Upaniṣád

La sabiduría del bosque

Edición y traducción del sánscrito
de Félix G. Ilárraz y Òscar Pujol



TROTTA
EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA
PLIEGOS DE ORIENTE

Upaniṣád. La sabiduría del bosque

Upaniṣád. La sabiduría del bosque

Edición y traducción de Félix G. Ilárraz y Òscar Pujol

TROTTA
EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

PLIEGOS DE ORIENTE

Primera edición: 2003
Segunda edición: 2025

© Editorial Trotta, S.A., 2003, 2025
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003, 2025
Adolf Florensa, s/n. 08028 Barcelona
Teléfono: 934 035 430
E-mail: comercial.edicions@ub.edu
www.edicions.ub.edu

© Félix G. Ilárraz y Òscar Pujol, 2003, 2025

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN TROTTA: 978-84-1364-302-1
ISBN Edicions UB: 978-84-1050-202-4
Depósito Legal: M-20338-2025

Impresión
Grupo Gráfico Gómez Aparicio



CONTENIDO

Siglas y abreviaturas 9
Prólogo a la segunda edición: Òscar Pujol 11
Prólogo: Òscar Pujol 13

INTRODUCCIÓN

I. El subcontinente indio antiguo 17
II. Las *upaniṣád*, compendio y colofón de la tradición védica 19
III. Nuevo presupuesto cognitivo-ontológico upanishádico 24
IV. Los estamentos sociales brahmánico-upanishádicos 25
V. Divinidades védicas y upanishádicas 31
VI. El sacrificio en su entorno litúrgico y místico 35
VII. De los dioses al sacrificio 41
VIII. Dos formas de entender el pasado 44
IX. Dificultades de interpretación 46
X. El *bráhman* 48
XI. El *ātmán* 51
XII. El *púruṣa* 53
XIII. El proceso creativo 58
XIV. La diversificación del *ātmán* 67
XV. Los tres estados, las tres moradas 74
XVI. El cuarto estado 77
XVII. La triplicación y los *guṇás* 79
XVIII. *Prāṇá* 80

LAS *UPANIṢÁD*

ÍṢĀ 89
KENA 95

KAṬHA 101
PRAŚNA 125
MUṆḌAKA 137
MĀṆḌŪKYA 151
TAITTIRĪYA 155
AITAREYA 175
CHĀNDOGYA 183
BṚHADĀRAṆYAKA 229
ŚVETĀŚVATARA 325

Bibliografía 349
Guía para la pronunciación de las palabras sánscritas 355
Índice de palabras sánscritas 357
Índice general 371

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AiĀ	Aitareya Āraṇyaka
AiB	Aitareya Brāhmaṇa
AiU	Aitareya Upaniṣád
ĀG	Ānandagiri
ĀGS	Āśvalāyana Gṛhya Sūtra
AV	Atharva Veda
BhG	Bhagavad Gītā
BhGŚ	Comentario de Śaṃkara a la Bhagavad Gītā
BS	Brahma Sūtra
BU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣád
ChU	Chāndogya Upaniṣád
EWA	Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen
GGS	Gobhila Gṛhya Sūtra
HYP	Haṭha Yoga Pradīpikā
Int.	Introducción
ĪU	Īśāvāsya Upaniṣád
Kāṇ.	Kāṇva (recensión del ŚB)
KaṭhU	Kaṭha Upaniṣád
KauṣU	Kauṣitakī Upaniṣád
KEWA	Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen
KŚS	Kātyāyana Śrauta Sūtra
KU	Kena Upaniṣád
Mādh.	Mādhyaṃdina (recensión del ŚB)
MahBh	Comentario de Mahīdhara al *Puruṣasūkta* del *Yajurvedá Blanco*
MaiU	Maitri Upaniṣád
MāṇḍU	Māṇḍūkya Upaniṣád
MN	Mahānārāyaṇa Upaniṣád
MS	Maitrāyaṇi Saṃhitā
MuṇḍU	Muṇḍaka Upaniṣád

PB	Pañcaviṃsa Brāhmaṇa
PGS	Pāraskara Gṛhya Sūtra
PU	Praśna Upaniṣád
RV	Ṛg Vedá
Ś	Comentarios de Śaṃkara a las *upaniṣád*
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa
SK	Sāṃkhya Kārikā
ŚU	Śvetāsvatara Upaniṣád
ŚUD	Śvetāśvatara Upaniṣád Dīpika
ŚUŚBh	Comentario de Śaṃkara a la Śvetāśvatara Upaniṣád
ŚUV	Śvetāśvatara Upaniṣád Vivaraṇa
TĀ	Taittirīya Āraṇyaka
TB	Taittirīya Brāhmaṇa
TMB	Tāṇḍya Mahā Brāhmaṇa
TS	Taittirīya Saṃhitā
TU	Taittirīya Upaniṣád
VS	Vājasaneyi Saṃhitā
YTU	Yoga Tattva Upaniṣád
YV	Yajur Veda

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Hace ya unos cuantos años que la primera edición de este volumen se agotó. A lo largo de este tiempo, y en diferentes ocasiones, me preguntaron sobre la disponibilidad del libro. La respuesta era invariablemente una lacónica negativa. Cabe, por lo tanto, felicitar a la editorial Trotta por la iniciativa de publicar una segunda edición. La traducción que se ofrece en este volumen es el resultado de la colaboración con el conocido sanscritista Félix G. Ilárraz, fallecido en 2006. La traducción es, pues, el fruto de un prolongado y riguroso esfuerzo de ambos autores por ofrecer un texto fiel al original y que al mismo tiempo hiciese justicia a los ricos matices de la lengua castellana. Por este motivo, y en póstumo homenaje a la figura del profesor Félix G. Ilárraz, mantenemos el texto intacto de la primera edición.

El lector encontrará en este volumen, como en el de la primera edición, una larga introducción sobre el contexto histórico-social de estos textos, así como un análisis detallado de los principales conceptos de las *upaniṣád*. Se examina, pues, la importancia del sacrificio, del *brahman*, del *ātman* y especialmente de un concepto bisagra, que hace de puente entre el *brahman* y el *ātman*. Este concepto tendrá una relevancia extraordinaria en el desarrollo no solo de la filosofía india, sino también de la arquitectura y del arte indio en general. Nos referimos al concepto de *puruṣa* o Hombre Universal, el Gigante Cósmico cuyo desmembramiento configura la creación del universo. Encontramos paralelos de este hombre cósmico en la figura de Marduk y Tiamat en Mesopotamia, la de Fanes en Grecia, la de Ymir en la mitología nórdica, la de Tlaltecuhtli de los aztecas, la de Pangu en China e incluso en el hombre de Vitruvio de Leonardo da Vinci. Las *upaniṣád* nos muestran como estos conceptos se van articulando desde la antigüedad védica hasta cris-

talizar en nuevas doctrinas que pasarán a formar parte del hinduismo actual. Así, el lector en los textos más antiguos como la *Bṛhadāraṇyaka* y la *Chāndogya*, podrá ser testigo de la formación de conceptos como los *guṇa*, los cuatro estados del ser, el *prāṇa* y los cinco envoltorios o koṣa, que tendrán una importancia capital en el desarrollo de la filosofía india.

Otra característica de este volumen es la abundancia de notas con diferentes lecturas y el hincapié que se hace en los comentaristas sánscritos, comentaristas que, acusados de anacronismo, a menudo han sido infravalorados por la tradición académica occidental, pero que no pueden ser ignorados si se quiere tener una visión cabal de lo que significan las *upaniṣád* en el pensamiento indio. Con todo esto, y a pesar de las numerosas ediciones de las *upaniṣád* en español, creemos que la reedición de este libro cubre un hueco importante en la recepción española de las *upaniṣád*.

Quiero cerrar estas líneas con un agradecimiento personal a Ignacio Sierra que no ha escatimado esfuerzos para hacer posible que este volumen vea la luz. Sin duda alguna, su esfuerzo ha valido la pena y permitirá que el lector pueda volver a tener entre sus manos un libro que, con sus nuevas aportaciones, contribuye a ensanchar el panorama de las *upaniṣád* en lengua española.

ÒSCAR PUJOL RIEMBAU

Fez, mayo de 2025

PRÓLOGO

Quizá pocas obras sánscritas han sido tantas veces vertidas al español como las *upaniṣád*. En estos últimos treinta años hemos podido disfrutar de las versiones de Fernando Tola, Francisco Liébana, Félix Ilárraz, Daniel de Palma, León Herrera, Benjamín Preciado, etc. Recientemente se han añadido a esta lista las versiones, publicadas en esta misma editorial, de Ana Agud y Francisco Rubio. Dada la escasez de obras sánscritas traducidas directamente al español, no deja de sorprender esta abundancia. Las razones no han de buscarse muy lejos: las *upaniṣád* son textos fundamentales para la comprensión del pensamiento indio y desde el siglo XVIII su demanda ha sido constante en Occidente. En cierta manera, son textos bisagra que señalan el final de una época centrada en el ritual e inauguran otro modo de sentir volcado hacia la autorrealización del individuo, cuya influencia se puede rastrear hasta en la India moderna. La pluralidad de versiones se debe también a la naturaleza misma de estos textos que no admiten una lectura uniforme y definitiva, sino que retan constantemente al traductor y, por ende, al lector, mostrándole un texto multisignificativo, cargado de alusiones y matices que reflejan la complejidad misma de la realidad que describen. Cabe asimismo señalar que dentro de la tradición india estos textos se han visto sometidos también a distintas interpretaciones, que han servido de fundamento a las escuelas más dispares.

La presente versión quiere inscribirse de lleno en esta tradición hispánica de traducción. Por lo tanto, hemos hecho especial hincapié en estas versiones, especialmente en las de Tola, Liébana e Ilárraz, aunque lamentamos no haber podido utilizar por motivos cronológicos ni la versión de Herrera ni la de Agud-Rubio, que contiene notas muy valiosas. Queremos también mencionar aquí la traducción inglesa de Patrick

Olivielle, publicada en 1998, y que representa un nuevo esfuerzo para acercar estos textos a la sensibilidad contemporánea. A modo de complemento tendremos que citar también los importantes estudios de Michael Witzel, quizá uno de los académicos que más está contribuyendo ahora mismo a aclarar las circunstancias históricas del período védico al cual pertenecen estas *upaniṣād*.

Será también necesario hacer un pequeño recuento sobre el origen de las versiones que el lector tiene ahora en sus manos. En 1988 Félix Ilárraz publicaba en la Universidad Pontificia de Salamanca el primero de sus dos volúmenes sobre los *Libros Sagrados de la India*: *La Upanishad del Gran Bosque*. Se trataba de una versión completa de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣād*, acompañada de una erudita introducción y de abundantes notas. En 1992 salía el segundo volumen, que incluía las versiones completas de la *Chāndogya*, *Taittirīya* y *Kena Upaniṣād*, en una edición artesanal y numerada dentro de la ya mítica colección Los Libros de Benarés a cargo de Jesús Aguado y Chantal Maillard. Félix Ilárraz preparaba la tercera entrega de sus *Libros Sagrados de la India*, que iba a incluir *upaniṣād* como *Kaṭha*, *Śvetāśvatara*, *Kauṣītakī*, *Maitri*, etc., cuando recibió la oferta de Alejandro Sierra, director de Editorial Trotta, de preparar una antología de textos upanishádicos. A raíz de esa oferta, Félix Ilárraz, con la generosidad que le caracteriza, solicitó mi colaboración y empezamos la tarea de traducción conjunta tomando como sustrato los mismos textos que Félix Ilárraz había estado preparando en años anteriores. En algunos casos esos textos se modificaron sustancialmente y en otros apenas han sufrido variación, de modo que lo que el lector tiene entre manos es el resultado de una triple conjunción: la de cada traductor con el original sánscrito y la confluencia definitiva entre los textos de los dos traductores.

En lo que atañe al título del libro será necesario hacer una pequeña aclaración. Seguramente la literatura de los *āraṇyakas* y de las *upaniṣād* no fue compuesta por ascetas en la soledad de sus ermitas selváticas, tal como se pensó en un principio, sino que es la continuación de la tradición ritualística de los *brāhmaṇas*, tradición que estaba estrechamente ligada al poder sacerdotal y político de los principales clanes védicos. Sin embargo, si la sabiduría presentada en estos libros no nace en el bosque, sí que se dirige hacia él. En las *upaniṣād* encontramos ya articulada una dicotomía que jugará un papel muy importante en la religiosidad posterior de la India: el contraste entre la vida en la aldea y la vida en el bosque. Los que viven en sociedad, se casan, tienen descendencia, realizan los rituales de la religión establecida y contribuyen a la vida social de su comunidad no pueden escapar del ciclo de nacimiento y muerte propio

de la transmigración de las almas, aunque sus obras hayan sido muy virtuosas, o quizá precisamente por ello. Los que, por el contrario, abandonan las ataduras sociales y viven entregados a la meditación en la espesura de la selva o se convierten en ascetas itinerantes, pueden escapar de la dolorosa rueda de la existencia y alcanzar finalmente la liberación. Se ha observado, seguramente con acierto, que la mentalidad que alaba el lado salvaje de la vida es precisamente la mentalidad urbana y no la rural, y que esa actitud de renuncia no es sino un índice revelador de los cambios que sucedieron en la India a mediados del primer milenio antes de Jesucristo, cuando la antigua sociedad védica articulada en distintos clanes dio paso a un mundo mucho más complejo en donde el excedente de comida, el aumento de población, la aparición de ciudades y el comercio vigoroso entre ellas permitió la eclosión de esta mentalidad urbana que tanto valora la ausencia de ciudades. El título del libro, pues, se refiere implícitamente a esta paradoja: la sabiduría del bosque nace del hastío de la ciudad con el afán de reivindicar la dimensión no social y trascendental del hombre.

Sería imposible mencionar aquí todas las personas que han contribuido con sus comentarios y observaciones a enriquecer la tarea del traductor. Sí que será imprescindible, sin embargo, dejar constancia de tres mujeres sin las cuales este esfuerzo no hubiese fructificado nunca. La primera es Aurora Xalma, compañera de Félix Ilárraz, cazadora de meteoritos upanishádicos en un cielo informático. La segunda es Mercè Escrich, compañera del que suscribe estas líneas y profesora de danza india que sabe expresar con un solo gesto lo que los antiguos profetas no acertaban a decir ni en mil palabras. La tercera mujer no es otra sino la Diosa misma del Lenguaje: ese río sonoro, rebosante de significado, que es la base de toda elocuencia y el fulgor de toda inspiración.

ÒSCAR PUJOL RIEMBAU

Benarés, noviembre 2001

INTRODUCCIÓN

I. EL SUBCONTINENTE INDIO ANTIGUO

El subcontinente indio comprende la India actual, Pakistán, Nepal, Bután, Bangladés y Sri Lanka. En líneas generales sus fronteras quedan determinadas por Irán y Afganistán al noroeste, por China y el Tíbet al norte y noreste, y por Birmania al este. La cadena del Himalaya al norte, las montañas de Hindukush, Karakorum, Kirtar, Assam y Birmania al norte-noreste, el golfo de Bengala al este y el océano Índico al oeste forman las fronteras geográficas naturales. El estrecho de Palk separa a la India de Sri Lanka. Antes de la llegada de los arios indoeuropeos el subcontinente estaba poblado por tribus posiblemente indígenas y por pueblos prearios seguramente no indígenas.

1. *Los pueblos prearios del subcontinente*

Hablando en términos geológicos, surge el subcontinente indio del choque de grandes bloques tectónicos que, desgajándose del subcontinente suramericano, chocan primero con África y después con el sur de Asia central, y forman los Himalayas y el subcontinente indio. Son parte de las capas tectónicas que divididas en varios bloques forman también Indonesia y Australia. Prescindimos aquí de los restos del hombre paleolítico y neolítico del subcontinente, hombre que fue uno de los puntos de partida de los indígenas de la India actual.

Limitándonos a tiempos históricos encontramos cuatro grupos raciales distintos anteriores a los arios: los habitantes del Indo, los drávidas, los mongoloides y los protoaustraloides[1]. Al noroeste se encuentran los habitantes del Indo, concentrados especialmente en las riberas del río

Indo y de sus afluentes, en Pakistán. Es la civilización preindoeuropea de Harappa a orillas del río Ravi al norte, y de Mohenjodaro a orillas del Indo más al sur; civilización que se extendió hacia el sur por Guyarat y por el norte de Maharashtra, y hacia el este hasta la región de Delhi. Son pueblos que en su forma craneal muestran similitudes con los de la antigua Mesopotamia y cuya cultura estaba en contacto con la cultura de Sumer y Ur en Irak actual. Los restos arqueológicos que se van excavando incluyen estatuillas de un dios macho con cuernos y tres caras, posible símbolo de la tradicional triada india posterior, en postura de yogui, y símbolos de fertilidad, *liṅgas* y *yonis*, propios del hinduismo posterior (Fagan 1989: 397-413; Majumdar 1953: 15-23).

En el sur de la India se encuentran los drávidas, que ocupan Tamil Nadu, Kerala, Karnataka y Andhra Pradesh con otros focos aislados por el Deccán. El tipo dravídico también se encuentra extendido entre las castas bajas del norte de la India. Es posible que vinieran de, o a través de, Mesopotamia e Irán; ya que se han encontrado tipos similares en las tumbas predinásticas del Alto Egipto. El grupo mongoloide, con clara mezcla de rasgos raciales chinos y birmanos, se encuentra especialmente en los estados del noreste, en las estribaciones orientales del Himalaya como Assam, en Bengala y en Bihar. Extendidos por toda la India, especialmente en el centro y en el sur, y en general en las frondosas selvas inaccesibles a los nuevos colonizadores y en las cuencas de los grandes ríos, había muchas tribus indígenas que se mantenían separadas entre sí y aisladas de los nuevos grupos raciales. Son los llamados *adivasis* o «primeros pobladores». Tenemos entre ellos los gonds, oraons, khonds, santals, bhil, khol, badaga, korwa, kharwar, munda, bhumij, malpaharia, chenchu, kurumba, malaya, yeruba, etc. (Majumdar 1953: 11-12; Renou y Filliozat 1985: 43-51).

2. *Avance gradual de los arios védicos*

Se piensa que entre los años 3000 y 1500 a.C. sucesivas oleadas de distintas tribus arias invaden el subcontinente cruzando las montañas del norte del Pakistán y Cachemira actuales por altos pasos como el de Hindú Kush, pasos que se originan a partir de Pamir. Descendiendo a lo largo del Indo se instalan en el actual Panyab pakistaní-indio; es decir, en las ricas llanuras del río Indo y de sus afuentes Jhelum, Cherub, Ravi y Satlej. Avanzan hacia el sur y tras dominar rápidamente a los habitantes de Harappa y Mohenjodaro se dirigen hacia el noreste estableciéndose en las llanuras del Doab entre los ríos Yamuna y Ganges. Conforme avanza la colonización aria, el centro de gravitación de su cultura pasa del

Panyab a la región de Kurukshetra en Haryana y después, con diversos reinos a lo largo de la cuenca gangética especialmente en Uttar Pradesh, a la región de Kashi (hoy Varanasi-Benarés) y de Bihar (Basham 1954: 10-14; Majumdar 1953: 9-96). En los siglos VI y V a.C. se forman en estas zonas diversos reinos que, a pesar de las diversas guerras entre sí, acaban consolidándose en reinos de mayor extensión gracias a los pactos políticos y las alianzas matrimoniales o con la victoria militar del más fuerte. Tal es el caso del reino Magadha en Bihar, Anga al este, Videha al norte, Kashi-Benarés al sureste de Uttar Pradesh y Kosala más al noroeste. Estos reinos quedan finalmente consolidados bajo la dinastía Magadha (Cambridge 1922: 122-136; Majumdar 1953: 33). En este momento la expansión aria hacia el sur se detiene ante la cordillera Vindhya en Madhya Pradesh, y parece avanzar muy lentamente hacia Bengala al este y hacia Orissa hacia el sureste, resultando siempre difícil determinar las fronteras exactas de la expansión aria por estas regiones.

Con la consolidación final de estos reinos bajo la dinastía Magadha las tribus arias, seminómadas en busca de tierras más fértiles, se transforman en pueblos sedentarios de agricultores y comerciantes, y surgen grandes centros urbanos, como Kashi-Benarés, Pataliputra-Patna, Rajagriha y Videha. Estos centros urbanos fueron las sedes centrales del poder real, nudos de comunicación y comercio de la clase media, y núcleos de grandes instituciones docentes con distintos puntos de vista sociales, religiosos y filosóficos (Olivell 1992: 29-46). La dinastía Magadha da paso a la dinastía Nanda y esta a la dinastía Maurya, dinastía que queda fuera del período inicial upanishádico del que tratamos ahora.

II. LAS *UPANIṢÁD*, COMPENDIO Y COLOFÓN DE LA TRADICIÓN VÉDICA

Aunque la literatura védica no tiene un enfoque histórico, la mayor parte del conocimiento de los arios en la India y de su avance cultural nos viene de esta literatura. Además, a pesar de que se escribió en su mayor parte bajo el punto de vista del ario colonizador, nos proporciona muchísima información, a veces confusa y debatible, de las costumbres y mitos de los pueblos prearios y de la fusión de diversas razas y culturas con la cultura aria. Las *upaniṣád*, como punto final de la literatura védica, son un compendio de las costumbres, ritos y ceremonial litúrgico de la dilatada y compleja tradición védica, y al mismo tiempo una nueva reinterpretación de la misma. Buscan ante todo la última unidad ontológico-mística latente en la tradición védica pluriforme, la unidad subyacente a la multiplicidad existencial.

La tradición védica incluye los cuatro *védas*, los *brâhmaṇas*, los *āraṇyakas*, las ciencias auxiliares (*vedāṅgas*), diversos tratados y comentarios, y las *upaniṣád*. Reciben estas últimas el nombre de *vedānta* (*Veda-anta*, lit. «final del Véda») por ser el colofón final de todo el ciclo védico. Ya en algunas *upaniṣád* se les da a estas la categoría de quintaesencia de los *védas*: «En verdad, estas son las quintaesencias de las esencias. Porque los *védas* son las esencias y estas son sus quintaesencias» (ChU 3.5.4).

Posteriormente el nombre *vedānta* se aplica a un sistema filosófico determinado que se considera a sí mismo como el más fiel continuador de la tradición védica. La escuela no dualista de Śaṃkara, el célebre comentador de las *upaniṣád*, tendrá una influencia muy importante en el ulterior desarrollo de la filosofía india.

1. *Las colecciones védicas*

Los *védas* o *saṃhitās* son cuatro: el *Ṛgvedá*, el *Sāmavedá*, el *Yajurvedá* y el *Atharvaveda* (Dasgupta 1957: 10-13; Radhakrishnan 1968: 27-46; Winternitz 1972: 52-187). Los tres primeros recogen ante todo la tradición religioso-cultural de la aristocracia aria; es decir, de los cultos brahmanes y de la nobleza guerrera, y en menor proporción las costumbres y ritos de los pueblos arios más bajos y la de los pueblos prearios. El *Ṛgvedá* o *Véda de los Himnos*, dividido en diez libros llamados *maṇḍalas*, se ordena, generalmente, según las diversas potencias elementales divinizadas que glorifica y propicia mediante himnos recitados en las invocaciones de los sacrificios y en otras funciones sacerdotales. Tiene muchas secciones enigmáticas y algunos himnos parecen presentar inicios de especulación filosófica. El *maṇḍala* X muestra muchos elementos de encantamientos y magia propios del pueblo bajo y de los aborígenes. El *Sāmavedá* o *Véda de los Cánticos* tiene 1810 estrofas, tomadas en su mayoría del *Ṛgvedá*, ordenadas con fines litúrgicos para ser salmodiadas con diversas melodías en el sacrificio. El *Yajurvedá* o *Véda de las Fórmulas* (*Rúbricas*) *y Plegarias Litúrgicas* está formado por estrofas rigvédicas en verso y por rúbricas rituales en prosa, en gran parte según el uso que de ellas haga en el sacrificio el maestro de ceremonias o sacerdote *adhvaryú*. El *Atharvaveda* o *Véda de los Atharvas y Aṅgirasas* no formó parte inicialmente de los tres primeros *védas* canónicos. Escrito mucho más tarde, recoge muchos elementos de los pueblos indígenas. Puede, por esta misma razón, reflejar tradiciones mucho más antiguas y más primitivas de magia, encantamientos y cosmogonías que siendo muy populares entre las tribus indígenas aparecían menos en los *védas* canónicos. Al menos cuando estas tradiciones aparecen en las *upaniṣád*

(ejemplo: BU 6.6.5-24), aunque estén codificadas por los arios, tienen su origen en las tribus aborígenes en constante contacto con las escuelas atharvavédicas (Keith 1976: 10-15).

El conjunto de los tres *védas* recibe también el nombre de la «Triple Sabiduría» (*trayí vidyâ*; Masson Oursel 1967: 229-235). Aun siendo una misma visión o ciencia, esencialmente poética e intuitiva, discurre por tres corrientes paralelas y complementarias. Una misma savia nutre el mismo árbol con las tres ramas distintas de los Himnos, Cánticos y Fórmulas o Rúbricas de los tres *védas*; visión y savia que enriquecen y a la vez son enriquecidas por la tradición atharvavédica posterior. Son los grandes poetas o vates, llamados *ṛṣis*, sabios videntes legendarios, los que intuyen esta revelación, los que le dan la forma poética original que se transmite oralmente de generación en generación. Esta tradición védica original revelada a los *ṛṣis*, por ser transmitida oralmente se llama *śrúti*, lit. «audición» (Heesterman 1985: 97-98; Renou y Filliozat 1971: 1-44). La misma tradición, cuando es recordada por expositores o comentaristas posteriores, se llama *smṛti*, lit. «memoria, recuerdo».

2. *Los* bráhmaṇas, āraṇyakas *y las ciencias auxiliares*

Tras el primer período creador, que guarda toda la frescura de la inspiración poética original, vienen los *brâhmaṇas*. Son tratados en prosa de carácter explicativo y didáctico con minuciosos comentarios y descripciones de textos rituales y de sacrificios védicos. Representan, ante todo, el punto de vista de la jerarquía sacerdotal brahmánica con normas morales y rúbricas rituales ya estratificadas. Proporcionan también explicaciones exegéticas y mitológicas con algunas aproximaciones teológicas e interpretaciones espirituales de la lógica del ritual. Por el exceso de minucias triviales y por el detallismo descriptivo resultan literariamente aburridos y técnicamente difíciles para el lector moderno. Son, sin embargo, sumamente importantes. Forman el primer núcleo extenso de prosa indoeuropea en el mundo y recogen información detallada del ritual védico y de las normas morales y prácticas de la vida cotidiana. En muchos casos es imposible entender partes cruciales de textos upanishádicos posteriores sin haber comprendido el trasfondo cultural de los *brâhmaṇas*.

En parte como reacción contra el ritualismo mecánico brahmánico (ver también VII.1 y Thite 1975: 6) surgen los *āraṇyakas*, *Tratados del Bosque*, escritos por o al menos para los ascetas contemplativos retirados a la soledad de la selva para vivir como anacoretas solitarios en cenobios comunitarios contemplativos. Hastiados de la vaciedad ritualista

brahmánica, insisten en formular, al menos simbólicamente, preguntas fundamentales sobre el verdadero valor del sacrificio ritual y sobre la relación entre acción, rito sacrificial, ascetismo, conocimiento y liberación final. Los *āraṇyakas* son a veces tratados independientes y otras veces meros apéndices de los *brâhmaṇas,* que en su parte final muestran cierta mayor búsqueda de la realidad última.

Con el objetivo de explicar sistemáticamente los textos védicos y de facilitar a los iniciados su memorización se componen tratados muy variados. En las explicaciones exegéticas de la literatura védica se usan las ciencias auxiliares, los *vedâṅgas,* lit. «miembros del Véda». Los seis *vedâṅgas* tradicionales usados frecuentemente en las exégesis textuales son: la fonética (*śikṣā*), el ritual (*kalpa*), la gramática (*vyākaraṇa*), la etimología (*nirukta*), la métrica (*chandas*) y la astrología (*jyotiṣa*). A estos *vedâṅgas* más tradicionales se añaden otras ciencias, como la historia mitológica (*itihāsa*), los *purāṇas*, las leyendas folclóricas, la ética, la lógica y la política, términos que solo en un sentido muy amplio corresponden a su connotación moderna.

Al parecer, con objeto de compendiar los puntos clave de una doctrina específica y de facilitar su memorización y transmisión secreta entre los iniciados por medio de claves mnemotécnicas, se introducen los *sûtras* («hilo, cuerda»). Son series de aforismos concatenados con claves, reglas y principios exegéticos sumamente precisos y concisos. Por su extremada concisión y hermetismo pronto resultaron enigmáticos aun para los entendidos y totalmente ininteligibles para los no iniciados. En parte como reacción a este hermetismo misterioso de las explicaciones védicas se escribieron comentarios (*ākhyānas*) y comentarios de comentarios textuales (*pratyākhyānas*).

Aunque parece cierto que la tradición oral del *Ṛgvedá* se remonta al año 1200 a.C., no es posible determinar con certeza las fechas exactas de su codificación final y de las diversas variantes según las distintas familias sacerdotales. Lo que parece cierto es que entre los años 1000 y 600 a.C. se compusieron los principales *brâhmaṇas* y *āraṇyakas*, y posteriormente se fueron incorporando las ciencias auxiliares y se iniciaron algunos *sûtras* y Comentarios. Aun siendo dudosas las fechas exactas, la secuencia concatenada de toda esta literatura védica parece incuestionable.

3. *Los textos upanishádicos*

Las *upaniṣád* más antiguas forman parte de los *brâhmaṇas* o de los *āraṇyakas* correspondientes. Algunas como la *Chāndogya* y la *Īśā* forman parte del mismo *Saṃhitā*. En este primer grupo encontramos: *Bṛhat*, *Chān-*

dogya, Aitareya, Taittirïya, Kauṣïtaki, Īśā y Kena. La más antigua es, sin duda alguna, la *Bṛhat*, seguida de cerca por la *Chāndogya*; posiblemente compuestas alrededor de los siglos VIII o VII a.C. Las sigue en un período intermedio el grupo de *Kaṭha, Muṇḍaka* y *Praśna*. Vienen posteriormente *Śvetāśvatara, Māṇḍūkya* y *Maitri*. Las *upaniṣád* de estos dos últimos grupos empiezan a distanciarse de sus raíces védicas y de su contexto ritual y hacen ya gala de un vocabulario filosófico afín al de las escuelas posteriores del *vedānta*, el *yoga* y el *sāṃkhya*. Existen dudas sobre la clasificación de algunas de los dos últimos grupos y es cierto que algunas partes de las mismas pertenecen a períodos ya distintos. Se siguen escribiendo *upaniṣád* hasta fechas recientes y se conocen más de 200, incluyendo un *Allopaniṣád* en donde aparece Alá junto con Mitra y Váruna.

Las *upaniṣád* más antiguas están afiliadas a un *véda* en concreto. Se menciona a veces como autor de una *upaniṣád*, o de algunas de sus partes más importantes, algún vidente o sabio (*ṛṣi*) legendario. Algunas *upaniṣád* son meros apéndices de un *āraṇyaka*, que es a su vez apéndice de un *bráhmaṇa* afiliado a un *véda* en concreto. Por ejemplo, la *Bṛhadāraṇyakopaniṣád* es un apéndice del *Bṛhadāraṇyaka*, que es a su vez un apéndice del *Śatapatha Brāhmaṇa* afiliado a la recensión del *Yajurvedá Blanco*. A veces una *upaniṣád*, como la *Chāndogya*, forma parte de un *āraṇyaka* que se encuentra ya presente en el mismo *saṃhitā*. Se indicará en cada *upaniṣád* la atribución que se le dé a la misma. Las *upaniṣád* intermedias y posteriores están indirectamente afiliadas a un *véda*, pero habitualmente no forman parte del correspondiente *bráhmaṇa* o *āraṇyaka*.

A pesar de las grandes diferencias en el proceso de formación de las diversas *upaniṣád*, todas ellas tienen algunos rasgos esenciales en común:

a) Aceptación clara de la autoridad final de la tradición védica con abundantes referencias textuales a la misma.

b) Repetición frecuente de un patrimonio ideológico cultural común aun en las *upaniṣád* de períodos distintos. Por ejemplo, los principios de evolución diversificadora, del *bráhman* y el *ātman*, de involución unificadora y liberación final (*mokṣa*).

c) Gran importancia de las doctrinas de los *bráhmaṇas*, especialmente en cuanto a la normativa ética práctica y a las reglas de ritos y sacrificios.

d) La popularidad del maestro tradicional brahmánico en la vida de los representantes de todos los estamentos sociales.

Estos rasgos comunes podrían sugerir una mera continuación del pensamiento védico brahmánico. Las *upaniṣád*, sin embargo, tienen algunas características esenciales que las distinguen de la tradición anterior:

a) Un nuevo presupuesto cognitivo-ontológico sobre la verdadera realidad esencial y la realidad existencial.

b) Un nuevo componente de estamentos sociales históricamente distintos y filosóficamente sublimados.

c) La aparición ya antes del siglo VI a.C. de ideologías filosófico-religiosas distintas con conceptos y terminología diferentes que posteriormente producirá sistemas filosóficos distintos.

d) Un proceso consciente de interiorización de todos los elementos preupanishádicos, en búsqueda constante del último principio o «ser-en-sí», el ser esencial de todos ellos.

A causa de la mezcla constante de elementos védico-brahmánicos antiguos con un nuevo presupuesto cognitivo-ontológico y con las nuevas categorías analíticas de las diversas escuelas que se van formando, es normal que el lector moderno se sienta confuso ante semejante amalgama aparente de materiales y al mismo tiempo absorto en el trasfondo de la nueva visión intuitiva fascinante de la unicidad universal de todo ser.

III. NUEVO PRESUPUESTO COGNITIVO-ONTOLÓGICO UPANISHÁDICO

La constante búsqueda upanishádica de la última unidad universal parte de un nuevo presupuesto cognitivo-ontológico. El concepto previo de la dualidad y multiplicidad de los seres del universo es un concepto que puede ser reducido a categorías lógicas y empíricas. El nuevo concepto de la no dualidad absoluta de todo ser está por encima de toda lógica. La intuición no dualista absoluta es lógica y empíricamente contradictoria. Todo conocimiento lógico y empírico es esencialmente un conocimiento relacional entre sujeto conocedor, objeto conocido y la relación entre los dos que es el conocimiento mismo; conocimiento relacional que une dos entes distintos en una misma proposición.

Si analizamos estos dos aspectos de conocedor consciente y de objeto conocido tenemos una estructura binaria del conocimiento. Por un lado, se encuentra la conciencia conocedora y por el lado opuesto, el objeto o materia conocida, materia diversificada y multiforme, materia energética en un proceso activo de constante transformación. Así, en este plano metafísico se puede hablar de espíritu y materia, de conciencia y energía; mitológicamente se puede hablar de cielo y tierra; epistemológicamente de sujeto y objeto; causalmente de causa y efecto; ontológicamente de sustancia y accidente o cualidad; moralmente de bien

y mal, y así de toda clase de pares de opuestos. Cada miembro de cualquier par de opuestos lo forman dos opuestos nunca absolutos, sino meramente relativos; pues solo existen en el plano empírico-lógico, que es puramente relacional.

En la visión vedántica upanishádica hay una nueva categoría por encima de la lógica y del mundo empírico. Si el sujeto puede percibir un objeto es porque hay entre ambos un lazo real común, un principio estrictamente preontológico que trasciende la dualidad sujeto-objeto, constituyendo su «ser real no dual» que permea toda dualidad o pluralidad existencial relacional, la realidad relativa en él basada. Este «ser real no dual», llamado *bráhman*, es «el-ser-en-sí». Un ser-en-sí más allá de la dualidad del ser y del no ser; es decir, la realidad verdadera de la realidad empírica.

Cuando uno no intuye este «ser-en-sí-no-dual», uno vive en el plano de la no realidad verdadera, ofuscado por los reflejos relacionales del mundo empírico. Mas cuando uno intuye, según la visión vedántica, que la propia conciencia, purificada de las limitaciones del nombre y la forma, es ese mismo «ser-en-sí», se libera entonces de todas las contradicciones y sufrimientos inherentes al plano de la dualidad. Así, liberarse, en vida o tras la muerte, no es deshacerse de algo ajeno a sí mismo ni poseer algo nuevo, sino sencillamente ser ese «ser-en-sí» que siempre se ha sido y se será en el plano de la realidad verdadera. El proceso detallado de los múltiples pasos de la evolución diversificadora aparente de la realidad relativa, y de la involución ontológica, retorno o liberación final, se explicará más adelante.

IV. LOS ESTAMENTOS SOCIALES BRAHMÁNICO-UPANISHÁDICOS

Es conocida la división tradicional védico-brahmánica de la sociedad aria india en cuatro estamentos (*várṇa*), que posteriormente se ramifican para formar las distintas castas (*jāti*): brahmanes o *brāhmaṇás*, *kṣatríyas*, *vaíśyas* y *śūdrás*. Los cultos brahmanes y los *kṣatríyas* o nobles guerreros formaban la aristocracia aria (para *várṇa*, *jāti* y *gotrá* véase: Dumont 1980: 65-89; Heestermann 1985: 40-44; Lannoy 1975: 177-180; Masson-Oursel 1967: 9-100; Weber 1967: 9-100; Ilárraz 1977: 284-317; Prabhu 1979: 285-287). El pueblo común *vaíśya* estaba integrado por los campesinos, artesanos y comerciantes. Los *śūdrás* eran las masas más bajas del pueblo al servicio de los estamentos anteriores, «siervos», no «esclavos» suyos. Fuera de estos estamentos originalmente arios —aunque los *śūdrás* se identifican también en algunos textos vé-

dicos con el sustrato prearío, a menudo mezclados ya con cualquiera de los tres *váṛṇas* arios— quedaban las grandes multitudes de aborígenes y otros grupos raciales prearios, y posteriormente también los descastados, a los que Gandhi dio el apelativo benévolo de *harijans*, «la gente del Señor».

1. *Proceso gradual de mezcla y asimilación racial*

Esta estructura social original, con rasgos en parte parecidos a los de los otros grupos indoeuropeos fuera del subcontinente indio, tenía su base en la sabiduría del brahmán, en el poder del *kṣatríya*, en la especialización laboral de cada estamento y, en parte, en diferencias raciales. Era natural, al principio, que los cultos brahmanes se dedicaran a mantener y enseñar las tradiciones culturales y religiosas de los arios; que la nobleza guerrera fortaleciera su poder militar y sus derechos administrativos; que el pueblo común tuviera en sus manos los medios de producción y comercio; y que los tres anteriores se fiaran primeramente de los súbditos arios más bajos, los *śūdrás* de su propia raza pronto en proceso de mezcla con los aborígenes. La preparación técnica de cada estamento ario para una función laboral específica distinguía la estructura laboral aria de la de los indígenas, que trabajaban conjuntamente en todas las labores de su tribu. Los colonizadores arios eran blancos muy conscientes de su color. Para ellos, los aborígenes y otros pueblos prearios eran siervos (*dāsá*) colonizados, no blancos o menos blancos, inferiores y de tez más morena: «la gente de color». De aquí quizás venga el término *váṛṇa,* o «color», que se usó para clasificar los estamentos sociales. Los arios con su sabiduría y cultura más organizada, con su poder militar muy superior y con su especialización laboral más eficiente fueron ocupando fácilmente las tierras de los no arios, los dominaron militar y jurídicamente, y establecieron, al menos oficialmente, una nueva clasificación interna de la sociedad india.

Conviene notar, sin embargo, que en el período rigvédico la estructura de los estamentos sociales era muy elástica, con mestizaje frecuente de los diversos grupos. Se fue haciendo mucho más rígida en el período brahmánico por la influencia de los brahmanes ritualistas, y también por la reacción inevitable de autodefensa racial y cultural ante la amenaza de otras razas y culturas que dominaron el subcontinente indio (persas, griegos, escitas, *kuśanas*, hunos, etc.). Por esta autodefensa imbatible el pueblo indio mantuvo viva su mitología y la visión mística upanishádica. Posteriormente, especialmente en el período medieval, las castas se fueron dividiendo en subcastas con una muy compleja y extrema regimen-

tación de castas y subcastas que fue en realidad una mezcla racial selectiva aun dentro de las mismas castas.

Esta clasificación pudo ser cierta en términos generales, pero en realidad fue muy confusa en diversos períodos históricos. Fue una clasificación teórica que en muchos aspectos no corresponde a la realidad histórica, en constante proceso de mezcla de los diversos estamentos sociales arios y de mezcla y asimilación con los no arios en proceso de colonización. El brahmán de Panyab tiene rasgos fisiológicos muy distintos del de Benarés (Uttar Pradesh), del de Bengala y del de Tamil Nadu. Basta mirarlo a la cara para ver los rasgos chino-birmanos y a veces protoaustroloides del de Bengala y los rasgos dravídicos del de Tamil Nadu. Culturalmente todos son brahmanes por igual, pero tienen una gran mezcla racial por las influencias genéticas de los pueblos prearios o aborígenes asimilados.

2. *Magisterio sacro del brahmán y poder de los nobles. Cooperación y conflicto*

Manteniéndose fieles a la tradición védico-brahmánica (ṚV 10.90.12), las *upaniṣád* aceptan el origen divino de los cuatro estamentos, creyendo que surgieron, lo mismo que todo el universo, del desmembramiento del *púruṣa* u hombre primordial védico (véase XIV.2). En ellos se basan la ética, la estabilidad y el progreso de toda la sociedad. Proclaman igualmente la primacía del binomio brahmán y noble guerrero, dando mucha menos importancia a los otros dos estamentos de pueblo común (*vaíśya*) y del pueblo bajo (BU 2.4.6; 11.4.11-15). Los *śūdrás* y los descastados se mencionan con frecuencia en tono despectivo (BU 4.3.22; 6.4.3).

En un plano tanto mitológico como histórico el brahmán y el guerrero (*kṣatríya*) constituyen la fuerza motriz de la vida. Así, tradicionalmente asociamos al estamento brahmánico con la clase sacerdotal, con los formuladores oficiales de la normativa moral práctica y del rito litúrgico sacrificial, con los grandes eruditos de las ciencias védicas y famosos maestros a nivel práctico y filosófico, y con los ascetas y contemplativos más venerados. El prestigio de la sabiduría sacra es la fuerza del brahmán. Al mismo tiempo asociamos al *kṣatríya* con el rey y la nobleza guerrera, y consideramos que sus funciones normales fueron la conquista de nuevos territorios, la administración del reino y la protección militar y jurídica de todos los estamentos en su territorio. El poder militar y administrativo es la fuerza del noble y del rey *kṣatríya*. La primacía de este binomio que rigió la vida aria parece cumplirse en el período

upanishádico, pero se habla también de un nuevo tipo de sabiduría que hasta la fecha no ha conocido ningún brahmán y que en cambio conocen los guerreros (véase BU 6.2.8).

Los brahmanes fueron en general sacerdotes, pero no todos los brahmanes desempeñaron funciones primordialmente sacerdotales ni tampoco fueron los únicos sacerdotes. Los brahmanes fueron con frecuencia los consejeros del rey, famosos por su sagacidad en toda clase de negociaciones e intrigas políticas. Al mismo tiempo las capas más bajas de la sociedad upanishádica, racial y culturalmente ya bastante mezcladas con las clases altas, y especialmente las tribus aborígenes y los prearios, mantuvieron sus sacerdotes propios, tan importantes como los brahmanes en algunos cultos de la vida privada y muy influyentes en las funciones comunitarias de tales grupos. En realidad, en tales grupos no arios y en sus sacerdotes habría que buscar la raíz de muchos elementos de los sacrificios en el período brahmánico y upanishádico. Nótese de paso que, aun en los grandes sacrificios públicos, el sacrificante era generalmente un *kṣatríya* consagrado específicamente para ello, y que algunos *vaíśyas* adinerados e incluso algunos *śūdrás* desempeñaron probablemente la misma función.

Es verdad que los brahmanes fueron normalmente los maestros de la educación brahmánica formal y que entre ellos hubo grandes exponentes de doctrinas filosóficas antiguas y nuevas. Pero es igualmente verdad, como ya hemos dejado entrever un poco más arriba, que en el período upanishádico hubo también algunos reyes, como Ájātaśatru y Pravāhaṇa, que expusieron tales doctrinas innovadoras (BU 2.1.3-15; 6.2.1-16; véase también Heestermann 1985: 29-31); y en algunos casos personajes de origen racial dudoso, probablemente no ario, hicieron lo mismo (cf. Raikva ChU 4.1.1-4.3.8; Satyákāma Jābālá [ChU 4.4.1-4.9.3]). Parece también muy probable que muchas veces los brahmanes no creasen, sino que simplemente formulasen las reglas rituales y la normativa ética social ya establecidas por las costumbres del pueblo ario o no ario, impuestas después por el poder jurídico del rey. En realidad, la base legal del poder del rey fue siempre muy debatible y con frecuencia no aceptada por el pueblo.

El prestigio del brahmán como asceta y contemplativo era bien conocido, aunque no siempre bien merecido. Especialmente cuando durante sus años de vida matrimonial vivía atrapado por las necesidades de la vida cotidiana, su prestigio espiritual era a veces meramente teórico. El brahmán, en contra de lo que de él se esperaba, a menudo se volvía avaricioso, rico, orgulloso de su riqueza o erudición. En vez de dar explicaciones filosóficas, lo que muchas veces quería, en realidad, era sa-

car dinero[2]. Vivía casado con una mujer de familia brahmánica; convivía frecuentemente con una segunda mujer; y tenía también siervas de cualquier casta, incluso mujeres *śūdrás* mezcladas ya con aborígenes, lo cual explica a veces los rasgos fisiológicos (véase IV.1) de los brahmanes en distintas regiones.

Hay otro factor importante en la vida del brahmán. Se trata de las cuatro etapas tradicionales (*āśramas*) o períodos distintos de su vida. Son: los períodos de estudio o el pupilaje sagrado, la vida matrimonial, el retiro al bosque y la renuncia total. Pasados los años de la niñez con sus padres, el joven brahmán inicia el ciclo de estudios védicos llamado *brahmacárya* o el «curso del *bráhman*»; es decir, estudio de la tradición védica. Es ya un *brahmacārin*. Como tal, dejando a su padre, vive de pupilo con un maestro erudito, dedicado al estudio de los *védas*, al aprendizaje del minucioso ritual védico, a recoger leña para los fuegos sacrificiales y a pedir limosna para el maestro. Sigue una vida sumamente rígida con intensos ejercicios ascéticos y en celibato completo, alejado de toda mujer. *Brahmacárya* no significaba originalmente «celibato», aunque este era un elemento ascético esencial del *brahmacárya* (véase también nota 1 en PU).

Terminado el período de pupilaje sacro bajo la tutela del maestro brahmán, vuelve a su casa para casarse. Es ya un *gṛhastha*, lit. «residente en casa»; es decir, el padre de familia. Criados y educados los hijos, asegurada la descendencia de hijos y nietos varones para la continuidad de la línea paterna, y cumplidas todas las obligaciones morales y rituales respecto a la familia, los padres y los antepasados, se retira entonces al bosque. Se convierte en un *vānaprastha*, lit. «retirado al bosque». Vive en el bosque bien sea como anacoreta solitario o también en cenobios comunitarios dedicándose al ascetismo y a la contemplación. Entra después en la etapa final de renuncia total o *saṃnyāsa*. Es ya un *saṃnyāsin*, lit. «renunciante total». Considerándose por encima de toda obligación ascético-moral, consagra su existencia a vivir una vida de contemplación independiente, propagando la visión espiritual adquirida. Se transforma, generalmente, en monje mendicante (*bhikṣu*) o en predicador itinerante *pravājaka*. Se esperaba que todo brahmán siguiera estas cuatro etapas. En realidad, muchos brahmanes no las siguieron, mientras que otros no brahmanes las siguieron o las imitaron según sus inclinaciones espirituales, como lo han seguido haciendo siempre muchos santones no brahmanes.

En las *upaniṣád* estas cuatro etapas (*āśrama*) aparecen en formas muy distintas. Son a veces las tradicionales «etapas ascendentes» de estado de vida según la edad del brahmán. Son con frecuencia meras ca-

tegorías simbólicas o clasificadoras. Así, diversas divinidades, potencias anímicas, partes importantes del sacrificio, funciones rituales e incluso acciones comunes de la vida cotidiana se asocian con estas etapas por las condiciones espirituales que, al menos en aquel momento, parecen simbolizar. En algunas *upaniṣád* no son etapas de la vida brahmánica, sino meros estados o modos de vida. Así, cualquier persona, prescindiendo de su estamento social y de las etapas tradicionales[3] del brahmán, puede conocer y ser maestro de doctrinas sumamente elevadas, como se puede ver en la leyenda de Sanatkumāra (ChU 7.1).

Los cambios graduales y profundos que los *āśrama* experimentan en el período upanishádico son un mero reflejo de los grandes cambios económicos, sociales, políticos y sobre todo filosófico-religiosos que estaban revolucionando la vida y el pensar del subcontinente indio. Se hacen más llamativos los conflictos entre el brahmán y el *kṣatríya*. Luchan los dos por el liderazgo de la sabiduría india. En el siglo VI a.C. surgen las dos grandes escuelas disidentes: el budismo y el jainismo. El iluminado «Buddha» es hijo de una familia real regional, probablemente con mezcla tribal. Mahāvīra, último profeta fundador del jainismo actual, es también de familia real. Niegan ambos la autoridad védica, que era el verdadero sostén de toda la tradición brahmánica. Aquí el afán reformador termina en una escisión completa.

Los brahmanes ritualistas tradicionales, tan frecuentes también en las *upaniṣád*, quedan superados por los nuevos brahmanes iluminados, defensores del nuevo concepto cognitivo-ontológico de la no dualidad del ser. Al mismo tiempo algunos *kṣatríyas* más avanzados reclaman que fue a ellos, y no a los brahmanes, a quienes se les reveló tal doctrina. Quieren mantener la primacía de la doctrina védica. Aunque la lucha por la primacía ideológica se hace muy intensa, los dos estamentos se ayudan y protegen, porque se necesitan mutuamente. El brahmán, maestro y padre de familia, necesita los ingresos de su docencia y los ricos emolumentos de los sacrificios públicos para poder mantener su prestigio ante la comunidad. El rey, por su parte, necesita la sagacidad del brahmán como consejero político y administrador de palacio, y también su prestigio sacro para poder afianzar su influencia sobre el pueblo. El rey difícilmente podría imponer sus normas sin recibir el visto bueno del siempre venerado brahmán. Su prestigio era permanente; el poder del rey, un tanto efímero, pues cuando estaban formándose los reinos nuevos, podía ser fácilmente derrotado por lo ejércitos rivales o destronado por las intrigas palaciegas. Al rey, en cuanto rey, no se le consideró nunca el modelo ideal de la vida espiritual, aunque en algunos casos se lo mereciera; mientras que el brahmán fue, por principio, el verdadero modelo

de hombre, aunque en algunos casos no se lo mereció. Sin embargo, en las secciones más elevadas de las *upaniṣád* el término «verdadero brahmán» transciende el concepto de estamento social. El brahmán no es el maestro erudito en las doctrinas védicas, sino el modelo del «verdadero iluminado», del hombre perfecto y totalmente liberado. Venga de cualquier clase social que venga y llegue del modo que llegue a este estado de iluminado, ese es el «verdadero brahmán».

V. DIVINIDADES VÉDICAS Y UPANISHÁDICAS

1. *Observaciones generales*

Las *upaniṣád* recogen el rico panteón védico, adaptado al ritual brahmánico y subordinado al proceso creativo diversificador y reintegrador upanishádico según el nuevo presupuesto cognitivo-ontológico (véase III). Incluso las citas védicas tienen muchas veces este nuevo significado místico. Usamos indistintamente los términos *dios* para *devá* y *divinidad* para *devátā*, aunque *devátā* puede tener litúrgicamente la connotación de un dios invocado y presente en el sacrificio ritual.

Ambos términos pueden ser aplicados a cualquier elemento de la naturaleza (agua, fuego, tierra, aire, etc.), o a cualquier fuerza anímica, potencia u órgano cognitivo (véase XIV.2). *Devá* puede ser también una categoría clasificadora de los distintos niveles del ser (*devás*, *gandharvás*, demonios o *ásuras* y hombres; ejemplos en BU 1.1.2; 1.5.6; 4.4.4; 5.2.1-4). La gradación ascendente de los *devás* se compara también a los diversos niveles de beatitud (BU 3.3.33). Se nos habla también de los *devás* como «dioses por obras» y «dioses por nacimiento». Se sugiere que los primeros adquieren su condición divina por ser grandes héroes de hazañas extraordinarias o personajes famosos por su sabiduría o méritos. Los segundos poseen la condición divina por ser esa su naturaleza congénita. Trataremos aquí solo de los dioses más importantes. Los otros dioses se indicarán en el texto. Prescindimos de explicar los múltiples detalles de las agrupaciones de dioses; agrupaciones muy elásticas que incluyen a varios dioses en grupos distintos, aunque a veces lo indicamos brevemente. Toda clasificación de los *devás* es debatible y temeraria especialmente en contextos upanishádicos, subordinados a principios unitarios del ser. Los clasificamos solo como método de presentación ordenada para entender mejor algunos textos.

2. Devás *del firmamento celestial*

Dyàus, Váruṇa, los *ādityás* y los dos Aśvíns son los más importantes. Dyàuṣ-Pítar, etimológicamente el griego Zeus-Pater y el latino Júpiter, aparece contadas veces en las *upaniṣád* en la dualidad de Cielo-Padre y Madre-Tierra y en contextos rituales mágico-sexuales (BU 6.4.28). Váruṇa, que mora en el firmamento, monta su carroza celeste, es el rey que mide cielos y tierra, controla los elementos del tiempo, como la lluvia, las tormentas, los ríos y el agua. Está relacionado con el semen y con el nacimiento de un hijo varón. Es también, para los devotos, un dios de carácter moral que castiga al malvado y protege, compasivo, al miserable. Los *ādityás*, divinidades resplandecientes castigadoras del malvado y protectoras del devoto, aparecen en grupos (Váruṇa es uno de ellos) y en contextos rituales. Se identifican con los doce meses del año, con diversas libaciones y ceremonias, y con los distintos períodos de la vida del hombre.

Sûrya, el dios Sol, ojo del firmamento y de Váruṇa, ilumina el universo y ahuyenta las tinieblas. Se identifica a veces con Savitṛ, que parece representar no el aspecto físico del sol, sino su fuerza creadora y vivificadora (véase Sāvitrí en VI.6). Impulsando la vida y acciones de los hombres los conduce a las moradas de los justos. La divinidad Pūṣán, que puede interpretarse como un aspecto del dios Sûrya o de su fuerza vivificadora Savitṛ, es la divinidad del crecimiento y la fertilidad, nutre con su calor la tierra y el ganado, y como iluminadora revela la verdad al justo en sus plegarias postreras (BU 5.15.1-2).

La pareja de Aśvíns, que nos recuerdan a los Dióscuros griegos, son dioses ágiles, escurridizos, sabios, ingeniosos y misteriosos. Por sus relaciones con Sūryá, esposa del dios Sol, y con Sóma (véase V.4) están envueltos en un tono misterioso de mensajes secretos y aventuras amorosas. Están también relacionados con la fecundidad de las mujeres yermas. Su función es siempre salvífica, ayudando a dioses y a hombres, haciendo de médicos y curanderos con toda clase de trucos mágicos propios de los encantamientos de los aborígenes (BU 2.5.16-19; véase también Heestermann 1985: 45-48; Keith 1976: 113-119; Renou y Filliozat 1971: 64-65). Son también los que hacen saltar la llama del fuego con las varillas doradas y a quienes se invoca en la función ritual de la procreación sexual.

3. *Dioses del aire: Índra y Prajāpati (Vāyú, Vâta, Parjánya, Marúts)*

Entre los *devás* védicos del aire viene primero Índra. Es el dios de las fabulosas proezas guerreras que se mueve en su carroza de múltiples caba-

llos, armado de trueno y rayo, con arco y flechas aladas. Se alimenta del *sóma* sagrado, de miel, grano y animales varios. En la carroza le acompañan frecuentemente Vāyú y Vāta, dos dioses del viento.

Según el *Puruṣasūkta*, el primero nace de la respiración del *púruṣa* gigante. El segundo parece ser más bien el poder del viento furioso en nubes, truenos y tormentas. Parjánya es con frecuencia una personificación de las nubes cargadas de agua y preñadas de truenos; dios también de las plantas, contribuye a su crecimiento, lo mismo que a la fertilidad de las mujeres y el ganado. Rudrá (o los *rudrás*, bastante indefinidos) se transforma en una divinidad destructora y es objeto de ofrendas sacrificiales para evitar sus maleficios. Los *maruts* son en general formas del viento y acompañan a Índra en sus proezas terribles.

En las *upaniṣád*, aunque con muchas referencias védicas, Índra ya no es ni el dios más importante ni el gran guerrero rigvédico. Emparejado con Prajápati se identifica con el trueno y con el rayo (BU 3.9.6). Se le identifica también con el aire vital (*prāṇá*) y se le da el apelativo de «el que no tiene rival» (BU 1.5.12). Aparece también en varias leyendas misteriosas. En forma de pájaro confía los descendientes de Parikṣít al viento para que los traslade allí donde ascienden los que ofrecen el sacrificio del caballo (BU 3.3.2). Según la leyenda atharvavédica, Índra es identificado con el *púruṣa* inmortal, que con sus «mágicos poderes» se mueve transformado en múltiples formas para darse a conocer (BU 2.5.15-19; véase también Keith 1976: 124-134; Renou y Filliozat 1971: 61-63). Como el mejor de los *devás*, Índra llega a ser el pupilo formal de Prajápati que le alecciona sobre la verdadera naturaleza del *ātmán* inmortal (ChU 8.7-15). Enfrentado con *bráhman*, que está disfrazado de *yakṣá*, es el primero en reconocerlo (KU 4.3). Índra, como todos los dioses, sigue el proceso ascendente védico de interiorización y unificación.

Prajápati, «Señor de las criaturas» o «Padre de la creación», es el primigenio Hiraṇyagarbhá védico, el «Embrión Dorado» de la creación diversificadora universal. Continuando el proceso de los *brâhmaṇas* se trasforma gradualmente en la divinidad central y piedra angular del sacrificio upanishádico. Prajápati es el creador del sacrificio, el sacrificante del sacrificio y el sacrificio mismo (véase VI.3).

4. *Agní* y sóma

Agní (posiblemente emparentado con el lat. *ignis*, véase EWA I 44,45) es el fuego. Tanto como elemento natural como divinidad está íntimamente relacionado con el hogar donde se guarda el fuego de la casa y se mantienen encendidas las brasas de los fuegos sacrificiales, con el sa-

cerdote en su misión de acercar al hombre a la divinidad y con la felicidad de la vida familiar. Se alimenta del *sóma* y de manteca derretida. Se le atribuyen orígenes distintos. Nace de la madera mediante la fricción de dos varillas de madera. Surge también de las aguas en la tierra y tiene también su nacimiento celeste.

En los *brâhmaṇas* y las *upaniṣád* son continuas las referencias a Agní. Es uno de los elementos naturales (agua, fuego, tierra, aire) del universo en su proceso de diversificación. Ritual y místicamente del ser ocupado en oración surge el agua. La espuma del agua solidificada se hace tierra, mas la esencia del agua es también resplandor y este se transforma en fuego. Es también el fuego que todo lo consume. Así tiene su forma de fuego Vaiśvānará, consumidor universal (BU 1.1.1; 5.9.1). Este es el fuego universal, boca abierta del caballo sacrificial en el sacrificio cósmico del caballo. Es también el fuego-boca con que se consumen todas las ofrendas a las divinidades. Habita tanto en la tierra como en la esfera cumbre, de la que es la divinidad tutelar. Es el sumo conocedor y purificador, mediante el cual los sacerdotes purifican y corrigen, con libaciones y sílabas místicas, todos los errores sacrificiales (ChU 6.17.1-7).

Sóma es el nombre de una divinidad, de una planta y del jugo extraído de la misma. Es el alimento de muchas divinidades védicas, la ofrenda central de muchos sacrificios y la base del sacrificio sómico. Por su triple significado y por su asociación con divinidades y sacrificios distintos sus rasgos son poco definidos. Esta planta, traída de lugares lejanos, es en sí el objeto de ceremonias rituales. Su jugo, conocido como néctar de inmortalidad y como comida, bebida o miel mística sacrificial, podría ser intoxicante y espiritualmente estimulante o alucinante en las ceremonias rituales. En cuanto divinidad nace de las aguas, del líquido fluido, de la lluvia. La palabra *sóma* pasa a ser también en los tiempos posvédicos un apelativo de la luna, claramente relacionado con el crecimiento cíclico y las plantas (véase Gonda 1985: 38-70).

En las *upaniṣád* no está clara la diferencia entre Sóma-divinidad y *sóma*-jugo sacrificial, pues este va revestido de caracteres divinos. Ritualmente es la divinidad tutelar de la esfera Norte y se basa en el rito de iniciación del sacrificante (BU 3.9.23). Está íntimamente relacionado con el ascenso y descenso de los espíritus de los muertos que imploran al «Rey Sóma» mientras sus méritos son consumidos por los dioses, o pasan por la Luna-Sóma antes de iniciar su descenso a este mundo de miserias (BU 6.2.16; para *sóma* en general véase Griswold 1923: 209-243; Keith: 326-332; Renou: 70-71). No es raro referirse a Sóma como «el Grande, el Vestido de blanco, el Sóma, el Rey». Es también frecuente asociar al dios Sóma con el proceso generativo, tanto en el plano de la

diversificación universal del ser primordial como en el plano humano de la impregnación de la mujer.

Los *gandharvás* son los «músicos celestiales» y están relacionados con el dios Sóma, al que protegen. Son una especie de espíritus aéreos o etéreos que se mueven por el sol, el arco iris y las aguas. Aparecen también como «amigos de las mujeres», divirtiéndose con las *apsarás*, ninfas acuáticas divinizadas, y hasta tomando formas de animales para deshonrar a las mujeres. Los *gandharvás* a veces inspiran, enloquecen y seducen a las mujeres para poseerlas. En las leyendas de Patañjala, primero su hija y después su mujer aparecen poseídas por un *gandharvá* (BU 3.3.1-2; 3.7.1), que explica doctrinas misteriosas sobre el sacrificio y sobre el significado último del universo.

Aunque no encajen aquí, mencionamos el caso curioso de los *viśvedevas* o «todos los dioses», infinitos e ilimitados. Aparecen en la lista de dioses de la invocación ritual Nivíd, invocación especial a todos los dioses. Este grupo y la invocación correspondiente nos trae a la memoria, *mutatis mutandis*, el término *todos los santos*, pues todos los devotos podían invocar a sus divinidades favoritas especialmente en los ritos a los antepasados (BU 3.9.1).

Todas las divinidades, las importantes y las al parecer insignificantes, las individuales y las agrupadas, aparecen en las *upaniṣád* como formas creadas distintas de una misma realidad y en proceso de ser reducidas a una unidad o reintegradas al Dios uno, la realidad verdadera del último ser.

VI. EL SACRIFICIO EN SU ENTORNO LITÚRGICO Y MÍSTICO

1. *Observaciones generales*

El análisis y las teorías del origen y naturaleza del sacrificio brahmánico-védico responden a diversas corrientes, que a su vez dependen de teorías generales que los autores tienen sobre el alma, la religión y la magia, y a estudios comparativos con otras religiones antiguas (véase Biardeau y Malamoud 1976: 7-154; Dasgupta 1957: 21-22; Heesterman 1985: 81-84; Keith: 257-278; Renou: 93-101; Staal 1996: 115-140; Thite 1975: 1-6). Prescindimos de todo esto limitándonos a explicar el entorno litúrgico de los sacrificios, su significado y el proceso de sublimación mística constante, como en el caso de las divinidades.

Encontramos en los sacrificios una clara ascendencia védica y brahmánica con múltiples elementos: propiciación de las fuerzas adversas de

la naturaleza, glorificación de las grandes divinidades, culto a los muertos, magia, encantamientos y comunión con la divinidad. Continúa la tendencia védica a conceder la supremacía temporal al sacrificio que se esté celebrando, aunque es mucho más importante la subordinación de los sacrificios importantes al sacrificio unitario universal propio de las *upaniṣád*.

Tradicionalmente todo sacrificio se ofrece a fin de obtener algún beneficio para los sacerdotes oficiantes, para el patrocinador sacrificante o para alguna otra persona a quien se quiera beneficiar o en contra de alguien a quien se quiera hacer daño. Los beneficios implorados frecuentemente son tener un hijo varón, prosperidad material en forma de riquezas y ganado, llegar al mundo de los dioses, evitar el volver a morir o el retorno a este mundo, y la convivencia y unión con algún ser superior (BU 1.2.7; 1.3.25-28; 1.5.15; 2.1.5-14). Los beneficios, pedidos a veces con coletillas como «quien esto hace esto alcanza», pueden ser meros remedos de fórmulas repetidas ritualmente y también se basan en el principio de que el sacrificio alcanza mecánicamente el objeto deseado. Por ejemplo, la sabiduría, el color, el sexo, etc., del hijo que nace depende de la clase de ofrenda que se haga en un rito concreto, y todo el efecto del sacrificio puede desaparecer por un mínimo error de pronunciación al no seguirse una regla a rajatabla (BU 6.4.14-18; ChU 4.17.1-8).

Los brahmanes son los sacerdotes normales del sacrificio. Reciben un honorario o remuneración llamado *dákṣiṇā* por sus funciones específicas; honorario muy rígido y exagerado en teoría, pero muy elástico en las *upaniṣád*. Al parecer el beneficio que se espera obtener y el honorario que se debe dar al sacerdote no tienen relación ninguna con su disciplina ascética, su moralidad personal o su nivel espiritual. Así, en el plano meramente ritual persiste un sistema mecánico asombroso. En el plano intuitivo místico upanishádico, sin embargo, el rito mecánico tradicional es un mero juego fenoménico para el verdadero vidente, el verdadero brahmán. Por ejemplo, en el sacrificio del caballo, Prajápati es el creador del sacrificio, el sacrificante y el sacrificio mismo universal, y todo el universo se reintegra en el último ser y es el último ser. El verdadero vidente brahmán se libera reintegrándose en el último ser con el sacrificio o sin él (BU 1.4.15; 1.5.2).

2. *Las personas del sacrificio: el oficiante y los sacrificantes*

El patrocinador y sacrificante es el *yájamāna*, término con muchas connotaciones sociales. Es normalmente un rey o un noble *kṣatríya*, aunque a veces también lo fueran brahmanes adinerados, comerciantes *vaíśyas*

influyentes y probablemente incluso *śūdrás*. El sacrificante *yájamāna* inicia los preparativos, selecciona los sacerdotes oficiantes y costea los gastos de materiales, víctima, festividades adjuntas, honorarios de los oficiantes y la comida para el ágape público. Es formalmente consagrado sacerdote solo para este sacrificio concreto mediante la ceremonia de iniciación o consagración (*dīkṣâ*) y participa en todas las ceremonias rituales. Le acompaña toda su familia, especialmente su mujer y un hijo varón, y aun todos los hijos e hijas y la misma servidumbre.

Los sacerdotes oficiantes son normalmente brahmanes. El término general para sacerdote es *ṛtvíj*, el que sacrifica (*-ij*) en el tiempo apropiado (*ṛtú*). Puede haber también otro sacerdote, el *puróhita*, contratado por el rey como superintendente o supervisor general. Su misión ambivalente de sacerdote y representante del rey recalca la interferencia del poder del rey en los sacrificios públicos y explica parte de los conflictos (véase IV.2) entre los brahmanes y los *kṣatríyas*.

Los sacerdotes oficiantes son cuatro: *hótṛ*, *adhvaryú*, *udgātṛ* y *brahmā́*. A cada uno de los cuatro les acompaña una terna de sacerdotes concelebrantes de su grupo y varios otros ayudantes o acólitos para las funciones rituales. Cada uno de los concelebrantes y acólitos viene de una familia sacerdotal distinta y representa a un *véda* distinto. El oficiante *hótṛ* con su grupo representa al *Ṛgvedá*. El *hótṛ* es el invocador o recitador de trozos selectos de los himnos rigvédicos (*śastrá*). Es ritualmente la esencia de la palabra sacra rigvédica (BU 3.1.3). El *adhvaryú* con su grupo representa al *Yajurvedá*. Es el ejecutor principal de los ritos y el maestro de ceremonias que dirige la función coordinando todas las actividades (BU 3.1.4). El *udgātṛ* es el director del coro que forma él con sus concelebrantes y acólitos. Representa el *Sāmavedá* y su misión es cantar y dirigir el canto salmódico de las diversas melodías samavédicas (*stotrá*). Es el que canta el «canto elevado» llamado *udgīthá*, alcanzando con él el fruto deseado de cada sacrificio (BU 1.3.1-7; 1.3.28; 3.1.5). Estos tres sacerdotes intervienen de forma activa en las funciones rituales. El cuarto, el *brahmā́*, es muy distinto. Es, generalmente, un sacerdote atharvavédico que a la vez tiene que estar perfectamente versado en los otros tres *védas*. Es el sacerdote de la contemplación silenciosa mística, observador de la pureza ritual y subsanador de todo error litúrgico. Si no se siguen escrupulosamente todas las reglas y él no interrumpe la función, el sacrificio perjudicará al sacrificante. Si interrumpe la función, debe corregir las deficiencias rituales y restañar las heridas con sílabas y fórmulas místicas para restaurar todo el vigor de la esencia védica y obtener el fruto deseado (BU 3.1.9; ChU 4.17.1-8).

3. *Sacrificios de carácter sómico: Áśvamedha, Rājasúya y Vājapéya*

El sacrificio en el que hay libaciones del jugo del *sóma* (véase V.4) se llama sacrificio sómico, especialmente si es un gran sacrificio público. Hay sacrificios donde se ofrecen granos, leche, papillas, tortas, etc. Hubo también sacrificios donde se sacrificaban animales como víctimas, en parte en función expiatoria y en parte en función de la comunión comunitaria del ágape final. También hay referencias legendarias a víctimas humanas que, si existieron, pronto desaparecieron en el sacrificio canónico.

El sacrificio de carácter sómico pronto llegó a ser el patrón común de los grandes sacrificios públicos, que tenían una gran diversidad de funciones y duraban muchos días. Tal es el caso de los sacrificios Áśvamedha («Sacrificio del Caballo»), Rājasúya («Consagración del Rey») y Vājapéya («Bebida de Fortalecimiento»). Sin embargo otros sacrificios sómicos privados eran muy cortos, como el Agniṣṭomá («Sacrificio del Fuego»), que duraba un solo día.

Es muy difícil precisar el origen exacto del Sacrificio del Caballo. Probablemente fuera al principio un sacrificio para el reconocimiento oficial de reyes victoriosos, con todos los aspectos crudos y violentos de conflictos entre guerreros triunfantes y derrotados. El aspecto mágico del rey, en su poder y virilidad, y la asociación íntima del caballo con el ciclo solar podrían ser parte de la mitología popular primitiva o también podrían venir de ritos místicos posteriores. En algunas partes de los *brâhmaṇas* y especialmente en las *upaniṣád* es un sacrificio simbólico donde se eliminan los aspectos crudos, grotescos o violentos, aunque se encuentran algunas referencias a los mismos. Prajápati es ya el creador del sacrificio, el oficiante, sacrificante y víctima del sacrificio, y el sacrificio mismo. Es el creador de todo el universo: *devás* y *ásuras*, los mundos de dioses y hombres con todas sus fuerzas cósmicas y anímicas, los *védas* y todas las ciencias sagradas (véase en general BU 1.1.2; 1.3.1-28). Es él a quien se ofrecen todos los sacrificios que son su propia creación y a quien se reserva el sacrificio superior, el del caballo santificado. Llega a presentarse como el gran maestro universal que instruye a dioses (*devás*), hombres y demonios (*ásuras*), que son formalmente sus pupilos (ChU 8.7.1-8.11.3).

El sacrificio Rājasúya o consagración real está repleto de elementos populares y legendarios con referencias a las hazañas de la primeras tribus guerreras arias de los *bhâratas* y *kurupañcālás*. El nuevo rey, ungido por un brahmán en presencia de los *kṣatríyas* y *vaíśyas*, es el símbolo de la unificación de los tres estamentos bajo el poder real. Queda el brahmán sometido a la autoridad del rey, y este al prestigio y a las nor-

mas sagradas del brahmán, y ambos a la ley *dhárma* universal, armonía que resulta ratificada ritualmente (BU 1.4.11-14; véase también Heesterman 1985: 5-6; Keith 1976: 340). En el sacrificio Vājapéya se glorifica al *kṣatríya* victorioso con la mágica infusión ritual de virilidad. Poder, virilidad y prosperidad constituyen el éxito del *kṣatríya* consagrado rey.

4. *Importancia de la melodía salmódica en el sacrificio*

En todo sacrificio sómico se cantan versículos rigvédicos adaptados en el *Sāmavedá* al canto ritual según diversas melodías. La esencia melódica del *Sāmavedá* y de toda la doctrina védica y, en sentido ontológico místico, de la eterna melodía cósmica del universo (BU 1.3.22-28) es salmodiada con tonalidades apropiadas al efecto que se quiera conseguir según las gradaciones de identificaciones con diversas divinidades, elementos del universo o fuerzas anímicas. Cada cántico *sáman*, en sus diversos tonos, tiene varias partes como vocalización, introito, canto elevado, responso y conclusión. El canto elevado *udgīthá* es la parte más sagrada, la quintaesencia védica y samavédica. Poseerla significa obtener el domino universal. Por esta razón los *devás* derrotan a los *ásuras* en su pugna por la supremacía universal (BU 1.3.1-7). No es raro encontrar combinaciones de recital, canto y pronunciación de fórmulas yajurvédicas con comentarios textuales explicativos. Tal es el caso de los ritos purificadores *pāvamānás*. Cuando el cantor acólito *prastotṛ* inicia el canto, el sacrificante recita y el autor comenta las famosas fórmulas yajurvédicas (BU 1.3.28) sobre la inmortalidad: «Condúceme del no-ser al ser. Condúceme de la oscuridad a la luz. Condúceme de la muerte a la inmortalidad».

5. *Sonidos, sílabas y palabras místicas. Explicaciones fonéticas y etimológicas*

En la tradición védica, brahmánica y upanishádica hay un sentido profundo de adoración de la palabra en sí. *Vāc*, Palabra o Verbo, es en sí la esencia de la revelación, la revelación y lo revelado, la creación y el objeto creado. Como concepto y expresión reveladora y revelada, creadora y creada, es el proceso evolutivo-involutivo de todo el universo (véase nota 44 en ChU). La visión india del equilibrio simétrico universal contribuyó siempre a las equivalencias armónicas entre sonidos y aspectos del sacrificio, entre los estados anímicos y los principios fundamentales del universo. En un sentido profundo ontológico-místico son

la misma realidad última. Por esta razón, aun los trozos en prosa, que de veras resultan prosaicos en las traducciones, tienen una perfecta simetría rítmica y armónica en el original sánscrito que sabe captar la naturaleza última común de toda expresión y de su realidad última. Por ello se usan tantos sonidos y sílabas místicas impregnadas de armonía y misticismo.

El sonido indefinible OM es el primero. Literalmente puede significar «de acuerdo», «conforme», para expresar aceptación, sumisión o benevolencia, etc. En sentido místico-filosófico, pronunciado en forma misteriosa y difusa «OM-AUM», es la esencia universal cósmica del último ser en sí indefinible (ChU 1.1.1-3). Por ello aparece tantas veces al principio y al final de grandes sacrificios, de las partes más importantes y de las estrofas más excelsas.

Hay siete interjecciones sagradas llamadas *vyâhṛtis* (*bhûr*, *bhúvar*, *svàr*, *mahar*, *janar*, *tapar*, *satya*). Aunque por sí mismas no tengan significado preciso, representan místicamente diversas fuerzas o niveles de la naturaleza. Las tres primeras son las más comunes. *Bhûr* simboliza la tierra y también los tres mundos: tierra, mundo intermedio, cielo. *Bhúvar* simboliza el mundo intermedio, también el aire o la atmósfera y los tres elementos fundamentales: fuego, viento, sol. *Svàr* simboliza el cielo o la luz celeste solar. El uso de otras cuatro invocaciones o términos místicos (*svâhā*, *vâṣaṭ*, *hánta*, *svadhâ*) se indicará en el texto.

El afán de los indios por la fonética y la etimología, parte de las ciencias auxiliares, los *vedāṅgas*, los llevó al prurito exagerado de combinar formas lingüísticas con connotaciones filosóficas. Cuando la etimología corresponde al significado común o místico, no hay problema mayor. Cuando hay una mera coincidencia fónica o las palabras y sonidos se dividen arbitrariamente, nos encontramos con meros juegos de palabras propios de maestros no muy eruditos. Algunas veces se indicará esto en el texto.

6. *La estrofa sagrada Sāvitrí o Gāyatrí*

La estrofa más sagrada del sacrificio sómico es la Sāvitrí, también llamada Gāyatrí por el metro en que está compuesta. En las tres famosas líneas rigvédicas «En la más excelsa gloria de Savitṛ, en la gloria del dios meditemos, active él nuestros pensamientos» se intercalan los «versos dulces» sobre la meliflua armonía universal (BU 5.14.1-3). Las ocho sílabas del primer pie equivalen al conjunto de los tres mundos: tierra, mundo intermedio y cielo; las del segundo, al conjunto de la triple ciencia védica, la Trayí Vidyâ; las del tercero, al conjunto de los tres aires vi-

tales: *prāṇá*, *apāná*, *vyāná*. La Sāvitrí es probablemente la estrofa védica más popular en partes importantes del ritual brahmánico, y se utiliza también en la primera adoración matinal al dios Savitṛ y en muchas invocaciones benéficas o imprecaciones maléficas, y en los ritos privados. En las *upaniṣád* a los tres pies rigvédicos tradicionales se les añade el cuarto pie *turíya*, la verdadera fuerza reintegradora de la multiplicidad universal en la unidad del último ser. El pie *turíya* es el que brilla por encima de toda oscuridad (BU 5.14.3), la visión mística directa (*aparokṣa*) del verdadero ser, visión final del proceso ascendente del no ser (*ásat*) al ser (*sát*), de la muerte a la inmortalidad (BU 1.3.28).

En las *upaniṣád* todo ser fenoménico de realidad relativa es un reflejo o manifestación aparente de la realidad verdadera del último ser indefinible. Es natural que todos los seres y los mismos dioses sean su manifestación aparente y relativa, y que finalmente se reduzcan a uno y se reintegren en la realidad verdadera. Es igualmente natural que todos los sacrificios rituales sean parte del mundo fenoménico, reflejo aparente de la verdadera realidad, y que la palabra sacra sea también el fenómeno aparente de la misma realidad verdadera. Todas las sílabas y términos místicos, por artificiales que puedan parecer, y la estrofa sacra Sāvitrí, en sus tres primeros pies, son la manifestación fenoménica del Verbo sacro. El cuarto pie *turíya* es la visión mística directa de la última verdadera realidad del ser indefinible.

VII. DE LOS DIOSES AL SACRIFICIO

1. *El paso de los* bráhmaṇas *a las* upaniṣád

El paso de los *brâhmaṇas* a las *upaniṣád* ha sido a menudo considerado como una reacción encabezada por la casta de los guerreros en contra del ritualismo mecanizado de la clase sacerdotal (véase II.2). Aunque es evidente que se encuentran indicios que confirman este estado de cosas, presentar las *upaniṣád* exclusivamente así constituiría, sin duda alguna, una exageración injustificada. De hecho, parece más sensato entender la literatura upanishádica como una extensión de la literatura de los *brâhmaṇas*, más que como un reacción contra la misma (véase Thite 1975: 6). El paso de una concepción externa del sacrificio a una concepción interna es más bien gradual. Los *brâhmaṇas* representan el punto de inflexión entre el pensamiento védico más antiguo y el pensamiento védico más moderno, representado por las *upaniṣád*, y que reconoce la importancia del conocimiento por encima de la acción ritual. El cambio

no es, en modo alguno, brusco. Se produce un deslizamiento sin fisuras entre los *brâhmaṇas* y las *upaniṣád*. Tal y como afirma Thite:

> Los textos de los *brāhmaṇas* y las *upaniṣád* no manifiestan intereses y puntos de vista tan divergentes como podría aparecer a simple vista. [...] La mayor parte de las ideas relacionadas con el Agni-cayana, las que están relacionadas con otros ritos y, en general, las que se mencionan en el undécimo *kāṇḍa* del *Śatapatha Brāhmaṇa* poseen un naturaleza bastante upanishádica. [...] En realidad, los *brâhmaṇas*, los *āraṇyakas* y las *upaniṣád* están tan íntimanente relacionados que es difícil trazar una línea divisoria entre ellos (Thite 1975: 325)[4].

La importancia del conocimiento por encima de la acción ritual se encuentra ya bien articulada en algunos pasajes de los *brâhmaṇas* (KB 10.7.1; ŚB 6.5.3.4; 9.2.3.27; 10.5.4.16). A medida que la ciencia del sacrificio se desarrolla, se produce una inversión en los valores del acto sacrificial. La eficacia del rito depende de su realización correcta. La ejecución correcta depende del conocimiento minucioso de la multitud de detalles que implica el ritual. A medida que el rito se vuelve cada vez más complejo, las dificultades técnicas de su realización aumentan, con lo que también aumentan la atención y la conciencia reflectiva del sacrificante. La necesidad de conocer todos los aspectos del rito hace que el sacerdote busque explicaciones cada vez más precisas de todas las minucias y gestos que lo componen. Los *brâhmaṇas* representan claramente el resultado de esta preocupación, que es tanto práctica, en lo que concierne al orden de la ejecución, como teórica, pues se buscan explicaciones del porqué de esa ejecución precisa (sobre la artificialidad de estas discusiones véase Staal 1996: 117-119). En un momento dado la acción ritual se vuelve más importante que la divinidad a la cual va dirigida; ya que la acción ritual no depende de la voluntad divina, sino del conocimiento del sacrificante:

> Junto con esta búsqueda aparece también la necesidad de una identificación explícita y consciente del hombre con la sacralidad operativa en la acción sacrificial, si es que uno ha de recibir sus beneficios salvíficos. En consecuencia, se alcanza un punto en el que el rito, juntamente con todo lo que implica, se transforma a un nivel espiritual. No es, pues, un hecho gratuito el que los *āraṇyakas* y las *upaniṣád* se incorporen en los *brâhmaṇas* y sean su continuación lógica (Vesci 1992: 270-289)[5].

2. *La Acción Sacra*

Se forma así, paulatinamente, el concepto de Acción Sacra, que no es sino la misma acción sacrificial. Las divinidades pierden su importancia y se convierten en elementos subordinados, en participantes de la acción sacrificial y no tan solo en depositarios de las ofrendas. Algunas de las fórmulas litúrgicas de los *brâhmaṇas* no son invocaciones para invitar a los dioses a participar del sacrificio, sino fórmulas «reguladoras», protocolos destinados a evitar que se peleen entre ellos; pues los dioses se abalanzan espontáneamente sobre el sacrificio cuando saben que este está a punto de celebrarse (Vesci 1992: 272).

> De hecho, cuando el sacrificio se vuelve importante en sí mismo y no como una ofrenda a alguien por encima de él, se convierte en el único Acto capaz de determinar el mundo, la única acción que puede garantizar su creación y su preservación (Vesci 1992: 271).

Se entiende, pues, que el oficiante védico llegue a afirmar que si el sol sale es porque los sacerdotes ejecutan el sacrificio, ya que el sacrificio es una encarnación precisa de la acción sagrada. La acción sagrada, por su parte, presupone un orden, que en última instancia es un orden cósmico. No es, pues, casualidad que sea también en esta época cuando encontramos claramente desarrollada la teoría del *kárman*, del *ṛtá* y del *dhárma*.

Es interesante observar cómo se ha comparado la pérdida de importancia de las divinidades en la India y en Grecia. En la India las divinidades dejan paso a la acción regulada por el sacerdote-sabio. En Grecia las divinidades pierden su importancia frente a la ley impersonal de la Necesidad. Esto explica las obras de Sófocles y Eurípides, en las cuales el hombre es víctima de un destino implacable. En Grecia el concepto de la autonomía del ser humano frente a las fuerzas divinas o del destino nace a partir del desarrollo de la filosofía crítica. En la India, por otro lado, la fuerza del destino queda supeditada a la acción del *kárman* por medio del sacrificio. Este *kárman* depende finalmente del esfuerzo y del *savoir faire* humanos (Vesci 1992: 272-273). Abundan en la literatura india las historias de personajes que terminan venciendo los imperativos de la fatalidad. Véase, por ejemplo, la historia de Sāvitrí en el *Mahābhārata* y, en general, la figura del asceta que con el poder de su ascetismo es capaz de forzar a los dioses y cambiar el curso de los acontecimientos. Como decía el gran poeta Bhartṛhari:

> Nos inclinamos ante los dioses y, sin embargo, ellos están también sujetos a la fuerza del destino. Deberíamos en su lugar adorar al destino, pero este, por su parte, solo puede otorgar los frutos que han sido previamente ordenados por el *kárman*. Si el fruto depende del *kárman*, ¿qué importancia podrán tener los dioses y el destino? Adoremos, pues, al *kárman* que no puede ser gobernado ni por el destino (*Nitiśataka* 91).

VIII. DOS FORMAS DE ENTENDER EL PASADO

1. *Historia y mito*

Para hacer justicia a cualquier forma de pensamiento antiguo, no podemos limitarnos a hacer una exposición meramente histórica de su desarrollo. Indudablemente el estudio histórico proporciona una visión profunda y puntual del origen y crecimiento de un fenómeno determinado. Sin embargo, en los períodos más antiguos, y esto es especialmente cierto para la cultura índica, el estudio histórico encuentra a menudo obstáculos formidables al faltar datos cronológicos fiables. Es, por lo tanto, necesario complementar este enfoque con otro distinto, que preste la debida atención a los datos y a las categorías mentales que el pensamiento antiguo manifiesta explícitamente como propias. La mirada india del pasado se basa en categorías míticas y no históricas. Si pretendemos rescatar mínimamente el sentido de las Escrituras será, pues, necesario intentar mirar, en la medida en que eso sea posible, con una mirada mítica parecida sin por ello tener que abandonar necesariamente una actitud crítica. Esto, como hemos dicho más arriba, no significa en modo alguno negar la visión histórica, sino complementarla con una visión alternativa del devenir.

Simplificando enormemente podríamos decir que hay dos maneras de entender el pasado. De una forma moderna, como un proceso evolutivo que arranca desde el hombre primitivo hasta llegar al hombre moderno de finales del siglo XX; y de una forma tradicional que entiende el progreso histórico como una especie de involución desde la Edad de Oro hasta la Edad de Hierro, desde los sabios primordiales hasta el hombre moderno emocional e intelectualmente escindido. Obviamente, esto es una forma fácil de simplificar la cuestión, ya que entre estos dos extremos hay todo un abanico de opciones intermedias que rechazan la visión del devenir en estos dos términos tan excluyentes. La modernidad, aparentemente, parece haber superado la noción de progreso. Desde un punto de vista tradicional, por otro lado, se puede hablar de la simultaneidad última de todo suceso. El carácter cíclico del deve-

nir, estructurado en fases descendentes desde la Edad de Oro a la Edad de Hierro, se ve a menudo relativizado en la literatura hindú, en donde abundan las referencias a la Edad de Hierro como la mejor de las edades; precisamente porque el sufrimiento inherente en ella acelera el deseo de liberación. Como dice Calinescu: «la idea de la modernidad y el progreso, por una parte, y la idea de la decadencia, por la otra, son mutuamente exclusivas solo en los niveles más toscos del entendimiento» (Calinescu 1991: 153).

2. *Punto de vista histórico*

Podemos, pues, considerar la historia de las ideas indias desde un punto de vista histórico tal y como lo entiende la modernidad. La historia es contemplada entonces como un desarrollo de acontecimientos económicamente determinados. Al aplicar esta visión del mundo a la cultura india, hablaremos de una época mítica en la cual el hombre, cuyos medios de producción son todavía muy primitivos y totalmente supeditados a los caprichos de la naturaleza, diviniza los fenómenos naturales a fin de intentar obtener un control sobre los mismos. En esta interpretación, que se puede llamar naturalista, el sacerdote diviniza a los elementos y luego intenta propiciarlos mediante la técnica del sacrificio. Literariamente hablando, esta es la época del *Ṛgvedá*. El hombre no ha descubierto todavía el concepto y vive expuesto a las imágenes y a los sucesos externos. Acto seguido se produce el descubrimiento de la propia interioridad y la articulación de los primeros conceptos. Se descubren nociones invariantes detrás de la multiplicidad de los fenómenos. Los conceptos son aún intuitivos, aparecen como si estuviesen todavía pegados a los iconos de los cuales derivan. Literariamente esta es la época de los *brâhmaṇas* y de las *upaniṣád*. Finalmente estalla la razón humana con todo su aparato conceptual; surge el silogismo como instrumento consciente de la razón, la clasificación, la definición; en pocas palabras: el método. Aproximadamente esto se produce en la India a partir del siglo V a.C. y el proceso culmina en el primer milenio d.C. cuando se forman los grandes sistemas filosóficos[6].

3. *La visión mítica*

La forma tradicional de entender la realidad puede también reconocer estas etapas, pero las interpreta de una forma totalmente distinta. La Edad de Oro corresponde a la plenitud de la facultad humana. Se sitúa míticamente al inicio de la creación, cuando se produce la manifes-

tación de la sabiduría divina. En esta Edad de Oro el ser humano posee todavía una intuición directa del símbolo: la visión del poeta clarividente que no contempla una escisión entre el interior y el exterior. El flujo de la realidad es contemplado todavía como flujo, sin las separaciones ficticias que impondrá la razón. No hay diferencia entre el objeto y su nombre. La mirada humana es como una extensión de la luz solar que todo lo ilumina. A continuación empieza la caída. La mirada holística se extravía y el hombre siente la necesidad de explicar los símbolos, porque ya no los entiende. Nace la literatura. Primero, como en el caso del *Ṛgvedá*, con un armamento conceptual muy simplificado y en forma métrica. Posteriormente la necesidad de abstracción aumenta y nace la prosa, que liberada de las estructuras rítmicas del verso tiene plena libertad para expresar todas las dudas de una mente, que ya no es únicamente simbólica, sino que ya empieza también a ser discursiva. Es la época de los *brâhmaṇas* y de las *upaniṣád*, cuando se establecen las correlaciones entre el cosmos y la persona humana, entre el exterior y el interior. Estas correlaciones no son ciertamente conceptos en el sentido común del término (véase Panikkar 1997: 63 y también XIII.2 y 3). Con el paso de los siglos estas correlaciones por su polisemia y ambigüedad se vuelven cada vez más difíciles de entender y se siente la necesidad de ser todavía más explícitos. Aparecen ya con toda claridad los conceptos propios del pensamiento discursivo, que con sus abstracciones reducen la complejidad de la realidad, haciéndola así más manejable. Con todo, es esta la manera más comunicativa que el hombre tiene de explicar la realidad, de hacerla humana y socialmente justificable; ya que perdió la capacidad intuitiva de percibir directamente el flujo ininterrumpido del devenir, sin sobreimponer sobre ese flujo sus propias proyecciones mentales. En realidad, desde el punto de vista tradicional, conserva esa capacidad intuitiva como una potencia innata, que se ha de reactivar mediante las técnicas del yoga y la meditación.

IX. DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN

1. *La época axial*

Utilizamos metodológicamente el concepto de tiempo axial (*Achsenzeit*) acuñado por Karl Jaspers y expuesto en su libro *Origen y meta de la historia (Ursprung und Ziel der Geschichte)*. Sabido es a qué se refiere Jaspers bajo la categoría de tiempo axial: entre los siglos VIII y V a.C. (aproximadamente) surge en diferentes zonas de la humanidad el pen-

samiento filosófico y religioso en el que de alguna manera todavía hoy vivimos. Según Jaspers, «en ese corto lapso de tiempo (visto desde una perspectiva histórica más global) podemos comprobar la emergencia de un pensamiento autorreflexivo, de un sentido ético y político universal, de una noción metafísica de unidad, de un sentimiento religioso de lo Inmutable» (Antón,7).

Al igual que el autor de las líneas precedentes, «no entraremos a discutir ahora esa idea jasperiana de tiempo axial, si es correcta o no, si tiene fundamento objetivo en la historia o no» (Antón,8). Lo que nos interesa remarcar de la época axial es precisamente cómo se produce en un contexto upanishádico la «emergencia o el nacimiento del pensamiento autorreflexivo» (*idem*) y el *novum* «que el tiempo axial representa [...] respecto a lo anterior» (*idem*).

2. *Las* upaniṣád *y la época axial*

Antes de continuar con el tema del tiempo axial, cabría por lo menos hacer una observación respecto a cómo la subdivisión de la edad antigua de la cultura índica, propuesta un poco más arriba, difiere de la generalización presentada en la noción de tiempo axial. La época axial incluye en un mismo saco a las *upaniṣád* y al Buda. Según nuestro punto de vista el Buda se sitúa justo al inicio de la época en que empieza a florecer el ejercicio desnudo de la razón. Las *upaniṣád*, en cambio, tienen un carácter mixto y presentan justamente el paso de la época de los *brâhmaṇas* al predominio de la razón. Esto se manifiesta claramente en las mismas *upaniṣád*. Solo hace falta comparar las *upaniṣád* más antiguas con las más modernas. Por otro lado, hay que puntualizar que a lo largo de la Introducción, al hablar de *upaniṣád*, nos referimos especialmente al grupo más primitivo, compuesto por las trece *upaniṣád* más importantes (véase II.3). Por lo demás, se puede comprobar lo que decimos incluso en el corpus de una misma *upaniṣád*. Que el lector compare las primeras partes de la *Bṛhadāraṇyaka* o la *Chāndogya*, llenas de referencias al simbolismo sacrificial, con sus partes posteriores. A menudo el pensamiento de los *brâhmaṇas*, y de las partes más primitivas de las *upaniṣád*, ha suscitado una gran preplejidad entre los estudiosos modernos. Las correspondencias upanishádicas han sido consideradas como identificaciones caprichosas e indiscriminadas que oscurecen y dificultan la comprension de los textos, por lo menos desde un punto de vista afín a los modos de pensar modernos. Estas dificultades no se sienten cuando abordamos los textos budistas o los Diálogos de Platón, otro de los autores incluidos en la serie axial. Las mismas dificultades senti-

mos cuando nos enfrentamos con algunos de los presocráticos, que al igual que las *upaniṣád* deberíamos situar, posiblemente, en el momento de transición entre la segunda y la tercera etapa que hemos esbozado más arriba Sin embargo, la dificultad que este tipo de pensamiento tiene para nosotros no implica necesariamente que sea absurdo. Deberíamos en este caso intentar aplicar el principio de caridad de Davidson, y maximizar la coherencia y la racionalidad de cualquier forma de pensamiento que ocupe nuestra atención. Uno de los objetivos del presente volumen es precisamente mostrar, en la medida en que esto sea posible, que las afirmaciones de las *upaniṣád* no son caprichosas y que sí es posible estructurar el contenido de las *upaniṣád* y los *brâhmaṇas* en un conjunto armonioso y coherente, aunque complejo y no sistemático (Staal 1996: 119).

X. EL *BRÁHMAN*

1. *La Realidad de la realidad*

El pensamiento upanishádico comparte plenamente las características del pensamiento axial en lo que concierne a su insistencia en una unidad subyacente a la multiplicidad manifiesta, y también en su espíritu crítico, que lo lleva a efectuar una deconstrucción de la realidad aparente. Esta deconstrucción es un análisis regresivo que toma como punto de partida una pregunta esencial: ¿cuál es el sustrato imperecedero de la realidad? A partir de aquí se produce una reducción paulatina de los distintos niveles que se presentan, hasta llegar a descubrir la Realidad de la realidad (*satyasya satyam*).

> He aquí la instrucción [sobre el *brâhman*]: «No es así; no es así». No hay nada más elevado que esta [instrucción]: «No es así». En consecuencia, esta es llamada la Realidad de lo real. Ciertamente los aires vitales son lo real [y] él es su realidad (BU 2.3.9).

En BU 3.9 se reducen los 3306 dioses que se mencionan en la invocación del canto *Vaiṣvadevá* a una sola unidad (véase V.4). Al hablar de dioses, hay que tener en cuenta que los dioses en las *upaniṣád* no son solamente potencias o seres sobrenaturales que presiden los mundos, sino que son los mismos dioses los que se transforman en mundo. Es decir, el mundo emana del cuerpo divino y no es diferente de ese mismo cuerpo. Las divinidades son manifestaciones o partes de ese cuerpo divino original.

Los 3306 dioses de la *upaniṣád* se reducen a 33. Los 3306 son tan solo las manifestaciones de la grandeza (*mahimán*) de esos 33 dioses. El número 3 tiene una importancia capital en las *upaniṣád*, pues simboliza la cantidad ideal para expresar el proceso de diversificación a partir de la primera dualidad del ser.

2. *Los 33 dioses*

Cuando examinamos este grupo de 33 dioses, lo encontramos dividido en cinco categorías. Por un lado, los dioses elementales que tienen que ver con el soporte material del mundo. Estos son los ocho *vásus*, porque sobre ellos se basa todo este mundo; por eso se llaman «bases», *vásus* (BU 3.9.3). Estos *vásus* son el fuego, la tierra, el viento, la atmósfera, el sol, el cielo, la luna y las estrellas.

El segundo grupo está formado por once dioses que se identifican con los diez principios vitales o potencias anímicas (*prāṇá*) y la mente (*ātmán*). En el *vedānta* posterior a los diez principios vitales se los llama *los diez sentidos*, que incluyen tanto los cinco sentidos de percepción como los cinco sentidos de acción. La mente (*ātman*) se convierte en el órgano interno (*antaḥkaraṇa*) del *vedānta*. El segundo grupo de dioses se refiere a las potencias que moran en el sustrato ofrecido por el primer grupo y que son capaces de animar ese sustrato. Estas son la deidades llamadas *rudrás* («las que hacen llorar»), porque cuando salen de este cuerpo, provocan el llanto. Hay un juego de palabras entre *rudrá* y la raíz *rud* en su forma causativa «hacer llorar y lamentarse»[7].

El tercer grupo está formado por los 12 *ādityás*, que no son sino los doce meses del año; es decir, el principio temporal inherente en la creación del mundo (véase V.2). *Saṃvatsará* («año») es otra de las palabras utilizadas para denotar este principio temporal (MaiU 6.15). Hay aquí una referencia al Tiempo como el que se lleva a los seres. Son *ādityás* según la etimología upanishádica, porque avanzan «llevándose» (*ādadāna*) consigo todo este mundo. Una vez más en la *Maitri* se habla del Tiempo como de aquel que cuece todas las cosas (MaiU 6.15). Después de los mundos, las potencias y el tiempo vienen dos principios: Índra y Prajápati, que simbolizan, respectivamente, el poder del sacrificio y el sacrificio mismo.

3. *El único Dios*

Los 33 dioses se reducen a seis: fuego, tierra, viento, atmósfera, sol y cielo (BU 3.9.7). Los seis dioses se reducen a tres que «son en realidad

estos tres mundos, porque en ellos están todos los dioses» (BU 3.9.8). Los tres dioses se reducen a dos que «son en realidad el alimento y el aire vital» (BU 3.9.8). Los dos dioses se reducen a uno y medio (*adhyardha*) que es «este [Dios] que sopla». A continuación en 3.9.9 se anuncia: «Si el que sopla, sopla siendo solo uno, ¿cómo es entonces uno y medio? Porque en él [es decir, en el aire] todo este mundo prospera (*adhyārdhnot*), por eso es uno y medio». Tomando al pie de la letra la afirmación de la *upaniṣád* cabría decir que el aire (*prāṇá*) como Dios es solo uno, pero que la otra mitad es el mundo que él sustenta. Conviene notar que junto con la sutileza argumentativa se oculta la agudeza del juego fonético entre «uno y medio» (*adhyardha*) y «prosperar» (*adhyārdhnot*). En realidad, este «uno y medio» es un único Dios, el aire o el principio vital (*prāṇá*), la vida misma, que se identifica con «eso» (*tyád*), el *bráhman*.

Esta Realidad de la realidad es el mismo *bráhman*, una unidad que no puede ser encapsulada en ninguna de las categorías que configuran la realidad empírica, pero que en cierta forma constituye el horizonte de esas categorías. En la *Bṛhat* se habla de él en los siguientes términos:

> Gárgī, los *bráhmanes* lo llaman el imperecedero. No es ni grueso ni fino, ni corto ni largo. No está formado con sangre ni grasa. No tiene color, tampoco es oscuro. No tiene ni aire, ni espacio, ni adhesividad, ni olor, ni sabor, ni vista, ni oído, ni habla, ni mente, ni luz, ni respiración, ni boca, ni medida, ni fuera, ni dentro. No come jamás. Nadie se lo come jamás (BU 3.8.8).

> Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero el Sol y la Luna se mantienen en su lugar.
> Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero el cielo y la tierra se mantienen en su lugar.
> Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero lo que se conoce como momentos, horas, días y noches, quincenas y años, todos ellos, se mantienen en su lugar.
> Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero desde las blancas montañas fluyen los ríos... (BU 3.8.9).

> Verdaderamente, Gárgī, ese imperecedero es el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensante impensable, el cognoscente incognoscible. No hay ningún otro vidente sino él. No hay ningún otro oyente sino él. No hay ningún otro pensante sino él. No hay ningún otro cognoscente sino él. En verdad, Gárgī, en ese imperecedero se sostienen trenzadas la trama y urdimbre del espacio (BU 3.8.11).

XI. EL *ĀTMÁN*

1. *La luz del alma*

Paralelamente a este análisis regresivo de la realidad externa se produce un análisis de lo que constituye el centro de la persona. Esto se efectúa mediante la eliminación consecutiva de todos los elementos periféricos de la individualidad humana: el cuerpo, el aire vital, los sentidos, la mente, los sentimientos, las ideas, el mismo «yo» contingente. Lo que queda después de esta eliminación es la conciencia sin contenido. En un pasaje bellísimo de la *Bṛhadāraṇyaka* (4.3.1-6) encontramos a Janaká y Yájñavalkya buscando la luz de luces, la luz del alma: Janaká le pregunta a Yájñavalkya: «¿Qué luz tiene el hombre en este mundo?». Yájñavalkya contesta: «La luz del sol, majestad, pues solamente con el sol como luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos». Aquí la luz se entiende como fuente de actividad, como fuente de vida, como la conciencia que caracteriza a los seres animados en el estado de vigilia. Janaká no parece satisfecho con la respuesta y sigue interrogando: «Mas cuando el sol se ha puesto, Yájñavalkya, ¿qué luz exactamente tiene el hombre en este mundo?». Yájñavalkya ofrece toda una serie de respuestas. La luna es la fuente de luz una vez se ha puesto el sol, y una vez se pone la luna, el fuego es la luz del hombre. Y cuando el fuego se apaga, la voz se convierte en la luz del hombre, pues «la voz solamente es su luz, pues solamente con la voz como luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos. Verdaderamente por esta razón, majestad, aun cuando no se distinga ni tan siquiera la mano de uno mismo, uno se dirige derecho adonde se oiga una voz». Finalmente cuando la voz se apaga, queda tan solo la luz del *ātmán*; es decir, «la conciencia pura en medio de los sentidos, la luz en el interior del corazón» (BU 4.3.7), que ilumina tanto la oscuridad como el silencio.

2. *Virócana e Índra: En busca del* ātmán

En la *Chāndogya* se narra la historia de Virócana e Índra, el rey de los *ásuras* y el rey de los *devás*. Ambos quieren encontrar esa parte de su ser «que se encuentra libre de mal, libre de vejez, libre de muerte, libre de dolor, libre de hambre, libre de sed» (ChU 8.7.1). De hecho, quien lo encuentra y lo conoce alcanza todos los mundos y todos los deseos. Se acercan, pues, a Prajápati, que conoce esta doctrina. Para empezar, Prajápati les muestra su propio reflejo en el agua de un barreño y les

dice que ese es el ser que buscan, que no es otro sino el propio cuerpo. La felicidad consiste en el cuidado personal del cuerpo plenamente identificado con la individualidad. Virócana queda del todo satisfecho con esta doctrina y regresa entre los suyos para manifestarles la buena nueva: «Uno debe complacerse a sí mismo (*ātmán*). Uno debe cuidar de sí mismo. Complaciéndose a sí mismo y cuidando de uno mismo aquí en este mundo, uno alcanza los dos mundos, el de acá y el del más allá» (ChU 8.8.4).

Índra, sin embargo, percibe lo peligroso de esta doctrina, que confía a las contingencias del cuerpo la felicidad de la persona, y se acerca una vez más a Prajápati. Este progresivamente hace que identifique el *ātmán* con la conciencia en el estado de sueño, que no se ve afectada por las contingencias físicas del estado de vigilia, y acto seguido con la conciencia en el estado de sueño profundo, que no se ve perturbada por las pesadillas que afligen al soñador. La felicidad que se siente al dormir profundamente no le parece tampoco suficiente a Índra; pues este es un estado inconsciente, negativo en el que «ese *ātmán* no se reconoce a sí mismo sabiendo que "este soy yo" ni tampoco conoce los seres [de este mundo]. Por consiguiente esto [nos] lleva únicamente a su destrucción» (ChU 8.11.2). Finalmente Prajápati le enseña la verdad sobre el *ātmán* inmortal e incorpóreo. El que sea incorpóreo no quiere decir que no pueda disfrutar de los cuerpos (ChU 8.12.3). En las *upaniṣád* la negación de la multiplicidad todavía no se ha consumado. De hecho, todo el espectáculo del mundo se le ofrece al *ātmán* a través de la instrumentalidad de los sentidos, ya que el *ātmán* es aquel que sabe que ve, que huele, que oye:

> La persona (*púruṣa*) es la que ve cuando el ojo se dirige al espacio. El ojo es para ver. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a oler. El olfato es para oler. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a hablar. El habla es para hablar. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a oír. El oído es para oír (ChU 8.12.4).

3. *Los cuatro estados*

La historia de Virócana, Índra y Prajápati nos recuerda la doctrina vedántica posterior de los cuatro estados (véase más abajo XV y XVI). Según esta teoría, la realidad puede ser dividida en cuatro modos: el mundo tosco y perceptible a los sentidos; el mundo sutil, que incluye los mismos sentidos y la mente; el mundo causal, que representa el estado germinal del universo, como semilla que contiene las posibilidades del

devenir; y, finalmente, el cuarto estado no condicionado, que es el que se identifica con *bráhman y con el ātmán*. En la *Chāndogya* encontramos la siguiente descripción del *ātmán*:

> OM. En el centro de esta ciudad de *bráhman* [nuestro cuerpo] hay un pequeño santuario en forma de flor de loto. En su interior hay un espacio diminuto. Hay que buscar, hay que desear conocer a quien lo habita (ChU 8.1.1).
> El espacio en el interior del corazón es tan vasto como todo el universo. En su interior caben el cielo y la tierra, el fuego y el viento, el sol y la luna, el relámpago y las estrellas. Todo está contenido en su interior, lo que le pertenece a uno en este mundo y también lo que no le pertenece (ChU 8.1.3).

> Ahora bien, el *ātmán* es un puente, la línea divisoria que separa estos mundos. Este puente no lo cruza ni el día ni la noche, ni la vejez ni la muerte, ni el dolor, ni la buena acción ni la mala acción. Todos los males retroceden ante ese puente, pues el mundo de *bráhman* está exento de todo mal.
> Por eso, al cruzar este puente, quien está ciego deja de estar ciego, quien está herido deja de estar herido, quien está afligido deja de estar afligido. Por eso, al cruzar este puente, aun la noche se transforma en día, pues este mundo de *bráhman* está siempre iluminado (ChU 8.4.1,2).

La gran intuición final de las *upaniṣád* es establecer la identidad entre *bráhman* y *ātmán*:

> Ahora bien, ese ser sosegado que elevándose desde el cuerpo y alcanzando la luz suprema se manifiesta en su propia forma, ese es el *ātmán*. Esto es lo que dijo: «Ese es el inmortal, el libre de temor. Ese es *bráhman*. El nombre de ese *bráhman* es en verdad lo real» (ChU 8.3.4).

XII. EL *PÚRUṢA*

1. *El cuerpo básico*

Ninguna imagen parece más adecuada que la del *púruṣa* para ejemplificar, por un lado, el paso del mito al pensamiento prefilosófico de los *bráhmaṇas* y de las *upaniṣád*; y, por otro lado, la identificación del *bráhman* con el *ātmán*. Es esta una de las imágenes más fértiles del pensamiento indio; un punto de intersección en donde confluyen la mitología, el ritual, la filosofía, la arquitectura, la sociología, la poesía, etc.

Cabría preguntarse, con Paul Mus, dónde termina el simbolismo del *púruṣa* (Bäumer 1982: 27).

¿Qué significa la palabra *púruṣa*? Literalmente la palabra denota «hombre» y, en un sentido un poco más amplio, se refiere también a la forma humana, la forma antropomórfica. Las cosmogonías upanishádicas (BU 1.2; 1.4.1-6; 1.4.7; 1.4.10; 1.4.11-15; 1.4.17; ChU 3.19; 6.2; AiU 1; TU 2.6,7; PU 1.4) admiten diversas variantes, pero el concepto de *púruṣa* ocupa un lugar preeminente en muchas de ellas. Podríamos empezar con lo siguiente: lo más esencial del *púruṣa* es que provee un punto de partida estructurado, el cuerpo básico, el *cuerpo inicial*, una unidad articulada a partir de la cual se produce la multiplicidad. Se llega a esta multiplicidad mediante un descuartizamiento de las diferentes partes de este cuerpo. Decimos expresamente «punto de partida estructurado» o «unidad articulada» para indicar que puede haber un «punto de partida sin estructura», un origen no articulado. Llamarlo el cuerpo básico o inicial presupone ya un cierto grado de articulación, pues la idea de estructura orgánica se presupone en la concepción de cuerpo. El «origen no articulado» o «el punto de partida sin estructura» es entendido normalmente como el caos que precede a la formación del cosmos embrionario. Decir «cosmos embrionario» es otra forma de llamar al *púruṣa*, pues el *púruṣa*, el hombre primordial, representa la primera ordenación del caos.

Si el sacrificio, como hemos visto, es un acto capaz de ordenar el universo, el *púruṣa* es el principio de ese ordenamiento (Bäumer 1982: 25). No es solo el principio entendido como ley reguladora de algo que ha de ser ordenado; sino también el sustrato que ha de ser ordenado, sustrato que ya contiene en sí mismo la semilla del orden. No hay que olvidar que en la doctrina del sacrificio el *púruṣa* es en primer lugar la víctima sacrificial por excelencia (*puruṣo hi pratamaḥ paśūnam* ŚB 6.2.1.18; 7.5.2.6; ṚV 10.90.16; AiB 4.3). También es, asimismo, el sacrificio encarnado y el agente mismo del sacrificio. La totalidad, pues, de lo que va a ser creado es concebido como una figura antropomórfica.

Hay que tener siempre presente el grado de flexibilidad con que se usa el concepto del *púruṣa*. La totalidad que va a ser creada puede ser social y en este caso el *púruṣa* es el origen de las cuatro castas. La totalidad también puede ser cósmica, y entonces de su cuerpo surgirán el sol, la luna, las direcciones del espacio, etc.; o arquitectónica, y el *púruṣa* será el plano de la construcción; o la totalidad puede referirse a un objeto de arte, y entonces el *púruṣa* representa la primera visualización de la obra artística antes de su producción efectiva (Bäumer 1982: 28). Hay refe-

rencias, asimismo, a la literatura como totalidad que ha de ser creada y el *púruṣa* se convierte entonces en el Hombre Poesía, hijo de Sárasvatī, del cual saldrán todos los géneros literarios, todas las figuras, los estilos, etc.[8]. El origen de la composición musical se refiere también al *prabandhapuruṣa* y a sus seis partes distintas (*Saṃgītaratnākara* 4.13).

2. *El himno del* púruṣa

Seguramente la primera utilización de la imagen del *púruṣa* se encuentre en el famoso himno que lleva su nombre (ṚV 10.90; véase también ŚB13.6.1-2 y MuṇḍU 2.1). El *púruṣa* es aquí tanto el origen del universo como el principio que trasciende el universo. El *púruṣa* es el principio de toda medida, pero es también aquello que excede todas las medidas, lo inmensurable. El *púruṣa* tiene mil cabezas (*sahasraśīrṣā puruṣaḥ*, ṚV 10.90.1). Si se nos permite tener en cuenta la interpretación posterior de Mahidhara, la palabra *mil* connota la idea de multiplicidad (*sahasraśabdo bahutvavācī*, MahBh). Igualmente la palabra *cabeza* mediante una extensión semántica connota el concepto de miembro o parte (*śirograhaṇaṃ sarvāvayopalakṣaṇam*, MahBh), ya que la cabeza es un miembro o una parte del cuerpo. El *púruṣa* contiene en sí mismo el conjunto de todas las partes que formarán la creación. Como dice el comentarista, la multiplicidad de cabezas del *púruṣa* significa que todas las cabezas de todos los seres de la creación están incluidas en su cuerpo y no son sino su cabeza (*yāni sarvaprāṇināṃ śirāṃsi tāni sarvāṇi taddehāntarbhūtitvāt tasyaiveti sahasraśīrṣatvam*, MahBh). Del mismo modo se dice que el *púruṣa* tiene mil ojos, lo que significa que posee todos los órganos sensoriales (*akṣigrahaṇaṃ sarvajñānendriyopalakṣaṇam*, MahBh). Tiene, también, mil pies; es decir, posee todas las facultades de acción que habrá en el mundo (*pādagrahaṇam karmendriyopalakṣaṇam*, MahBh). El comentarista, sin duda alguna, lee el texto védico tomando como clave interpretativa la división posterior de los sentidos en sentidos de la percepción y sentidos de la acción; sentidos que se encontraban agrupados como *rudrás* en la *Chāndogya Upaniṣád* (véase X.2).

El *púruṣa*, según el *Ṛgvedá*, es todo lo que es, todo lo que fue y todo lo que será (*puruṣa evedaṃ sarvaṃ yad bhūtaṃ yac ca bhāvyam*, ṚV 10.90.2). También es el origen del orden social ejemplificado en las cuatro castas.

3. *El descuartizamiento del* púruṣa

Hemos dicho anteriormente que a partir del *púruṣa* como cuerpo inicial se llega a la multiplicidad de la creación mediante el descuartizamiento de ese cuerpo único. Este descuartizamiento del cuerpo del *púruṣa* cósmico es el sacrificio primordial. La deidad unitaria se sacrifica a sí misma y el fruto de este sacrificio es precisamente la maravillosa multiplicidad del mundo (ŚB 5.1.1.12; 11.1.8.3; TMB 7.2.1; ChU 6.2.3; TU 2.6.1). La rotura original de la unidad implica un cierto tipo de violencia. El precio que pagar por esta violencia es la presencia insidiosa del dolor en el seno de la creación. Este dolor es una forma de carencia: la distancia que separa las distintas partes que surgen de la unidad. La explosión del núcleo en una galaxia de mil formas diferenciadas comporta una tensión en la quietud de la unidad primera. Por este motivo se instaura el sacrificio humano como una réplica invertida del sacrificio divino. Los sacerdotes en el curso de sus rituales, especialmente en la construcción del altar del fuego, pretenden restaurar las fisuras en el cuerpo de Prajāpati a fin de evitar su disgregación final y permitir que la creación continúe (ŚB 7.4.1.16 y 2.4; 7.5.2.45; 8.2.2.6; 9.4.1.3; 10.1.1.3, etc.). En el himno del *púruṣa* encontramos la descripción de este sacrificio cósmico que toma al *púruṣa* como víctima:

> Cuando sacrificaron al *púruṣa*, ¿cuántas partes hicieron de él? ¿Qué fue de su boca, de sus brazos, de sus piernas, de sus pies?

Encontramos a continuación la descripción del cuerpo del *púruṣa* como generador del orden social:

> Los brahmanes fueron su boca. Los guerreros se formaron a partir de sus brazos; de sus muslos los comerciantes; de sus pies surgieron los sirvientes.

Como hemos dicho anteriormente, la totalidad que va a ser creada es también cósmica. El mismo himno del *Ṛgvedá* nos ofrece la primera descripción del *púruṣa* como origen del universo:

> La luna nació de su mente. El sol nació de sus ojos; de su oído el aire y el aliento. De su boca nació el fuego. De su ombligo [surgió] el mundo intermedio. De su cabeza surgió el cielo, de sus pies la tierra, de sus oídos los puntos cardinales. Así pues, se formaron los mundos.

4. *La inmanencia del* púruṣa

En las próximas secciones seguiremos examinando el concepto de *púruṣa* como cuerpo cósmico. Antes, sin embargo, nos detendremos un momento en otra noción importante: la inmanencia del principio divino en la creación (BU 1.4.7; ChU 6.3.2; TU 2.6.1; KauṣU 4.20; KathU 1.29; 2.12). La unidad crea la diversidad y, una vez creada, esa misma unidad, sin comprometer su plenitud, penetra en cada una de esas partes que constituyen la diversidad; es como si prestase un núcleo unitario a cada uno de esos fragmentos. Como *ātmán* se instala en las entrañas de cada fragmento, lo que hace que cada fragmento quede indisolublemente conectado con esa unidad primordial. El verbo que se utiliza en las *upaniṣád* es *anu-pra-viś*, que literalmente significa «entrar después de, entrar a continuación»; es decir, entrar en una cosa después de haberla creado. Podríamos decir que esta entrada subsecuente cierra en cierta forma el ciclo creativo. La unidad se rompe en mil fragmentos. Al romperse, no pierde, sin embargo, su integridad original y como unidad vuelve a penetrar en cada fragmento. Como dice la fórmula védica: «De la plenitud se extrae la plenitud y todavía queda la plenitud». La plenitud no es cuantificable, por lo tanto no se puede sustraer. Si de la plenitud sacamos la plenitud, el resultado es la misma plenitud. La plenitud se puede desmembrar en una multitud de partes aparentemente finitas; pero en el corazón de cada parte encontramos la plenitud comprimida, por decirlo de alguna manera, en lo más mínimo. Descubrimos una vez más un reflejo de la correspondencia upanishádica entre el *bráhman*, la unidad más grande, y el *ātmán*, la unidad más ínfima, que habita en los cuerpos prestándoles la luz de la conciencia sin estar en realidad condicionado por ellos (KaṭhU 5.15; MuṇḍU 2.2.10; ŚvU 6.14; BU 4.3). Una de las palabras favoritas, aparte de *ātmán*, para denotar a esa plenitud que penetra de nuevo en los seres individuales es *púruṣa*. Este es el *púruṣa* que reside en el cuerpo, tal y como indica la hermeneusis tradicional: «Es el *púruṣa* porque yace (*śete*) en este cuerpo (*puri*) (*yo'asyāṃ puri śete tasmāt puruṣaḥ*, ŚB 13.6.2.1)».

Los comentaristas posteriores han encontrado indicios de esto en ṚV 10.90. Del *púruṣa* nace la *virāj*, que seguramente puede ser considerada como la energía que permite la manifestación del universo. De *virāj* nace otro *púruṣa*. Los comentaristas posteriores entienden que el primer *púruṣa* y el segundo *púruṣa* se refieren a cosas distintas. Es una forma de eliminar la contradicción que resulta del hecho que *virāj* sea tanto el producto del *púruṣa* como su causa. La tradición índica ha entendido que el segundo *púruṣa* es el *púruṣa* interno, que se identifica con el cuer-

po para constituirse en lo que se ha dado en llamar el «alma encarnada» o *jīvātman*. Para la visión tradicional, el nacimiento del *púruṣa* interno sobre el cuerpo del *virāj* denota la inmanencia del *púruṣa* original[10].

Por otro lado, independientemente de las opiniones de los comentaristas posteriores, es indudable que la trascendencia y la inmanencia del *puruṣa* se encuentran claramente expresadas en la literatura de los *brāhmaṇas*. Aquí el *púruṣa* es como un lugar de encuentro entre el macrocosmos y el microcosmos. Por un lado, es el principio que al llenarlo todo, sobrepasa el todo, la trascendencia que supera la suma de las partes; es decir, que supera al universo entero; por otro lado, es el hombre que mora en el interior. Esto queda bien reflejado en la doble hermeneusis tradicional: el *púruṣa* como principio supremo es el que llena (*pūrayati*) el mundo entero y como principio inmanente es el que yace en la ciudad del cuerpo[11].

XIII. EL PROCESO CREATIVO

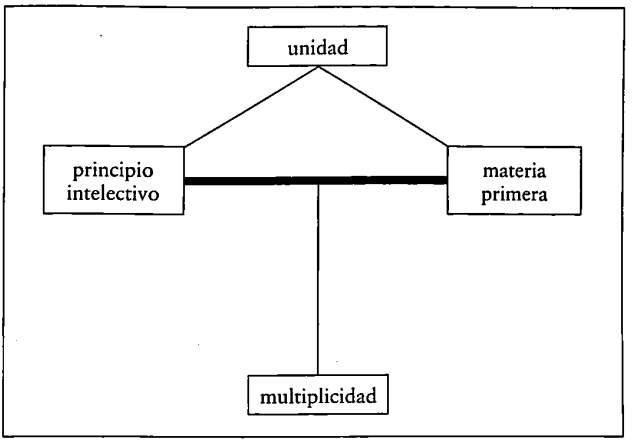
1. *Dos esquemas*

Queremos ahora presentar un recuento del proceso creativo en las principales *upaniṣád* (BU 1.2; 1.4.1-6; 1.4.7; 1.4.10; 1.4.11-15; 1.4.17; 5.5.1; ChU 3.19.1; 6.2.1; AiU 1.1; TU 2.6; 2.7; PU 1.4; MuṇḍU 2.1). Al hacerlo, queremos presentar dos esquemas que tienen un carácter más didáctico que teórico. Estos esquemas, especialmente el segundo, son como plantillas conceptuales que nos pueden ayudar a traducir el lenguaje simbólico de las *upaniṣád* al lenguaje conceptual al que estamos acostumbrados. Hay que reconocer, sin embargo, que estos esquemas no dejan de ser una ficción intelectual, una representación abstracta conveniente que nunca puede agotar la multisignificación del texto. Podríamos, partiendo de un enfoque distinto, proponer esquemas interpretativos de otro talante; por ejemplo, un esquema de tipo circular, basado en un desarrollo de círculos concéntricos. Ambas representaciones, la nuestra y la circular, podrían ser igualmente útiles, siempre que las relaciones entre sus miembros fuesen, en cierto modo, equivalentes.

En primer lugar, para facilitar la exposición, nos gustaría ofrecer un esquema simplificado, y a continuación el segundo esquema, que representa un modelo mucho más complejo. En general, podríamos decir, en términos inteligibles para nosotros, que el modelo más complejo presupone primero una creación causal del universo y a continuación una creación tosca o material. Se parte de una unidad básica. Esta unidad se

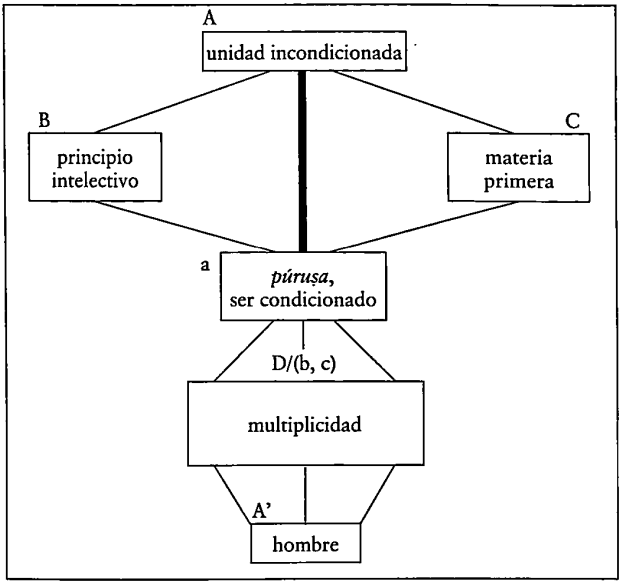
escinde en dos mitades. Estas dos mitades corresponden a la primera pareja reproductora: un principio masculino y otro femenino, el espíritu y las aguas primordiales, el cielo y la tierra, que al interfecundarse, hacen posible la creación de los mundos y los seres.

Este modelo más simple podría esquematizarse de la siguiente manera:



El modelo más complejo, en cambio, hace que el resultado de la fecundación de la primera pareja reproductora sea una nueva unidad: el *púruṣa*, el *virâj* o el huevo cósmico. Es decir, el ser que contiene ya en sí mismo las estructuras del universo en estado potencial. Este *púruṣa* o este huevo se escindirá y a continuación se crearán los mundos junto con sus potencias. Una vez creada la diversidad del mundo, se produce un movimiento inverso, que culmina con la formación del hombre entendido como la quintaesencia de la creación, como un cosmos en miniatura en donde toda la diversidad se hace una. El hombre, especialmente el hombre de conocimiento, es la sede por excelencia del *ātmán* o del *púruṣa*. La mayor parte de las veces este movimiento inverso no forma estrictamente parte del proceso creativo, sino del proceso del conocimiento unitario que nos lleva al desvelamiento del *ātmán* o el *púruṣa* interno. Desde la unidad primera, el *bráhman*, se regresa, pues, a la unidad última, la del hombre, que gracias al sacrificio ha conseguido restaurar en sí mismo la unidad escindida.

El esquema correspondiente sería ahora el siguiente:



2. *Etiquetas*

Hemos etiquetado cada casilla con un designación aproximada: unidad, principio intelectivo, materia primera, etc. Una de las dificultades con la que nos enfrentamos en las cosmologías upanishádicas reside, precisamente, en el hecho de que los nombres que se asignan a estas casillas varían enormemente[12]. Más aún, es común que un mismo nombre se aplique a casillas distintas. Este es el juego de las identificaciones y correspondencias propio de este pensamiento analógico y prefilosófico, que tanto confunde al hombre moderno, más acostumbrado a la univocidad del signo. Será útil, por lo tanto, utilizar una notación más formal: *A*, *B*, *C*, *D*, *a*, *A'*. Los símbolos utilizados ahora pretenden reflejar unas ciertas estructuras. Por ejemplo, si conservamos tan solo las mayúsculas no marcadas (*A*, *B*, *C*, *D*) obtendremos la versión simplificada del pro-

ceso creativo expuesta más arriba. La *D* aparece opcionalmente etiquetada como (*b*, *c*). Esto significa que en esta posición también podemos encontrar, en lugar de la descripción de una multiplicidad, una pareja reproductora equivalente a *B* y *C*. Esto produce una nueva combinación: *a*, *b*, *c*, *A'*. Si nos fijamos en las tres *a*, nos daremos cuenta de que la letra *a*, mayúscula o minúscula, es utilizada para designar centros de confluencia. Sea la *A*, como punto de partida, o la *a* como el *púruṣa* intermedio o la *A'*. Como hemos dicho más arriba, un mismo nombre se aplica alternativamente a diferentes casillas. En el verso del *Ṛgvedá* que hemos examinado más arriba *A* y *A'* son llamados *púruṣa*, mientras que *a* es llamado *viráj*. Ahora bien, en la literatura posterior la palabra *viráj* es a menudo un sinónimo de *púruṣa*. El uso de la letra *a* quiere indicar, en cierta manera, que el concepto de *púruṣa* se ha aplicado preferentemente a estos tres centros de confluencia.

En general, *A* es igual a *bráhman* y *A'* igual a *ātmán*. Por lo tanto, la ecuación upanishádica que identifica a *bráhman* y *ātmán* se expresará en nuestra notación de la siguiente manera: *A* = *A'*. La línea que parte directamente de *A* a *a* indica que muy a menudo el paso del ser incondicionado al ser condicionado, listo para proceder a la creación, es descrito como un proceso directo sin hacer referencia alguna a *B* y *C*. Hay que entender que *B* y *C* son dos principios consustanciales de la unidad: la esencia, o el modo de ser, y la naturaleza, o el modo de actuar, de esa unidad y que pueden ser sobreentendidos al no ser, en realidad, distintos de esa misma unidad.

Una vez más hay que tener en cuenta, especialmente desde la perspectiva vedántica de Śaṃkara, que cuando se habla del proceso creativo, se puede hacer desde dos puntos de vista distintos: desde la perspectiva del *bráhman* inmensurable, incondicionado, no dual (*A*); o desde la perspectiva del *púruṣa* o el ser condicionado (*a*), como la totalidad del mundo como semilla a punto de germinar. Estas precisiones de Śaṃkara pueden ser extremadamente útiles para construir una doctrina metafísica, pero las *upaniṣád* parecen ser menos tajantes al respecto; de tal forma que en el recuento creativo upanishádico y brahmánico, sobre todo en las partes mas antiguas, se tiende a identificar *A* con *a*, o por lo menos a permitir que las distinciones sean más ambiguas. Más aún, un mismo recuento creativo puede permitir la aplicación simultánea de distintos esquemas según se dote de contenido a cada una de las casillas. Esto no quiere decir que todo sea permisible, sino simplemente que hay cierto grado de flexibilidad en las descripiciones presentadas. Esto equivale a afirmar que una misma narración puede ser leída de dos o incluso de más maneras distintas, pero no que todas las lecturas sean posibles. Es

evidente que la sistematización rigurosa de estas cosmologías sería solo posible forzando el contenido más allá de cualquier límite; lo que acabaría, seguramente, por desnaturalizarlas por completo.

Más adelante presentaremos dos posibles esquematizaciones del proceso creativo narrado en BU 1.4.1-5. El *ātmán*, que es el punto de partida unitario, y que según la interpretación de Śaṃkara es *a*, puede tomar en este caso la posición de *A* o *a*; es decir, la de un centro de confluencia. Raramente tomará la posición de *B*, aunque ello sucede en las escuelas dualistas (véase el próximo parágrafo XIII.3); y también cuando al escindirse el principio una mitad, la C, es considerada como el *alter ego* de *A*, mientras que *B* es considerado como una extensión, ya en modo dual, de *A*, y es por consiguiente llamado con el mismo nombre que *A*.

3. *Las* upaniṣád*: un modelo asistémico*

El pensamiento de los *brâhmaṇas* y de las *upaniṣád* toma el signo lingüístico, o el objeto sacrificial, como un elemento multisignificativo y juega con todas las posibilidades que la multisignificación ofrece. Esto hace que los textos sean extraordinariamente ricos y abiertos; es decir, extraordinariamente complejos, pero no por ello necesariamente incongruentes o contradictorios. Las *upaniṣád* no son un sistema de pensamiento, sino, más bien, una red de relaciones en donde cada nodo puede apuntar a direcciones diversas, pero no a todas las direcciones.

Esta forma de construir el texto contrasta con la literatura filosófica posterior de las grandes escuelas en donde el signo se vuelve unívoco: la palabra se vuelve término técnico con una acepción muy precisa. En el pensamiento no dualista posterior, como el *vedānta* y el shivaísmo de Cachemira, sí que encontramos ya un sentido de pertenencia a una escuela y un afán de sistematización que proporciona a estos modos de pensamiento una consistencia doctrinal propia de las grandes escuelas filosóficas.

Por otra parte, el esquema presentado no tiene por qué realizarse plenamente. En el caso de las escuelas dualistas, como el *sāṃkhya*, podríamos prescindir de la unidad primordial *A* y empezar el recuento directamente a partir de *B* y C, que en este caso serían llamados *púruṣa* y *prakṛti*. A partir de *púruṣa* y *prakṛti* nace el principio de la *buddhi*, con su contrapartida del *ahaṃkāra*; y a partir de aquí empieza el proceso de diversificación.

Las tres líneas que parten de *a* y se prolongan hasta la multiplicidad representada por *D* indican que una de las formas más recurrentes de expresar el proceso de diversificación es mediante la división trinitaria.

En fin, el esquema se ofrece como una simple aproximación y simplificación de la compleja realidad del pensamiento upanishádico.

4. *La unidad inicial*

Al inicio de la creación encontramos, pues, una unidad básica (*A*). Las escuelas no dualistas posteriores preferirán llamar a esta unidad con el nombre de «no dualidad», afirmando que la unidad es ya una determinación y presupone la diversidad como su contrario. El 1, en cierta manera, implica el 2 y el 2 la pluralidad abierta del 3. Una vez se da cabida al 2, se sigue entonces la infinitud subsecuente de los números. Parece, pues, más adecuado llamar a este principio con un nombre negativo como «no dualidad». En honor a la verdad, sin embargo, sorprende descubrir que la palabra *ádvaita* (no dual) apenas es utilizada en las *upaniṣád* más antiguas. La encontramos en BU 4.3.2 para denotar la conciencia no dual del durmiente que no percibe nada aparte de su propio ser y en MāṇḍU 7 y 12, donde aparece ya con el significado preciso que se le dará luego en el *vedānta*: la realidad no dual del cuarto estado (véase más abajo XVI). Es en ChU 6.2.1 donde encontramos por primera vez en las *upaniṣád* la palabra *advitīya*, «sin segundo, no dual», en el sentido típico del *vedānta* y como adjetivo del ser único y primero. En MaiU 6.7 encontramos también la expresión *advaitībhūta*, «que se ha vuelto no dual», referida al conocimiento. Se contrasta en este pasaje el conocimiento dual de la realidad empírica con el conocimiento no dual de la realidad última. Sin duda alguna, en las *upaniṣád* más antiguas se prefiere calificar a esta unidad básica de «una» (*eka*), más que «no dual» (*ádvaita*).

El nombre utilizado para nombrar esta unidad (*A/a*) es por lo demás diverso. Se la llama *bráhman* (BU 1.4.10-11; TU 2.6), pero también «no ser» (*ásat*: ChU 3.19.1; TU 2.7), «ser» (*sát*: ChU 6.2.1), «muerte» (*mṛtyú*: BU 1.2.1), *ātmán* (BU 1.4.1;1.4.17), *prajāpati* (PU 1.4; MaiU 2.6), «el principio inmanifiesto» (*ávyākṛta*: BU 1.4.7), *púruṣa* (MuṇḍU 2.1). En BU 1.4.1 se la llama el *ātmán* con forma de *púruṣa* (*púruṣavidha*)[13].

5. *La primera escisión*

Esta unidad primordial se parte en dos mitades (*B*, *C*). Una mitad representa un principio consciente, luminoso, intelectivo (*mánas*, *B*); y la otra mitad constituye una especie de soporte, un principio material (*C*), aunque no se trate en modo alguno de la materia física, sino de la materia primera, llamada también naturaleza primordial. El nombre preferido para

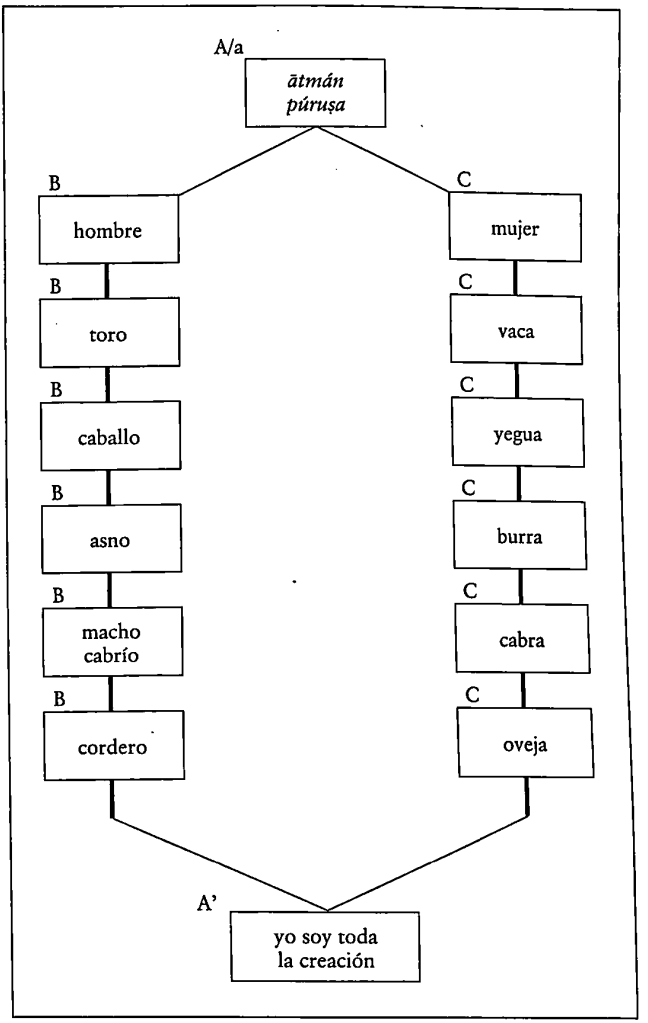
este segundo principio es *las aguas*. En BU 1.4.3 es llamada la Mujer, la Esposa (*patnī*), siendo el principio anterior el Señor, el Esposo (*páti*).

Es interesante señalar que el proceso que lleva a la unidad a partirse en dos mitades es normalmente o bien una reflexión, especialmente una autorreflexión, o bien una forma de visión. Una de las raíces más usadas es *īkṣ*, «ver, mirar, contemplar; pensar, considerar». Esto puede corresponder al principio intelectivo (*B*). Esta reflexión o visión engendra el deseo de ser múltiple. Este deseo es como la contrapartida de esa reflexión inicial. El deseo produce un calor (*tápas*) en el seno de esta unidad. Este ardor germinal es el medio gracias al cual el núcleo se reblandece y permite crear la multiplicidad.

Hemos dicho hace un momento que las *upaniṣád* no forman un sistema y que por eso encontramos muchas variantes en el esquema que hemos presentado. En BU 1.4.1, por ejemplo, encontramos al principio al *ātmán* con forma de *púruṣa*. Reflexionando (*anuvikṣya*) se da cuenta de que no hay nada aparte de sí mismo y dice: «ese soy yo»; es decir, la única realidad existente. Esto engendra el deseo del otro (*sa dvitīyaṃ aicchat*, BU 1.4.3) y como consecuencia de ese deseo hace que su propio cuerpo asuma la forma de un hombre y una mujer unidos en estrecho abrazo. Las dos mitades se separan y así nace la primera pareja reproductora. A continuación esta pareja se diversifica y se va creando la multiplicidad de los seres. En BU 1.4.5 el autor de la creación se identifica con el conjunto de la creación. Si en BU 1.4.1 no había nada aparte del *ātmán* y él era eso, ahora existe todo (*sárva*) y puede decir: «yo soy este todo» (*ahaṃ hīdaṃ sarvaṃ*). Se produce, pues, una reunificación.

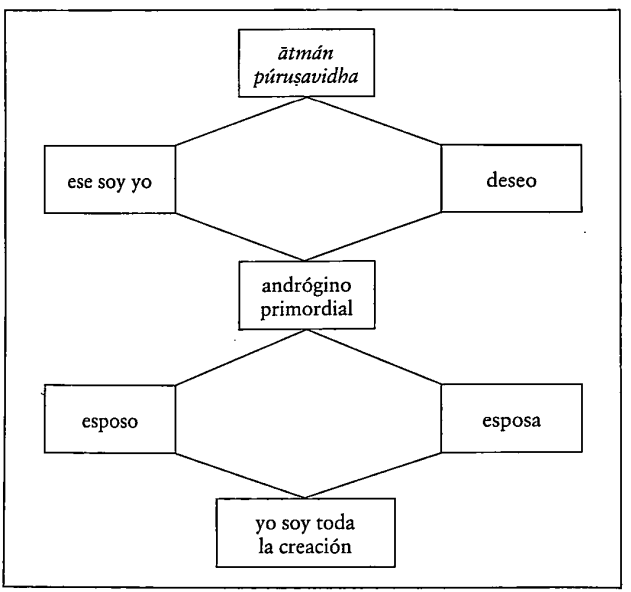
6. *El conocimiento unitivo*

El objeto de todas estas descripiciones es el conocimiento unitivo. El *púruṣa* original, después de pasar por el proceso de diversificación, se reconoce a sí mismo en la creación. De la misma manera el hombre que conozca esto, es decir, cómo se produce la manifestación del universo a partir de la plenitud y cómo esa plenitud se instala de nuevo en el corazón del hombre, «aquel que así lo conozca» (*ya evaṃ veda*) se libera finalmente del mundo y reunifica todas sus potencias en el origen. «Aquel que así lo conozca» (*ya evaṃ veda*) es una expresión que se repite hasta la saciedad en las *upaniṣád*. El esquema inicial se vería, pues, representado de la siguiente manera:


A/a
ātmán
púruṣa
B
hombre
B
toro
B
caballo
B
asno
B
macho
cabrío
B
cordero
C
mujer
C
vaca
C
yegua
C
burra
C
cabra
C
oveja
A'
yo soy toda
la creación

7. *El reflejo de la conciencia unitaria*

Es posible también analizar este relato de una forma paralela. Al hacerlo de esta manera, se nos revelará una estructura más compleja del mismo. La clave de esta nueva lectura consiste en el hecho de interpretar la primera expresión del *ātmán:* «ese soy yo» (*so'ham asmi*) como un reflejo de la conciencia unitaria sobre el mundo que va ser creado; es decir, empleando una terminología posterior, como su *buddhi/ahaṃkāra.* Esto es equivalente a una toma de conciencia respecto al «esto», el *idam,* el universo que entrará en existencia y que todavía no se distingue de la propia conciencia. El universo todavía no se distingue de la propia conciencia, el otro todavía no existe (*nānyad*) y por eso dice que no ve nada distinto de sí mismo. Esta toma de conciencia hace nacer el deseo del otro y a raíz de ese deseo el *ātmán* se convierte en una unidad dual, se vuelve como un pareja estrechamente enlazada: el andrógino primordial. El esquema se organiza de la siguiente manera:



No nos detendremos más en el análisis de los distintos relatos del proceso creativo y de la reunificación producida por el conocimiento. Se producen muchas variantes, pero creemos que se pueden intentar explicar siguiendo este esquema abierto. Sí que queremos, sin embargo, tomar ahora como modelo la descripción que se hace de la creación en la *Aitareya Upaniṣád*. Esto nos permitirá examinar algunos conceptos claves de las *upaniṣád*.

XIV. LA DIVERSIFICACIÓN DEL *ĀTMÁN*

1. *El proceso de incubación*

> Al principio esto era solo el único *ātmán* (*A*). Ninguna otra cosa pestañeaba. Pensó para sí: «Emita yo los mundos» (*B*).
>
> Emitió estos mundos (*C*): las aguas [superiores], los rayos, la muerte, las aguas [inferiores]. El «agua» está por encima del firmamento; el firmamento es su base. Los «rayos» son la atmósfera. La «muerte» es la tierra. Las «aguas» son las que están debajo.
>
> El [*ātmán*] pensó para sí: «He aquí estos mundos. Emita yo los guardianes de los mundos». De las aguas extrajo un *púruṣa* y le dio forma (*a*) (AiU 1.1.1-3).

En este caso la unidad primera es el *ātmán* que se encuentra perfectamente solo, ya que ninguna otra cosa «pestañea». Se produce la primera autorreflexión, la aparición de la conciencia reflexiva. El verbo utilizado es *ikṣ*. La voz es la media y por lo tanto el resultado de la acción recae sobre el mismo agente. Se trata, pues, de una contemplación para sí mismo. El *ātmán* contempla en sí mismo y para sí mismo la necesidad de crear mundos. Este es el principio intelectivo que hemos etiquetado con la letra *B*. El resultado casi inmediato de esa reflexión es la creación efectiva de los mundos que son básicamente «las aguas» (*C*). No podemos ahora detenernos en el complejo simbolismo de las aguas superiores y de las aguas inferiores (véase nota 4 en AiU). Tampoco hay que pensar que la creación de los mundos equivale a una creación física de los mismos, ya que esto se describe más adelante en 1.1.4. Los mundos, en realidad, no son más que un espacio inicial, el soporte preliminar de la creación que permitirá que se desarrollen todas sus posibilidades futuras. A continuación, el *ātmán* extrae una forma humana de las aguas, el *púruṣa*. La extracción ha sido posible gracias a la mediación del principio intelectivo, que una vez más ha contemplado la necesidad de crear los guardianes de los mundos. Que las aguas son todavía un simple so-

porte material no estructurado, no ordenado y en cierta forma caótico, lo demuestra el hecho de que la persona que se extrae de las aguas ha de ser modelada; es decir, ha de ser dotada de miembros claramente sobresalientes.

> Lo incubó. Una vez incubado abrió la boca, como [se abre] un huevo; de la boca [emergió] el habla; del habla, el fuego. Se abrieron las fosas nasales; de las fosas nasales [emergió] el aire vital; del aire vital, el viento. Se abrieron los ojos; de los ojos [emergió] la vista; de la vista, el sol. Se abrieron las orejas; de las orejas [emergió] el oído; del oído, las regiones del espacio. Se abrió la piel; de la piel [emergieron] los pelos; de los pelos, las plantas y los árboles . Se abrió el corazón; del corazón [emergió] la mente; de la mente, la luna. Se abrió el ombligo; del ombligo [emergió] el aire de la espiración; del aire de la espiración [emergió] la muerte. Se abrió el órgano viril; del órgano viril [emergió] el semen; del semen, el agua (AiU 1.1.4).

El proceso de incubación aparece mencionado varias veces en la *Chāndogya* (2.23.3-4; 3.1.3; 3.2.2; 3.3.2; 3.4.2; 3.5.2; 4.17.2-3; 7.11.1). Se hace referencia una vez más al proceso de calentamiento, que es una parte indispensable del proceso creativo, al igual que la cocción de la ofrenda sacrificial es indispensable para que la misma sea efectiva. El verbo que se utiliza es *abhi-tap*, formado con la raíz *tap*, de donde viene también la voz *tápas* (cf. *i.e* **tep*, «estar caliente»; lat. *tepeō-ēre*, «estar tibio»). La noción expresada por este verbo queda bien traducida en castellano por el verbo *incubar*, si tenemos también en cuenta el sentido figurado de esta palabra en español. No se trata solo de una incubación física; sino también, como en el caso de una idea, de un calentamiento sutil, de una meditación que equivale a un proceso de destilación; proceso que desemboca en la extracción de una esencia.

2. *El descuartizamiento del* púruṣa

El fragmento que estamos presentando nos muestra claramente el descuartizamiento del *púruṣa* (*a*) y la formación de la multiplicidad (*D*). El descuartizamiento es descrito en este caso como una eclosión de los distintos miembros. Hay una referencia al huevo cósmico del universo en la expresión «como [se abre] un huevo» (*yathāṇḍam*). Se establecen las correspondencias entre las partes del hombre cósmico y las potencias de la creación que surgen de los miembros del *púruṣa*:

boca (*múkha*)	habla (*vâc*)	fuego (*agní*)
fosas nasales (*nâsikā*)	aire vital (*prāṇá*)	viento (*vāyú*)
ojos (*ákṣi*)	vista (*cákṣus*)	sol (*ādityá*)
orejas (*kárṇa*)	oído (*śrótra*)	direcciones del espacio (*díś*)
piel (*tvác*)	pelos (*lóman*)	plantas (*oṣadhivanaspatí*)
corazón (*hṛ́daya*)	mente (*mánas*)	luna (*candrámas*)
ombligo (*nâbhi*)	exhalación (*apāná*)	muerte (*mṛtyú*)
pene (*śisná*)	semen (*rétas*)	aguas (*âpas*)

Es preciso tener en cuenta que las facultades que se mencionan aquí, en la segunda columna, no son humanas en el sentido habitual del término. Es decir, no se refieren al habla y a la vista del hombre individual, sino a potencias cósmicas. Estas potencias cósmicas que salen de los miembros del *púruṣa* son llamadas «divinidades» (*devátā*) en el siguiente parágrafo. Según Śaṃkara, el orden de emergencia de estas triadas (*trayaṃ kramaṃ nirbhinnam*) es siempre el siguiente: en primer lugar, el sustrato o soporte (*adhiṣṭhâna*), que no es sino un órgano del cuerpo cósmico; en segundo lugar, el sentido o la facultad (*káraṇa, indriyá*), y finalmente, la deidad regente de esa facultad (*adhiṣṭhātṛi devátā*). Las deidades regentes se manifiestan como las fuerzas efectivas de la naturaleza.

3. *El hambre y la sed*

> Estas divinidades, una vez creadas, se precipitaron en el gran océano. Él (el *ātmán*) lo sometió (al *púruṣa*) a hambre y sed. Le dijeron las divinidades: «Encuéntranos una morada donde nos podamos asentar y tomar alimento» (AiU 1.2.1).

Como hemos dicho más arriba, el precio que se paga por este sacrificio primordial de la unidad es la carencia, la presencia insidiosa del dolor, el hambre y la sed (*aśanāpipāsā*), el mal (*pāpmán*). Hasta ahora el proceso creativo se manifiesta como una escisión. A partir de aquí viene la reunificación. Esta reunificación es entendida como una forma temporal de liberarse del hambre y de la sed. La búsqueda de una nueva unidad, de una morada (*āyátana*) en donde estas potencias o divinidades puedan asentarse (*pratiṣṭhita*) y tomar alimento (*ánna*). En este relato se entiende que la creación es perfecta porque culmina con la creación del hombre (*A'*), reflejo del *púruṣa* (*a*), que es a su vez la unidad (*A*) dispuesta a crear el mundo con su autosacrificio:

> Les trajo un toro. Dijeron: «Este toro no nos basta». Les trajo un caballo. Dijeron: «Este caballo no nos basta».

> Les trajo una persona. Dijeron: «¡Qué cosa tan bien hecha! La persona es en verdad algo bien hecho (*sukṛta*)». Les dijo: «Entrad cada una en vuestras moradas respectivas» (AiU 1.2.2-3).

Los animales que se mencionan son animales sacrificiales. El hombre, también como animal sacrificial, es la víctima más perfecta, ya que es el reflejo más adecuado del *púruṣa* cósmico.

4. *El hombre como correspondencia del* púruṣa

Todo parece indicar que para los autores de las *upaniṣád*, el hombre se forma a partir de la estructura elemental del universo; es decir, constituye su correspondencia estructural. Alice Bonner en su introducción a la *Vāstusūtropaniṣad* lo expresó claramente:

> El hombre emana a partir de la estructura elemental del cosmos y es consubstancial a él. No es la medida de todas las cosas, el *homo universalis*, como normalmente se supone en las tradiciones clásicas de Occidente. El cosmos no se contempla según la imagen del hombre, sino que el hombre es contemplado según la imagen del cosmos (Bäumer 1982: 28)[14].

Las palabras de Bäumer van en la misma dirección:

> Otro factor que contribuyó a hacer del *púruṣa* el «modelo» ideal de cualquier creación artística es el hecho de que tenga un cuerpo dotado de miembros orgánicamente relacionados. No hay que interpretar esto en un sentido renacentista europeo, como si el hombre fuese «la medida de todas las cosas»; sino que justamente el «cuerpo» divino y cósmico es la medida de todos los otros «organismos», sean sociales o artísticos, tal y como veremos más adelante (Bäumer 1982: 28)[15].

Según el pensamiento de las *upaniṣád*, no parece erróneo afirmar que cuando el principio adopta una forma, esa forma es esencialmente la forma del *púruṣa*. Respecto a la forma del *púruṣa* cabría, por lo menos, hacer una puntualización. Es evidente que en el *Puruṣasūkta* la forma del *púruṣa* es antropomórfica —cabeza, dos brazos, tronco y dos pies—, pero se conocen también formas no estrictamente antropomórficas. En el *Śatapatha Brāhmana* 6.1.1.4 se habla de un *púruṣa* compuesto por siete *púruṣas,* que son sus respectivos miembros. Este *púruṣa* tiene cabeza, dos brazos o alas, un tronco compuesto de tres partes, dos por encima del ombligo y una por debajo, y finalmente una sola base. En la *Taittirīya Upaniṣád* (2.1-5) aparece una descripción similar, pero reducida a

cinco componentes. Estos cinco componentes son: la cabeza, el ala sur, el ala norte, el tronco o el cuerpo (*ātmán*) y finalmente la cola (*púccha*) o base (*pratiṣṭhā́*). Esta figura corresponde claramente a la de un ave con su cabeza, sus dos alas extendidas, el tronco y la cola. De hecho, esta es la figura del altar del fuego sacrificial, que se construye en cinco capas de 10 800 ladrillos superpuestos. Esta ave es llamada *suparṇá*, «águila», o *śyená*, «halcón»; tiene su cabeza orientada hacia el este, una ala hacia el norte, la otra hacia el sur y la cola mira hacia el oeste.

El pasaje antes mencionado de la *Taittirīya* es extraordinariamente importante, porque contiene una primera referencia a la teoría de los cinco envoltorios, que como círculos concéntricos forman la individualidad humana. En la *upaniṣád* no son llamados «envoltorios» (*kóśa*), sino *púruṣas*, igual que en el *Śatapatha Brāhmaṇa*. En el círculo más interior encontramos el *púruṣa* hecho de gozo y a continuación se mencionan, en sucesivo orden, los *púruṣas* hechos de conocimiento, de mente, de aire vital y de comida. Teniendo en cuenta este pasaje, no parece descabellado sostener que la teoría posterior de los cinco envoltorios tiene finalmente su origen en las cinco capas superpuestas de ladrillos que forman el diseño del altar del fuego sacrificial (para otras formas del *púruṣa* y para su apariencia luminosa, véase Baümer 1988: 30-3 y 36-3; para la importancia del número cinco y el porqué de las cinco capas del altar del fuego sacrificial, véase Vesci 1992: 128, 157, 172-17, 240).

El hombre, como el reflejo más perfecto de la imagen del *púruṣa* cósmico, es la culminación de la creación. Eso es quizás lo que significa aquí la palabra *súkṛta*, «bien hecho». Esta palabra aparece en las *upaniṣád* más antiguas, muy a menudo, como sustantivo neutro con el significado de «acto meritorio», «buena obra» (KauṣU 1.4; BU 6.4.3,6; ChU 8.4.1; MuṇḍU 1.2.6, 10; en KaṭhU 1.3.1 la palabra es interpretada así por Hume, pero no por Śaṃkara). En este caso, al igual que en TU 2.7.1, la palabra significa «bien hecho». En TU 2.7.1 el adjetivo se aplica a *bráhman* y la *upaniṣád* nos ofrece una etimología tradicional de la palabra: «se le llama bien hecho (*sukṛtá*) porque se hace a sí mismo, porque se crea a sí mismo (*svákṛta*)» (*ātmanan svayaṃ akuruta, tasmāt tat sukṛtam ucyata iti*). Podemos, a modo de sugerencia, permitirnos la licencia de extrapolar esta observación a la creación del hombre: el hombre se hace a sí mismo porque finalmente es la morada ideal del *púruṣa*; del *púruṣa* que tiene la medida de un pulgar y que se encuentra agazapado en el espacio en el interior del corazón. Este *púruṣa* es el *ātmán*, y el *ātmán*, siguiendo el tema principal de las *upaniṣád*, no es otro sino *bráhman*.

5. *La reunificación en el* púruṣa *humano*

Se produce ahora la reunificación de las potencias que penetran en el cuerpo humano para formar los sentidos:

> El fuego, transformado en habla, entró en la boca. El viento, transformado en el aire de la respiración, entró en las fosas nasales. El sol, transformado en vista, entró en los ojos. Las regiones del espacio, transformadas en oído, entraron en las orejas. Las plantas y los árboles, transformados en pelos, entraron en la piel. La luna, transformada en mente, entró en el corazón. La muerte, transformada en el aire de la espiración, entró en el ombligo. El agua, transformada en semen, entró en el órgano viril (AiU 1.2.5).

El hombre es como un reflejo del *púruṣa* cósmico. Una imagen reflejada es una imagen invertida de la imagen original. Esto es lo que hace el texto upanishádico al invertir el orden de estas triadas. Basta con permutar la columna primera por la columna tercera de la tabla anterior para obtener la siguiente tabla que expresa esquemáticamente el contenido de este fragmento:

fuego (*agní*)	habla (*vâc*)	boca (*múkha*)
viento (*vāyú*)	aire vital (*prāṇá*)	fosas nasales (*nâsikā*)
sol (*ādityá*)	vista (*cákṣus*)	ojos (*ákṣi*)
direcciones del espacio (*díś*)	orejas (*kárṇa*)	oído (*śrótra*)
plantas (*oṣadhivanaspatí*)	pelos (*lóman*)	piel (*tvác*)
luna (*candrámas*)	mente (*mánas*)	corazón (*hṛ́daya*)
muerte (*mṛtyú*)	exhalación (*apāná*)	ombligo (*nábhī*)
aguas (*ápas*)	semen (*rétas*)	pene (*śiśná*)

A la luz de otros fragmentos upanishádicos se puede entender todo lo dicho hasta ahora como la creación del sujeto y no como la creación completa del mundo. La creación del sujeto culmina con la creación del hombre, pero falta todavía por crear la comida que alimente al hombre; a ese hombre en el cual tienen su morada todos los dioses, todas las potencias del universo.

Según BU 1.4.6 el mundo está compuesto por la comida (*ánna*), el objeto, y el comedor de comida (*annādá*), el sujeto. Se trata de una analogía tomada del ritual. La comida es el *sóma* o la mantequilla sacrificial (ŚB 2.2.4.4). El comedor de comida es el fuego (BU 1.4.6; ŚB 2.2.4.1, etc.). Una *upaniṣád* tardía lo expresa claramente: «la persona que se encuentra dentro del loto del corazón come la comida y ese es el fuego que

reside en el sol» (MaiU 6.10). Más adelante habla de la persona consciente que se encuentra en medio de la naturaleza y disfruta de su comida. El pasaje en cuestión llega a afirmar que el yo individual, es decir, la conciencia identificada con el cuerpo y la mente, es también comida, ya que el yo individual es un producto de la naturaleza. Solo así cobra plenamente sentido uno de los siguientes párrafos:

> El *ātmán* pensó para sí: «He aquí estos mundos y sus guardianes. Emita yo alimento para ellos».
>
> Incubó las aguas. Una vez incubadas, de ellas produjo una forma sólida. La forma sólida producida es, en verdad, el alimento (AiU 1.3.1-2).

Utilizamos palabras como «sujeto» y «objeto» como etiquetas convenientes que reducen categorías como «comida» y «comedor-de-comida» a conceptos más afines a nuestros modos de pensamiento. No debemos, sin embargo, tomar estas etiquetas al pie de la letra, sino como traducciones que, con un cierto grado de desviación, facilitan el trasvase de significado de un modo de pensamiento a otro distinto. Vale la pena también observar que una *upaniṣád* más moderna, la *Śvetāśvatara*, utiliza los términos *bhoktṛ* (lit. «el experimentador») y *bhogya* (lit. «aquello que ha de ser experimentado») de una forma parecida a *ánna* y *annādá* (véanse las notas 10 y 14 en ŚU).

Con la producción de la comida la tarea creativa puede darse por terminada. La *upaniṣád*, sin embargo, continúa mostrando la perplejidad simbólica que siente el *ātmán* ante su propia creación. Ha creado el mundo, pero queda todavía por formular la identidad final entre el *púruṣa* y el *bráhman*. Ha de producirse ahora el nacimiento del *púruṣa* omnisciente dentro del cuerpo humano. Este es, una vez más, el conocimiento redentor que eliminará, de una vez por todas, la carencia creada por la lejanía aparente, por el distanciamiento del origen que la creación impone al hombre. Recordemos que en el párrafo 1.2.5, que no hemos presentado aquí, el Hambre y la Sed piden al *ātmán* que les proporcione su lugar; y los dos se instalan finalmente entre los dioses, como parte de la creación.

El primer estadio de este conocimiento unitario es, a menudo, un movimiento crítico; como hemos dicho anteriormente: la separación de la conciencia de sus atributos periféricos, de sus condicionantes (*upadhí*). ¿Quién soy yo?, si es la boca la que habla, si es el ojo el que ve, si es la piel la que toca, si es la mente la que piensa. Esto es justamente lo que expresa la *upaniṣád* en un pasaje realmente delicioso:

> Pensó para sí: «¿Cómo podría existir esto sin mí?». Pensó: «¿En cuál de estas debería penetrar?». Pensó: «Si se habla con el habla, si se respira con el aire de la respiración, si se ve con la vista, si se oye con el oído, si se toca con la piel, si se piensa con la mente, si se digiere el alimento con el aire de la espiración, si se eyacula con el órgano viril, ¿quién soy yo, entonces?» (AT 1.3.11).

Notemos una vez más que la emergencia del conocimiento es como un acto de creación. El verbo utilizado es *īkṣ*, el mismo que aparece normalmente al inicio del proceso creativo. Pero a esta visualización no la acompaña ahora el deseo de ser múltiple, sino la pregunta contraria: ¿son realmente muchos, son realmente algo sin mí?, pues «¿cómo podría existir esto sin mí?». Esta es la pregunta que conduce al conocimiento unitivo. Finalmente el *ātmán* decide entrar por la coronilla, y obtiene la visión unitaria del *ātmán* y del *bráhman* (*A*⁷):

> Así entró por esta puerta hendiendo esta coronilla. Es la puerta llamada «hendidura». Esta es [la puerta] gozosa. El *ātmán* tiene tres moradas, tres sueños. Esta es una morada, esta es otra morada y esta es otra morada. Una vez nacido contempló a los seres [pensando]: «¿Hay algo aquí que pueda ser llamado el otro?». Vio al *púruṣa* como al *bráhman* más extenso. [Dijo]: «Lo he visto» (AiU 1.3.12-13).

XV. LOS TRES ESTADOS, LAS TRES MORADAS

1. *La vigilia, el estado de sueño y el sueño profundo*

En el fragmento anterior hemos visto como el *ātmán* se aposenta en tres moradas. Según Śaṃkara las tres moradas del *ātmán* son, respectivamente, el ojo derecho, la mente y el espacio en el interior del corazón. Los tres estados son, respectivamente, el estado de vigilia, el estado del durmiente que sueña y el del sueño profundo. Encontramos una referencia a estos tres estados en BU 4.3.9-18. Allí se nos habla de las dos residencias del *ātmán*. Una es este mundo y otra el más allá. Hay, sin embargo, un tercer lugar, un lugar en donde confluyen los dos mundos anteriores. Este lugar de confluencia es el mundo de los sueños (*saṃdhyaṃ tṛtīyaṃ svapnasthānam*).

La teoría de los tres estados por los que pasa el alma encarnada jugará un papel muy importante en el *vedānta*, y aparece ya bien estructurada en la *Māṇḍūkya*, donde se hace una correlación entre las tres letras de las sílaba OM (a + u + m) y los tres estados de la conciencia encarnada.

La conciencia mora simbólicamente en el ojo derecho durante el estado de vigilia, según Śaṃkara, pues es un estado en el que predomina la percepción del mundo exterior a través de los sentidos:

> El primer cuarto [es decir, la letra *a*] es el estado de vigilia, el Hombre Universal (*vaiśvānará*), el que conoce los objetos externos, tiene siete miembros y diecinueve bocas y experimenta los objetos toscos (MāṇḍU 3; véase la nota correspondiente en la traducción).

En el estado de sueño es la mente la que construye sus propios mundos con el material que toma del estado de vigilia y con las visiones que tiene del otro mundo (BU 4.3.9). Vuelve, pues, a ver (*anu-paś*) las cosas vistas en el estado de vigilia e incluso contempla las cosas no vistas (PU 4.5). Puede ver lo no visto, porque él es todo, él es el creador (BU 4.310, PU 4.5).

> El segundo cuarto [es decir, la letra *u*] es el estado de sueño, el Resplandeciente (*taijasá*), el que conoce los objetos internos, tiene siete miembros y diecinueve bocas, y experimenta los objetos sutiles (MāṇḍU 4).

Como hemos dicho más arriba, la morada del sueño se describe como un mundo intermedio entre este mundo y el más allá. Se entiende, pues, que en el simbolismo del monosílabo OM, este estado quede simbolizado por la letra *u*, ya que representa el estado intermedio (*ubhayatva*) entre la *a* y la *m*:

> El estado del sueño, *taijasá*, es la letra *u*, el segundo elemento, ya que [la letra *u* representa] la [palabra] *utkarṣa* (aumento, fortalecimiento) o [la palabra] *ubhayatva* (intermediación) (MuṇḍU 10; véase también la nota correspondiente en la traducción).

Respecto al sueño profundo, este se entiende normalmente como un regreso al verdadero ser. De ahí la etimología tradicional[16]:

> Aprende de mí, hijo mío, la naturaleza del sueño. Cuando se dice que el hombre duerme (*svapiti*), se encuentra entonces en comunión con el ser, habiendo alcanzando (*apīta*) su propia naturaleza (*sva*). Por eso dicen «duerme» (*svapiti*), porque ha alcanzado (*apīta*) su propio ser (*sva*) (ChU 6.8.1).

En este caso el regreso al verdadero ser equivale al reposo de la mente en aquello que la mantiene atada, en su base o fundamento, identificado aquí con el *prāṇá*:

> Así como el pájaro atado a una cuerda, después de volar en todas direcciones sin encontrar parte alguna donde posarse, baja a descansar precisamente sobre su propia atadura, de la misma manera, hijo mío, también la mente después de volar en todas direcciones sin encontrar dónde posarse en parte alguna, baja a descansar sobre el aire vital. Porque, hijo mío, la mente está atada al *prāṇá* (ChU 6.8.2; véase también BU 4.3.19).

2. *El tercer estado*

Según Śaṃkara, hay que identificar este *prāṇá*, mencionado en el pasaje anterior como la base de la mente, con la deidad suprema, llamada el ser (*sadākhyā parā devatā*). La afirmación de Śaṃkara sirve, en cierta forma, para armonizar la *upaniṣád* con la teoría vedántica posterior. En el *vedānta* esta deidad suprema es Īśvará o el estado causal del universo, el lugar donde descansan todas las causas y todos los efectos (*sarvakāryakaraṇāśraya*). Veamos su descripción en un texto vedántico del siglo XVI, el *Vedāntasāra*:

> Esta [ignorancia] colectiva de Īśvará [es llamada] el cuerpo causal, ya que es la causa de todo el universo. A raíz de su abundancia de gozo y al encubrir como un envoltorio, [recibe el nombre] de «envoltorio hecho de gozo». Puesto que [en este estado] se produce la cesación de todo [fenómeno], es llamado el estado de sueño profundo y el lugar en donde se disuelve la manifestación tosca y sutil (*Vedāntasāra* 7).

Mitológicamente este estado causal corresponde a la noche cósmica de Brahmá, en la que todo se disuelve en lo no manifiesto. A esta noche cósmica corresponde la noche del individuo que no sueña nada en absoluto. Este estado en la *Māṇḍūkya* es llamado *prājñá*. La interpretación de Śaṃkara parece justificable desde las mismas *upaniṣád* y seguramente en este caso no se le puede acusar, como se ha hecho a menudo, de tergiversar las *upaniṣád* para acomodar los principios de la doctrina vedántica posterior. Así en BU 2.1.19; 4.3.21, en PU 4.6 y en ChU 8.6.3 la condición del alma del durmiente es descrita como un estado gozoso o por lo menos como un estado libre de todo dolor, cuando el alma reposa en el espacio del corazón siendo una con *bráhman* (BU 2.1.19; PU 4.4).

Como hemos dicho anteriormente, en la *Māṇḍūkya* las coincidencias entre las *upaniṣád* y el *vedānta* son muy explícitas:

> El tercer estado es el sueño profundo. Cuando uno, estando dormido, ni desea deseo alguno ni contempla sueño alguno; eso es el sueño pro-

> fundo. Es la Inteligencia, una masa indistinta de conocimiento, llena de gozo, experimentando gozo. Es la puerta de la mente.
>
> Este es el Señor de todo, el conocedor de todo, el regente interno, la matriz de todo, el principio y el fin de los seres (MāṇḍU 5,6).

Esta absorción en *bráhman* constituye, sin embargo, un estado negativo. En ChU 8.3.2 se afirma que los hombres, aun sin saberlo, van cada día al mundo de *bráhman*. Son como transeúntes que pasasen por encima de un tesoro enterrado sin enterarse de ello.

En la *Māṇḍūkya* el estado de sueño profundo es identificado con la letra *m* de la sílaba OM, ya que al pronunciar esta sílaba, la *a* y la *u* se absorben en la letra *m*:

> El estado del sueño profundo, *prājñá*, es la letra *m*, el tercer elemento. Viene de la palabra *miti* (medición) o de la palabra *apiti* (lugar de absorción). Quien conoce esto hace surgir todo este mundo y se convierte en el lugar de absorción [del universo] (MāṇḍU 11).

XVI. EL CUARTO ESTADO

Ya en las *upaniṣád* más antiguas se habla de un cuarto estado, más allá de los tres estados anteriormente descritos. Las enseñanzas de Prajápati a Índra sobre el *ātmán*, como hemos visto más arriba, presuponen esta teoría de los cuatro estados; ya que el verdadero *ātmán* no puede ser descubierto ni en el estado de vigilia ni en el de sueño ni en el de sueño profundo. Este es el estado incorpóreo (*aśarīra*) en donde no le afectan ni el placer ni el dolor (ChU 8.12.1). La palabra *cuarto* (*turíya, caturthá*) no aparece en la *Chāndogya* con el significado de «cuarto estado trascendente»[17]; pero sí que encontramos la palabra *turíya* en la *Bṛhat* (5.14.3-4) para denotar el cuarto pie de la Gāyatrí, que se encuentra por encima de los tres pies anteriores y les sirve de fundamento. Las interpretaciones sobre este cuarto pie de la Gāyatrí varían. Es evidente que el cuarto pie de la Gāyatrí ha de ser, en cierto modo, invisible o trascendental, ya que la Gāyatrí tiene solo tres pies visibles de ocho sílabas cada uno (BU 5.14.1-3).

En realidad, se produce una inversión respecto a ṚV10.90.3 en el modo de dividir la realidad (véase también ChU 3.12.6 y MaiU 7.11). Podemos decir que, desde el punto de vista de la trascendencia, el mundo representa solo una cuarta parte del principio supremo; pero que desde el punto de vista de la manifestación, el mundo representa tres cuartas partes y el principio es la cuarta parte oculta. Todo parece de-

pender de una cuestión de perspectiva, como si se observase un iceberg desde dentro o desde fuera del agua. Desde la perspectiva del principio supremo, la manifestación es tan solo una pequeña fracción del principio. Desde el punto de vista del observador instalado en el mundo, lo que se muestra claramente es la grandeza del mundo, mientras que el principio parece oculto, ínfimo, detrás del esplendor de la creación, como si estuviese tapado por un recipiente de oro (ĪU 15). En los versos finales de la *Maitri* se describen brevemente los cuatro estados y se afirma explícitamente que los tres primeros estados corresponden a un cuarto de *bráhman*; mientras que el cuarto estado es aquel que se encuentra más allá del que está profundamente dormido. Este cuarto estado sobrepasa a todos y equivale a los tres cuartos restantes de *bráhman*. Se armonizan de esta manera la afirmación de ṚV 10.90.3 y la doctrina de los cuatro estados cuyo rudimento aparece ya en la *Bṛhat*. Una vez más es en la *Māṇḍūkya* en donde encontramos la descripción más precisa de este cuarto estado:

> Consideran como el cuarto aquel en el que no se conocen los objetos internos ni se conocen los objetos externos ni se conocen ambos. En él no se encuentra ni una masa [indistinta] de conocimiento, ni conocimiento [diferenciado] ni no conocimiento [diferenciado]. Es invisible, no empírico, inaprensible, indefinible, impensable, inefable, es aquel cuya esencia es la conciencia de la unidad del *ātmán*, el lugar de reposo de la manifestación, el tranquilo, el benigno, el no dual. Ese es el que consideran el cuarto. Ese es el *ātmán*. Ese es el que se debe conocer (MāṇḍU 7).

Siguiendo con el simbolismo del monosílabo OM, se afirma que el cuarto estado no posee letra alguna. El *ātmán* está más allá de las palabras (TU 2.4.1), más allá de todo predicado. De hecho, el cuarto estado es el mismo OM tomado en su conjunto. Como dice la *upaniṣád*: «OM es en verdad el *ātmán*»:

> El cuarto estado no posee letra alguna. Más allá de lo empírico, es el lugar de reposo de la manifestación, el benigno (*śivá*), el no dual (*ádvaita*). Así, OM es en verdad el *ātmán*. Con su ser (*ātmán*) penetra en el *ātmán* quien esto conoce; quien en realidad esto conoce (MāṇḍU 12).

XVII. LA TRIPLICACIÓN Y LOS *GUṆÁS*

1. *La triplicación*

En la cosmogonía de la ChU 6.2.1-4, después del proceso intelectivo y volitivo cósmico de la unidad emerge el calor o el fuego (*téjas*); del fuego, el agua; y del agua, la comida. A primera vista parece que se infringe el esquema propuesto más arriba, pero esto es solo en apariencia. Es evidente que el calor, el agua y la comida forman aquí una unidad, tal y como deja entrever ChU 6.3.2, donde los tres son considerados colectivamente como una triada de dioses. El ser ha de penetrar en esta triada con su alma viviente, con su ser encarnado (*jívenātmanā*), a fin de manifestar el nombre y la forma; es decir, con el objeto de hacer realidad la creación material del mundo. Es evidente que estos forman una unidad, ya que los tres han de recibir el mismo tratamiento; es decir, han de ser triplicados (*tāsāṃ trivṛtam trivṛtaṃ ekaikāṃ karavāṇi*, ChU 6.3.3). La triplicación significa que cada uno de los tres será dividido en tres partes y que, conservando una parte para sí, prestará las otras dos partes a los otros dos elementos, de forma que cada elemento incluya una parte de los otros. Normalmente se ha considerado este proceso de triplicación como el antecedente upanishádico de la teoría de la quintuplicación propuesta por el *vedānta*. En la doctrina vedántica cada uno de los cinco elementos sutiles —espacio, aire, fuego, agua y tierra— se divide en dos partes iguales, una de las cuales queda intacta; mientras que la otra se divide de nuevo en cuatro partes más. Cada una de esas cuatro partes penetrará en los otro cuatro elementos restantes para formar los elementos toscos. Un elemento tosco, el fuego, por ejemplo, estará formado por la mitad de su mismo elemento sutil y por una octava parte de cada uno de los elementos restantes (elemento tosco del fuego = 1/2 fuego sutil + 1/8 aire sutil + 1/8 fuego sutil + 1/8 agua sutil + 1/8 tierra sutil). Las proporciones en que se efectúa esta combinación no están especificadas en la *upaniṣád*.

2. *Los tres* guṇás

Las tres divinidades: el calor, el agua y la comida han sido equiparadas con los tres elementos sutiles: fuego, agua, tierra. La triplicación, como acabamos de decir, ha sido considerada un proceso de entoscamiento gracias al cual se forman las cosas de este mundo: el fuego, el sol, la luna, el relámpago, la comida, etc. Todos los objetos del mundo poseen en mayor o menor grado una combinación de estos tres elementos:

> Sabían ellos que cuanto aparecía como rojo era una forma del calor. Sabían ellos que cuanto aparecía como blanco era una forma del agua. Sabían ellos que cuanto aparecía como oscuro era una forma del alimento (ChU 6.4.6).

De hecho, esta es una sabiduría que se puede aplicar a todas las cosas:

> Esto es en verdad lo que los grandes padres de familia, muy versados en la ciencia védica, conocían antiguamente cuando decían: «Ahora nadie nos hablará de una cosa no conocida, no pensada, no entendida», porque con estas tres formas ellos conocían todo (ChU 6.4.6).

El calor es rojo, el agua, blanca, la comida, negra; con estos tres colores se puede explicar la policromía del mundo; con estos tres elementos se pueden formar todas las entidades que se encuentran en la creación. Se entiende, pues, que esta teoría haya sido considerada como precursora de la teoría de los tres *guṇás*.

Los *guṇás* son los tres constituyentes básicos de la realidad. El *guṇá sattvá* es la pureza, el principio luminoso, la inteligencia, la felicidad, la virtud, y su color es el blanco; el *guṇá rájas* es la pasión, la actividad, el dolor, la ambición, y su color es el rojo; el *guṇá támas* es la ignorancia, la oscuridad, la pesantez, el torpor, y su color es el negro.

La palabra *guṇá* solo aparece en las *upaniṣád* más tardías como son la *Śvetāśvatara* y la *Maitri* (ŚU 5.5,8; MaiU 2.4; 3.2,3; 6.30). En la *Śvetāśvatara* los tres *guṇás* son descritos como los tres constituyentes de una unidad no nacida que es roja, blanca y negra, y que produce descendencia abundante (ŚU 4.5). Esta unidad no nacida se identifica con la naturaleza primordial del *sāṃkhya*, entendida como un principio eterno y triplemente constituido por los *guṇás*.

XVIII. *PRĀṆÁ*

Hasta ahora no nos hemos referido directamente a otro concepto que tiene una importancia capital en el pensamiento de las *upaniṣád*: el *prāṇá*. El *prāṇá* (de la raíz *an* más el preverbo *pra-; cf.* IE. $*h_2enh_1$-, lat. *animus*) no es solo el aire vital que da vida a los cuerpos, sino el principio mismo de la vida; el «espíritu» que anima a los seres vivos y que recorre la creación entera. En el *Atharvaveda* 9.1.2 el *prāṇá* es considerado como el gobernante de todas las cosas, ya que todas las cosas descansan en él y de él dependen.

En las *upaniṣád* la importancia concedida al *prāṇá* parece estar basada, entre otras cosas, en una constatación indiscutible: de todas las funciones vitales la más importante es la respiración. El cuerpo puede vivir sin la vista, sin el tacto, sin el oído, etc.; puede también subsistir un cierta cantidad de tiempo sin comer y sin beber, pero no puede sobrevivir apenas unos minutos sin respirar. Esta constatación se ve reflejada en las *upaniṣád* en la disputa entre los sentidos y el aire vital (BU 6.1.7-14; ChU 5.1.1-15; AiĀ 2.1.4; KauṣU 2.14; PU 2.2-4). En esta disputa todas las otras funciones vitales rinden homenaje al aire vital, pues saben por experiencia propia que no pueden vivir sin él (BU 6.1.13). Por este motivo, las funciones vitales son también llamadas «aires vitales» (*prāṇás*). Este *prāṇá*, a diferencia de los sentidos, se encuentra más allá de la muerte, pues se mueva o no se mueva nunca se corrompe. Los sentidos reconocen su supremacía y no son sino un aspecto del aire vital, por eso son llamados aires vitales (BU 1.5.21).

Siguiendo los modos de pensar upanishádicos el siguiente paso es identificar el aire vital, que se encuentra en el cuerpo, con la correspondiente divinidad cosmológica, en este caso el Viento. «Así como el aire vital es el aire central de las facultades, así también el Viento lo es de estas divinidades» (BU 1.5.22). Por eso en BU 1.5.22 se afirma que todas las divinidades tienen su ocaso, pero no el Viento, pues esta es la divinidad que nunca cesa. No es, pues, de extrañar que el *prāṇá* adquiera una importancia sin igual en el pensamiento upanishádico y se le identifique con las realidades más elevadas: con el *bráhman*, con el *udgīthá*, con el sol, con el néctar de la inmortalidad, con el fuego sacrificial, con el *ātmán*, con Índra, etcétera.

En las *upaniṣád* podemos distinguir al menos tres niveles distintos del *prāṇá*. El primero es el *prāṇá* como principio supremo, identificado como acabamos de ver con los aspectos más elevados de la realidad. El segundo es el *prāṇá* como el principio vital que anima a todas las otras facultades. El tercero es el *prāṇá* como el aire de la inspiración, uno más de los cinco aires vitales —*prāṇá*, *apāná*, *vyāná*, *samāná* y *udāna*— que junto con los sentidos forman las facultades del cuerpo. El segundo significado es, seguramente, el principal; y el primero y el tercero no son sino extensiones de este sentido primordial.

El *prāṇá* como principio vital o aire vital principal (*mukhya*, véase ChU 1.2.7 y las notas 8 y 9; véase también BU 1.3.7 y TU 2.2.1 y 2.3.1) es solo uno, pero se subdivide en cinco *prāṇás* distintos (BU 1.5.3; 3.9.26; ChU 3.13; 5.18): la inspiración (*prāṇá*), la espiración (*apāná*), la respiración difusa (*vyāná*), la respiración ascendente (*samāná*) y la respiración moduladora (*udāna*; véase BU 1.5.3 y nota 38; véase también

la tercera pregunta de la *Praśna Upaniṣád* y la nota 10 en TU). La descripción de estos *prāṇás* es a veces contradictoria (véase Deussen 1987: 335-6). En ocasiones se habla de solo tres *prāṇás* (BU 3.1.10; 5.14.3; ChU 1.3.8); también se mencionan cuatro *prāṇás* (BU 3.4.1); e incluso siete (MuṇḍU 2.1.8) que se identifican con los siete orificios de la cabeza: los dos ojos, las dos orejas, los dos orificios de la nariz y la boca. Según la *Praśna Upaniṣád* (PU 3.5-7) el aire vital *apāná* se ocupa de las funciones de excreción y procreación; el aire vital *prāṇá* se aposenta en los ojos, los oídos, la boca y las fosas nasales; el aire vital *samāná* se encarga del proceso digestivo; el aire vital *vyāná* es el que se mueve en las arterias sutiles del cuerpo humano; finalmente, el aire vital *udāna* es el aire de la expiración, gracias al cual el alma al morir alcanza un mundo virtuoso o pecaminoso en virtud de su *kárman* acumulado.

Hemos visto algunas de las doctrinas que se incluyen en las *upaniṣád*. Quedarían muchos aspectos por perfilar. Lo que hemos presentado es una simple guía a este mundo tan rico en implicaciones. Las *upaniṣád* son ciertamente un tejido de correlaciones, una red de vínculos con los que trazar el mapa de la realidad. El punto de partida a la hora de establecer estas correlaciones lo encontramos en el sacrificio. El punto de llegada es la identificación de lo más grande (el *bráhman*) con lo más pequeño (el *ātmán*). El punto de intersección es el *púruṣa* y el *prāṇá*. No es el objeto de esta introducción ofrecer un mapa detallado del mundo upanishádico. Para hacerlo, es necesario tener en cuenta la literatura precedente, especialmente los *brâhmaṇas*, en donde encontraremos muchas de las claves necesarias para entender el rico simbolismo upanishádico. Tampoco se puede despreciar el *vedānta* posterior a la hora de intentar entender las *upaniṣád*, pues a menudo nos explica con un lenguaje más próximo a la razón lo que las *upaniṣád* nos indican con sus alegorías. Finalmente, el poder de las palabras se encuentra todavía en los textos. Callaremos para dejar que ellos hablen y despierten en el lector toda la resonancia de su significado.

NOTAS

1. Lo que sigue está básicamente tomado de Renou y Filliozat (1985: 43-51), que a su vez reproduce la clasificación basada en criterios exclusivamente antropológicos de B. Guha. Habitualmente se clasifican las razas de la India con nombres como indo-ario, dravídico, *munḍa*, etc. Este tipo de clasificación, aunque esté muy extendida y pueda resultar conveniente, es un tanto imprecisa, ya que sustituye los nombres de las familias lingüísticas por los de la razas. Desde un punto de vista estrictamente antropológico se han podido discernir los siguientes grupos humanos en el subcontinente indio:

1) Entre los antiguos habitantes de la civilización del Indo se han encontrado tres tipos predominantes: indo A (cráneo alargado o dolicocéfalo y robusto que parece pervivir en las poblaciones del Panyab; no hay que confundirlos con los protonórdicos; véase más abajo), indo B (cráneo alargado o dolicocéfalo, nariz delgada y trazos finos, susceptible de ser identificado con los tipos mediterráneos y que pervive ampliamente en la población del norte de la India, especialmente en las castas altas) e indo C (cráneo redondeado o braquicéfalo y elevado, aplastado por la parte posterior, susceptible de ser identificado con un tipo armenoide; véase más abajo los llamados alpo-dináricos). Estos tres tipos se relacionan con tipos similares encontrados en Mesopotamia. Se encontraron también cráneos de protoaustraloides, mediterráneos, un cráneo mongoloide y un cráneo de tipo alpino.

2) Los protoaustraloides, considerados normalmente como los aborígenes del subcontinente. Actualmente sobreviven en las tribus de la India Central y del Sur: Bhil, Khol, Badaga, Korwa, Kharwar, Munda, Bhumij, Malpaharia, Chenchu, Kurumba, Malaya, Yeruba. Existe una relación entre estas tribus, los *vedda* de Sri Lanka y los aborígenes australianos. Las tribus indias parecen las más primitivas, de ahí el nombre de protoaustraloides, a continuación vendrían los *vedda* y finalmente los aborígenes áustralianos.

3) Los llamados dolicocéfalos de base, más conocidos como drávidas, se distinguen por su piel oscura, sus cabellos negros y a menudo ondulados, narices grandes pero nunca chatas y labios carnosos. Se encuentran sobre todo en el sur de la India, pero también entre las castas bajas del norte de la India y ocasionalmente también en las castas altas. Se han encontrado tipos similares en las tumbas predinásticas del Alto Egipto.

4) Los alpo-dináricos son probablemente los descendientes del tipo indo C. Tienen el cráneo redondeado y la piel bastante clara. Se encuentran actualmente en Guyarat y en Bengala, y también aparecen mezclados con los dolicocéfalos de base en Karnataka, Maharashtra y Tamil Nadu. Han sido emparentados con los omani en el sur de la península arábiga.

5) Los protonórdicos, conocidos habitualmente como arios, se distinguen por una capacidad craneal más elevada, nariz estrecha y recta, mandíbula inferior poderosa, y por el gran tamaño y la robustez general del cuerpo. Este tipo se encuentra en Cachemira, en el Panyab, especialmente entre los sijs y también en Rajastán. Se distinguen rasgos característicos de este tipo en algunas poblaciones de la cuenca gangética y también entre las castas brahmánicas más diversas: tanto entre los brahmanes del norte como entre los brahmanes nambudiris

de Kerala. Fuera ya de las fronteras indias se encuentran bien representados en Afganistán y en el norte de Pakistán.

6) Existen otros tipos como los orientales (piel clara, ojos negros, nariz larga y aquilina, que se encuentran en el Himalaya y generalmente pertenecen a la religión islámica) y los mongoloides (noreste de la India e Himalayas).

2. «Rendimos homenaje al mejor brahmán, pero son las vacas lo que en realidad queremos nosotros» (BU 3.1.1). Véase la parodia de los sacerdotes en el canto sagrado de los perros (ChU 1.12.1-5).

3. Véase leyenda de Sanatkumāra (ChU 7.1.1-7.26.2).

4. «The Brāhmaṇa-texts and the Upaniṣād-texts do not have their interests and views too different as it would appear at first sight [...] Most of the thoughts in connection with the Agni-cayana, those in connection with some other rites and in general mentioned in the eleven kāṇḍa of the Śatapatha Brāhmaṇa are quite of Upaniṣadic nature [...] Actually the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas and the Upaniṣāds are so closely connected with each other that it is very difficult to make a differentiating line between each other».

5. «With this search there also arises the need of an explicit and conscious identification of man with the sacrality which is at work in the sacrificial action if one is to receive its salvific benefits. Thus the point is reached where the rite, and all that goes with it, is transformed on a spiritual level. It is not without reason that the Āraṇyakas and the Upaniṣāds are incorporated into the Brāhmaṇas and are their logical continuation».

6. Esta es una clasificación conveniente para el período y la literatura que nos ocupan. Es evidente que desde la aparación del budismo hasta el apogeo de las grandes escuelas tántricas podemos distingir muchas etapas distintas. Todo parece indicar que en el desarrollo del pensamiento discursivo en la India la observación empírica precede a la formación de los grandes sistemas racionales: primero es la gramática descriptiva y después el silogismo y la filosofía del lenguaje.

7. Además de en BU 3.9.4 encontramos la misma etimología en ChU 3.16.3, en la recensión Mādhyandina del ŚB, en JB 2.77, TS 1.5.11, y Yāska, en el Nirukta 10.5, por su parte nos ofrece la versión no causativa de la etimología: «porque lloró (*arodit*) se llama Rudra» (*yad arodīt tad rudrasya rudratvam*).

8. *Kāvyapuruṣotpattiḥ*, el capítulo tercero de la *Kāvyamīmāṃsā* de Rājaśekhara. Hay traducción española de este capítulo: Rājaśekhara, *El nacimiento del hombre poesía*, Los Libros de Benarés, Benarés, 1991.

9. Se utiliza en ChU 6.3.2, TU 2.6.1, KauṣU 4.20, KathU 1.29; 2.12. En BU 1.4.7, en cambio, se utiliza el participio pasado de *pra-viś*. En *Maitri* se utiliza el imperfecto de *pra-viś*.

10. *sarvavedāntavedyaḥ paramātmā svamāyayā virāḍdehaṃ brahmāṇḍarūpaṃ sṛṣṭvā tatra jīvarūpeṇa praviśya brahmāṇḍābhimānī devatātmā jīvo'bhavat ity arthaḥ MahBh.*

11. Tanto en el comentario de Śaṃkara a ChU 1.6.6 (*puruṣaḥ puri śayanāt, pūrayati vā svenātmanā jagad iti*) como en ŚB 13.6.2.1 (*ime vai lokāḥ pūrayam eva yo'ayaṃ pavate so'asyām puri śete tasmāt puruṣaḥ*) podemos encontrar juntas las dos etimologías tradicionales. Desde el punto de vista filológico no está

claro cuál es el origen de esta palabra, véase EWA II 149. La palabra, en todo caso, no parece ser de origen indo-iranio.

12. Se podría, para evitar las disputas, vaciar aun más de contenido semántico las casillas y llamar a *A* unidad 1, a *B* y *C* pareja reproductora 1, a *a* unidad 2, a *D* multiplicidad o, en su aspecto alternativo de *b* y *c*, pareja reproductora 2, y finalmente *A'* sería la unidad 3. De este modo el esquema se podría aplicar con más facilidad a los distintos recuentos de la creación, sin necesidad de ser tan precisos a la hora de etiquetar las distintas casillas. Finalmente, si no se ha optado por esta opción, es porque el esquema perdería parte de su fuerza descriptiva; y también porque se reconoce, como dice Panikkar, que «la idea de formalismo no es puramente formal» (1997: 42). En último caso se apela a la tolerancia terminológica del lector. Más abajo se presentarán algunos de los nombres que las *upaniṣád* proponen para las distinas casillas.

13. BU 1.4.1. El compuesto *púruṣavidha* también se utiliza con un sentido distinto en TU 2.2.1; 2.3.1; 2.4.1 y 2.4.5 Vale la pena señalar que según Śaṃkara la unidad en BU 1.4.1 no se refiere a *A*, sino a *a*, el ser condicionado, Prajápati, el primer ser encarnado que nace del huevo cósmico (*prajāpatiḥ prathamo'ṇḍajaḥ śarīry abhidhīyate*, Śaṃkara en BU 1.4.1).

14. «Man here grows out of the elemental structure of the cosmos and is connatural with it. He is the not the measure of all things, the "Homo universalis" as he is commonly assumed to be in the classical traditions of the West. The cosmos is not seen in the image of the man, but man is seen in the image of the cosmos».

15. «Another factor which made the Puruṣa the ideal "model" for any artistic creation is that he has a body with organically related limbs. This should not be interpreted in the sense of the European renaissance, as if man were "the measure of all things", but precisely the cosmic and divine "body" is the measure of all other "organisms", whether social (the castes as parts of his body) or artistic as we shall see».

16. La palabra *svapna* tiene un origen indoeuropeo, cf. lit. *sāpnas*, 'sueño', gr. ὕπνος, lat. *sopor* y *somnus*.

17. La palabra *turíya* no aparece en absoluto en la *Chāndogya*. La palabra *caturthá* aparece 10 veces, pero no con este significado: 3.9.1; 3.18.3-6; 5.22.1; 7.1.2,4; 7.2.1; 7.7.1 Véase también la nota 9 en MāṇḍU.

LAS *UPANIṢÁD*

ĪŚĀ UPANIṢÁD

Esta upaniṣád *en verso recibe su nombre de su primera palabra* Īśāvāsyam. *Pertenece a la escuela* vājasaneyi *del* Yajurvedá Blanco. *La* upaniṣád *es el capítulo último de ese* Yajurvedá. *De las dos recensiones* Kāṇva *y* Mádhyandina *aquí se usa generalmente la primera. Esta breve* upaniṣád *trata de una forma muy condensada algunos de los temas más esenciales de la metafísica de las* upaniṣád: *el* ātmán, *el principio inmanifiesto* (prakṛti), *el principio manifiesto* (hiraṇyagarbhá), *etc. La* upaniṣád *termina con una plegaria, que también se encuentra en la* Bṛhat, *que el agonizante recita para obtener la liberación.*

1. Todo lo que en este mundo se mueve
ha de quedar arropado por el Señor.
Disfruta con esta renunciación.
No codicies la riqueza de nadie.

2. Aun obrando en este mundo,
uno podría desear vivir cien años.
Si así eres, no hay forma alguna de
que la acción no afecte al hombre[1].

3. Demoníacos[2] son, en verdad, esos mundos
en cegadora oscuridad envueltos.
Al morir, a ellos van cuantos
hombres hayan matado al *ātmán.*

4. La unidad sin moverse es más rápida que la mente.
Los sentidos no la alcanzan, pues les lleva la delantera.

Aun estando quieta avanza a los otros que corren.
Siendo el espíritu se ordenan la aguas primordiales[3].

5. Se mueve y no se mueve.
Está cerca y está lejos.
Está dentro de todo esto
y está fuera de todo esto[4].

6. Aquel que ve a todos los seres en su propio *ātmán*
y a su propio *ātmán* en todos los seres,
no querrá jamás separarse de él (del *ātmán*)[5].

7. Todos los seres convergen
en el *ātmán* del hombre de conocimiento.
En ese caso, ¿qué ilusión, qué dolor queda
para quien ha contemplado la unidad?

8. Ese [ser] todo lo impregna. Es brillante, incorpóreo, invulnerable,
sin tendones, puro, no afectado por el mal.
Es el sabio, el gobernante de la mente, el ser trascendente que
existe por sí mismo.
Distribuye debidamente los objetos a lo largo de los años.

9. Los que adoran la ignorancia
penetran en una cegadora oscuridad.
Parecen entrar en oscuridad más profunda
los que en el conocimiento se complacen[6].

10. Dicen que es distinto del conocimiento,
dicen que es distinto de la ignorancia.
Así lo hemos oído de los sabios
que nos lo explicaron.

11. Quien conoce ambos,
el conocimiento y la ignorancia,
rebasando la muerte con la ignorancia,
alcanza la inmortalidad con el conocimiento[7].

12. Los que adoran lo inmanifiesto (*ásaṃbhūti*)
penetran en una cegadora oscuridad.
Los que se deleitan en la manifiestación (*sáṃbhūti*)[8]
parecen entrar todavía en una oscuridad más profunda.

13. Dicen que es distinto del origen (*saṃbhavá*),
dicen que es distinto del no origen (*ásaṃbhava*).
Así lo hemos oído de los sabios
que nos lo explicaron.

14. Quien conoce ambos,
la manifestación y la disolución (*vināśa*),
rebasando la muerte con la disolución,
alcanza la inmortalidad con la manifestación[9].

15. La faz de la verdad está velada
por un cáliz de oro.
Revélala, Pūṣán, para que
quien sea firme en la verdad[10] pueda contemplarla.

16. Pūṣán, sabio único (*ekarṣa*), Yáma, Sol, hijo de Prajápáti,
aparta tus rayos, concentra tu resplandor.
Aquella tu forma, la más bella, aquella tu forma la contemplo yo.
Ese *púruṣa* que allí está (en el Sol), ese soy yo.

17. Del aire vital al aire inmortal[11];
el cuerpo luego a ceniza final.
OM. Pensamiento, recuerda, recuerda lo hecho.
Pensamiento, recuerda, recuerda lo hecho.

18. Agní, guíanos por el buen camino a la prosperidad,
¡oh, Dios! que conoces todos los caminos.
Aparta de nosotros la retorcida maldad.
Una y otra vez tu nombre veneramos[12].

NOTAS

1. La versión de Śaṃkara sería la siguiente: «Si así eres, no hay otra forma de que la [mala] acción no afecte al hombre»; Hume: «Thus on thee —not otherwise that this is it— / The deed adheres not on the man»; De Palma: «Si vives así siendo hombre, no hay otra forma de que las acciones no te manchen». Véase BU 4.4.23; BhG 5.7.

2. *Asuryā*: si se lee *a-sūrya* sería 'sin (la luz del) sol', 'no iluminados'. Para oscuridad, véase *támas* y los otros *guṇás*: Int. XVII. Para el *ātmán* y la cegadora oscuridad, véase BU 4.4.10-11. Para el *ātmán* en general, véase Int. XI.

3. Hemos optado por una nueva interpretación de la última línea. Existen ya diversas lecturas de este verso. Así Hume, siguiendo a Śaṃkara, traduce: «In it Mātariśvan places action»; Swami Gambhirananda: «It being there, Mātariśvan allots (or supports) all activities»; De Palma: «En él el aire que todo lo abarca sostiene [toda] actividad». La palabra clave es *âpas*, que normalmente significa 'aguas', pero que en este caso es interpretrada por Śaṃkara como 'acción ritual'; de ahí las traducciones que presentamos. Sin embargo, el mismo Hume señala en una nota que *âpas* puede referirse a las aguas primordiales. El verso podría referirse, entonces, al viento del espíritu aleteando sobre las aguas primordiales a fin de fecundarlas para ordenarlas y poder proceder así al proceso creativo. Véase Int. XIVa. Otra interpretación posible, de corte naturalista, es la ofrecida por Digambarānucara en su comentario *Arthaprakāśa*. Según este autor, el *ātmán* como viento sostiene a las aguas; es decir, a las nubes (*mātariśvā vāyut apo megharūpā dadhāti*).Véase también KaṭhU 2.21-22.

4. Véase BhG 13.15.

5. Véase BhG 6.30; BU 4.4.15; KaṭhU 4.5; 4.12. La versión de Śaṃkara entiende el verbo *vi-gup* como 'odiar, sentir disgusto'. El verso se leería entonces de la siguiente manera: «Aquel que ve a todos los seres / en su propio *ātmán* / y a su propio *ātmán* en todos los seres, / ese deja de estar disgustado».

6. Según Śaṃkara, la ignorancia es, en este caso, la vía ritual que celebra el sacrificio externo a los dioses (*avidyāṃ tāṃ karmety arthaḥ* [...] *avidyām agnihotrādilakṣaṇām*, Ś). La vía ritual es llamada *ignorancia* porque el ritual implica acción y la acción se opone al conocimiento no dual al producir un nuevo *kárman* (*karmaṇo vidyāvirodhitvāt*, Ś). El conocimiento, en este caso, no se refiere al conocimiento supremo del *bráhman* no dual, sino a la contemplación y al culto a los dioses que depende del objeto el conocimiento de las distintas divinidades y que lleva a conseguir los paraísos celestiales donde moran estos dioses (*tad daivaṃ vittaṃ devatāviṣayaṃ jñānaṃ karmasaṃbandhitvenopanyastaṃ na paramātmajñānaṃ vidyayā devaloka iti pṛthakphalaśravaṇāt*). Para Śaṃkara hay dos tipos de personas. Los primeros están llenos de deseos (*kāmin*), manifiestan deseos mundanos (riqueza, posición, etc.) y ultramundanos (paraíso celestial), mientras que los segundos están libres de todo deseo (*akāmin*). Estos últimos son los renunciantes que aspiran a la absorción en el *bráhman* no dual. Para los primeros, este verso aconseja la combinación de la vía ritual y la vía del conocimiento de los dioses. Lo que se condena en este verso, siempre según la interpretación de Śaṃkara, es la separación de estas dos vías, la ritual y la del conocimiento de los dioses, en el caso de la gente apegada a los deseos. No se

pretende, sin embargo, criticar a estas vías en sí mismas, ya que ambas han sido sancionadas por las Escrituras (*tayor jñānakarmaṇor ihaikaikānuṣṭhānanindā samuccicīṣayā, na nindāparaivaikaikasya* [...] *na hi śāstravihitaṃ kiṃ cid akartavyatām syāt*, Ś Īśā 8). Para los que están libres de deseo (*akāmin*), la vía es la del conocimiento supremo y esta vía nunca puede ser combinada con la del ritual o la del conocimiento divino (*tan na kena cit karmaṇā jñānāntareṇa vā hy amūḍhaḥ samuccicīṣati*, Ś). Esta estrofa coincide con BU 4.4.10.

7. Según Śaṃkara, la inmortalidad (*amṛta*), en este caso, es un estado de identificación con los dioses en el paraíso (*tad dhy amṛtam ucyate yad devatātmagamanam*, Ś) fruto de la vía del conocimiento divino. Aquí la inmortalidad no equivale a la liberación final. Un poco más abajo, en la estrofa 14, la inmortalidad es entendida como la disolución en la naturaleza primordial (*prakṛtilaya*), lo que en términos de la metafísica de Śaṃkara viene a ser lo mismo: la salvación sempiterna. Véase nota 25 en KaṭhU sobre la sempiternidad. En KU 2.5 la misma palabra es interpretada, en cambio, como la condición no dual que hace efectiva la absorción en *bráhman* (*advaitam āpannāḥ santo'mṛtā bhavanti brahmaiva bhavanty ity arthaḥ*, Ś).

8. Lo inmanifiesto (*ásaṃbhūti*) es, según Śaṃkara, la naturaleza primordial (*prakṛti*) en su estado indiferenciado (*avyākṛta*) antes del proceso creativo. Es, pues, la ignorancia en su aspecto causal (*kāraṇa*), principio imperceptible que lleva la semilla de todos los deseos y de todas las acciones (*kāmakarmabījabhūtām adarśanātmikām*, Ś). Lo manifiesto es Hiraṇyagarbhá. Si la *prakṛti* indiferenciada es entendida como causa, Hiraṇyagarbhá es entendido como efecto (*kāryabrahman*). Hume traduce *ásaṃbhūti* por *non-becoming* y *saṃbhūti* por *becoming*. El diccionario de M. Monier-Williams da como equivalentes *non-existence* y *destruction*; y traduce *saṃbhūti* por *birth, origin, production, growth, increase...*

9. Śaṃkara interpreta la estrofa de una forma distinta. Para él, *saṃbhūti* equivale en este caso, por elisión del sufijo *a-* privativo, a *ásaṃbhūti*, lo inmanifiesto, y *vināśa* es un sinónimo de Mṛtyú, es decir, Hiraṇyagarbhá. Según Śaṃkara, la estrofa nos habla una vez más de la consecución de una inmortalidad relativa y no de la liberación. Estamos todavía en el 'curso del *saṃsāra*' (*saṃsāragatiḥ*, Ś). El camino hacia la liberación es el que se explica a continuación. Es el camino solar, ya que «lo que es lo real es aquel sol de allá. El *púruṣa* que hay allá en el orbe solar» (BU 5.5.2). Ese *púruṣa* se encuentra cubierto por el resplandor del sol aparente. Los próximos versos han de leerse, tal como hace Śaṃkara, teniendo en cuenta el pasaje citado de la BU. Sus rayos de luz ya no le llegan a él. Al morir, se produce el oscurecimiento del resplandor del sol fenoménico y se abre la vía que conduce a la realidad que se encuentra en el sol del más allá: «Cuando uno se encuentra a punto de morir, uno solamente ve aquel orbe solar, completamente puro» (BU 5.5.2).

10. *Satya-dharma*: 'el firme (*dharma*, cf. lat. *firmus*) en la verdad, en el *satya-brahma*'; el que busca al *bráhman* con firmeza.

11. Śaṃkara construye *amṛta* inmortal con la frase anterior: «yo soy inmortal».

12. Esta estrofa viene de ṚV 1.189.1. Las cuatro estrofas se encuentran también en BU 5.15.1-4.

KENA UPANIṢÁD

Esta upaniṣád *forma parte del* Bráhmaṇa Talavakāra, *que a su vez pertenece al* Sāmavedá. *Por ello se conoce con los dos nombres de* Talavakāra *y* Kena. *La voz* kena *significa «¿por quién?» o «¿por qué?» y la* upaniṣád *empieza precisamente con esta palabra. Tiene cuatro secciones* (khaṇḍa) *indicadas por la numeración. Consta de una serie de preguntas y respuestas que utilizan la expresión «¿por quién?» para desenmascarar al sujeto trascendente por encima del sujeto contingente; es decir, el cuerpo, la mente y los sentidos. Las dos primeras secciones tratan del* bráhman *no cualificado, la realidad subyacente al mundo fenoménico de las apariencias. Las otras dos tratan de Īśvará, el Señor supremo. El conocimiento del primero conlleva la liberación inmediata. El conocimiento del segundo abre el camino a fin de que el asceta ascienda gradualmente para reintegrarse, en último término, en la unidad de* bráhman.

SECCIÓN PRIMERA

1. [Pregunta]
¿Impulsada por quién vuela la mente lanzada [hacia su objeto]?
¿Dirigido por quién emerge el primer respiro?
¿Impulsada por quién es el habla [por la gente] hablada?
¿Qué dios dirige, en realidad, la vista y el oído?

2. [Respuesta]
Los sabios al trascender el oír del oído,
el pensar de la mente, la voz del habla,
el respirar de la respiración y la visión de la vista,
saliendo de este mundo se tornan inmortales.

3. Ahí no alcanza la vista.
No alcanza el habla ni la mente tampoco[1].
No conocemos, no entendemos
cómo se puede enseñar esto.

4. Es distinto de lo conocido.
Trasciende lo desconocido.
Así lo hemos oído de los antiguos [maestros]
que nos lo explicaron[2].

5. Aquello que la palabra no expresa,
pero con lo cual la palabra es expresada;
eso considera como *bráhman*
y no lo que es adorado [por la gente].

6. Aquello que no se puede pensar con la mente,
pero con lo cual la mente es pensada;
eso considera como *bráhman*
y no esto que es adorado [por la gente].

7. Aquello que no se puede ver con los ojos,
pero con lo cual la visión es vista;
eso considera como *bráhman*
y no esto que es adorado [por la gente].

8. Aquello que no se puede escuchar con los oídos,
pero con lo cual se oye lo escuchado;
eso considera como *bráhman*
y no esto que es adorado [por la gente].

9. Aquello que no se puede respirar con el aliento,
pero con lo cual el aliento es respirado;
eso considera como *bráhman*
y no esto que es adorado [por la gente].

SECCIÓN SEGUNDA

1. [Maestro]
Si crees conocerlo bien, es que apenas [lo conoces].
Sin duda alguna has conocido solo aquella forma del *bráhman*
que a ti te pertenece, [o] lo que de él hay en los dioses.
Así pues, debes de veras reflexionar sobre esto.

[DISCÍPULO]
Creo que lo conozco[3].

2. Yo no creo conocerlo bien,
pero tampoco pienso que no lo conozco.
Quien de entre nosotros lo conoce, lo conoce,
y tampoco conoce que no lo conoce.

3. [Maestro]
Quien lo percibe mentalmente, no lo percibe.
Quien lo percibe no lo conoce.
Es desconocido de quienes lo conocen,
conocido de quienes lo desconocen.

4. Al ser conocido con la iluminación,
es [realmente] percibido y en consecuencia se alcanza
la inmortalidad.
Con el *ātmán* se alcanza la fuerza (*vīryà*).
Con la sabiduría se alcanza la inmortalidad.

5. Si lo ha conocido aquí, [en este mundo], eso es la verdad.
Si no lo ha conocido aquí, eso es la gran exterminación.
Los sabios, conociéndolo claramente en cada uno de los seres,
se vuelven inmortales al salir de este mundo.

SECCIÓN TERCERA

1. *Bráhman* obtuvo la victoria para los dioses. Los dioses se crecieron con la victoria de *bráhman*. Pensaron: «Nuestra es en verdad esta victoria. Nuestra es esta grandeza»[4].

2. *Bráhman* se dio cuenta de ello [y] apareció ante ellos. Al no reconocer a *bráhman*, dijeron: «¿Quién podrá ser este genio (*yakṣá*)?».

3. Le dijeron al Fuego: «Tú que todo lo conoces (*jātávedas*), averigua quién es este genio». «De acuerdo» [dijo el Fuego].

4. Se acercó al [genio] con presteza y este le preguntó: «¿Quién eres tú?». Le contestó: «Soy el fuego. Soy el que todo lo conoce».

5. [El genio le dijo]: «¿Qué poder hay en ti?». [Le contestó]: «Puedo quemar todo esto, todo cuanto hay aquí en la tierra».

6. [El genio] le puso delante una brizna de hierba [y le dijo]: «¡Quémala!». El Fuego se lanzó a toda velocidad sobre la hierba, pero no pudo quemarla. Así que regresó [y dijo]: «No he podido averiguar quién es este genio».

7. A continuación [los dioses] le dijeron al Viento: «Viento, averigua quién es este genio». «De acuerdo» [dijo el Viento].

8. Se acercó al [genio] con presteza y este le preguntó: «¿Quién eres tú?». Le contestó: «Soy el Viento. Soy Mātaríśvan»[5].

9. [El genio le dijo]: «¿Qué poder hay en ti?». [Le contestó]: «Puedo llevarme todo esto, todo cuanto hay aquí en la tierra».

10. [El genio] le puso delante una brizna de hierba [y le dijo]: «¡Llévatela!». El Viento se lanzó a toda velocidad sobre la hierba, pero no pudo llevársela. Así que regresó [y dijo]: «No he podido averiguar quién es este genio».

11. A continuación [los dioses] le dijeron a Índra: «Maghávan[6], averigua quién es este genio». «De acuerdo» [dijo Índra], y se precipitó [hacia el genio] con presteza, pero este había desaparecido.

12. En ese mismo lugar se encontró con una mujer bellísima, Úmā, la hija del Himalaya, y él le preguntó: «¿Quién era este genio?».

SECCIÓN CUARTA

1. Le contestó ella: «Es *bráhman*. Os habéis crecido con la victoria de *bráhman*». Solo así supo [Índra] que era *bráhman*.

2. Por esta razón, estos dioses —a saber, Agní, Vāyú e Índra— parecen estar, en realidad, por encima de los otros dioses; porque fueron ellos los que lo tocaron de más cerca, los que primero lo reconocieron[7] como *bráhman*.

3. Por esta razón, Índra parece estar en realidad por encima de los otros dioses, pues fue él quien lo tocó de más cerca, el que primero lo reconoció como *bráhman*.

4. He aquí la enseñanza[8] sobre *bráhman*: «Es como el repentino brillar del relámpago, como el pestañear del ojo». Así en cuanto al orden divino (o cosmológico).

5. Ahora en cuanto al individuo. Es aquel al que parece ir la mente, [aquel] con el que uno constantemente recuerda, y es también el concepto (*saṃkalpa*)[9].

6. A *bráhman* se le llama el objeto de todo deseo[10]. Se le debe adorar como el objeto de todo deseo. Todos los seres buscan ávidos a aquel que así conoce [a *bráhman*].

7. [Discípulo]
Explícame la doctrina upanishádica.
[MAESTRO]
La doctrina upanishádica ya está explicada. Ya te hemos explicado en realidad la doctrina upanishádica sobre *bráhman*.

8. La austeridad, el dominio de sí y la acción son su fundamento; los *védas*, sus miembros; la verdad, su morada.

9. Quien conoce esta doctrina, derrotando el mal en el cielo supremo[11], queda al fin firmemente asentado, queda firmemente asentado.

NOTAS

1. Véase KaṭhU 6.12; MuṇḍU 3.1.8; TU 2.4.1; 2.9.1.
2. Véase ĪU 10; 13.
3. En principio esta frase se podría considerar unida a la anterior: «Así pues, pienso que de veras debes reflexionar sobre lo que consideras conocido». Así, [Discípulo] vendría al inicio de 2.2.
4. Para la leyenda de la victoria de los *devás*, véase BU 1.3.1-7 y ChU 1.2.1-7. Para la relación entre victoria y grandeza (*mahimán*), véase TS 1.6.4.21.
5. Mātariśvan: el aire que se mueve en el espacio y produce la actividad de todas las cosas. Véase también ĪU 4; KaṭhU 2.21-22.
6. Epíteto de Índra: «liberal, munificente, ubérrimo».
7. El verbo está en singular en el original. Según Śaṃkara ha de ser puesto en plural. De hecho, no hay concordancia entre el pronombre 'ellos', el adjetivo 'primero' y el verbo 'reconoció'. La solución propuesta por Hume es también interesante: «for these touched It nearest, for these and [especially] he [i.e. Indra] first knew It was Brahma».
8. Gambhīrānanda, utilizando la terminología de la escolástica occidental y siguiendo a Śaṃkara, traduce *ādeśá* por *instruction through analogy*, es decir, por 'vía de comparaciones'. Śaṃkara considera el *ādeśá* como la enseñanza analógica de *bráhman* (*ādeśa upamopadeśaḥ*, Ś). Lo específico de este tipo de enseñanza es que se efectúa sobre el *bráhman*, el cual por definición no admite comparación alguna (*nirupamasya brahmaṇo yenopamānenopadeśaḥ so'yam ādeśa ity ucyate*, Ś). La palabra *ādeśa* en el sentido habitual de «enseñanza» ocurre también en TU 1.11.4;2.3.1, ChU 3.5.1,2;3.19.1;6.1.3,4 y 6; BU 2.3.6.
9. *Saṃkalpá* puede significar 'volición', 'determinación'. Véase ChU nota 65.
10. Para Śaṃkara, *tadvana* es lo más adorado o el objeto de toda adoración. *Bráhman* es el *ātmán* interior de todos los seres y por eso es lo más apreciado por ellos (*tasya vanaṃ tadvanaṃ tasya prāṇijātasya pratyagātmabhūtatvād vananiyam saṃbhājanīyam atas tadvanam nāma prakhyātam brahma tadvanam*, Ś).
11. *Jyeye*: «en el supremo, en el más excelente». Según la lectura de Müller y Deussen, *ajyeye*: 'en el invencible' (referencia tomada de Hume). En las secciones tercera y cuarta, como a lo largo de los *brâhmaṇas* y las *upaniṣád*, hay una constante y gradual sublimación e interiorización de los dioses, divinizaciones de las fuerzas cósmicas. Ya no es el mundo celeste védico, sino su profundo mundo interior que los enmarca. Este es el caso aquí con los *devá*, especialmente con el gran héroe guerrero védico Índra, que es el primero en reconocer al misterioso *bráhman*, reconocimiento que le llega de Úmā, la mujer de Śivá, pareja divina siempre presente en la mitología popular.

KAṬHA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DE LOS DISCÍPULOS DE KAṬHA)

[Diálogo entre Náciketas y la Muerte]

El nombre de esta upaniṣád *probablemente se refiera a una de las escuelas del* Yajurvedá Negro, *la escuela* kāṭhaka *fundada por el sabio Kaṭha. La palabra* kaṭha *también significa «discípulo de Kaṭha». Es esta una* upaniṣád *en donde se narra el célebre diálogo entre el joven Náciketas y Yama, el dios de la muerte. Náciketas rechaza los deseos mundanos con que le tienta la Muerte y no queda satisfecho hasta que la Muerte accede a comunicarle la enseñanza suprema sobre el* ātmán. *Hay que notar, sin embargo, que Náciketas sigue un orden determinado en el momento de pedir los tres deseos. El primer deseo tiene que ver con su padre. Con este deseo Náciketas se libera de la deuda que todo brahmán tiene con sus progenitores. El segundo deseo está relacionado con el sacrificio y con la felicidad del paraíso. El tercer deseo se ocupa directamente del* bráhman *y del* ātmán *que se encuentran incluso más allá de la felicidad condicionada del paraíso. La* upaniṣád *contiene también la famosa metáfora de la carroza.*

LECCIÓN PRIMERA

1. Vājaśravás donó voluntariamente todos sus bienes [para el sacrificio]. Tenía a la sazón un hijo llamado Náciketas.

2. La fe se apoderó de este, joven todavía, cuando estaban trayendo los donativos sacrificiales. Pensó:

3. Bebida toda el agua, consumida ya la hierba,
la leche ya ordeñada de estas vacas estériles.

Quien las entrega [como donativo sacrificial]
ingresa en los mundos desprovistos de gozo.

4. Le dijo a su padre: «Padre,
¿a quién me vas a entregar?»,
y así por segunda y tercera vez.
Le replicó: «A la Muerte te voy a entregar».

5. [Náciketas reflexiona:]

Entre muchos voy el primero.
En medio de muchos voy[1].
¿Qué tarea podrá [mi padre] tener con la muerte
que así vaya hoy a cumplir conmigo?

6. Recuerda cómo fue en el pasado,
considera lo mismo en el presente[2].
El mortal madura como la cosecha
y como la cosecha vuelve de nuevo a nacer.

7. [VOZ]

El brahmán como fuego entra
de huésped en las casas.
Para apaciguar ese fuego[3],
trae, ¡Vaivasvatá![4], el agua [de la ofrenda].

8. Esperanza y expectación, buena compañía y trato cortés,
sacrificios, obras meritorias, hijos y ganado.
Todo esto se le arrebata al hombre de poco seso
en cuya morada reside un brahmán en ayunas.

9. [LA MUERTE]

Brahmán, huésped venerable, tres noches
has pasado en mi casa sin comer.
Alabado seas. Tenga yo buena fortuna.
Escoge en pago tres deseos.

10. [NÁCIKETAS]

Que Gautama[5] [mi padre], satisfecho su propósito
y disipada su ira, sea benévolo conmigo, ¡oh, Muerte!

Que me dé la bienvenida, una vez me hayas despedido.
Este es, de los tres, el primer deseo que escojo.

11. [LA MUERTE]

Una vez te haya despedido[6], Aúddālaki Āruṇi [tu padre],
al reconocerte, será afectuoso contigo como antes.
Disipada ya su ira, pasará las noches durmiendo
plácidamente al verte libre de las fauces de la Muerte.

12. [NÁCIKETAS]

En el cielo no existe temor alguno.
Allí no estás tú. No hay que temer la vejez.
Habiendo trascendido el hambre y la sed,
superado todo dolor, uno vive feliz en el mundo celestial.

13. Tú misma, ¡oh, Muerte!, conoces bien ese fuego que lleva al paraíso.
Explícamelo, pues poseo el don de la fe.
Los seres celestiales participan de la inmortalidad.
Este es el segundo deseo que escojo.

14. [LA MUERTE]

Ahora te lo explico. Aprende de mí
el fuego que lleva al paraíso. Lo conozco bien, Náciketas.
Este fuego es el medio para alcanzar el mundo infinito y también
su fundamento,
entiéndelo como asentado en la caverna del corazón.

15. Entonces le habló del fuego del sacrificio, origen del mundo,
y del número de ladrillos necesario [para construir el altar
sacrificial] y la manera [de colocarlos].
Todo lo repitió [Náciketas] tal y como se lo había explicado.
Entonces, satisfecha, habló de nuevo la Muerte.

16. Complacido el magnánimo le dijo:

[LA MUERTE]

Te concedo aquí y ahora un deseo más.
Este fuego llevará tu propio nombre.
Acepta esta guirnalda (*sṛṅkā*)[7], de múltiples formas.

17. Quien prepara tres veces el fuego, con los tres [fuegos] se unifica[8]
y cumpliendo su triple deber, trasciende el nacimiento y la muerte.
Quien conoce y venera al Dios adorable, al conocedor
de lo nacido de Brahmá[9],
alcanza para siempre la paz.

18. Quien, conociendo esos tres[10], tres veces ha celebrado el
sacrificio de Náciketas
y sabiendo esto apila el fuego de Náciketas,
se deshace de antemano de las ataduras de la muerte
y superado todo dolor se regocija en el mundo celestial[11].

19. Este, ¡Náciketas!, es el fuego que lleva al paraíso,
el segundo deseo que escogiste.
Este fuego como tuyo lo proclamarán las gentes.
Escoge, Náciketas, el tercer deseo.

20. [NÁCIKETAS]

Se duda en este mundo sobre [la suerte] del difunto[12].
«Existe», dicen unos. «No existe», dicen otros.
Esto es lo que me gustaría saber, por ti instruido.
De entre [todos] los deseos este es el tercero.

21. [LA MUERTE]

Aun los dioses de la antigüedad dudaron al respecto.
No es fácil entenderlo. Es esta una cuestión sutil.
Náciketas, escoge otra merced.
No me presiones. Por favor, no me pidas esto.

22. [NÁCIKETAS]

Los mismísimos dioses dudaron sobre esto.
Tú misma, ¡oh, Muerte!, dices que no es fácil entenderlo
y es imposible encontrar otro exponente como tú.
No hay ningún otro deseo que se le pueda comparar.

23. [LA MUERTE]

Escoge hijos y nietos que sean centenarios,
abundancia de ganado, elefantes, oro y caballos.
Escoge una gran extensión de tierra.
Vive tú mismo cuantos años quieras.

24. Si crees que este don se le iguala,
escoge riqueza y larga vida.
Náciketas, conviértete [en señor] de un vasto territorio.
Te hago capaz de disfrutar de [todos] los placeres.

25. Pide hasta la saciedad cuantos deseos haya
inalcanzables en el mundo de los hombres.
Doncellas tan hermosas como estas en carrozas montadas al son de la música
difícilmente se encuentran al alcance de los humanos.
Yo te las regalo. Vete de ellas bien servido,
[pero] sobre la muerte no me preguntes más, Náciketas.

26. [NÁCIKETAS]

¡Oh, Muerte!, cuanto posee el mortal es efímero
y consume el vigor de todas sus potencias.
Aun la vida entera vale en verdad muy poco.
Quédate con tus carrozas, con tus danzas y canciones.

27. El hombre no se satisface con la riqueza.
Habiéndote visto, ¿cómo obtendremos una riqueza [duradera]?[13].
¿Acaso viviremos mientras dure tu reinado?
El don que escogí es en verdad el que deseo.

28. Tras contemplar de cerca la incorruptibilidad de los dioses,
¿qué mortal perecedero en este bajo mundo
podrá gozar de su dilatada existencia, si conoce y reflexiona
sobre [la naturaleza transitoria] de la belleza,
el amor y los placeres?

29. ¡Oh, Muerte! El punto preciso de la duda es qué sucede
en este gran viaje al más allá. Explícanoslo.
Este es el don que penetra el misterio profundo[14].
Este, solo este, es el que escoge Náciketas.

LECCIÓN SEGUNDA

1. [LA MUERTE]

Lo mejor es una cosa. Lo más agradable otra diferente.
Ambas, con sus objetivos distintos, mantienen al hombre atrapado.

De entre los dos alcanza el bien quien para sí escoge lo mejor.
Se desvía de su objetivo quien prefiere lo más agradable.

2. Lo mejor y lo más agradable se acercan al hombre.
El sabio examina los dos cuidadosamente y discrimina.
El sabio escoge lo mejor por encima de lo más agradable.
El necio escoge lo más agradable a fin de adquirir y acumular[15].

3. ¡Náciketas!, así eres tú. Al meditar sobre los deseos
y sus formas bellas, los has rechazado completamente.
No has aceptado esta guirnalda de riqueza en la
que muchos hombres se encuentran enredados[16].

4. Dos cosas totalmente opuestas yendo en direcciones contrarias
son la ignorancia y lo que se conoce como sabiduría.
Creo que Náciketas quiere alcanzar la sabiduría.
No te tientan los múltiples deseos[17].

5. Viviendo en el seno de la ignorancia,
sabios ante sí mismos, creyéndose eruditos,
yendo sin parar de aquí para allá, andan al retortero, confusos,
como ciegos por otro ciego guiados[18].

6. Como si fuese un chiquillo (*bāla*) no es consciente del gran viaje
al más allá,
errando confundido por la ilusión de la riqueza.
Piensa que solo existe este mundo y no otro
y cae una y otra vez bajo mi dominio.

7. Maravilloso es quien lo expone y experto quien lo alcanza.
Maravilloso es quien diestramente aleccionado conoce
a aquel sobre el cual muchos ni siquiera logran oír hablar.
Muchos, aun oyendo hablar de él, no lo conocen[19].

8. Cuando lo explica un hombre incompetente[20],
no es fácil de conocer, aunque se le den muchas vueltas[21].
Si no lo explica otro, no se le puede alcanzar .
Más allá de todo razonamiento (*atarkyam*) es más sutil que lo sutil.

9. Esta sabiduría (*matí*) no es alcanzable con el raciocinio.
Si la expone otra persona[22], ¡querido amigo!, es fácil de entender.
¡Oh!, tú la has alcanzado, [ya que] eres firme en la verdad[23].
¡Que quien nos pregunte sea siempre como tú, Náciketas!

10. [NÁCIKETAS]

Sé que este tesoro[24] no es eterno,
ya que con objetos transitorios no se alcanza lo permanente.
Por eso he apilado el fuego de Náciketas.
He alcanzado lo perdurable con materiales perecederos[25].

11. [LA MUERTE]

Has contemplado el alcance del deseo, la base del mundo,
la infinitud de la voluntad[26], la ribera libre de todo temor,
la grandeza de la alabanza, la amplia expansión, la base,
y itú, sabio!, lo has desechado firmemente, Náciketas.

12. El sabio, al meditar con la comprensión que nace del
adhyātmayoga[27]
en ese dios inescrutable, adentrado en lo oculto,
agazapado en la caverna del corazón, morador del abismo
y primordial,
trasciende el placer y el dolor.

13. El mortal, tras escuchar esto y bien saberlo,
desecha ese [ego] cargado de atributos (*dharmya*) y se apropia
de lo sutil (el *ātmán*).
Entonces se deleita al hallar la fuente de todo deleite (*modanīya:*
lit., lo deleitable).
A Náciketas lo considero como una morada abierta [al *bráhman*].

14. [NÁCIKETAS][28]

Háblame de aquello que tú consideras
como aparte de lo justo y de lo injusto
distinto de lo hecho y lo no hecho,
distinto de lo que fue y lo que será.

15. [LA MUERTE]

Es la meta[29] que todos los *védas* proponen,
la que todas las ascesis proclaman.
Quienes desean alcanzarla cultivan el *brahmacárya*[30].
Te la voy a explicar en pocas palabras. Es la sílaba OM.

16. Esta sílaba[31] es el *bráhman.*
Esta sílaba es el supremo.

Quien conoce esta sílaba
alcanza cuanto desea.

17. Este es el mejor soporte[32].
Este es el soporte supremo.
Quien conoce este soporte
se enaltece en el mundo de *bráhman*.

18. La consciencia (*vipaścít*) ni nace ni muere.
No surge de otro ser ni otra cosa deviene.
No nacida, eterna, constante, primordial.
No muere al morir el cuerpo[33].

19. Si el que golpea cree que mata
y el golpeado se tiene por muerto,
ninguno de los dos conoce nada.
Este (el *ātmán*) ni mata ni es matado[34].

20. El *ātmán* asentado en el corazón de las criaturas
es más sutil que lo sutil[35] y más grande que lo más grande.
Quien ha trascendido la voluntad[36] y remontado todo dolor,
al apaciguarse sus sentidos[37], contempla la grandeza del *ātmán*.

21. Aunque esté sentado, camina lejos.
Yace tendido, pero va a todas partes.
¿Quién sino yo podrá conocer
a ese Dios que goza sin excitarse?[38].

22. El sabio deja de lamentarse cuando
contempla al *ātmán* inmenso, omnipresente,
incorpóreo entre los cuerpos,
estable entre los inestables.

23. No se puede conocer este *ātmán* ni mediante la instrucción,
ni mediante el entendimiento ni mediante la enseñanza oral.
Solo puede conocerlo aquel a quien él mismo escoge.
A él el *ātmán* le revela su propio cuerpo[39].

24. Quien no ha abandonado su mala conducta,
quien no está sosegado ni recogido,
quien no tiene la mente serena,
no puede alcanzar este *ātmán* con el conocimiento (*prajñāna*).

25. Tanto la autoridad sacerdotal (*bráhman*)
como el poder político (*kṣatrá*)
son la comida de este [*ātmán*][40].
La muerte es su condimento. Mas ¿quién
conoce ciertamente dónde se halla?

LECCIÓN TERCERA

1. [LA MUERTE]

Dos son los que adentrados en la caverna del corazón, en la esfera suprema,
disfrutan de su justo destino[41] en el mundo de las buenas obras[42].
[Estos dos] luz y sombra[43] son llamados por los conocedores de *bráhman*,
por los que mantienen los cinco fuegos sacrificiales[44] y por los que apilan el triple fuego de Náciketas.

2. Ojalá podamos conocer el fuego de Náciketas,
puente[45] para quienes ofrecen sacrificios,
el supremo e imperecedero *bráhman*
para quienes anhelan pasar a la otra orilla, allí donde no existe el miedo[46].

3. Considera que el alma[47] (*ātmán*) es el dueño de la carroza
y el cuerpo es la carroza.
Considera que el intelecto (*buddhi*) es el auriga
y la mente las riendas.

4. A los sentidos los llaman caballos
y a los objetos de los sentidos sus pastizales.
Al *ātmán* en conjunción con los sentidos y la mente
los sabios lo llaman el sujeto de la experiencia[48].

5. Aquel que es ignorante,
de mente siempre dispersa,
tiene sus sentidos disolutos,
como los caballos resabiados[49] de un auriga.

6. Mas quien conoce,
con su mente siempre recogida,

tiene sus sentidos domeñados,
como los caballos disciplinados de un auriga.

7. Aquel que es ignorante,
con su mente distraída, siempre impuro,
no alcanza el objetivo,
sino que ingresa en el ciclo de las transmigraciones (*saṃsāra*)[50].

8. Mas quien conoce,
con su mente atenta, siempre puro,
alcanza el objetivo
gracias al cual no vuelve a nacer jamás[51].

9. Aquel hombre, cuyo auriga es un conocedor,
y tiene las riendas de la mente bajo control,
llega al final de su camino,
el estado supremo de Víṣṇu[52].

10. Más altos que los sentidos son los objetos de los sentidos.
Más alta que los objetos de los sentidos es la mente.
Más alto que la mente es el intelecto (*buddhi*).
Más alto que el intelecto es la gran alma[53].

11. Más alto que la gran alma es lo inmanifiesto.
Más alto que lo inmanifiesto es el *púruṣa*.
Por encima del *púruṣa* no hay nada más.
Este es el culmen y el objetivo supremo.

12. Oculto en cada ser
no se muestra como el *ātmán*,
mas los videntes de lo sutil lo llegan a discernir
con su agudo y fino intelecto.

13. El conocedor debe ofrecer[54] el habla a la mente.
Esta última la debe ofrecer al intelecto[55].
El intelecto lo ofrendará a la gran alma.
Esta última se ofrecerá al alma tranquila[56].

14. Levantaos. Despertad.
Recibid los dones y entendedlos.
Como el filo cortante de una navaja es este camino,
muy difícil de transitar. Así lo proclaman los vates.

15. Uno se libera de las fauces de la muerte cuando conoce
al que no tiene ni sonido ni tacto ni forma, al imperecedero;
al que igualmente no tiene ni sabor ni olor, al eterno;
al que no tiene ni principio ni fin, al distinto del grande (*mahat*),
al permanente.

16. Se enaltece en el mundo de *bráhman*
el hombre inteligente cuando relata y escucha
la leyenda de Náciketas,
la eterna enseñanza de la Muerte.

17. Si uno hace recitar este secreto supremo
en la asamblea de los brahmanes
o durante las ritos a lo antepasados,
ese [recital] le vale para la inmortalidad,
para la inmortalidad le vale en verdad.

LECCIÓN CUARTA

1. [LA MUERTE]

El señor que existe por sí mismo (*svayaṃbhū*) perforó hacia
afuera las aperturas [de los sentidos].
Por ello uno ve los objetos externos, mas no el alma inmanente
(*antarātmán*)[57].
Cierto sabio, deseando de la inmortalidad,
al invertir la mirada, vio al *ātmán* interno (*pratyagātman*).

2. Los necios van tras los placeres externos.
[y] caen en el lazo de la muerte extendida.
Por ello, los sabios, conocedores de la inmortalidad,
no buscan lo permanente en las cosas transitorias de este mundo.

3. Aquello con lo que uno conoce la forma, el sabor, el olor,
los sonidos, los contactos y el sexo,
con eso precisamente es con lo que uno conoce.
¿Qué queda, pues, en este mundo?
Esto es eso, en verdad.

4. Al conocer al Alma Universal omnipresente,
con la que uno percibe los dos estados:
el de sueño y el de vigilia[58],
el sabio ya no se lamenta [jamás].

5. Quien conoce de cerca al principio vital,
el que disfruta de [todas] las experiencias[59],
señor de lo que ha sido y de lo que será,
no querrá jamás separarse de él[60].
Esto es eso, en verdad.

6. Aquel que primero nació del ardor[61],
el que nació antes que las aguas[62],
el que se encuentra adentrado en la caverna del corazón,
y que mediante los seres miró hacia fuera[63].
Esto es eso, en verdad.

7. La que surge con el aire vital (*prāṇá*),
la Infinidad (Áditi) modeladora de dioses,
que se encuentra adentrada en la caverna del corazón
y que mediante los seres emergió al exterior.
Esto es eso, en verdad[64].

8. El fuego, que todo lo sabe, oculto en dos varillas de madera
como embrión que llevan con cuidado las mujeres preñadas,
en este fuego ofrecerán sus oblaciones
los hombres que lo cuidan cada día.
Esto es eso, en verdad.

9. Aquel de donde el sol se levanta,
aquel en donde encuentra su ocaso,
en él están trabados los dioses[65].
Nadie lo trasciende jamás[66].
Esto es eso, en verdad.

10. En verdad, lo que hay aquí,
es lo que hay en el más allá.
Lo que hay aquí corresponde
a lo que hay en el más allá.
Muerte tras muerte alcanza
quien aquí solo ve la diversidad[67].

11. Esto es solo accesible con el intelecto[68].
En verdad no existe la diversidad en este mundo.
Muerte tras muerte alcanza
quien aquí solo ve la diversidad.

12. El *púruṣa* de la medida de un pulgar[69]
reside en el centro del *ātmán*[70].
[Quien lo conoce] como señor de lo que ha sido y de lo que será
no querrá jamás separarse de él.
Esto es eso, en verdad.

13. El *púruṣa* de la medida de un pulgar
es como una luz sin humo.
Es el señor de lo que ha sido y de lo que será.
Existe hoy y existirá también mañana[71].
Esto es eso, en verdad.

14. Así como la lluvia al caer en terreno escarpado
se desperdicia corriendo por las montañas,
de la misma manera quien percibe las cualidades por separado
se pierde corriendo solo tras ellas.

15. Como el agua pura sobre agua pura derramada
en esa misma agua se convierte,
lo mismo sucede, ¡Gautamá!, con el *ātmán*
del sabio contemplativo[72] que así lo conoce.

LECCIÓN QUINTA

1. [LA MUERTE]

Una ciudadela de once puertas[73] tiene aquel
que no ha nacido, y cuya mente no es tortuosa.
Atendiéndole uno deja de lamentarse
y liberado [del dolor] se libera [del deseo].
Esto es eso, en verdad.

2. Él es el ánsar[74] que vive en el cielo despejado,
el aire que habita en la atmósfera,
el fuego sacrificial aposentado en el altar,
el huésped que se hospeda en casa.
Vive ente los hombres, entre los dioses, en el *ṛtá*[75], en el cielo.
Es el nacido de las aguas, nacido del ganado, nacido de la piedra,
nacido del *ṛtá*,
nacido de las montañas. Es el *ṛtá*. Es el grande[76].

3. Él es el que empuja el aliento hacia arriba
y el que introduce el aire inhalado.
Todos los dioses[77] adoran a ese ser diminuto[78]
asentado en el centro.

4. Cuando el alma encarnada
que reside en el cuerpo perece
y se libera del cuerpo,
¿qué es lo que queda aquí?[79].
Esto es eso, en verdad.

5. Ningún mortal vive
ni del aire exhalado ni del aire inhalado,
sino que todos viven de otra cosa
en la cual descansan estos dos.

6. Una vez más te hablaré, ioh!, Gautamá,
del recóndito y eterno *bráhman*
y de lo que le sucede al alma[80]
tras alcanzar la muerte.

7. Ciertas almas entran en un vientre
para asumir un cuerpo nuevo.
Otras pasan a un ser inerte
según su *kárman*, según su conocimiento[81].

8. El *púruṣa* permanece despierto mientras los otros duermen,
deseo tras deseo continuamente modelando.
Solo él resplandece. Él es el *bráhman*
al que llaman inmortal.
En él descansan todos los mundos.
No hay nada que lo trascienda.
Esto es eso, en verdad.

9. Así como el fuego, siendo solo uno, al penetrar en el mundo,
hace que su forma corresponda a cada una de las formas[82];
del mismo modo, el único *ātmán* inmanente en todos los seres
hace que su forma corresponda a cada una de las formas y aun
así las trasciende.

10. Así como el viento, siendo solo uno, al penetrar en el mundo,
hace que su forma corresponda a cada una de las formas;
del mismo modo, el único *ātmán* inmanente en todos los seres

hace que su forma corresponda a cada una de las formas y aun así las trasciende.

11. Así como al sol, ojo de todos los mundos,
no le afectan los defectos externos propios de la visión;
del mismo modo, al único *ātmán* inmanente en todos los seres
no le afecta el dolor del mundo, ya que se encuentra fuera [de su alcance].

12. El único *ātmán* inmanente en todos los seres, subyugador [del mundo],
es el que diversifica la única forma.
Los sabios que lo descubren habitando en el propio ser
se hacen partícipes de la felicidad eterna, pero no los otros[83].

13. Él es lo eterno en lo transitorio. Él es la conciencia de los seres conscientes.
Siendo solo uno satisface los deseos de muchos[84].
Los sabios que lo descubren habitando en el propio ser
se hacen partícipes de la paz eterna, pero no los otros.

14. Cuando dicen: «Eso es esto», se refieren
a la felicidad suprema e indescriptible.
¿Cómo podré, pues, conocer eso?
¿Brilla acaso con luz propia o reflejada?

15. No brilla allí el sol, ni la luna ni las estrellas.
No brillan tampoco los relámpagos. Mucho menos el fuego.
Cuando él brilla, el mundo entero refleja su luz.
Todo este mundo se ilumina con su resplandor[85].

LECCIÓN SEXTA

1. [LA MUERTE]

Con las raíces hacia arriba, con las ramas hacia abajo,
así es el eterno baniano[86].
Eso en verdad es lo puro. Eso es el *bráhman*,
al cual llaman el inmortal.
En él descansan todos los mundos.
No hay nada que lo trascienda.
Esto es eso, en verdad.

2. Todo este mundo, todo cuanto existe, habiendo emanado
del aire vital (*prāṇá*) en él se mueve.
Quienes conocen a este [*bráhman*] profundamente temido,
como un rayo[87] que se alza, llegan a ser inmortales.

3. Por temor a él arde el Fuego.
Por temor a él calienta el Sol.
Por temor corren Índra y el Viento,
y la Muerte en quinto lugar[88].

4. Si uno consigue conocerlo en este mundo
antes de que el cuerpo se desprenda,
según [su conocimiento] está preparado para asumir
un nuevo cuerpo en los mundos creados[89].

5. Se ve a sí mismo en la mente como en un espejo,
en el mundo de los antepasados como en un sueño,
en el mundo de los *gandharvás* como en el agua,
en el mundo de Brahmá como la sombra y la luz[90].

6. Al saber que los sentidos originándose
por separado son en realidad distintos[91].
[Al conocer] su origen y su ocaso,
el sabio ya no sufre más.

7. Más alta que los sentidos es la mente.
Más alto que la mente es el intelecto.
Más alta que el intelecto es la gran alma.
Más alto que el gran ser es lo inmanifiesto[92].

8. Más alto que lo inmanifiesto es el *púruṣa*.
que todo lo penetra y carece de atributos[93].
Al conocerlo, el hombre se libera
y alcanza la inmortalidad.

9. Su forma no está al alcance de la vista.
Nadie lo ve con el ojo jamás[94].
Es el señor de la mente aprehensible con el corazón, con el espíritu.
Quienes lo conocen se vuelven inmortales[95].

10. Cuando descansan los cinco sentidos
de la percepción junto con la mente,
y el intelecto deja de funcionar,
ese estado es llamado la condición suprema.

11. Al considerar el yoga como
el firme refrenar de los sentidos,
queda uno libre de toda distracción,
pues el yoga es el principio y el fin.

12. En verdad no se le puede alcanzar ni con
el habla, ni con la mente, ni con la vista.
Solo puede ser conocido por
aquel que afirma su existencia.

13. En verdad debe ser conocido como existente
y también en cuanto a su esencia.
Por lo que respecta a estas dos [formas de conocimiento],
cuando se lo conoce en verdad como existente,
es más fácil reconocer su esencia[96].

14. Cuando se desprenden todos los deseos
alojados en el corazón, el mortal
se vuelve inmortal
y alcanza el *bráhman*[97] aquí mismo.

15. Cuando se deshacen en este mismo mundo
todos los nudos del corazón[98],
el mortal llega entonces a ser inmortal.
Tal es en verdad la enseñanza.

16. Ciento y una son las arterias del corazón.
Una de ellas fluye hasta la coronilla de la cabeza.
Ascendiendo por ella uno alcanza la inmortalidad.
Las otras salen en diversas direcciones en el momento de la muerte[99].

17. El *púruṣa* de la medida del pulgar es el *ātmán* interno,
siempre asentado en el corazón de las criaturas.
Uno debe separarlo del cuerpo con mucho cuidado,
como se separa la paja de la hierba *múñja*.
Uno debe conocerlo como el puro e inmortal.
Como el puro e inmortal debe uno conocerlo en verdad[100].

18. Entonces Náciketas, recibida ya esta ciencia
y la normativa completa del yoga
impartida por la Muerte, liberado de la pasión,
liberado de la muerte alcanzó el *bráhman*.
Lo mismo [sucederá] a aquel que en verdad
conozca lo referente al *ātmán*.

NOTAS

1. Según Śaṃkara, Náciketas se pregunta cómo es posible que su padre lo castigue si su conducta es intachable y es por lo tanto el primero entre sus muchos hijos y discípulos. Náciketas puede muy bien ir con aquellos que destacan por su buena conducta. En todo caso, él nunca ha mostrado una actitud mezquina. ¿Quizás su padre tenga una obligación que cumplir con la Muerte y por eso le envía a él?

2. Prob.: «Considera que como los pasados (fueron), así (serán) los venideros». Según Śaṃkara: «Considera cómo fueron los antiguos (sabios), considera del mismo modo a los presentes».

3. Véase en general BU 1.4.15. El brahmán entra como el fuego purificador y le dan la bienvenida ritual con el agua que apaga el fuego y apacigua al brahmán. En el original sánscrito el verso es de una belleza singular, ya que la palabra *śānti* tiene el doble sentido de 'apaciguar' y 'ceremonia propiciatoria' (*tasya dāhaṃ śamayanta ivāgner etāṃ pādyāsanādidānalakṣaṇāṃ śāntiṃ kurvanti santo'atither yataḥ*, Ś). El brahmán puede o bien quemarlo todo con el fuego destructor de su *tejas* interno (para el *téjas* véase nota 7 en BU), o bien puede ser como el fuego sacrificial que con el humo de sus ofrendas atrae la prosperidad de la familia.

4. Vaivasvatá es un nombre del dios de la muerte.

5. Gautamá y Uddálaka Āruṇi: nombres de sabios legendarios que aquí se dan al padre de Náciketas. Al hijo también se le llama Gautamá en 4.15; 5.6.

6. *Prasṛṣṭa*: 'despedido'. Dificultades textuales; véase explicaciones de varios autores indicadas por Hume.

7. *Sṛṅkā*: se desconoce el significado exacto de este término. Según Śaṃkara: «Acepta, de todas maneras, este collar tintineante, cargado de joyas y de múltiples formas maravillosas. O, quizás, acepta la vía intachable del ritual» (*kiṃ ca sṛṅkāṃ śabdavatīṃ ratnamayīṃ mālām imām anekarūpāṃ vicitrāṃ gṛhāṇa svīkuru / yad vā sṛṅkām akutsitāṃ gatiṃ karmayīṃ gṛhāṇa*).

8. Significado oscuro. Śaṃkara: 'con padre, madre y maestro...'; 'el triple deber del sacrificio, estudio védico y caridad'.

9. *Brahma-ja-jña*: 'conocedor del nacido de Brahmá'. Según Śaṃkara, Brahmá es Hiraṇyagarbhá. *Īḍya*: digno de alabanza, adorable, epíteto de Agní, dios del fuego.

10. Según Śaṃkara, 'esos tres' se refiere a los tres factores mencionados en 1.15: el fuego del sacrificio, el número de ladrillos necesarios para construir el hogar del fuego sacrificial y la manera de colocar los ladrillos.

11. Según Hume, las estrofas 1.16-18 pueden ser interpoladas.

12. *Préta*: lit. 'partido'.

13. Versión de Śaṃkara: «Y en caso de que deseemos la riqueza, la conseguiremos ahora que te hemos visto» (*yadi nāmāsmākaṃ vittatṛṣṇā syāl lapsyāmahe prāpsyāmahe vittam adrakṣāma dṛṣṭavanto vayaṃ cet tvā tvām*).

14. La expresión es *gūdham anupraviṣṭaḥ*, que aquí califica al sustantivo *vara*, 'don, deseo'. En 2.12 califica al dios inescrutable y se ha traducido por *adentrado lo oculto*.

15. *Yoga-kṣema*: acumular propiedades y protegerlas para vivir cómodamente. *Manda*: lit. 'lento', aquí fig. 'necio, simple, estúpido'. En 4.2, *bâlâs* 'niños, chiquillos'.

16. Lit. 'hundidos' (*majjanti*, fig. 'deprimidos, apenados, entristecidos' *sidanti*, Ś). Nos hemos permitido la licencia de cambiar 'hundidos' por 'enredados' para dar mayor propiedad a la expresión española. Uno no se hunde en una guirnalda, más bien se enreda.

17. Citado en MaiU 7.9.

18. Casi igual a MuṇḍU 1.2.8; véase nota 13 en MuṇḍU. Citado en MaiU 7.9.

19. Véase BhG 2.29.

20. Las palabras del texto pueden reagruparse de varios modos dando significados distintos. Véase Hume.

21. Según Śaṃkara: «No es posible conocerlo fácilmente. Por eso los filósofos (*vādin*) lo imaginan de distintas maneras. Unos dicen "existe", otros "no existe". Unos afirman que es un agente, otros que no. Unos dicen que es impoluto, otros dicen que es impuro, etc.» (*na hi suṣṭhu samyag vijñeyo vijñātum śakyo yasmād bahudhāsti nāsti kartākartā śuddho'śuddho ityādy anekadhā cintyamāno vādibhiḥ*). Hume traduce: «[...] is He to be well understood [though] being manifodly considered». Y en la nota: «Or perhaps, "[...] [because] being considered manifoldly", i. e. by the inferior man the Ātman is falsely conceived of as "a plurality", while in reality He is absolute unity».

22. Por un maestro que tenga un conocimiento efectivo de esa sabiduría y no por el mero erudito.

23. O también, según Hume y Śaṃkara: 'tú eres uno cuya firmeza es auténtica'. Hume: 'thou art of true steadfastness'. Śaṃkara: *satyāvitathaviṣaya dhṛtir yasya tava sa tvaṃ satyadhṛtiḥ*.

24. Según Śaṃkara: «el tesoro caracterizado por los frutos de la acción, que es buscado como si en verdad fuese un tesoro» (*śevadhir nidhiḥ karmaphalalakṣaṇo nidhir iva prārthayate iti*).

25. Para explicar esta aparente contradicción, quizás haya que seguir las indicaciones de Śaṃkara, que considera que la palabra *nitya* tiene aquí el sentido de eternidad relativa o sempiternidad (*nityam āpekṣikaṃ*, Ś). Habría que hacer una distinción entre lo perdurable como tiempo infinito o duración infinita y la eternidad como lo que no puede ser medido por el tiempo. Lo perdurable no es necesariamente lo eterno. La eternidad tampoco es una proyección del tiempo al infinito. La eternidad está por encima del tiempo y es su fundamento, mientras que la sempiternidad es la infinita perduración temporal. Esta distinción no es en absoluto ajena a la metafísica occidental, pues se encuentra ya bien articulada en el *Timeo* de Platón. De hecho, corresponde también a la distinción realizada por Boecio entre eternidad y sempiternidad en *De Trinitate* 4.2. Náciketas ha conseguido con el fuego *nāciketá* la plenitud de los deseos mundanos y celestiales. Ha visto el alcance del deseo, la ribera libre de todo temor, el oasis de la hartura. En el lenguaje mitológico del hinduismo se dice que ha conseguido la salvación en el cielo. El cielo, en este caso, es relativamente eterno, pues dura todo lo que dura el tiempo en su ciclo cósmico. Cuando el tiempo se cancela y todo se reabsorbe en la indeterminación original de la materia primera, el cie-

lo deja de existir, aunque desde el punto de vista de la duración del ciclo hubiese sido eterno. Lo perdurable es, pues, en este caso, como ya hemos dicho, una eternidad relativa. Lo eterno, contrariamente, es el *bráhman* más allá de todo acontecimiento, sustrato y catalizador de la materia primera, masa radiante de conciencia, gozo y pura existencia. La contradicción de la frase es, pues, más aparente que real, ya que en ningún momento ha conseguido lo eterno con materiales transitorios. Véase también nota 16 en MuṇḍU.

26. *Krátu*: voluntad, deseo, intención. Varios significados posibles en los términos usados en estas dos líneas. La voluntad es el sacrificio, el deseo por el cual se sacrifica. El sacrificio (*krátu*) conduce a la plenitud de los deseos en el estado de Hiraṇyagarbhá en el que la voluntad ejerce su propia infinitud. Véase nota anterior (*krator upāsanāyāḥ phalaṃ hairaṇyagarbhapadam anantyam ānantyam*, Ś).

27. Según Śaṃkara: «El *adhyātmayoga* es la recolección de la mente en el *ātmán*, tras apartarla de los objetos de los sentidos» (*viśayebhyaḥ pratisaṃhṛtya cetasa ātmani samādhānam adhyātmayogaḥ*, Ś).

28. Algunos ponen esta estrofa en boca de la Muerte.

29. Véase BhG 8.11. *Padá*: lugar, meta, morada, estado, condición, etcétera.

30. Para *brahmacárya*, véase PU nota 1.

31. *Akṣára*: 'sílaba o imperecedero'. Pos.: «Esa, en verdad, es el *bráhman* imperecedero. Esa, en verdad, es el supremo imperecedero. Quien conoce al imperecedero, en verdad, etc.». *Bráhman* aquí podría significar 'fórmula litúrgica'.

32. *Ālambana*: 'soporte para la meditación' (*ātmano'śeṣaviśeṣarahitasyālambanatvena pratikatvena coṃkāro nirdiṣṭaḥ*, Ś).

33. *Vipaścit*: 'el sabio, el conocedor', el *ātmán* consciente. Muy parecido a BhG 2.20.

34. Muy parecido a BhG 2.19.

35. *Áṇu*: 'átomo o corpúsculo muy pequeño', como una mota de polvo, grano de mostaza. La expresión *más sutil que lo sutil* ha aparecido más arriba en 2.8 y se repite en KaṭhU 2.8; 2.20; ŚU 3.20; 4.14 y MuṇḍU 2.2.2; 3.1.7. Esta estrofa es casi idéntica a ŚU 3.20. Véase nota 53 en ŚU para las diferencias.

36. *Akratu*: el 'libre de todo deseo y voluntad'.

37. Otra lectura posible es 'por la gracia (*prasāda*) del creador (*dhātṛ*)'. Hemos seguido la versión de Śaṃkara. Véase la interesante nota de Hume al respecto y nuestra nota 53 en ŚU. El problema es que, si leemos *dhātuprasādāt*, nunca podemos obtener el significado de 'creador', ya que para ello haría falta el compuesto *dhātṛprasādāt*.

38. *Madāmada*: lit. 'con gozo y sin gozo'. Hemos optado por una traducción menos literal y más interpretativa, pero quizás más sugerente para el lector. Hume: «The god who rejoices and rejoices not». Según Śaṃkara, al poseer los atributos contradictorios del gozo y el no gozo, es incomprensible y solo puede conocerlo un ser sobrenatural como la Muerte (*asāvātmā devo madāmada samado'madaś ca saharṣo'aharṣaś ca viruddhadharmavān, ato'śakyatvāj jñātuṃ kas taṃ madāmadaṃ devaṃ madanyo jñātum arhati*).

39. Igual a MuṇḍU 3.2.3.

40. *Odana*: lit. 'arroz hervido'. Quizás en este caso el mejor equivalente sería 'el pan de cada día', pues aquí la voz *odana* tiene el valor de 'comida básica'.

41. Sobre el *ṛtá* véase nota 3 en TU. Véase también KaṭhU 5.2, donde Śaṃkara interpreta *ṛtá* como 'la verdad' (*satyá*) de las acciones; es decir, el fruto de las acciones (*karmaphala*), ya que estas producen inevitablemente un resultado (*rtaṃ satyam avaśyambhāvitvāt karmaphalam*).

42. Aunque no la hayamos adoptado, la interpretación de Śaṃkara es interesante: «disfrutan en este cuerpo de la verdad que emana de sus propias acciones» (*sukṛtasya svayaṃkṛtasya karmaṇa ṛtam iti pūrveṇa sambandhaḥ / loke'smin śarīre*). Una vez más Śaṃkara es consistente en su interpretación de *súkṛta* como *svakṛta* ('hecho por uno mismo'). Véase en AiU nota 8 y en TU nota 31; véase también Int. XIV.4.

43. Invertimos el orden de los miembros del compuesto 'sombra y luz' por 'luz y sombra' para dar mayor naturalidad a la versión española.

44. Los cinco fuegos del hogar: *gārhapatya*, *āhavanīya*, *dakṣiṇāgni*, *sabhya* y *āvasathya*.

45. *Sétu*: puente. Véase ChU 8.4.1-2. BU 4.4.22. ŚU 6.19. MuṇḍU 2.2.5.

46. Véase KaṭhU 2.11.

47. La palabra *ātmán* tiene aquí el sentido de 'alma' individual como sujeto moral que cosecha el fruto de las acciones. No es aquí el *ātmán* inmanente (*antarātmán*), el cual es a la vez trascendente y no se ve afectado por los resultados de las acciones (*tatrātmānam ṛtapaṃ saṃsāriṇaṃ rathinaṃ rathasvāminaṃ*, Ś).

48. *Bhoktṛ*: lit. 'el experimentador'. Véase ŚU 1.17 y 1.12; notas 10 y 14 en ŚU, e Int. XIV.5 en ŚU para la trinidad del sujeto de la experiencia (*bhoktṛ*), el objeto de la experiencia y el actualizador de la experiencia.

49. ChU 2.9.

50. *Saṃsāra*: el ciclo de la existencia, el ciclo transmigratorio. Véase MaiU 1.4; 6.34; BhG 16.19.

51. Véase ChU 8.15.1; PU 1.10; BhG 8.26.

52. Para Víṣṇu véase ṚV 1.22.20; 1.154.5. La hermenéutica vedántica ofrece la siguiente explicación de la palabra Vāsudevá: se llama Vāsu-deva porque provee de un lugar para vivir (*vāsa*) a las criaturas y al mismo tiempo es resplandeciente (*devá*) (*vāsayati bhūtāni svasmin iti vāsuḥ, sa cāsau devaś ca divyate iti svaprakāśa: sa vāsudeva ity artha*). Para la etimología de *víṣṇu* véase EWA II 566.

53. Véase KaṭhU 6.7 y 8; BhG 3.42 y 43. Traducimos *ātmā mahān* por 'gran alma'. Según Śaṃkara, el gran ser es Hiraṇyagarbhá, la primera manifestación del principio inmanifiesto (*avyakta*). La gran alma contiene tanto el principio consciente del universo, el sujeto, como el principio inconsciente, el objeto. Es llamado 'alma' porque constituye el núcleo de conciencia de cada individuo y es llamado 'grande' porque es la primera, y por lo tanto la más amplia, manifestación del principio inmanifiesto. A partir de esta gran alma se producirá la doble evolución del universo (*sarvaprāṇibuddhīnāṃ pratyagātmabhūtatvād ātma, mahān sarvamahattvād avyāktāt yat prathamaṃ jātaṃ hairaṇyagarbhaṃ tattvaṃ bodhābodhatmakaṃ mahān ātmā*, Ś).

54. Nos apartamos de Śaṃkara para ofrecer una alternativa que no es incompatible con el texto y que tiene un sentido bastante natural, ya que los dos verbos empleados *yam* y *ni-yam* tienen el significado de «entregar». Śaṃkarācārya prefiere glosar *yam* y *ni-yam* con el verbo *upa-saṃ-hṛ*, «retraer, reabsorber, fusionar».

55. Lit. «*ātmán* conocimiento (*jñana ātmani*)».

56. El alma tranquila (*śānta ātmani*) se refiere, según Śaṃkara, al *ātmán* inmanente (véase la próxima nota) en el cual se cancelan todas las diferencias (*sarvaviśeṣapratyastamitarūpa*). Es también el testigo de todas las percepciones del intelecto (*sarvabuddhipratyayasākṣin*).

57. *Antarātmán*: '*ātmán* interno o inmanente', alma o espíritu inmanente distinto del alma encarnada o *jivātman*. El *pratyagātman*, que aparece un poco más abajo, es exactamente lo mismo.

58. Véase BU 4.3.7-32.

59. *Madhu-ad*: lit. 'el que come la miel'.

60. Véase BU 4.4.15; KaṭhU 4.12; ĪU 6 y la nota correspondiente.

61. El que nació antes que las aguas no es otro sino Hiraṇyagarbhá. Se trata del *tápas* o el ardor ascético. Véase nota 7 en BU.

62. Según Śaṃkara, las aguas simbolizan aquí los cinco elementos sutiles. Hiraṇyagarbhá es, pues, el principio anterior a la creación de los elementos sutiles. Los elementos sutiles son estructuras formales a partir de las cuales evolucionarán los elementos toscos que configurarán la creación propiamente material. Las aguas también pueden ser entendidas como un símbolo de las aguas primordiales, es decir, la naturaleza amorfa, indeterminada y caótica en el alba de la creación, materia primera que precisa del soplo del espíritu, Hiraṇyagarbhá, para su fecundación. La fecundación equivale a una articulación del caos primordial en un cosmos inteligible o aparentemente inteligible. Véase también nota 3 en ĪU.

63. Hume en una nota reconoce las dificultades gramaticales que plantea este verso y el siguiente. Nuestra versión sigue la suya. La versión de Śaṃkara es distinta. Siguiendo las indicaciones de su comentario, traduciríamos de la siguiente manera: «Aquel que contempla al que primero nació del ardor (Hiraṇyagarbhá), al que nació antes que las aguas, y que tras entrar en la cueva del corazón reside allí en medio del cuerpo y los sentidos, ese, en verdad, contempla ciertamente». Según Hume, se refiere probablemente al *púruṣa* del *sāṃkhya*.

64. Interpretado como una referencia a *prakṛti*.

65. Es decir, en él están fijados o instalados los dioses. Según Śaṃkara, al igual que los radios de una rueda se fijan en su centro, del mismo modo los dioses se asientan y encuentran su fundamento en Hiraṇyagarbhá (*prāṇa*) mientras dura el período de la manifestación del universo (*arā iva rathanābhāv arpitāḥ sampraveśitāḥ sthitikāle*). Véase también KauṣU 3.8.

66. Véase AV 10.18.16; BU 1.5.23 (referencias tomadas de Hume).

67. Esta expresión se repite en BU 4.4.19. Sobre el significado de *iva* véase nota 140 en BU. La palabra *nānā* como 'diversidad, multiplicidad' aparece también en KauṣU 3.8. La voz *nānātva* con el mismo sentido aparece en MaiU 3.3.

68. La palabra es *mánas*, que ya en otras partes aparece no en el sentido de 'mente' tal y como se entiende en el *vedánta* —es decir, como capacidad racional y discursiva—, sino como espíritu intuitivo capaz de remitir al *bráhman* racionalmente ininteligible. En este caso también podemos entender la voz *mánas*, siguiendo a Śaṃkarācārya, como el 'intelecto purificado por la experiencia previa de la unidad, y por las enseñanzas del maestro y de la tradición revelada' (*prāgekatvaviṇñānācāryāgamasaṃskṛtena manasā*). En cualquier caso la traduc-

ción de *mánas* por 'mente' no es aconsejable, ya que comúnmente se considera que las cualidades predominantes de la mente son su facultad perceptiva, su capacidad racional y su carácter emotivo, y estas son precisamente las cualidades que se pretenden excluir.

69. KaṭhU 4.13; 6.17; ŚU 3.13; 5.8.

70. *Madhye ātmani*: 'en el centro, en el *ātmán*', se refiere al espacio en la caverna del corazón. Véase ChU 8.1.1-2.

71. ŚU 3.15.

72. Véase PU 6.5.

73. La ciudadela de once puertas se refiere al cuerpo con sus once orificios: oculares, auditivos y nasales; la boca, el ano y el órgano genital; el ombligo y la sutura craneal. Véase AiU 3.12. El cuerpo también es descrito como una ciudadela de nueve puertas al omitir el ombligo y la sutura craneal. Véase ŚU 3.18 y nota 73 en KaṭhU 5.1; BhG 5.13.

74. *Haṃsá*, aquí se refiere al sol. Para *haṃsá* véase también ŚU 1.6; 3.18; 6.15 y nota 91 en la misma *upaniṣád*.

75. Para *ṛta* véase nota 3 en TU y nota 41 en esta misma *upaniṣád*.

76. Esta estrofa, a veces con variantes, aparece en ṚV 4.40.5; VS 10.24; 12.14; TS 3.2.10.1. ŚB 6.7.3.ll.

77. *Devas*: sentidos, facultades o potencias anímicas divinizadas. Véanse BU 1.3.1-18; AiU 1.2.4; Int. XIV.2.

78. Adoran al diminuto, lit. 'enano' (*vāmaná*), de la medida de un pulgar. Śaṃkara glosa *vāmaná* como 'adorable' (*vananīyam saṃbhajanīyam*).

79. Ver KaṭhU 4.3.

80. *Ātmán* en este caso se refiere al *jīvātman* o al alma individual.

81. Véase KaṭhU 6.4.

82. La oración *rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva* aparece por primera vez en ṚV 6.47.18 y es citada en BU 2.5.19. Esta oración se utilizará posteriormente en el comentario a la *Vāstusūtropaniṣad* 1.2 para indicar que toda imagen artística corresponde a un arquetipo divino. Véase nota 1.2 a la *Vāstusūtropaniṣad* para las dos posibles interpretaciones de la palabra *pratirūpa*.

83. Estas dos líneas se repiten en la estrofa siguiente y también en ŚU 6.12.

84. Esta línea se repite en ŚU 6.13.

85. Igual a MuṇḍU 2.2.10 y ŚU. 6.14. Véase también BhG 15.2.

86. *Aśvatthá*: *Ficus indica,* símbolo mítico de las múltiples ramificaciones del ser reencarnado, enraizado en el último ser. Véase BhG l5.l-3 y ŚU 3.9.

87. *Vajra*: rayo, terrible arma arrojadiza de Índra. Para el conocimiento que confiere la inmortalidad, véase también ŚU 3.1; 3.10; 3.13; 4.17; 4.20.

88. Muy parecido a TU 2.8.1.

89. Texto dudoso. La traducción dada, siguiendo a Hume, indica la relación entre el grado de conocimiento y el tipo de reencarnación. Max Müller añade un *no*: «Si uno no ha conseguido, etc.» Śaṃkara, suponiendo elisiones en el texto, considera que si uno consigue conocerlo en este mundo antes de que el cuerpo se desprenda, se libera. De lo contrario, si es incapaz de conocerlo, debido a esa ignorancia, se dispone para otra existencia corporal. Se vuelve capaz, por así decirlo, de tomar otro cuerpo (*na ced aśakad boddhuṃ, tato'navabodhāt* [...] *śarīratvāya śarīrabhāvāya kalpate, samartho bhavati, śarīraṃ gṛhṇātīty arthāḥ*).

90. Se presentan diversos niveles de visión. *Ātmán* y *bráhman* se interpretan de forma distinta. Para Hume, *ātmán* es el cuerpo y para Śaṃkara, el propio intelecto (*ātmani svabuddhau*). La interpretación según Śaṃkara se refiere a los grados de nitidez en la visión del *ātmán*. En el propio intelecto purificado se le puede contemplar con la misma nitidez con la que se contempla una imagen en un espejo (*ātmani svabuddhav ādarśavan nirmalibhūtāyāṃ viviktam ātmano darśanaṃ bhavati*). En el mundo de los antepasados, sin embargo, es visto en forma borrosa, como en un sueño, ya que aparece indisociablemente unido a la experiencia de los frutos de la acción (*karmaphalopabhogāsaktatvāt*). Finalmente en el mundo de Brahmā aparece nítidamente distinto como la luz y la sombra (*chāyātapayor ivātyantaviviktaṃ brahmaloka evaikasmin*).

91. Según Śaṅkara son en realidad distintos en cuanto los sentidos surgen de elementos distintos (*indriyāṇāṃ* [...] *svākāraṇebhya ākāśādibhyaḥ pṛthag utpadyamānānām*) para percibir objetos distintos (*svasvaviṣayagrahaṇaprayojanena*). Por otro lado, los sentidos no solo son distintos entre sí, sino que también son radicalmente distintos del *ātmán*, pues están sujetos a un proceso de creación y destrucción que no afecta para nada la pureza del *ātmán* (*teṣām evendriyāṇām udayāstamayau cotpattipralayau jāgratsvapnāvasthāpekṣayā nātmanas tau*).

92. Véase KaṭhU 3.10-11; BhG 3.42 y 43.

93. *Liṅga*: sin atributo o marca ninguna que lo defina; incognoscible, indefinible.

94. Estas dos líneas se repiten en ŚU 4.20.

95. Estas dos líneas se repiten en ŚU 3.13c, d y en 4.17c, d. Para la traducción, véase la nota 46 en ŚU.

96. Se trata del ser relativo que 'existe', es decir, que está fuera de sí mismo (*ex-stare*) y del ser real, conciencia pura constituida como la realidad verdadera del ser existencial. Seguimos la interpretación de Śaṃkara que recuerda la distinción escolástica entre un punto de vista existencial y otro esencial.

97. Se encuentra también en BU 4.4.7.

98. Véase MuṇḍU 2.1.10; 2.2.8.

99. ChU 8.6.6. Véase PU 3.6 y BU 2.1.19 y 20. Es la arteria *suṣumnā* que perfora la coronilla. Las otras arterias sirven para reencarnaciones de diversas clases. No hay que olvidar que al utilizar la palabra 'arteria', no nos referimos a un conducto físico, sino a canales energéticos que pertenecen al ámbito de la creación sutil.

100. Las dos primeras líneas aparecen también en ŚU 3.13.

PRAŚNA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DE LAS PREGUNTAS)

Esta upaniṣád, *compuesta en prosa, pertenece a la escuela* paippalāda *del* Atharvaveda. *Su título es descriptivo y se refiere a las seis preguntas que el maestro contesta y explica con meticulosidad a cada uno de sus seis discípulos. En todas ellas los conceptos de* prāṇá, *como aire vital y principio de la vida, y del* púruṣa, *como origen del propio* prāṇá, *tienen una importancia crucial. La primera pregunta atañe al origen de las criaturas. La segunda se ocupa de las relaciones entre las potencias o dioses y los seres vivos que dependen de ellas. La tercera indaga directamente en el origen del* prāṇá, *su venida al cuerpo y su partida final. La cuarta pregunta se preocupa de encontrar al ser que sirve de fundamento a todos los seres y que constituye el núcleo del individuo. La quinta pregunta expone el método para meditar adecuadamente en el monosílabo sagrado* OM *y los resultados así conseguidos. Finalmente la sexta pregunta se centra en el mismo* púruṣa *como núcleo central e inmutable de la realidad. La* upaniṣád *está repleta de términos que posteriormente pasarán a formar parte del vocabulario esencial de escuelas como el* vedānta *y el* sāṃkhya. *En 4.8, por ejemplo, se enumeran las categorías básicas de estas dos escuelas: los elementos toscos, los sutiles, los diez sentidos, la* buddhi, *el* mánas, *el* ahaṃkāra *y el* cittá.

PRIMERA PREGUNTA

1. Sukeśan Bhāradvāja, Satyákāma Śaibya, Gárgya Sauryāyaṇin, Kauśalya Āśvalāyana, Bhārgavá Vaidarbhi, Kabandhín Kātyāyana, todos ellos devotos de *bráhman*, dedicados a *bráhman* y buscando al *bráhman* supremo se presentaron ante el venerable Pippalāda

con un haz de leña en sus manos pensando: «Sin duda alguna nos lo explicará todo».

2. Este sabio les dijo: «Vivir conmigo un año más con austeridad, consagrados al estudio de la ciencia sagrada[1] y con fe. Hacedme entonces cuantas preguntas deseéis. Si lo sabemos, ciertamente, os explicaremos todo».

3. Entonces [pasado un año] Kabandhín Kātyāyana se presentó ante él y le preguntó: «Venerable señor, ¿de dónde nacen todas estas criaturas?».

4. Le contestó: «Prajāpáti deseaba de veras tener descendencia. Practicó el ascetismo. Completada su ascesis, engendró una pareja: la materia (*rayí*) y el aire vital (o la vida). Pensó: "Estos dos engendrarán para mí la multiplicidad de las criaturas".

5. »El Sol es, en verdad, el aire vital; la Luna, la materia. La materia es, en realidad, cuanto hay en este mundo, tanto lo que tiene forma (*mūrtá*) como lo que no tiene forma (*ámūrta*). Por esto lo que tiene forma es la materia (*rayí*)[2].

6. »Al salir el Sol penetra en la región de levante. De esta manera impregna a las criaturas de levante con sus rayos de luz. Al iluminar las otras regiones, la del sur, la del oeste, la del norte, la del nadir, la del cénit y la de las regiones intermedias, impregna a todos los seres con sus rayos de luz.

7. »Ese que se levanta [cada día] no es sino el mismo *prāṇá*, el fuego universal (*vaiśvānará*) que asume todas las formas. Esto ha sido declarado en el verso rigvédico:

8. Multiforme, refulgente, conocedor de todo,
meta final, única luz que irradia calor.
Este sol que se levanta con sus mil rayos rotando
de cien maneras es el hálito de las criaturas[3].

9. »El año es, ciertamente, Prajāpati. Dos son sus caminos, el del sur y el del norte. Quienes lo adoran pensando "El sacrificio y el acto piadoso son obra nuestra" alcanzan solamente el mundo de la Luna. De ahí retornan de nuevo. Por ello los sabios (*ṛṣi*) toman el camino del sur. La materia (*rayí*) es ciertamente el camino de los antepasados[4].

10. »Pero quienes buscan el *ātmán* con austeridad, entregados al estudio de la ciencia sagrada, con fe y conocimiento alcanzan el Sol por el camino del norte. Esta es la morada de los aires vitales. Ese es el inmortal, el que está libre de temor. Esa es la meta final de donde, dicen, ya no retornan. Aquí se acaba [el volver a nacer]. Sobre el particular, he aquí la siguiente estrofa:

11. Lo llaman el padre de cinco pies y doce formas
asentado en la mitad superior [del cielo], lleno de agua.
Otros lo consideran un sabio clarividente situado en lo alto
[de una carroza] de siete ruedas y seis radios[5].

12. »El mes es el padre de la creación (Prajápati). La materia (*rayí*) es su quincena oscura; el aire vital es la quincena luminosa (*śuklá*). Así, los *ṛṣis* celebran los sacrificios durante la quincena luminosa; los demás, en la otra quincena.

13. »El día y la noche son el padre de la creación (Prajápati). El día es, en realidad, el aire vital; la noche, la materia (*rayí*). Quienes hacen el amor durante el día malgastan su aire vital. Quienes hacen el amor durante la noche es como si observasen el celibato.

14. »El alimento es el padre de la creación (Prajápati). Del alimento nace el semen; de este, las criaturas.

15. »Quienes observan el voto de Prajápati engendran parejas[6]. El mundo de Brahmá es para los que son austeros, para los que se han consagrado al estudio de la ciencia sagrada y para los que están firmemente asentados en la verdad.

16. »El mundo inmaculado de *bráhman* es para los que estan libres de retorcimiento, falsedad e hipocresía».

SEGUNDA PREGUNTA

1. Entonces Bhārgavá Vaidarbhi le preguntó a Pippalāda: «Venerable señor, ¿cuántos dioses sostienen a las criaturas? ¿Cuántos de entre ellos alardean [de ser el sostén de las criaturas]? y ¿cuál es finalmente el mejor de entre ellos?».

2. Le dijo: «Ese dios es, en realidad, el espacio cósmico: el aire, el fuego, la tierra y también el habla, la mente, la vista y el oído».

Alardeando discuten entre ellos [diciendo]: «Nosotros apuntalamos este tronco (*bāṇá*)[7] y lo sostenemos».

3. Entonces el aire vital, el supremo entre ellos, les dijo: «No os engañéis. Yo mismo me he repartido en cinco formas, y apuntalando este tronco lo sostengo».

4. Pero no le creyeron. [El aire vital] en un arrebato de orgullo finge partir hacia arriba, y al subir, parece como si todos los otros también suban; y cuando se para, se paran los otros también. Así como todas las abejas levantan el vuelo cuando la reina vuela y se quedan quietas cuando la reina se tranquiliza, exactamente lo mismo hacen el habla, la mente, la vista y el oído hacen lo mismo. Así, todo satisfechos, ensalzan al aire vital[8].

5. Él es el fuego que calienta, es el Sol,
es la lluvia generosa (*maghávan*)[9], es el viento,
es la tierra, es la materia (*rayí*), es Dios,
es el ser y el no ser, es la immortalidad

6. Como los radios en el cubo de la rueda,
en el aire vital está todo asentado:
los himnos rigvédicos, las fórmulas yajurvédicas, los cantos samavédicos,
y también el sacrificio, el poder soberano (*kṣatrá*) y la autoridad sacerdotal (*bráhman*).

7. Eres tú, Prajápati, el que te agitas en el útero y el que nace de nuevo.
¡Oh, *prāṇá*! Las criaturas de este mundo te hacen una ofrenda a ti que moras en los seres vivos[10].

8. Tú eres el que mejor lleva las ofrendas a los dioses.
Tú eres la primera libación para los manes.
Tú eres la conducta certera de los sabios,
el descendiente de Atharvan y Áṅgiras.

9. ¡Oh, *prāṇá*! Tú eres Índra por tu esplendor (*téjas*).
Tú eres Rudrá, el que protege por todos los lados.
Tú eres el Sol que se mueve en el
firmamento, el señor de los astros.

10. Las criaturas de este mundo respiran
cuando tú llueves sobre ellas.
[Y] permanecen felices [pensando]:
«Habrá comida hasta el hartazgo».

11. ¡Oh, *prāṇá*! Eres un ser puro (*vrâtya*)[11], el único sabio,
el que come[12], el verdadero señor de todo.
Nosotros somos los que te ofrecemos la comida.
Tú eres el padre del viento.

12. Haz propicia esa forma tuya
que está aposentada en el habla, en el oído,
en la vista, que impregna la mente.
No emprendas el vuelo[13].

13. Todo lo que está aposentado en los tres mundos
está bajo el control del aire vital.
Protégenos como la madre a sus hijos.
Concédenos prosperidad y sabiduría.

TERCERA PREGUNTA

1. Entonces Kauśalya Āśvalāyana preguntó: «¿Dónde ha nacido este aire vital? ¿Cómo viene a este cuerpo? ¿Cómo se reparte a sí mismo y permanece? ¿Por dónde emprende el vuelo? ¿Cómo sostiene el mundo externo? ¿Cómo sostiene al individuo?».

2. Le dijo: «Me estás haciendo demasiadas preguntas (*atipraśna*). Eres, creo, un brahmán eminente[14]. Por esa razón te lo voy a explicar.

3. »Del *ātmán* nace el aire vital. Al igual que la sombra [se extiende] ante el hombre (*púruṣa*), [así también] ese, [el aire vital], se extiende sobre este (el *púruṣa*). [El aire vital] viene a este cuerpo [impulsado] por la acción de la mente[15].

4. »Así como el soberano designa a sus oficiales para que supervisen sus respectivos pueblos, del mismo modo este aire vital coloca a los otros aires vitales en lugares separados.

5. »El aire vital *apāná* (el de la espiración) [lo coloca] en los órganos de excreción y generación. El aire vital *prāṇá* se aposenta él mis-

mo en los ojos y los oídos, y también en la boca y en las fosas nasales. El aire vital *samāná* está en el centro. Este es el que asimila (*samaṃ nayati*) cuanto alimento se come. De él se levantan las siete lenguas de fuego[16].

6. »El alma (*ātmán*) está en el corazón. En este hay ciento una arterias (*nāḍī*). Cada una de ellas se subdivide en cien arterias [más pequeñas]. A cada una de ellas pertenecen setenta y dos mil venas [más pequeñas]. En estas se mueve el aire vital *vyāná*.

7. »El aire *udāna* asciende, pues, por una de estas venas y por la virtud conduce [al hombre] a un mundo virtuoso; por la maldad a un mundo malvado y mediante ambos [la virtud y el mal] al mundo humano.

8. »El sol se levanta como el aire vital externo derramando su gracia sobre el aire vital en el ojo. La deidad que está en la tierra sostiene la espiración del hombre[17]. El espacio que existe en medio es el aire vital *samāná*. El viento (*vāyú*) es el aire vital *vyāná*.

9. »El fuego (*téjas*) es el aire vital *udāna*, el que va hacia arriba. Por esta razón, aquel cuyo fuego vital se ha extinguido vuelve a nacer otra vez con los sentidos unidos a su mente.

10. »Uno entra en el aire vital según su pensamiento (*cittá*). Su aire vital unido al fuego, juntamente con su alma (*ātmán*), lo conduce a un mundo de acuerdo con sus deseos[18].

11. »El conocedor que así conoce el aire vital nunca ve interrumpido su linaje [y] se vuelve inmortal. Sobre el particular, he aquí la siguiente estrofa:

12. Quien conoce el origen del *prāṇá*, su venida, su localización,
su quíntuple manifestación y su existencia corporal,
conociendo esto alcanza la inmortalidad,
conociendo esto alcanza la inmortalidad».

CUARTA PREGUNTA

1. Entonces Gárgya Sauryāyaṇin le preguntó: «Venerable señor, ¿quiénes son los que en esta persona (*púruṣa*) están soñando? ¿Quiénes son los que están en estado de vigilia? ¿Cuál es el dios que sueña?

¿De quién es esta felicidad? ¿Puedes decirme, por favor, en quién están firmemente asentados todos los seres?».

2. Le dijo: «Gárgya, así como todos los rayos del sol, que se está poniendo, se concentran en un círculo de luz y se extienden de nuevo con el sol naciente; exactamente del mismo modo todo lo que hay [en el mundo de la vigilia] se unifica en la deidad suprema, en la mente.
Por esta razón, en este estado la persona ni oye, ni ve, ni huele, ni gusta, ni toca, ni habla, ni coge, ni goza, ni evacua, ni se mueve. Dicen entonces que duerme.

3. »Solamente los fuegos del aire vital permanecen despiertos en esta ciudad. La espiración (*apāná*) es el fuego del hogar (*gārhapatya*). El fuego sacrificial del sur (*anvāhāryapacana*) es el aire difuso (*vyāná*). La inspiración (*prāṇá*) es el fuego en el que se ofrece la oblación (*āhavanīya*). Este nombre viene de *praṇayana* (ser tomado), porque [el fuego de la oblación] se toma del fuego del hogar *gārhapatya*[19].

4. »El aire vital, *samāná*, se llama así porque asimila (*samam nayati*) las dos oblaciones, la del aire vital que sopla hacia dentro y la del que sopla hacia fuera (*niḥśvāsa*). La mente es, en realidad, el sacrificante (*yájamāna*). El fruto del sacrificio es el aire vital *udāna*, el que cada día conduce al sacrificante hacia *bráhman*.

5. »En el sueño ese dios (la mente) experimenta la grandeza. Ve de nuevo las distintas cosas que ya ha visto, oye de nuevo las distintas cosas que ya ha oído, experimenta una y otra vez las distintas cosas que ya ha experimentado en las diversas regiones del espacio. Lo ve todo. Siendo el todo, lo ve todo: lo visto y lo no visto; lo oído y lo no oído; lo experimentado y lo no experimentado; lo real y lo irreal.

6. »Cuando queda, en este estado, vencido por el resplandor (*téjas*), entonces ese dios no contempla sueño alguno [y] la felicidad se expande por su cuerpo.

7. »Hijo mío, así como los pájaros se refugian en al árbol donde se encuentra su nido, exactamente de la misma manera todos se refugian en el *ātmán* supremo, cobijándose en él.

8. »La tierra y la esencia sutil (*mâtrā*) de la tierra, el agua y la esencia sutil del agua, el fuego y la esencia sutil del fuego, el viento (*vāyú*) y la esencia sutil del viento, el éter (*ākāśá*) y la esencia sutil del éter, la vista y lo que se puede ver, el oído y lo que se puede oír, el olfato y lo que se puede oler, el sabor y lo que se puede saborear, el tacto y lo que se puede tocar, el habla y lo que se puede decir con el habla, las manos y lo que se puede tocar, el órgano genital y lo que se puede gozar, el ano y lo que se puede expulsar, los pies y lo que se puede andar, la mente y lo que se puede percibir, el intelecto (*buddhi*) y lo que se puede concebir, el sentido del yo y lo que es atribuible al yo, el pensamiento (*cittá*) y lo que se puede pensar, el resplandor (*téjas*) y lo que se puede iluminar, el aire vital (*prāṇá*) y lo que puede ser sostenido [por el aire vital].

9. »Él es, en realidad, el que ve, toca, oye, huele, saborea, piensa, concibe, el que actúa, el *ātmán* individual consciente (*vijñānātmā*), la persona (*púruṣa*). Él está firmemente asentado en el *ātmán* supremo e imperecedero.

10. »Quien reconoce, en verdad, al imperecedero, al que no tiene ni sombra ni cuerpo ni color (*alohita*), alcanza al que es puro e imperecedero. ¡Oh, hijo mío!, quien conoce esto se transforma en el omnisciente, se transforna en el todo. Sobre el particular, he aquí la siguiente estrofa:

11. ¡Hijo mío!, quien reconoce al imperecedero donde
firmente se asientan el *ātmán* hecho de conocimiento,
los aires vitales y los elementos junto con todas las potencias,
ese ser omnisciente, penetra en el todo».

QUINTA PREGUNTA

1. Entonces Sātyákāma Śaibya, le preguntó: «Venerable señor, quien entre los hombres medita en la sílaba OM hasta el final de su vida, ¿qué mundo alcanza con eso?». Le dijo:

2. «Satyákāma, la sílaba OM es tanto el *bráhman* superior como el inferior. Por esta razón el conocedor, con este soporte, alcanza uno u otro *bráhman*[20].

3. »Si medita en una sola letra [*a*], iluminado solo por ella, [al morir] alcanza la tierra de inmediato. Los versos rigvédicos le conducen al mundo de los hombres. Rico en ascetismo, continencia y fe, experimenta allí la grandeza.

4. »Si se recoge mentalmente en dos letras [*a* y *u*], las fórmulas yajurvédicas lo elevan al espacio intermedio, al mundo de la Luna. Tras experimentar la grandeza allí, en el mundo de la Luna, retorna de nuevo a este mundo.

5. »Pero quien medita en el *púruṣa* supremo con las tres letras de la sílaba OM[21] [*a*, *u* y *m*] se reabsorbe en el sol resplandeciente. Así como una serpiente se libera de su piel, exactamente de la misma manera se libera él del mal. Los cánticos samavédicos lo conducen al mundo de *bráhman*. Ve al *púruṣa* que habita en el cuerpo y que está por encima de todos lo seres vivos. Sobre el particular he aquí estas dos estrofas:

6. Las tres letras llevan a la muerte cuando,
estando entrelazadas, se utilizan por separado.
Cuando se utilizan correctamente en los actos internos,
externos o intermedios, el conocedor no se inquieta.

7. Con los versos rigvédicos uno alcanza este mundo;
con las fórmulas yajurvédicas, el espacio intermedio;
con los cánticos samavédicos, lo que los sabios conocen.
Con la sílaba OM solo como soporte el conocedor alcanza
el ser apacible, que no envejece, inmortal, libre de temor, el ser supremo».

SEXTA PREGUNTA

1. Entonces Sukeśan Bhāradvāja le preguntó: «Venerable señor, Hiraṇyanābha, un príncipe del reino de Kosala se me acercó y me hizo esta pregunta: "¿Bhāradvāja, conoces al *púruṣa* con sus dieciséis partes?". Yo le contesté al príncipe que no lo conocía. Si hubiera conocido al *púruṣa*, ¿cómo no se lo hubiese dicho? A quien miente, se le secan sus mismas raíces. Por esta razón, no debo decir lo que no sea cierto. Entonces [el príncipe] no habló más, se montó en su carroza y se marchó. Así que a ti te pregunto: ¿dónde está el *púruṣa*?».

2. Le dijo: «¡Hijo mío!, ese *púruṣa* —en el que, según dicen, se originan las dieciséis partes— está aquí mismo, en el cuerpo.

3. »El *púruṣa* pensó para sí mismo: "¿Saliendo quién, saldré yo [también]? ¿Quién ha de estar firmemente asentado para que yo pueda estar firmemente asentado?".

4. »El *púruṣa* creó el aire vital; del aire vital, la fe, el espacio, el aire, el fuego, el agua, la tierra, los sentidos, la mente, el alimento; del alimento, el vigor, el ascetismo, las fórmulas litúrgicas, el sacrificio, los mundos y en los mundos el nombre[22].

5. »Así como los ríos[23] que fluyen hacia el océano, al alcanzarlo, en océano se convierten y, perdiendo el nombre y la forma, son llamados simplemente *océano*; exactamente de la misma manera las dieciséis partes que llevan al *púruṣa*, al alcanzarlo, en el *púruṣa* se convierten y, perdiendo el nombre y la forma, son llamados simplemente *púruṣa*. Ese es el que no tiene partes, el inmortal. Sobre el particular, he aquí la siguiente estrofa:

6. Conoce al *púruṣa*, digno de conocer,
donde están las partes firmemente asentadas,
como radios en el cubo de la rueda
de modo que la muerte ya no te pueda perturbar».

7. Entonces les dijo a sus discípulos: «Esto es todo lo que conozco del *bráhman* supremo. Más allá no hay nada».

8. Ellos, venerándolo, le dijeron: «Tú eres, en realidad, nuestro padre, pues nos has hecho pasar a la otra orilla más allá de la ignorancia. Alabados sean los grandes sabios. Alabados sean los grandes sabios».

NOTAS

1. Según Śaṃkara, con sus sentidos controlados o sosegados (*indriyasaṃyama*). Mientras duraba el *brahmacárya*, todo pupilo tenía que controlar su apetito sexual y mantener sosegados sus sentidos. *Brahmacárya* significa literalmente 'caminando con el *bráhman*', 'cultivando el *bráhman*', 'dedicado al *bráhman*'. El *bráhman* también puede ser entendido como el Véda. Así, *brahmacárya* es también el 'cultivo o el estudio del Véda'. Para un estudio detallado de las diferentes acepciones de esta palabra, véase Gonda 1985: 284-314. Gonda, correctamente, indica que el segundo elemento del compuesto *-carya* enfatiza el aspecto práctico de este cultivo del *bráhman*. El *brahmacárya* no es, pues, solo el estudio téorico del Véda, sino también su interiorización existencial. Por este motivo hay que cumplir con ciertas normas de conducta, siendo el celibato una de las más importantes. Como es bien sabido, esta palabra también significa 'celibato'. Véase más abajo en 1.13.

2. Se explica que lo 'formado' y lo 'no formado' son en realidad 'materia', sutil en el primer caso y tosca en el segundo. El hombre ordinario, sin embargo, considera como materia solo la materia tosca.

3. ṚV 3.62.10.

4. Para explicaciones de los dos caminos hacia el otro mundo, véase BU 6.2.15-16.

5. Véase ṚV 1.164.12. Según Śaṃkara y Sāyaṇa, se trata del año con sus cinco estaciones y doce meses. El número 7 se refiere a los siete caballos del Sol y el 6 a las seis estaciones.

6. Podría referirse a que Prajápati es Hiraṇyagarbhá, el que genera la dualidad hombre/mujer y toda clase de pares de opuestos; y de la misma manera los bien asentados en *bráhman* engendran hijos e hijas y conocen la dualidad de la creación diversificada.

7. Este tronco (*bāṇa*) es, según Śaṃkara, el cuerpo (*śarīra kāryakāraṇasaṃghātaḥ*). Sobre el cuerpo como árbol, véase nota 58 en ŚU.

8. Véase BU 6.1.7-14, ChU 5.1, KauṣU 3.3, donde también se narra la disputa entre los sentidos y el aire vital. Para la superioridad del *prāṇá*, véase BU 1.3.1-7; 1.5.21.

9. *Maghávan*, epíteto de Índra, el munificente. *Rayí* es también el alimento de todos. En este sentido representa los elementos toscos y sutiles de todas las criaturas.

10. Según Śaṃkara: «tú que te has establecido junto con los sentidos en todos los cuerpos» (*yas tvaṃ prāṇaiś cakṣurādibhiḥ saha pratitiṣṭhasi sarvaśarīreṣu*).

11. Aquí la palabra *vrâtya* está utilizada todavía en un sentido positivo. *Vrâtya* posteriormente se convierte en un término peyorativo. Parece ser que los *vrâtyas* eran arios más primitivos cuyo ritual estaba menos desarrollado que el que se expone en los *Śrautasūtras* y que eran despreciados por los brahmanes más avanzados en el ritual. Se les acusaba de no practicar el *brahmacárya*, de no cultivar la tierra y de no dedicarse a la ganadería (Gonda 1985: 289).

12. *Attṛ́*: el comedor de comida se refiere en primer lugar a la divinidad que acepta las oblaciones y en clave filosófica al sujeto de la experiencia. Véase Int. XIV.6.

13. La idea es que el aire vital es el sustrato del cual dependen todos los sentidos. En el momento de la muerte el aire vital rebasa el cuerpo físico y asciende por la coronilla. En ese momento se interrrumpen las funciones vitales. Véase más arriba 2.4.

14. Śaṃkara, en lugar de 'eminente' interpreta la palabra *bráhmiṣṭha* como 'un gran conocedor de *bráhman*' (*brahmiṣṭho'asīty atiśayena tvaṃ brahmavid*).

15. Parece que hay un juego velado de palabras entre la voz *púruṣa* y el pronombre *etasmin*. La palabra *púruṣa*, como ya hemos visto, significa tanto 'hombre' como 'espíritu' o *ātmán*. Se parte, pues, de una comparación a nivel de la realidad tosca —el cuerpo físico del hombre proyecta una sombra tangible— para llegar a una analogía metafísica: el *púruṣa* proyecta una sombra o un reflejo, el aire vital, que a su vez es el que insufla vida en el cuerpo. Hay que hacer notar que la metáfora del hombre y la sombra, a diferencia de la de la cuerda y la serpiente, no se presta al irrealismo vedántico. La venida del *prāṇá* al cuerpo está determinada por el *kárman* acumulado en el alma o mente de la entidad individual que transmigra.

16. Para los nombres de las siete lenguas de fuego, véase MuṇḍU 1.2.4.

17. Según Śaṃkara, la deidad de la tierra evita que el aire de la espiración quede atrapado en el cuerpo a causa de su pesadez (*gurutva*) y evita también que se escape de una vez para siempre hacia el espacio (*anyathā hi śarīraṃ gurutvāt patet sāvakaśe vodgacchet*).

18. O también: 'en consonancia con sus conceptos'. Es decir, el mundo que uno se ha ido formando con sus pensamientos y deseos. El pensamiento de una persona, especialmente en el momento de la muerte, determina su futuro destino. Véase BhG 8.6.

19. Se concibe la vida como un sacrificio. Así, los tres aires vitales que están en la ciudad del cuerpo se identifican con los tres fuegos usados en el sacrificio védico.

20. Para las dos formas de conocimiento, véase MuṇḍU 1.1.4 y 5.

21. Véase MāṇḍU 8-12.

22. Para Śaṃkara, el *prāṇá* es el embrión de oro llamado Hiraṇyagarbhá que es el sustrato y la causa de todos los seres vivos: *hiraṇyagarbhākhyam sarvaprāṇikaraṇādhāram antarātman*. Véase también ŚU 5.14 y la nota correspondiente.

23. La metáfora de los ríos se repite en ChU 6.10.1, en PU 6.5 y MuṇḍU 3.2.8; véase en esta última *upaniṣád* la nota 36.

MUṆḌAKA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DE LOS ASCETAS TONSURADOS)

La upaniṣád Muṇḍaka *pertenece al* Atharvaveda. *En esta* upaniṣád *se combinan el verso y la prosa. Su título, que quiere decir 'los tonsurados', hace referencia a una clase de ascetas. Esta* upaniṣád *se divide en tres libros, llamados cada uno de ellos* Muṇḍaka, *con sus correspondientes secciones* (khaṇḍa), *como indica la numeración. Estos libros, escritos con gran simetría y paralelismo, a veces un tanto repetitivos, están repletos de referencias al patrimonio védico y upanishádico. Destaca el análisis de la diferencia fundamental entre el conocimiento inferior del mundo empírico y el conocimiento superior del* bráhman *supremo. Sirve el primero para cumplir con los ritos usuales de la vida práctica. Solo el verdadero conocedor, el renunciante perfecto, alcanza mediante el segundo la liberación final.*

PRIMER *MUṆḌAKA*

SECCIÓN PRIMERA

1.1. ¡OM! Brahmá, el que surgió primero entre los dioses,
creador del universo, protector del mundo,
impartió el conocimiento de *bráhman*,
fundamento de todo conocimiento, a su hijo mayor Átharvan.

1.2. El conocimiento de *bráhman* que Brahmá impartió a Átharvan,
Átharvan se lo comunicó a Aṅgir en la antigüedad;
Aṅgir se lo comunicó a Bhāradvāja Satyavaha.
Bhāradvāja a Áṅgiras de generación en generación[1].

1.3. Śaúnaka[2], gran padre de familia,
se presentó según la regla ante Áṅgiras y le preguntó:
«Señor, ¿qué hay que conocer
para conocer todo esto?».

1.4. [Áṅgiras] Le respondió: «Hay dos clases de conocimiento que aprender. Los conocedores del *bráhman* (del Véda) dicen según la tradición que hay dos conocimientos: el superior (*parā*) y el inferior (*aparā*)[3].

1.5. »De estos, el inferior es el *Ṛgvedá*, el *Yajurvedá*, el *Sāmavedá*, el *Atharvaveda*, la pronunciación (*śikṣā*), el ritual (*kalpa*), la gramática (*vyākaraṇa*), la hermenéutica (*nirukta*), la métrica (*chandas*) y la astrología (*jyotiṣa*). El superior, sin embargo, es aquel mediante el cual se alcanza lo imperecedero (*akṣára*).

1.6. »Aquel que es invisible, imperceptible, sin relaciones ni cualidades[4],
que no tiene ni vista ni oído ni manos ni pies,
que es eterno y todo lo penetra, omnipresente, sumamente sutil;
ese, el imperecedero, es el que los sabios contemplan como la matriz de todo ser.

1.7. »Así como la araña[5] segrega su hilo y lo recoge;
así como las hierbas brotan sobre la tierra;
así como el cabello y los pelos [brotan] en el hombre vivo;
de la misma manera el universo surge del imperecedero.

1.8. »*Bráhman* se alza con el ardor[6].
De él nace el alimento;
del alimento, el aire vital, la mente, la verdad,
los mundos, y también la inmortalidad en las acciones.

1.9. »De este omnisciente, sabio en todo,
cuyo ascetismo es el conocimiento,
surge Brahmá, el nombre,
la forma y el alimento.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. »Esta es la verdad:
los ritos que los vates vieron en los mantras
se extienden en múltiples formas en la triada[7].

Practicadlos constantemente, deseando la verdad[8].
Este es el camino que os conduce al mundo de las buenas obras[9].

2.2. »Cuando se alza la llama temblorosa
tras encenderse el fuego sacrificial,
uno debe ofrecer sus oblaciones
entre las dos porciones de manteca derretida.

2.3. »Quien celebra el sacrificio Agnihotrá sin el sacrificio de la luna nueva (Darśa) ni el de la luna llena (Paurṇamāsá),
sin el sacrifico cuatrimestral (Cāturmāsyá), sin el sacrificio de las cosechas (Āgrayaṇá)[10], sin invitados,
sin oblaciones, sin el rito de todos los dioses (Vaiśvadevá), con oblaciones contrarias a las reglas,
ve destruidos sus siete mundos.

2.4. »La negra (Kālī), la abominable (Karālī), la que es veloz como la mente (Manojavā),
la muy roja (Sulohitā), la del color del humo espeso (Sudhūmravarṇā),
la centelleante (Sphuliṅginī), y la del todo esplendorosa (Viśvarucī)
son llamadas las siete lenguas del fuego[11].

2.5. »Al que celebra sacrificios cuando brillan estas [lenguas de fuego] ofreciendo oblaciones en el tiempo apropiado,
esas [lenguas de fuego] en forma de rayos de sol lo conducen
a la morada del único señor (*páti*) de los dioses.

2.6. »Diciéndole: "Ven, vente", las oblaciones resplandecientes
llevan al sacrificante por los rayos del sol.
Pronunciando palabras agradables, honrándolo
[le dicen]: "Este es vuestro mundo de Brahmā, virtuoso, ganado con las buenas obras".

2.7. »Frágiles barcas son, sin embargo, estas formas sacrificiales (*yajñarūpa*),
dieciocho[12] en número, en las que [se muestra] el *kárman* inferior.
Los ignorantes, que las celebran como el bien más alto,
retornan a la vejez y a la muerte reiterada.

2.8. »Viviendo en el seno de la ignorancia,
sabios ante sí mismos, creyéndose eruditos,

una y otra vez atormentados, andan al retortero, confusos,
como ciegos por otro ciego guiados[13].

2.9. »Viviendo de muchas maneras en la ignorancia,
son [como] chiquillos que creen que han alcanzado su objetivo.
Son productores de *kárman* que no entienden [nada] a causa de la pasión.
Por ello, se hunden desesperados cuando se acaban su mundos[14].

2.10. »Ilusos, que consideran los sacrificios y las obras meritorias
como lo mejor, no conocen nada superior a esto.
Tras disfrutar en el empíreo con buenas obras ganado,
vuelven a entrar en este mundo o en otro inferior[15].

2.11. »Mas los que, al bosque retirados, practican con fe el ascetismo,
conocedores sosegados que viven la vida mendicante;
[esos] marchan inmaculados por la puerta del sol [al otro mundo],
donde reside aquel *púruṣa* inmortal, cuyo ser es indestructible
(*avyayātman*)[16].

2.12. »El brahmán, examinados los mundos que el *kárman* alcanza,
debería lograr la indiferencia. Es imposible alcanzar con lo hecho
el mundo que jamás fue hecho.
Para conocerlo, se acercará con un haz de leña en la mano,
a un maestro bien versado en los *védas* [y] consagrado a *bráhman*.

2.13. »El maestro, verdadero sabio, imparte la ciencia de *bráhman*,
con toda su verdad a ese pupilo que se le ha acercado
según la norma, con mente tranquila y todo sosegado.
Con esto uno conoce al imperecedero (*akṣára*), al *púruṣa*, al verdadero.

SEGUNDO *MUṆḌAKA*

SECCIÓN PRIMERA

1.1. »Esta es la verdad:
Como del fuego llameante, saltan chispas
a millares cuya naturaleza es semejante [a la del fuego];
del mismo modo, hijo mío, del imperecedero
surgen seres diversos y a él regresan de nuevo[17].

1.2. »El *púruṣa* es resplandeciente (*divyá*), sin forma (*ámūrta*).
concurrente con el exterior y el interior, no nacido,
sin aire vital (*aprāṇá*), sin mente (*amana*), puro (*śubhrá*),
más elevado que el elevado imperecedero[18].

1.3. »De él surge el aire vital,
la mente y todos los sentidos,
el espacio, el viento, el fuego, el agua
y la tierra que todo lo sostiene[19].

1.4. »El fuego es su cabeza; la luna y el sol, sus ojos;
los puntos cardinales, sus oídos; los *védas* revelados, su voz;
el viento es su aire vital [y] el mundo entero su corazón.
De sus pies surge la tierra.
Él es, en verdad, el alma interior de todos los seres.

1.5. »De él surge el fuego, cuyo combustible es el sol;
de la luna [surge] la nube de lluvia; de esta, las plantas de la tierra.
El hombre impregna a la mujer con el semen.
Muchas criaturas nacen del *púruṣa*[20].

1.6. »De él surgen los himnos rigvédicos, los cantos samavédicos, los
mantras yajurvédicos, la iniciación ritual (*dikṣá*),
todos los sacrificios, las ceremonias, los donativos sacrificiales (*dákṣiṇā*),
también el año, el sacrificante (*yájamāna*)[21] y los mundos
donde brillan la luna y el sol.

1.7. »De él surgen también los dioses en grupos diversos,
los *sādhyas*, los hombres, el ganado, los pájaros,
la inspiración y la espiración, el arroz y la cebada, el ascetismo,
la fe, la verdad, el estudio de la ciencia sagrada
y el cumplimiento de la ley.

1.8. »De él surgen los siete aires vitales[22],
las siete llamas, sus combustibles, las siete oblaciones,
estos siete mundos donde se mueven los aires vitales que reposan
en la caverna [del corazón] en grupos de siete colocados.

1.9. »De él surgen todos los océanos y las montañas,
de él fluyen los ríos de toda clase,
de él las plantas y también su savia,
gracias a él el *ātmán* interno reside en los seres.

1.10. »El *púruṣa* mismo lo es todo en este mundo:
el *kárman*, el ascetismo y el *bráhman*, supremo e inmortal.
Aquel que conoce al *púruṣa* que está asentado en la caverna [del corazón],
ese, hijo mío, corta en este mundo el nudo de la ignorancia.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. »Revelado, próximo, se mueve en la caverna [del corazón];
él es la gran morada. Ahí se encuentra[23]
cuanto se mueve, respira y pestañea.
Conócelo como el ser y el no ser, como el más deseable,
por encima del conocimiento, el más elevado de las criaturas.

2.2. »Refulgente, más sutil que lo sutil,
en él reposan los mundos y sus gentes;
ese es el *bráhman* imperecedero; ese es el aire vital (*prāṇá*); la palabra y la mente;
ese es el verdadero, el inmortal, el que hay que atravesar.
Atraviésalo, hijo mío.

2.3. »Tomando como arco el arma poderosa de las *upaniṣád*,
uno debe colocar en él la flecha afilada por la meditación.
Tensándolo con la mente concentrada en ese pensamiento,
atraviesa, hijo mío, ese blanco, imperecedero.

2.4. »A la sílaba OM la llaman el arco;
al *ātmán*, la flecha; a *bráhman*, su blanco.
Hay que atravesar el blanco sin errar
[y] será solo uno [con el *bráhman*], al igual que la flecha [con el blanco].

2.5. »Aquel en el que están entretejidos el cielo, la tierra y la atmósfera,
como también la mente y todos los aires vitales,
solo a ese debes conocer como al único *ātmán*.
Prescinde de otras explicaciones. Ese es el puente de la inmortalidad.

2.6. »Donde se unen las arterias, como los radios en el cubo de la rueda;
ahí, en su interior, se mueve él, diversificándose.
[Pronuncia] OM y medita así en el *ātmán*.
Bienaventurado seas al rebasar la ribera más allá de la ignorancia.

2.7. »Omnisciente, sabio en todo, suya es la grandeza de la tierra,
está asentado como *ātmán* en el espacio más elevado y en la
divina ciudad[24] de *bráhman*.
Hecho de espíritu, es el rector de los aires vitales y del cuerpo;
está asentado en el alimento. Concentrando el corazón,
con este conocimiento los sabios perciben claramente
al que brilla, al inmortal, cuya forma es el gozo[25].

2.8. »Se deshace el nudo del corazón,
se disipan todas las dudas,
se agotan sus acciones; cuando
se contempla lo inmanente y lo trascendente (*parāvara*).

2.9. »El *bráhman*, inmaculado, sin partes, [se encuentra]
en el envoltorio supremo hecho de oro,
Es puro. Es la luz de luces.
Eso es lo que conocen los conocedores del *ātmán*.

2.10. »No brilla allí el sol ni la luna ni las estrellas.
No brillan tampoco los relámpagos. Mucho menos el fuego.
Cuando él brilla, el mundo entero refleja su luz.
Todo este mundo se ilumina con su resplandor[26].

2.11. »*Bráhman* es, en verdad, ese inmortal. *Bráhman* está delante[27];
bráhman está detrás, a la derecha y a la izquierda,
abajo y arriba, extendido está.
Bráhman el más elevado es, en verdad, el mundo entero.

TERCER *MUṆḌAKA*

SECCIÓN PRIMERA

1.1. »Dos pájaros, compañeros inseparables,
anidan en el mismo árbol.
Uno de los dos come el dulce fruto;
el otro mira sin probarlo.

1.2. »En un mismo árbol un *púruṣa*, hundido en su impotencia,
confundido se atormenta.
Cuando este ve al otro [*púruṣa*] feliz y soberano,
y considera que esta es su grandeza, se libera entonces de todo
dolor[28].

1.3. »Cuando el vidente ve al que es de color dorado,
al creador, al Señor, al *púruṣa*, matriz de Brahmā,
entonces, conociéndolo, se deshace de la virtud y del pecado
y libre de toda mácula alcanza la identidad suprema.

1.4. »Es la vida (*prāṇá*) la que brilla en todos los seres.
Al conocer esto, el sabio deja de hablar más de la cuenta.
Deleitándose en el *ātmán* (*ātmakrīḍa*), complaciéndose en el *ātmán* (*ātmarati*)[29], cumpliendo con sus deberes rituales;
ese sabio es el mejor entre los conocedores de *bráhman*.

1.5. »Asequible es este *ātmán* con la verdad, el ascetismo,
el conocimiento correcto, la continencia constante.
Los ascetas, una vez extinguidos sus defectos, ven
a ese [*ātmán*], hecho de luz, puro, en el interior del cuerpo.

1.6. »Solo triunfa la verdad, no la falsedad.
La verdad ha trazado el sendero que lleva a los dioses;
por ese [sendero] que los *ṛṣis* ascienden, cumplidos sus deseos,
allí, donde se halla la morada suprema de la verdad.

1.7. »Ese [ser] extenso, celestial, cuya forma es impensable,
más sutil que lo sutil[30], se manifiesta diversamente,
más allá de lo más lejano [y al mismo tiempo] aquí en lo inmediato,
en lo recóndito del corazón, aquí mismo, entre los que lo perciben.

1.8. »No se percibe ni con la vista ni con la palabra,
ni con los otros sentidos ni con el ascetismo ni con la acción[31].
Sin embargo, con la mente purificada por la transparencia del conocimiento,
el meditante contempla a ese [*ātmán*] que carece de partes.

1.9. »Al *ātmán* sutil hay que conocerlo con el pensamiento (*cétas*),
penetrado por los aires vitales con sus cinco formas.
Todo el pensamiento está impregnado por los aires vitales.
Purificado el pensamiento, el *ātmán* se revela claramente.

1.10. »Cualquier mundo que con su mente visualice,
el hombre de mente pura o cualquier deseo que para sí desee,
ese mundo alcanza, y ese deseo también.
Así, quien busque la prosperidad, debe adorar al conocedor del *ātmán*.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. »Él conoce la morada suprema, el *bráhman*,
donde el universo colocado brilla resplandeciente.
Los sabios, que libres de deseo, adoran al *púruṣa*,
trascienden el [humano] semen[32].

2.2. »Quien desea deseos en ellos pensando,
acá y allá renace de deseos acompañado.
Mas quien ha saciado sus deseos, a ese ser realizado
se le extinguen todos los deseos incluso en este mundo.

2.3. »No se puede conocer este *ātmán* ni mediante la instrucción,
ni mediante el entendimiento ni la enseñanza oral.
Solo puede conocerlo aquel a quien él escoge.
A él el *ātmán* le revela su propio cuerpo[33].

2.4. »Este *ātmán* no lo alcanza quien carece de fortaleza,
tampoco con la ilusión ni con el ascetismo no sancionado [por las Escrituras][34].
Pero el alma del conocedor, si se esfuerza
con esos medios[35], entra en la morada de *bráhman*.

2.5. »Al alcanzarlo, los videntes, saciados de conocimiento,
[se vuelven] seres realizados, libres de pasión, ya sosegados.
Esos sabios, alcanzando por todos lados al omnipresente,
con sus mentes recogidas penetran en el todo.

2.6. »Todos los ascetas que han conocido con certeza el significado
de la sabiduría del *vedānta*,
purificada su mente con el yoga de la renunciación,
en el momento del final supremo, vueltos ya del todo inmortales,
se liberan completamente en los mundos de *bráhman*.

2.7. »Volvieron las quince partes a sus fundamentos.
Volvieron también los sentidos a sus divinidades respectivas.
Las acciones y el *ātmán* hecho de conocimiento
se reintegran todos, unificados, en el supremo imperecedero.

2.8. »Como los ríos fluyen hacia el mar
perdiendo en él el nombre y la forma[36];
de la misma manera el conocedor, liberado del nombre y la forma,
llega al *púruṣa* divino, más elevado que el elevado[37].

2.9. »Quien conoce, en verdad, al *bráhman* supremo
deviene el mismo *bráhman* [y] en su familia no nace nadie que no conozca a *bráhman*.
Trasciende el dolor, trasciende el mal,
[y] liberado de las ataduras del corazón, se vuelve inmortal[38].

2.10. »Esto mismo ha declarado el verso rigvédico:
Los que cumplen con los rituales, los que son eruditos en los *védas*, los que están firmemente establecidos en *bráhman*,
los que con fe se ofrecen a sí mismos en oblación al único sabio[39],
a esos se puede en verdad declarar el conocimiento de *bráhman*,
solo cuando hayan cumplido con el voto de la tonsura según la regla».

2.11. Esta es la verdad que declaró el sabio Áṅgiras en la antigüedad.
Quien no ha cumplido con el voto, que no estudie esto.
¡Veneración a los más grandes sabios!
¡Veneración a los más grandes sabios!

NOTAS

1. Hay distintas interpretaciones de la voz *parāvaram*. Así, Hume: «both the higher (*pára*) and the lower (*ávara*)». Śaṃkara ofrece dos lecturas de esta palabra. La primera considera que el conocimiento es recibido desde el más alto (*pára*, el maestro) al más bajo (*ávara*, el discípulo o el hijo), es decir, sucesivamente. La segunda interpretación coincide con la de Hume.

2. El padre de familia, el *gṛhastha*, lit. 'el que reside en casa'. El discípulo, cuando acaba su etapa de *brahmacārín* o estudio védico bajo su maestro brahmán, vuelve a casa para casarse, tener al menos un hijo y asumir la responsabilidad de toda la familia: hijos, padre, abuelos y ancestros. Véase Int. IV.2.

3. El superior es el conocimiento metafísico más allá de la dualidad; el inferior, el conocimiento de la virtud, del buen obrar, etc., cuyo ámbito no sobrepasa el reino de la dualidad.

4. *A-gotra*, *a-varṇa*, lit. 'que no tiene ni parentesco, ni casta que lo defina'. Probablemente porque está por encima de todo conocimiento sensorial que lo relacione y lo califique. El adjetivo *a-varṇa* aparece también en ŚU 4.1, donde claramente significa 'incoloro'; ya que allí se explica la creación de la multiplicidad de colores (*varṇān anekān*). Como es bien sabido, la voz *várṇa* significa tanto 'color' como 'casta'. Hume traduce *agotra* por 'without family' y *avarṇa* por 'without caste'. Parece más coherente, dado el tono abstracto y metafísico de toda la *upaniṣád*, despersonalizar estos adjetivos y entender, al igual que Śaṃkara hace, la voz *gotrá* como 'conexión, relación' (*anvaya*) o 'raíz, fundamento' (*mūla*) y *várṇa* como 'atributo, cualidad' (*dravyadharma*).

5. Véase BU 2.1.20.

6. *Tapasā*: 'con el ardor primordial' (para *tapas*, véase nota 7 en BU) se inicia la manifestación de *bráhman*, gradualmente en las etapas indicadas.

7. *Tretāyam bahudhā*: en los tres *védas* canónicos —*Ṛgvedá*, *Sāmavedá* y *Yajurvedá*— en los que aparecen comúnmente los mantras (himnos védicos o fórmulas rituales) en múltiples formas (*bahudhā*). Hay otra versión posible ofrecida como alternativa en Śaṃkara: «perduran diversamente en el *Tretā Yuga*».

8. Según Śaṃkara: 'buscando el resultado certero'.

9. Al igual que en TU 2.7.1, Śaṃkara interpreta la voz *súkṛta* como 'hecho por uno mismo' o *svákṛta*. La palabra *loká*, 'mundo', es interpretada como 'aquello que es visto o experimentado'. Śaṃkara la hace derivar de la raíz *lok*, 'ver, contemplar': *lokyate dṛṣyate bhujyata iti karmaphalaṃ loka ucyate*. Lo que es visto o experimentado equivale, para Śaṃkara, al 'fruto del *kárman* o resultado de la acción'. Así pues, la frase se lee de la siguiente manera: «ese es vuestro camino [que os lleva] hacia el resultado de la acción hecha por vosotros mismos». En realidad, la raíz *lok* es una raíz denominativa que deriva del sustantivo *loká*. Por su parte, la voz *loka* deriva posiblemente del IE. **louˌ k-ó!*, 'espacio iluminado; espacio abierto', cf. lat. *lūcus*, 'claro del bosque; bosque sagrado'. Por otro lado, esta forma IE. está emparentada con **leuˌk*, 'lucir, brillar', de donde lat. *lux*, *lūceō*, etc.; cf. scr. *ruc*, 'lucir, brillar'.

10. Celebrados en otoño (octubre/noviembre) y en primavera (febrero/marzo).

11. Véase ṚV 1.146.1.

12. No está claro a qué se refiere el número 18. Según Hume, se trata de los cuatro *védas* más sus correspondientes, *brâhmaṇas* y *sútras*, más las seis ciencias auxiliares enumeradas en 1.1.5 como formando el *corpus* del conocimiento inferior. Śaṃkara considera que *yajñarūpā* significa 'elementos del sacrificio' y hace referencia a los 16 sacerdotes oficiantes más el sacrificante y su mujer. La palabra *yajñarūpa* aparece también en ŚB5.3.5.20; 12.8.2.15 y KŚS (*Kātyāyanaśrautasūtra*) 15.5.11.

13. Verso muy parecido a KaṭhU 2.5, solo cambia el participio *jaṅghanyamānāḥ* 'una y otra vez atormentados o golpeados' por las dificultades de la vida. En KaṭhU 2.5 el participio es *dandramyamāṇāḥ*, 'ir incesantemente de aquí para allá'.

14. *Kṣiṇaloka*: Śaṃkara entiende *loká* como 'resultado del *kárman*'. Es decir, cuando se agotan los resultados de las acciones rituales meritorias que les han hecho ganar los mundos celestiales (véase nota 9). En un registro más popular podemos hacer notar que la palabra *mundo* también tiene en castellano unas connotaciones parecidas. Decimos que una persona *tiene su mundo*. Este *mundo* es el resultado de su actividad cotidiana impulsada por la constelación de deseos que constituyen el núcleo de su personalidad. Cuando a una persona se le *cae el mundo encima*, entendemos que ha perdido aquellas cosas (posición social, posesiones, familia, amigos, etc.) que más valoraba y que daban sentido a su vida. Entonces, al igual que los aludidos en la *upaniṣád*, puede sumirse fácilmente en la más profunda desesperación.

15. Según el sendero de ascenso que haya seguido es su reencarnación. Véase Int. IV.2.

16. Śaṃkara considera que este estado no es todavía la liberación, sino el paraíso de Hiraṇyagarbhá, el estado más elevado dentro de la dualidad y el resultado último del conocimiento inferior. Este *púruṣa* es imperecedero en el sentido una vez más de la sempiternidad y no de la inmortalidad absoluta, ya que es coexistente con toda la duración de un ciclo cósmico (*yatra yasmin satyalokādāv amṛtaḥ sa puruṣaḥ prathamajo hiraṇyagarbho hy avyayātmāvyayasvabhāvo yāvatsaṃsārasthāyī / etadantās tu saṃsāragatayo'paravidyāgamyāḥ*, Ś; véase también nota 25 en KaṭhU). Preferimos la interpretación de Śaṃkara a la de otros traductores modernos, ya que parece encajar bien con la lógica interna del texto. Así, el *púruṣa* aquí descrito es llamado *amṛta* y *avyayātman*, y contrasta con el *púruṣa* descrito en el verso que cierra esta sección, que es llamado el verdadero (*satyá*) y el imperecedero (*akṣára*). En realidad la voz *avyaya* (lit. 'el que no se descompone, el que no se deshace en partes distintas') y *akṣára* ('el que no se deshace') tienen el mismo significado de 'inagotable, imperecedero, incorruptible, indestructible', pero se han traducido de diferente manera para reflejar el uso contrastivo que de ellas hace la *upaniṣád*.

17. Véase TU 3.1.1.

18. Según Śaṃkara, 'el elevado imperecedero' (*akṣarāt parataḥ*) se refiere a la materia primera e indiferenciada (*avyākṛtākhyam akṣaram*, Ś). Aquí el adjetivo *akṣára* parece usarse deliberadamente para indicar que hay dos principios imperecederos; es decir, que a diferencia de Hiraṇyagarbhá, no duran simplemente lo que dura el ciclo cósmico, sino que están por encima de las creaciones y disoluciones temporales. Estos son: el *púruṣa* más elevado (*A* en la notación presentada en la Introducción, véase Int. XIII.2), que contrasta con el *púruṣa*

inferior o Hiraṇyagarbhá (*a* en la notación presentada en la Introducción, ver Int. XIII.2) y la materia primera (C en la notación presentada en la Introducción, ver Int. XIII.3-5).

19. Véase ŚU 6.2.

20. Véase en general ChU 5.5.1-8.

21. El *yájamāna* es el sacrificante, consagrado por el sacerdote para el sacrificio público ofrecido en ese momento. Era generalmente un *kṣatríya*, a veces un *vaíśya* adinerado, que costeaba todos los gastos del sacrificio y elegía a los cuatro sacerdotes oficiantes, representantes de los cuatro *védas*. Véase Int. IV.2; VI.2.

22. Se comparan los diversos elementos en grupos de siete. Según Śaṃkara, los siete aires vitales son los siete órganos de la cabeza (dos ojos, dos oídos, dos fosas nasales y la boca).

23. Las dos primeras líneas en AV 10.8.6.

24. Según Śaṃkara, en el cuerpo.

25. Véase TU 2.5.1.

26. Igual a KaṭhU 5.15 y ŚU 6.14. Véase también BhG 15.12.

27. Estos puntos, según la posición que ocupan los oficiantes en el sacrificio público que corresponden a los puntos cósmicos de este y oeste, sur y norte, cenit y nadir.

28. Estos dos versos se encuentran también en ŚU 4.6,7. Para la palabra *vṛkṣá*, 'árbol', y los dos *púruṣas*, véase allí las notas correspondientes.

29. Las voces *ātmakriḍa* y *ātmarati* aparecen también juntas en ChU 7.25.2 y *ātmarati* en BhG 3.17.

30. La expresión *más sutil que lo sutil* se repite en KaṭhU 2.8; 2.20; ŚU 3.20. MuṇḌU 2.2.2.

31. Véase KaṭhU 6.12.

32. *Śukrá*, es decir, la semilla del ciclo transmigratorio. Véase también en general ChU 8.1.1-6.

33. Se repite en KaṭhU 2.23.

34. *Tapaso vāpy aliṅgāt*: según Śaṃkara, 'ni con el conocimiento que no implica una renuncia' (*tapo'tra jñānaṃ / liṅgaṃ sannyāsaḥ / sannyāsarahitāj jñānān na labhyata ity arthaḥ*, Ś); Hume: 'nor through a false notion of austerity'. La voz *aliṅga*, 'sin marcas', plantea problemas de interpretación. Esta palabra aparece también en KaṭhU 6.8 y MaiU 6.31,35;7.2, pero siempre como atributo del principio supremo que carece de marcas distintivas. Aquí, al ser un adjetivo de *tápas*, es difícil saber a qué se refiere exactamente. La palabra *liṅga* posteriormente pasa a significar también 'marca religiosa, hábito'. Quizás *aliṅga* se refiera entonces a un ascetismo sin marcas religiosas autorizadas; es decir, no sancionado por ninguna de las escuelas ortodoxas.

35. La fortaleza, la lucidez y el ascetismo correcto.

36. La metáfora del río aparece también en ChU 6.10.1; PU 6.5. El liberado se reintegra en el ser como los ríos en el mar, desapareciendo su identidad individual, su nombre y su forma.

37. *Parāt paraṃ*: véase nota 18.

38. Véase MāṇḌU 10.

39. *Ekarṣí*: 'el único vidente' (véase PU 2.11); cf. la voz *ekarṣa* en ĪU 16, interpretada por Śaṃkara como 'el viajero solitario'.

MĀṆḌŪKYA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DE LOS MĀṆḌŪKAS)

Pertenece a la escuela védica de los Māṇḍūka (lit. 'rana'). La idea central es que el universo entero se expresa con la sílaba OM *(A+U+M) cuyos elementos se identifican con los tres estados cognitivos: vigilia, sueño, sueño profundo. El monosílabo* OM *tomado por entero simboliza la conciencia pura, exenta de todo tipo de condicionante. El ser absoluto se manifiesta en tres aspectos: tosco, sutil y causal, que también corresponden a los tres elementos explícitos del monosílabo. Gauḍapāda, con su* Kārikā, *compuso el primer comentario a la* Māṇḍūkya Upaniṣád. *Śaṃkara comenta la* Kārikā *y la* upaniṣád, *consideradas como la quintaesencia del* advaitavedānta.

1. ¡OM! Esta sílaba[1] es todo este mundo. He aquí su explicación: Todo el pasado, el presente y el futuro[2] son solo la sílaba OM. Y todo lo que trasciende estos tres tiempos es también tan solo la sílaba OM.

2. Todo esto es, en verdad, el *bráhman*. El *ātmán* es *bráhman*. Cuatro cuartos tiene el *ātmán*[3].

3. El primer cuarto es el estado de vigilia, el hombre universal (*vaiśvānará*), el que conoce los objetos externos, tiene siete miembros y diecinueve bocas, y experimenta los objetos toscos[4].

4. El segundo cuarto es el estado de sueño, el resplandeciente (*taijasá*), el que conoce los objetos internos[5], tiene siete miembros y diecinueve bocas, y experimenta los objetos sutiles.

5. El tercer cuarto es el estado de sueño profundo[6]. Cuando uno, estando dormido, ni desea deseo alguno ni contempla sueño alguno, eso es el sueño profundo (*suṣupta*). Es la inteligencia (*prājñá*)

concentrada, una masa indistinta de conocimiento, llena de gozo (*ānandamaya*) y que experimenta gozo. Es la puerta de la mente.

6. Este es el señor de todo (*sarveśvara*)[7], el conocedor de todo (*sarvajña*), el regente interno (*antaryāmín*), la matriz de todo, el principio y el fin de los seres.

7. Consideran como el cuarto aquel en el cual no se conocen los objetos internos, ni se conocen los objetos externos, ni se conocen ambos. En él no se encuentra ni una masa [indistinta] de conocimiento, ni conocimiento [diferenciado] ni no conocimiento [diferenciado]. Es invisible, no empírico (*avyavahārya*), inaprensible, indefinible, impensable, inefable (*avyapadeśya*), es aquel cuya esencia es la conciencia de la unidad del *ātmán*[8], el lugar de reposo de la manifestación, el tranquilo, el benigno, el no dual (*ádvaita*). Ese es aquel que consideran el cuarto (*caturthá*)[9]. Ese es el *ātmán*. Ese es el que se debe conocer.

8. Este mismo *ātmán* visto como una sílaba es el monosílabo OM. Desde el punto de vista de las letras (*mātrā*) [que lo componen] los cuartos son las letras y las letras son los cuartos: la letra *a*, la letra *u*, la letra *m* (AUM).

9. El estado de vigilia, *vaiśvānará*, es la letra *a*, la primera letra, ya que [la letra *a* representa] la [palabra] *āpti* ('alcance') o [la palabra] *ādimatva* ('anterioridad, el hecho de ser el primero')[10]. Quien conoce esto alcanza, en verdad, todos sus deseos y llega a ser el primero.

10. El estado del sueño, *taijasá*, es la letra *u*, la segunda letra (*mātrā*), ya que [la letra *u* representa] la [palabra] *utkarṣa* ('aumento, fortalecimiento') o [la palabra] *ubhayatva* ('intermediación')[11]. El conocedor fortalece en verdad la continuidad del conocimiento y se vuelve ecuánime[12]. Ninguna persona que ignore el *bráhman*[13] nacerá en la familia de quien conozca esto.

11. El estado del sueño profundo, *prājñá*, es la letra *m*, la tercera letra. Viene de la palabra *miti* ('medición') o de la palabra *āpīti* ('lugar de absorción'). Quien conoce esto hace surgir todo este mundo y se convierte en el lugar de absorción [del universo][14].

12. El cuarto estado no posee letra alguna. Más allá de lo empírico es el lugar de reposo de la manifestación, el benigno (*śivá*), el no dual (*ádvaita*). Así, OM es en verdad el *ātmán*. Con su ser (*ātmán*) penetra en el *ātmán*[15] quien esto así lo conoce.

NOTAS

1. La voz *akṣára* tiene aquí un doble ignificado: 'lo imperecedero' y 'la sílaba imperecedera'. OM: lit. significa 'de acuerdo', 'conforme', indicando aceptación, sumisión, etc. Metafísica y ritualmente, cuando es debidamente salmodiada, indica la esencia universal cósmica del último ser inefable e indefinible. Véase ChU 1.1.1, el capítulo primero de la *Gauḍapādakārikā* y el comentario de Śaṃkara. Véase también Int. VI.5; XV; XVI.

2. Véase Švet. 6.5.

3. Véase BU 4.3.9-18; AiU 1.3.12. Los cuatro estados son: 1) *viśva*, que corresponde al estado de vigilia, 2) *taijasá*, que corresponde al sueño, 3) *prājñá*, que corresponde al estado de sueño profundo, y 4) *turîya*, o el llamado cuarto estado. Véase Int. XV y XVI.

4. La palabra *vaiśvānará* admite las siguientes acepciones: 1) el fuego digestivo o la facultad digestiva en el estómago de todo hombre; 2) lo común a todos los hombres o la casa común de la experiencia humana, lo que equivale al concepto de realidad objetiva y empírica; 3) el hombre universal, en cuanto cuerpo cósmico del universo y en cuanto conciencia del estado de vigilia y de los elementos toscos. Este último se equipara también con Hiraṇyagarbhá (el embrión de oro de la creación diversificadora), y con *virâj*, que, identificado con el anterior, brilla refulgente, gobierna en todas las direcciones y conoce los objetos toscos externos. Según Śaṃkara las diecinueve bocas son las cinco facultades sensoriales o *buddhîndriyas* (oído, tacto, vista, gusto, olfato), las cinco facultades de acción *karmendriyas* (habla, manipulación, locomoción, generación, excreción), los cinco aires vitales (*prāṇá*), la mente, el intelecto (*buddhî*), el ego (*ahaṃkāra*) y la memoria (*cittá*); los siete miembros son: el cielo como la cabeza, el ojo es el sol, el aire es el *prāṇá*, el espacio es el tronco, el agua es su vejiga, la tierra son los dos pies y el fuego sacrificial es su boca. La imagen está tomada del sacrificio del Agnihotra.

5. Mientras que en el primer estado, el de vigilia, se conocen los objetos materiales externos toscos, en el segundo estado *taijasá* se perciben los objetos mentales internos sutiles producidos por las impresiones latentes (*vāsanā*) acumuladas en la memoria (*cittá*), y que nacen de las experiencias vividas en el estado de vigilia del primer estado y de las acciones realizadas en vidas anteriores. Véase la *Kārikā*, Śaṃkara y en general BU 4.3.9-21.

6. Véase en general BU 4.3.19-21; ChU 8.11.1; KauṣU 3.3.

7. En el *vedānta* posterior el Señor de todo (*sarveśvara*) es el *bráhman* con atributos (*saguṇabrahman*), limitado por Māyâ, mientras que el alma individual (*jivá*) está condicionada por la mente, por el cuerpo sutil (*sūkṣmaśarira*). Véase la *Kārikā* y Śaṃkara.

8. *Ekātmya-pratyaya-sāra*: Śaṃkara ofrece dos interpretaciones de este compuesto: 'que se puede rastrear a partir de la percepción continuada de una sola identidad que perdura en los estados de vigilia y que constituye precisamente el *ātmán*' (*ekātmapratyayasāraṃ jāgradādisthāneṣv eka evāyam ātmety avyabhicārī yaḥ pratyayas tenānusaraṇiyam*, Ś). La otra interpretación es la que ofrecemos en el texto: *athavaika ātmapratyayaḥ sāraṃ pramāṇaṃ yasya turîyasya*. Notemos que en este caso la palabra *esencia* (*sára*) es interpretada por Śaṃkara como *prueba* (*pramāṇa*).

9. *Caturthá* y *turíya* significan el cuarto estado. Se usa *turíya* en BU 5.14.3, 4, 6 y 7; MaiU 7.11.7. Se usa *caturthá* en ChU 3.9.1; 3.18.3; 5.22.1; 7.1.2,4; 7.2.1; 7.7.1; TU 1.5.1; BU 5.14.3. Véase también Int. XVI.

10. La letra *a* es considerada en la tradición védica como inherente a todas las demás letras y como la quintaesencia de todo el lenguaje (*akāro vai sarvā vāk*, AiĀ 2.3.7.13). Del mismo modo, el estado de vigilia, representado a nivel cosmoteándrico en la figura del Hombre Universal, es considerado como un estado que engloba toda la realidad empírica, un estado externamente omniabarcante, de ahí el sentido de la palabra *āpti* ('alcance'), ya que el *púruṣa* primordial impregna el universo entero, está presente en todo el universo y nada queda fuera de su alcance. Por otro lado, el estado de vigilia, desde el punto de vista del observador humano, es el primer estado en que el hombre tiene conciencia de sí mismo y de la realidad que lo envuelve; de la misma manera, la letra *a* es la primera letra del monosílabo OM.

11. Al pronunciar la sílaba OM, la letra *u* representa como un incremento tonal de la letra *a* (*akārād utkṛṣṭa iva hy ukāraḥ tatha*, Ś). Del mismo modo el estado de sueño representa un aumento de la capacidad perceptiva del sujeto que es capaz de construir mundos sin necesidad de objetos externos, con la mera fuerza de sus impresiones latentes. Por otro lado, la letra *u* se encuentra en una posición intermedia entre la *a* y la *m*, al igual que el estado de sueño ocupa una posición intermedia entre la vigilia y el sueño profundo.

12. *Samānaś ca bhavati*: Hume lo interpreta de cuatro formas distintas: 1) se vuelve ecuánime, es decir, no se ve afectado por los pares de opuestos; 2) se vuelve imparcial, es decir, es el mismo para el amigo o para el enemigo (esta es la interpretación favorecida por Śaṃkara); 3) se identifica con el universo entero gracias a la vía unitiva que lleva del *ātmán* al *bráhman*, y 4) permanece igual, no cambia.

13. Véase MuṇḌU 3.2.9.

14. Al pronunciar la sílaba OM, la letra *m* es el lugar donde parecen converger o absorberse las dos letras anteriores, la *a* y la *u*; del mismo modo, en el estado de sueño profundo, la manifestación tosca y la manifestación sutil convergen en la indiferenciación de la conciencia del durmiente. Al mismo tiempo el estado causal es la medida de la manifestación tosca y de la manifestación sutil, ya que estas dos emergen y luego se reintegran de nuevo en este estado potencial, que contiene por así decirlo la semilla; es decir, la estructura formal o la medida de todo el universo. Al recitar repetidamente la sílaba OM, parece como si las otras letras emergiesen y se absorbiesen alternativamente en la nasalización de la *m*; de ahí la relevancia de la comparación.

15. Véase en general TU 1.8; MuṇḌU 2.2.3-4.

TAITTIRĪYA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DE LOS DISCÍPULOS DE TITTIRI)

Esta upaniṣád *tiene tres lecciones tomadas del* Taittirīyaraṇyaka *7-9. Tittiri (lit. 'perdiz') fue un sabio, discípulo de Yaska, que fundó la escuela* taittirīya *del* Yajurvedá Negro. *Las lecciones se llaman* vallī (lit. *'lianas'*) *Así:* Śikṣāvallī *o «La liana de la pronunciación»,* Brahmānandavallī *o «La liana de la beatitud de* bráhman*» y* Bhṛguvallī *o «La liana de la doctrina de Bhṛgu». Cada lección se subdivide en* anuvāká*, recitales o capítulos, indicados por la numeración. En cuanto a los temas tratados destacan la enumeración de las parejas productivas y las correspondencias que se producen a cinco niveles distintos. También destaca la definición de* bráhman *presentada no en forma negativa, sino positivamente según su naturaleza esencial* (svarūpalakṣaṇa). Bráhman *es la realidad* (satyá)*, el conocimiento* (jñāna) *y la infinitud* (anantá)*. Al mismo tiempo se presenta la visión del* bráhman *según los efectos que produce. Encontramos también una descripción de los cinco envoltorios y un cómputo figurado de la felicidad. En los temas de carácter práctico los maestros exponen sus expectativas, los deberes de los pupilos, los significados de las palabras mágicas, los paralelismos en el plano personal y cósmico, y algunas cuestiones de fonética. Esta* upaniṣád *pertenece al* Kṛṣṇayajurveda*, tiene frecuentes citas o referencias a textos védicos y brahmánicos e incluye varias invocaciones añadidas al texto original.*

LECCIÓN PRIMERA

Invocación

1.1. ¡OM! Propicio[1] nos sea Mitrá; propicio, Váruṇa.
Propicio nos sea Aryamán.

Propicio nos sea Índra y Bṛhaspáti también.
Propicio nos sea Víṣṇu, el de las grandes zancadas.
Alabado sea *bráhman*. Alabado seas, Viento (*vāyú*).
Tú eres el *bráhman* perceptible.
Hablaré de ti, el *bráhman* directamente perceptible[2].
Hablaré del *ṛtá*[3]. Hablaré de la verdad.
Protéjame esto. Proteja esto a quien lo expone.
Que esto me proteja, que esto proteja a quien lo expone

¡OM! PAZ PAZ PAZ

2.1. Hablaremos de la ciencia de la pronunciación[4] (*śīkṣā*): letra (*várṇa*), acento (*svára*), cantidad (*mắtrā*), intensidad (*bála*), homogeneidad (*sắman*), combinación eufónica (*santāna*). Queda, pues, enunciada la lección de la pronunciación (*śīkṣādhyāya*).

3.1. Nuestra sea la gloria, nuestro el esplendor del conocimiento (*brahmavarcasá*). Acto seguido hablaremos de la doctrina de la combinación (*saṃhitā*) en cinco apartados: en lo que concierne al mundo, en lo que concierne a los cuerpos luminosos, en lo que concierne al conocimiento, en lo que concierne a la descendencia, y en lo que concierne al individuo (*ātmán*). Dicen que estas son las cinco grandes combinaciones. En lo que concierne al mundo, la tierra es la forma anterior[5]; el cielo, la posterior; el espacio, la conjunción;

3.2. el viento, el vínculo. Así en cuanto al mundo. En lo que concierne a los cuerpos luminosos, el fuego es la forma anterior; el sol, la posterior; el agua, la conjunción; el relámpago, el vínculo. Así en cuanto a los cuerpos luminosos. En lo que concierne al conocimiento, el maestro es la forma anterior;

3.3. el pupilo, la posterior; el conocimiento, la conjunción; la instrucción, el vínculo. Así en lo que concierne al conocimiento. En lo que concierne a la descendencia, la madre es la forma anterior; el padre, la posterior; la prole, la conjunción; la procreación, el vínculo. Así en lo que concierne a la descendencia.

3.4. En lo que concierne al individuo, la mandíbula inferior es la forma anterior; la superior, la forma posterior; el habla, la conjunción; la lengua, el vínculo. Así en lo que concierne al individuo. Estas son las grandes combinaciones. Confluyen la descendencia,

el ganado, el esplendor del conocimiento, el buen alimento y el mundo celestial en aquel que conoce estas grandes combinaciones así expuestas.

4.1. Que Índra[6] me fortalezca con su inteligencia (*medhā́*).
[Índra] excelso entre los *védas*, el omniforme
que surgió de la inmortalidad, de entre los himnos védicos.
¡Oh, Dios! Pueda yo hacerme partícipe de la inmortalidad.
Sea mi cuerpo vigoroso.
Mi lengua sumamente dulce.
Pueda yo oír con mis oídos muchas y variadas cosas.
Tú eres la envoltura de *bráhman*, encubierto por la inteligencia.
Guarda en mí lo que he aprendido.

4.2. Tú siempre atraes, aumentas
y pronto haces tuyas
mis ropas y [mis] vacas,
[mi] comida y [mi] bebida.Tráeme prosperidad
en lana y en ganado. ¡*Svā́hā*!

Vengan a mí los discípulos de todas partes, ¡*Svā́hā*!
Vengan a mí los discípulos de varias maneras, ¡*Svā́hā*!
Vengan a mí los discípulos convenientemente, ¡*Svā́hā*!
Que los discípulos se dominen. ¡*Svā́hā*!
Que los discípulos se apacigüen. ¡*Svā́hā*!

4.3. Sea yo famoso entre la gente. ¡*Svā́hā*!
Sea yo mejor que los ricos. ¡*Svā́hā*!
Entre yo en ti, ¡oh, dadivoso señor! ¡*Svā́hā*!
Entra tú mismo en mí, ¡oh, dadivoso señor! ¡*Svā́hā*!
En ese, en ti que en mil [formas distintas] te divides, en ti me purifico, ¡oh, dadivoso señor! ¡*Svā́hā*!
Como corren las aguas vertiente abajo, como transcurren los meses formando el año, de la misma manera vengan a mí de todos lados los discípulos, ¡oh creador!
Tú eres el refugio. Muéstrate ante mí. Acude a mí.

5.1. Estas son las tres interjecciones sagradas (*vyā́hṛti*)[7]: *bhū́r*, *bhúvar*, *súvar*. Māhācamasya dio a conocer la cuarta: *máhas*. Esta es el *bráhman* y el *ātmán* también. Las otras divinidades son sus miembros. *Bhū́r* es, en verdad, este mundo de acá. *Bhúvar* es el espacio intermedio. *Súvar* es aquel mundo del más allá.

5.2. *Máhas* es el sol. Con el sol todos los mundos se engrandecen. *Bhúr* es, en verdad, el fuego (Agní). *Bhúvar* es el viento (*vāyú*). *Súvar* es el sol (*ādityá*). *Máhas* es la luna. Con la luna todos los mundos se engrandecen. *Bhúr* son, en verdad, los himnos rigvédicos. *Bhúvar* son los cantos samavédicos. *Súvar* son las fórmulas yajurvédicas.

5.3. *Máhas* es el conocimiento védico (*bráhman*). Con este conocimiento védico todos los *védas* se engrandecen. *Bhúr* es, en verdad, el aire vital de la respiración. *Bhúvar* es el aire vital de la espiración (*apāná*). *Súvar* es el aire vital de la respiración difusa (*vyāná*). *Máhas* es el alimento (*ánna*). Con el alimento todos los aires vitales se engrandecen. Estas cuatro se subdividen en cuatro. Así, las interjecciones sagradas son cuatro por cuatro. Quien las conoce, conoce el conocimiento védico (*bráhman*). Todos los dioses le traen una ofrenda.

6.1. Este es el espacio en el interior del corazón en donde se encuentra el *púruṣa* que es pura consciencia (*manomáya*), inmortal, resplandeciente. Lo que cuelga como una lengüeta entre los dos lados del paladar es la matriz de Índra. Atravesando el cráneo por allí en donde clarea el cabello[8], se establece en el fuego mediante la palabra *bhúr*; en el viento mediante la palabra *bhúvar*;

6.2. en el sol mediante la palabra *súvar*; en el conocimiento védico (*bráhman*) mediante la palabra *máhas*. Alcanza la soberanía. Alcanza también al señor de la mente, al señor del habla, al señor de la vista, al señor del oído, al señor del conocimiento. Esto y todavía más. Se transforma incluso en *bráhman*, cuyo cuerpo es el espacio, cuyo ser (*ātmán*) es la realidad, cuyo pasatiempo son los aires vitales (*prāṇá*), cuya Mente es la beatitud, exuberante de paz, inmortal. Contémplalo así, Prácinayogya.

7.1. Tierra, espacio intermedio, cielo, puntos cardinales, puntos cardinales intermedios; fuego,viento, sol, luna, astros; agua, plantas, árboles, espacio, cuerpo (*ātmán*). Así en cuanto a los elementos (*adhibhūta*). Ahora en cuanto al individuo (*adhyātmá*). *Prāṇá*, *vyāná*, *apāná*, *udāna*, *samāná*; vista, oído, mente, habla, tacto; piel, carne, músculo, hueso, médula. Hecha esta clasificación dijo el sabio (*ṛṣi*): «De series de cinco consta, en verdad, todo este mundo. Con una serie de cinco uno alcanza la otra serie de cinco»[9].

8.1. OM es *bráhman*. OM es todo el mundo. OM es asentimiento, pues está bien claro que al ordenar 'recite', recitan. OM: con esta palabra cantan los cantos samavédicos. OM-ŚOM: con estas palabras recitan los laúdes (*śastrá*). OM: con esta palabra el oficiante *adhvaryú* recita el responso (*pratigará*). OM: con esta palabra el oficiante *brahmá* canta el laude del introito (*prasauti*). OM: con esta palabra [el sacrificante *yájamāna*] permite el sacrificio (Agnihotrá). OM: con esta palabra el brahmán a punto de iniciar el recital dice: «Alcance yo el *bráhman*». Alcanza, en verdad, el *bráhman* (el conocimiento sagrado)[10].

9.1. El *ṛtá*, el estudio y la enseñanza [de los *védas*].
La verdad (*satyá*), el estudio y la enseñanza.
El ascetismo (*tápas*), el estudio y la enseñanza.
El dominio de sí mismo (*dáma*), el estudio y la enseñanza.
La quietud[11] (*śama*), el estudio y la enseñanza.
Los fuegos sacrificiales del hogar (*agní*), el estudio y la enseñanza.
El sacrificio del fuego (Agnihotrá), el estudio y la enseñanza.
Los huéspedes (*átithi*), el estudio y la enseñanza.
La humanidad[12] (*mānuṣa*), el estudio y la enseñanza.
La prole (*prajá*), el estudio y la enseñanza.
La procreación (*prajana*), el estudio y la enseñanza.
La descendencia[13] (*prájāti*), el estudio y la enseñanza.
La verdad (*satyá*): así dice Rathítara, el que dice la verdad.
El ascetismo (*tápas*): así dice Taponitya (lit. 'el que es constante en la austeridad'), hijo de Puruśiṣṭi.
El estudio y la enseñanza: así dice Náka (lit. 'el que no tiene penas') Maúdgalya. Porque esto es el ascetismo. Esto es, en verdad, el ascetismo.

10.1. Soy la fuerza del árbol[14].
Mi fama es como la cumbre de una montaña.
Soy sumamente puro como el néctar del sol.
Soy un tesoro refulgente, muy sagaz, inmortal, indestructible[15].

Tal es el recital de Triśaṅku sobre el conocimiento del Véda.

11.1. Después de enseñar el Véda el maestro continúa instruyendo al pupilo[16]:
Di la verdad. Practica el *dhárma*.
No seas negligente en el estudio.
Después de llevarle al maestro la riqueza deseada[17] no interrumpas tu linaje.

No se debe descuidar la verdad.
No se debe descuidar el *dhárma*.
No se debe descuidar el propio bienestar[18].
No se debe descuidar la prosperidad.
No se debe descuidar el estudio y la enseñanza.

11.2. No se deben descuidar los deberes para con los dioses y los antepasados.
Ten a tu madre por dios. Ten a tu padre por dios.
Ten al maestro por dios. Ten al huésped por dios.
Cuantas obras haya irreprochables, esas se deben hacer, no las demás.
Cuantas costumbres dignas haya entre nosotros, esas se deben honrar, no las demás.

11.3. A cuantos brahmanes haya que nos sean superiores, a ellos se les debe proporcionar solaz ofreciéndoles asiento.
Da con fe (*śraddhá*). Sin fe no se debe dar.
Da con generosidad (*śrī*). Da con modestia.
Da con respeto. Da con comprensión (*saṃvid*).

11.4. Si dudas respecto a un rito o a la conducta [virtuosa] debes portarte en tal caso como se portarían los brahmanes que ahí hubiera capaces de juzgar, competentes en la materia, independientes, benévolos, amantes del *dhárma*.

11.5. Ahora bien, en cuestión de acusados, debes portarte con ellos como se portarían en tales casos los brahmanes que ahí hubiera capaces de juzgar, entendidos en la materia, independientes, benévolos, amantes del *dhárma*.

11.6. Este es el precepto. Esta es la instrucción. Esta es la doctrina esotérica de los *védas* (*vedopaniṣád*). Este es el mandato. Así es como se debe venerar. Así es como se debe venerar[19].

12.1. *Invocación*

¡OM! Propicio nos sea Mitrá; propicio, Váruṇa.
Propicio nos sea Aryamán.
Propicio nos sea Índra y Bṛhaspati también.
Propicio nos sea Víṣṇu, el de las grandes zancadas.
Alabado sea *bráhman*. Alabado seas, Viento (*vāyú*).
Tú eres el *bráhman* perceptible.

Hablaré de ti, el *bráhman* perceptible.
Hablaré del *ṛtá*. Hablaré de la verdad.
Protéjame esto. Proteja esto a quien lo expone.
Que esto me proteja, que esto proteja a quien lo expone.

¡OM! PAZ PAZ PAZ

LECCIÓN SEGUNDA

Invocación

Protéjanos juntos a los dos.
Complázcase con los dos juntos.
Con tesón trabajemos juntos los dos.
Ilumínenos a ambos el estudio.
No nos disgustemos mutuamente.

1.1. ¡OM! El conocedor de *bráhman* alcanza lo más alto. Sobre el particular he aquí lo dicho en verso:

Bráhman es la verdad (*satyá*), el conocimiento y la infinitud[20].
Aquel que sepa que reside en la caverna [del corazón],
en el espacio supremo, ese alcanza todos sus deseos
y a la vez *bráhman*, el omnisciente.

De ese *ātmán* surgió, en verdad, el espacio; del espacio, el viento; del viento, el fuego; del fuego, el agua; del agua, la tierra; de la tierra, las plantas; de las plantas, el alimento; del alimento, el semen[21]; del semen, el hombre (*púruṣa*). El hombre está hecho con la esencia del alimento[22] (*annarasamaya*). Esta es, en verdad, su cabeza[23]; este, su lado derecho; este, su lado izquierdo; este, su cuerpo (*ātmán*); esta, su parte inferior, su base firme de asentamiento. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa[24]:

2.1. Del alimento nacen, en verdad, las criaturas,
todas las criaturas que habitan la tierra.
Ciertamente del alimento viven,
en el alimento se reintegran al final.
El alimento es el más grande de los seres,
se llama por ello la panacea universal[25].
Alcanzan todos los alimentos
quienes como alimento veneran a *bráhman*.

El alimento es el más grande de los seres,
se llama por ello la panacea universal.
Del alimento nacen los seres,
una vez nacidos, con el alimento crecen.
Es comido (*adyate*) y come (*atti*) a los seres,
por eso es llamado alimento (*ánna*).

En el interior del *ātmán* que está hecho con la esencia del alimento, pero diferente de él, hay otro *ātmán* que consiste en aire vital (*prāṇamáya*). Este (*ātmán*-alimento) está lleno de aquel (*ātmán-prāṇá*). Este tiene la forma de una persona (*púruṣavidha*). Tiene la forma de una persona según la forma de persona [que tiene el *ātmán* hecho con la esencia del alimento]. El aire vital de la inspiración (*prāṇá*) es su cabeza; el aire vital de la respiración difusa (*vyāná*), su lado derecho; el aire vital de la espiración (*apāná*), su lado izquierdo; el espacio, su cuerpo (*ātmán*); la tierra es su parte inferior, la base firme de asentamiento. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

3.1. Los dioses respiran con el aire vital (*prāṇá*),
los hombres y los animales también.
El aire vital es la vida (*áyus*) de los seres;
se le llama por ello vida universal (*sarvāyuṣa*).
Recorren el ciclo completo de su vida
quienes adoran a *bráhman* como al aire vital.
El aire vital es la vida de los seres;
se le llama por ello vida universal.

Este es, ciertamente, el cuerpo esencial del [*ātmán*] anterior. En el interior del *ātmán* que consiste en aire vital (*prāṇá*), pero diferente de él, hay otro *ātmán* que consiste en mente (*manomáya*). Este [*ātman-prāṇa*] está lleno de aquel [*ātmán*-mente]. Este tiene la forma de una persona. Tiene la forma de una persona según la forma de persona [que tiene el *ātmán* que consiste en aire vital]. El *Yajurvedá* es su cabeza; el *Ṛgvedá*, su lado derecho; el *Sāmavedá*, su lado izquierdo; los *brâhmaṇa*[26], su cuerpo; el *Atharvaveda*, su parte inferior, la base. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

4.1. Quien conoce esa beatitud de *bráhman*,
de donde, sin haberla alcanzado, retornan
las palabras junto con la mente;
ese queda libre de todo temor.

Este es, ciertamente, el cuerpo esencial del [*ātmán*] anterior. En el interior del *ātmán* que consiste en mente, pero diferente de él, hay otro *ātmán* que consiste en conocimiento (*vijñānamáya*). Este [el *ātmán*-mente] está lleno de aquel [el *ātmán*-conocimiento]. Tiene la forma de una persona según la forma de persona [que tiene el *ātmán* que consiste en mente]. La fe es, en verdad, su cabeza; el *ṛtá*, su lado derecho; la verdad (*satyá*), su lado izquierdo; el yoga, su cuerpo; la grandeza (*máhas*), su parte inferior, la base. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

5.1. El conocimiento ejecuta[27] el sacrificio,
y también las acciones.
Todos los dioses adoran el conocimiento
como al *bráhman*, como lo más grande.
Si uno sabe que *bráhman* es conocimiento
y de esto no se desvía,
dejando en el cuerpo todos los males,
alcanza todos sus deseos.

Este es, ciertamente, el cuerpo esencial del [*ātmán*] anterior. En el interior del *ātmán* que consiste en conocimiento, pero diferente de él, hay otro *ātmán* que consiste en beatitud (*ānandamaya*). Este [el *ātmán*-conocimiento] está lleno de aquel [el *ātmán*-beatitud]. Este tiene la forma de una persona. Tiene la forma de una persona según la forma de persona [que tiene el *ātmán* que consiste en conocimiento].
La alegría es, en verdad, su cabeza; el placer, su lado derecho; el gozo, su lado izquierdo; la beatitud, su cuerpo (*ātmán*); el *bráhman* es su parte inferior, la base.
Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

6.1. Uno se transforma en no existente (*á-sat*)
si conoce a *bráhman* como no existente.
Pero si uno sabe que *bráhman* existe (*asti*),
por eso mismo reconocen que el mismo existe.

Este es, ciertamente, el cuerpo esencial del [*ātmán*] anterior. Sobre el particular he aquí las preguntas pertinentes:

Al morir, ¿va al más allá quien no conoce?
Al morir, ¿va al más allá quien conoce?

Deseó él: «¡Ojalá fuera yo muchos. Engéndreme a mí mismo!». Practicó el ascetismo (*tápas*). Practicado el ascetismo, creó todo este mundo, todo cuanto existe. Tras haberlo creado penetró en él. Una vez penetrado en él, se convirtió en lo existente (*sát*) y en lo trascendente (*tyád*)[28], en lo definido (*nirukta*) y en lo no definido (*ánirukta*), en lo afincado (*nilayana*) y en lo que no afincado (*anilayana*), en lo consciente (*vijñāna*) y en lo inconsciente (*avijñāna*). Lo Real (*satyá*) se transformó en lo real[29] (*satyá*) y en lo falso (*anṛtá*), en todo cuanto aquí existe. Esto es lo que llaman lo Real. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

7.1. En el principio este [mundo] era el no ser[30] (*ásat*).
De ahí surgió el ser (*sát*).
El mismo se creó a sí mismo.
Por eso se llama el bien-hecho (*sukṛtá*)[31].

Lo que es eso, el bien-hecho, es, en verdad, la esencia (*rása*). Porque cuando uno alcanza la esencia, consigue realmente la felicidad (*ānandín*). ¿Quién podría, en realidad, respirar; quién podría vivir si no hubiera esta felicidad (*ānandá*)[32] en el espacio? Pues es esta [felicidad] la que hace feliz (*ānandayāti*). Porque cuando uno encuentra la ausencia de temor (*ábhaya*) y se establece firmemente en este invisible, incorpóreo, indefinido y no afincado, ha alcanzado entonces la ausencia del temor (*ábhaya*). Pero uno tiene miedo cuando percibe la más ligera diferencia. Este es el miedo de quien se cree sabio[33]. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa[34]:

8.1. Por temor a él sopla el Viento (*vāyú*).
Por temor a él sale el Sol (*sū́rya*).
Por temor a él corren el fuego e Índra,
y la Muerte (Mṛtyú) en quinto lugar.

He aquí una consideración (*mīmāmsā́*) sobre la felicidad[35]: supongamos que haya un joven, un buen muchacho, instruido, el más rápido, el más robusto y el más fuerte, y que toda la tierra repleta de riquezas esté a su disposición. He aquí una felicidad humana.

8.2. Cien felicidades de los hombres equivalen a una sola felicidad de los *gandharvás* humanos y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felicidades de los *gandharvás* humanos equivalen a una sola felicidad de los *gandharvás* divinos[36] y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felici-

dades de los *gandharvás* divinos equivalen a una sola felicidad de los antepasados en sus mundos de larga duración y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felicidades de los antepasados en sus mundos de larga duración equivalen a una sola felicidad de los 'dioses por nacimiento'[37] y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo.

8.3. Cien felicidades de los 'dioses por nacimiento' equivalen a una sola felicidad de los 'dioses por obras', de los que ascienden a dioses por sus obras y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felicidades de los 'dioses por obras' equivalen a una sola felicidad de los dioses y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felicidades de los dioses equivalen a una sola felicidad de Índra y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo.

8.4. Cien felicidades de Índra equivalen a una sola felicidad de Bṛhaspáti y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felicidades de Bṛhaspáti equivalen a una sola felicidad de Prajápati y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo. Cien felicidades de Prajápati equivalen a una sola felicidad de *bráhman* y a la del bien versado en los *védas* que está libre de deseo.

8.5. Aquel que está acá en el ser humano (*púruṣa*) y aquel que está allá en el sol son uno solo. Quien conoce esto, al salir de este mundo, asciende hasta el *ātmán* que consiste en la esencia del alimento (*annarasamaya*), asciende hasta el *ātmán* que consiste en aire vital (*prāṇamáya*), asciende hasta el *ātmán* que consiste en mente (*manomáya*), asciende hasta el *ātmán* que consiste en conocimiento (*vijñānamáya*), asciende hasta el *ātmán* que consiste en beatitud (*ānandamaya*). Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa[38]:

9.1. Quien conoce esa beatitud de *bráhman*,
de donde, sin haberla alcanzado, retornan
las palabras junto con la mente,
ese queda libre de todo temor.

«¿Por qué no he obrado bien?[39], ¿por qué he obrado mal?». A ese, en realidad, no le atormenta este pensamiento. Quien conoce esto se libera de ambos [pensamientos], porque quien esto así lo conoce, se libera, en verdad, de ambos.
Tal es la doctrina.

Invocación

Protéjanos juntos a los dos.
Complázcase con los dos juntos.
Con tesón trabajemos juntos los dos.
Ilumínenos a ambos el estudio.
No nos disgustemos mutuamente.

¡OM! PAZ PAZ PAZ

LECCIÓN TERCERA

Invocación

Protéjanos juntos a los dos.
Complázcase con los dos juntos.
Con tesón trabajemos juntos los dos.
Ilumínenos a ambos el estudio.
No nos disgustemos mutuamente.

¡OM! PAZ PAZ PAZ

1.1. Bhṛgu Vāruṇi se acercó a su padre Váruṇa y le dijo:
BHṚGU: Señor, explícame el *bráhman*[40]. Se lo explicó, pues, como alimento, aire vital, vista, oído, mente, habla. A continuación le contestó:
VÁRUṆA: Aquel del que nacen estos seres, aquel del que viven una vez nacidos, aquel en el que se reintegran al morir, ese es el que debes anhelar conocer (*vijijñāsasva*). Ese es *bráhman*. Bhṛgu practicó el ascetismo[41]. Practicado el ascetismo,

2.1. comprendió que el alimento es *bráhman*. Porque todos estos seres nacen, en realidad, del alimento, una vez nacidos viven del alimento; al morir, se reintegran en el alimento. Tras comprender esto se dirigió de nuevo a su padre Váruṇa:
BHṚGU: Señor, explícame el *bráhman*.
VÁRUṆA: Debes anhelar conocer el *bráhman* mediante el ascetismo (*tápas*). El ascetismo es *bráhman*.

3.1. Bhṛgu practicó el ascetismo. Practicado el ascetismo, comprendió que el aire vital es *bráhman*. Porque todos estos seres nacen, en realidad, del aire vital; una vez nacidos viven del aire vital; al mo-

rir, se reintegran en el aire vital. Tras comprender esto se dirigió de nuevo a su padre Váruṇa:
BHṚGU: Señor, explícame el *bráhman*.
VÁRUṆA: Debes anhelar conocer el *bráhman* mediante el ascetismo. El ascetismo es *bráhman*.

4.1. Bhṛgu practicó el ascetismo. Practicado el ascetismo, comprendió que la mente es *bráhman*. Porque todos estos seres nacen, en realidad, de la mente; una vez nacidos viven de la mente; al morir, se reintegran en la mente. Tras comprender esto se dirigió de nuevo a su padre Váruṇa:
BHṚGU: Señor, explícame el *bráhman*.
VÁRUṆA: Debes anhelar conocer el *bráhman* mediante el ascetismo. El ascetismo es *bráhman*.

5.1. Bhṛgu practicó el ascetismo. Practicado el ascetismo, comprendió que el conocimiento es *bráhman*. Porque todos estos seres nacen, en realidad, del conocimiento; una vez nacidos viven del conocimiento; al morir, se reintegran en el conocimiento. Tras comprender esto se dirigió de nuevo a su padre Váruṇa:
BHṚGU: Señor, explícame el *bráhman*.
VÁRUṆA: Debes anhelar conocer el *bráhman* mediante el ascetismo. El ascetismo es *bráhman*.

6.1. Bhṛgu practicó el ascetismo. Practicado el ascetismo, comprendió que la felicidad (*ānandá*) es *bráhman*. Porque todos estos seres nacen, en realidad, de la felicidad; una vez nacidos viven de la felicidad; al morir, se reintegran en la felicidad. Tras comprender esto se dirigió de nuevo a su padre Váruṇa. Esta es la sabiduría de Bhṛgu Vāruṇi, firmemente asentada en el espacio supremo. Quien conoce esto, está firmemente asentado; posee alimento y come alimento; llega a ser grande en descendencia y ganado, y en el esplendor del conocimiento sagrado[42], grande en fama.

7.1. La norma (*vratá*) es no criticar[43] el alimento. El aire vital es, en realidad, el alimento. El cuerpo es el que come el alimento. El cuerpo está asentado en el aire vital. El aire vital está asentado en el cuerpo. Así, el alimento está asentado en el alimento. Quien conoce que el alimento está asentado en el alimento, está firmemente asentado; posee alimento y come alimento, llega a ser grande en descendencia y ganado, y en el esplendor del conocimiento sagrado, grande en fama.

8.1. La norma es no despreciar el alimento. El agua es, en realidad, alimento. La luz es la que come el alimento. La luz está asentada en el agua. El agua está asentada en la luz. Así, el alimento está asentado en el alimento. Quien conoce que el alimento está asentado en el alimento, está firmemente asentado; posee alimento y come alimento, llega a ser grande en descendencia y ganado, y en el esplendor del conocimiento sagrado, grande en fama.

9.1. La norma es prepararse alimento en abundancia. La tierra es, en realidad, alimento. El espacio es el que come el alimento. El espacio está asentado en la tierra. La tierra está asentada en el espacio. Así, el alimento está asentado en el alimento. Quien conoce que el alimento está asentado en el alimento está firmemente asentado; posee alimento y come alimento; llega a ser grande en descendencia y ganado, y en el esplendor del conocimiento sagrado, grande en fama.

10.1. La norma es no negar a nadie la entrada en casa. Por eso uno debe proveerse abundantemente de comida sea de la manera que sea. Dicen: «Ya está preparada la comida para él». La comida, que se prepara para él al principio, está preparada para él al principio. La comida, que se prepara para él en el medio, está preparada para él en el medio. La comida, que se prepara para él al final, está preparada para él al final para aquel que conoce esto[44].

10.2. [Se debe meditar en *bráhman*] como preservación[45]; en el habla, como adquisición y preservación; en el aire vital de inspiración y de espiración, como actividad en las manos, movimiento en los pies y evacuación en el ano. Estos son los modos de conocer [a *bráhman* como alimento] en el plano humano (*mānuṣī*). [Los modos de conocer a *bráhman* como alimento] en el plano divino (*daivī*) son: como satisfacción en la lluvia, como fuerza en el relámpago;

10.3. como excelencia en el ganado, como luz en las estrellas, como procreación, inmortalidad, y felicidad en el órgano viril, como todo en el espacio. Uno debe adorarlo como la base firme de asentamiento; así está firmemente asentado. Uno debe adorarlo como la grandeza; así llega a ser grande. Uno debe adorarlo como la Mente; así se consigue una mente atenta.

10.4. Uno debe adorarlo como veneración; así los deseos le rinden veneración. Uno debe adorarlo como *bráhman*; así llega a poseer la

fórmula mágica *bráhman*. Uno debe adorarlo como el morir en torno a la fórmula mágica *bráhman*[46]; así, sus rivales que le odian y los enemigos molestos mueren en torno suyo. Este que está acá en el hombre y aquel que está allá en el sol son uno solo.

10.5. Quien conoce esto ascendiendo, al salir de este mundo, hasta el *ātmán* hecho con la esencia del alimento, ascendiendo hasta el *ātmán* consistente en aire vital, ascendiendo hasta el *ātmán* consistente en mente, ascendiendo hasta el *ātmán* consistente en conocimiento, ascendiendo hasta el *ātmán* consistente en beatitud, se pasea arriba y abajo por estos mundos, comiendo a su antojo, asumiendo formas a su antojo y permanece cantando este canto samavédico:

10.6. ¡Hāvu! ¡Hāvu! ¡Hāvu![47].
Yo soy el alimento. Yo soy el alimento. Yo soy el alimento.
Yo soy el que come el alimento. Yo soy el que come el alimento.
Yo soy el que come el alimento. Yo soy el creador de la gloria[48].
Yo soy el creador de la gloria. Yo soy el creador de la gloria.
Yo soy el primogénito del *ṛtá* de este mundo[49],
anterior a los dioses, en el ombligo de la inmortalidad.
Quien da el alimento, que yo soy, a mí me protege en verdad.
Yo, que soy el alimento, soy el que come al que come el alimento.
Yo he conquistado el mundo entero.

Quien esto conoce posee una luz muy resplandeciente. Esta es la doctrina.

NOTAS

1. ṚV 1.90.9. Véase ChU 1.1.1. Int VI.5; XV.1-2. El de las grandes zancadas: ṚV 8.29.7.

2. *Pratyakṣa*, lo mismo que *aparokṣa*, es lo perceptible con visión no mediatizada por ninguna otra cosa; en oposición a *paróksa*: lo perceptible con visión mediatizada; en este caso, la inteligencia (*medhâ*), que es el velo que encubre a *bráhman*. Véase 1.4.1.

3. *ṛta* (<IE. *$*h_2$ŗ-tó-*, 'colocado; reunido; ensamblado; correcto, verdadero' de la raíz indoeuropea *ar-*, 'colocar, ajustar', cf. gr. ἀρ-μός 'juntura, articulación', ἁρ-μονία 'proporción, orden'; lat. *ar-s*, 'arte', y las variantes *ōr-dō*, 'orden', y *ŗ-tu*, 'rito, costumbre') es lo correcto, el orden ritual y cósmico, la verdad, la concordia, el ritmo cíclico (esp. de las estaciones), la ruta normal, el fluir espontáneo del ser en el espacio y en el tiempo, en las fuerzas cósmicas del sol, en las fuerzas anímicas de todo ser vivo, en el menstruo periódicamente repetido, en el *dhárma* (firmeza y estabilidad) de las normas morales y sociales. En fin, *ṛta* es la ley natural que sigue su curso y posibilita el despliegue del mundo. Véase también nota 41 en KaṭhU.

4. A menudo traducido como 'fonética', *śikṣā* o, mejor, *śikṣā*, es la primera disciplina de las ciencias auxiliares (*vedāṅga*). Comprende el estudio del sonido de las letras del alfabeto, el acento, la cantidad métrica, la fuerza o énfasis, la articulación uniforme y la combinación o conjunción de las letras.

5. *Pūrvarūpa*: 'forma anterior'; aquí la letra que viene antes en una combinación (*saṃdhi*) de dos letras. Así, cuando la *a* precede a la *u*, el resultado de la combinación es la *o*. En este caso, la forma anterior es la *a*; la posterior, la *u*; y la conjunción, la *o*.

6. Según Śaṃkara, la palabra Índra en este caso se refiere a OM, el monosílabo sagrado.

7. Para las interjecciones sagradas (*vyāhṛti*), véase Int. VI.5. *Máhas*: 'grandeza'. De ahí *mahīyante*: 'se engrandecen, florecen o prosperan'.

8. *Keśānta*: el lugar donde termina el cabello; es decir, la coronilla.

9. Con la serie del mundo interior (*adhyātmá*) uno engrandece (*spṛṇoti*), enriquece o alcanza la serie del mundo exterior (*adhibhūta*). Para la importancia del cinco, véase también BU 1.4.17 e Int. XIV.4.

10. Para diversas acepciones de OM, véase Int. VI.5; también ChU 1.1.8-9. Para la función específica de cada sacerdote oficiante y del sacrificante, véase Int. VI.2. Para aires vitales, véase 1.7.1; 2.2.1 y 2.3.1; ChU 1.2.7-9; 6.8.6; AU 1.3.10 y 11; Int. XVIII.

11. En el *vedānta* posterior *śama* pasa a ser uno de los requisitos del aspirante a la liberación. Según la *Subodhinī*, el comentario de Nṛsiṃhasarasvatī al *Vedāntasāra*, *śama* es un proceso mental determinado (*vṛttiviśeṣa*) que hace que la mente, cuyas tendencias innatas la llevan a desatender el estudio y la meditación, y la incitan a fijarse en los objetos de los sentidos, se aparte de esos objetos sensuales (*tadā pūrvavāsanābalāc chravaṇādisādhanebhya uḍḍīya srakcandanādiviṣayeṣu gamyamānaṃ mano yenāntaḥkaraṇavṛttiviśeṣeṇa nigṛhyate sa vṛttiviśeṣaḥ śama ity arthaḥ*, Subodhini 4). Según el mismo autor, *dáma* es un proceso mental determinado que hace que los sentidos se aparten de sus objetos

y se concentren en el estudio, la meditación, etc. (*jñānasādhanaśravaṇādisādha nebhyo vilakṣaṇeṣu nivartyante sa dama ity arthaḥ*, Ídem). *Śama* sería, al menos para el *vedānta* posterior, el control de la mente y *dáma* de los sentidos (*damo bāhyakaraṇo'upaśamaḥ / śamo'ntakaraṇopaśamaḥ*, Ś).

12. Según Śaṃkara, *mānuṣa* 'humanidad' se refiere al buen comportamiento hacia los demás en la vida cotidiana (*mānuṣam iti laukikaḥ saṃvyavahāraḥ*, Ś).

13. Según Śaṃkara, *prajāti*, aquí traducido como 'descendencia', significa casar a los hijos y producir nietos (*prajātiḥ pautrotpattiḥ putro niveśayitavya ity etat*).

14. Todo este recital tiene varias interpretaciones por las lecturas distintas del texto original y por las posibles alusiones a textos anteriores. Así, Hume: 'I am the mover of the tree'; Śaṃkara: «Yo soy el que impulsa (*prerayitṛ*) el árbol del mundo (*saṃsāra*) susceptible de ser arrancado» (*ahaṃ vṛkṣasyocchedātmakasya saṃsāravṛkṣasya rerivā prerayitā'ntaryāmy ātmanā*). Siguiendo a Śaṃkara, Deussen sugiere: 'Yo soy el que mueve o anima el espíritu del árbol de la vida'. El *preyaritṛ* es el impulsador, el que hace mover, el instigador, el que anima, el que incita. Para Śaṃkara, este *instigador* no es otro sino el rector interno (*antaryāmín*); es decir, el *ātmán* inmanente, que es al mismo tiempo el testigo y el controlador. No deja de ser curioso el desliz de Hume a la hora de leer a Śaṃkara. Así, según Hume, la versión de Śaṃkara es: 'I am the feller of the tree of world-delusion (*saṃsāra*)'. Es evidente que interpreta mal el compuesto *ucchedātmaka*. Se trata obviamente de un mero desliz, pero lo que resulta incomprensible es que considere la interpretación de Deussen como la *menos probable* (*less likely*). ¿La menos probable en relación a cuál?, ¿a la hipotética de Śaṃkara, *the feller of the tree*, o a la suya propia, *the mover of the tree*? Seguramente, a las dos, ya que de las tres versiones presentadas por Hume, la de Deussen es la *less likely*. Estas tres versiones son la suya propia, la hipotética de Śaṃkara y la de Deussen, que corresponde, según Hume, a una versión alternativa que le ha sido sugerida por Śaṃkara, al proponer el sinónimo *antaryāmín* para *mover*: «También propone, como sinónimo de 'el que agita', *antaryāmín*, 'controlador interno', —lo que le sugiere a Deussen la interpretación (*menos probable*): Yo soy el espíritu que mueve (o anima) el árbol de la vida». No deja de ser curioso que una versión totalmente hipotética pueda parecer *más probable* que una real; porque ciertamente la versión de Deussen no es sino, esencialmente, la versión de Śaṃkara, ya que lo único que cambia es el *árbol de la vida* por el *árbol del* saṃsāra. Por otro lado, la propia versión de Hume no parece diferir de la de Śaṃkara. Cabría preguntarse: ¿cuál es, en realidad, la versión de Hume?; ya que él se limita a traducir: 'I am the mover of the tree'. Pero ¿a qué se refiere al decir *mover of the tree*? Quiere decir que es *literalmente* 'el que mueve un árbol de un lugar a otro' o *figuradamente* 'el que anima, el que impulsa un árbol' a su crecimiento. En este último caso, su versión tampoco se contrapone radicalmente a la de Śaṃkara y Deussen, que lo único que hacen es ofrecer la posibilidad de una extensión alegórica de la palabra *árbol*. En todos los casos la traducción sería: 'soy el que muevo el árbol' en un sentido figurado de 'animar'. De hecho, tenemos todos los motivos para entender que 'el que mueve el árbol' no es sino el rector interno, ya que la imagen del 'árbol' es entendida en la literatura védica como una metáfora no solo del universo (ŚU 3.9 y nota 44; BhG 15.1; KaṭhU 6.1), sino también del cuerpo, tal y como aparece

en BU 3.9.28; MuṇḍU 3.1.1 y ŚU 4.6 (véase nota 58 en ŚU). Nuestra traducción priva el sentido figurado de la forma *rerivā*. Palabra, que sepamos, que solo está documentada en esta *upaniṣád* y que en realidad nadie parece saber lo que significa ni de dónde deriva, véase KEWA III 74.

15. Así si se lee *amṛto'kṣita*. Si se lee *amṛtokṣita*: 'ungido de inmortalidad'. Todo este recital sugiere que Triśaṅku está cantando la grandeza del sabio que ha alcanzado a *brahmán* como Vāmádeva en AiU 2.1.5.

16. Véase *Āpastambadharmasūtra* 2.21.5.

17. *Priyaṃ dhanaṃ*: riqueza o regalo querido. Se trata de los costosos honorarios para los sacerdotes (*dákṣiṇā*). Véase Int. VI.1; ChU 1.10.6 y 1.11.3.

18. *Kuśala* puede ser la protección del bienestar propio y *bhūti* puede ser la obra propicia para la prosperidad de otros.

19. *Upāsitavyam*: también 'así se debe meditar en esto'.

20. Deussen propone *ānandá* (beatitud, gozo) en vez de *anantá* (infinito) pensando en *sat-cit-ānanda* (ser, conciencia y beatitud), la conocida frase que constituye la definición positiva del *bráhman* no cualificado. *Guhā*: la cueva o cavidad en el interior del corazón donde el *bráhman* o el *ātmán* yace oculto. Véase ChU 8.1.1

21. En algunas recensiones se omite 'el semen; del semen', quedando 'del alimento, el hombre, etc.'.

22. De 2.1.1 a 2.5.1 se exponen los diversos estados ascendentes desde el *ātmán* entendido como cuerpo físico hasta llegar al *ātmán* trascendente (*tyád*).

23. Así, en cuanto a las diversas partes del cuerpo, morada del *ātmán*. Como hemos dicho en la Introducción, probablemente encontremos aquí una referencia al altar del fuego sacrificial, que tiene forma de águila (véase Int. XIV.4). También el texto parece tener ecos del simbolismo ritual del caballo sacrificial cósmico. Con relación a la posición de los sacerdotes oficiantes, la cabeza del caballo surge enfrente, por el oriente; su flanco derecho da al levante, a la derecha; su flanco izquierdo da al norte, a la izquierda; la parte del estómago o barriga del caballo queda abajo; su parte inferior (*púccha*) es la cola del caballo que se ve cuando se aleja por el poniente, estableciendo la base (*pratiṣṭhā*) del ciclo cósmico. El *ātmán* en el cuerpo y todo ser del cosmos emanan de, y se reintegran en, el mismo ser.

24. Esta estrofa tiene ocho líneas en su forma sánscrita. Las cuatro primeras líneas aparecen en MaiU 6.11; las cuatro últimas, en MaiU 6.12.

25. *Sarvaṣadhā*: lit. 'que tiene toda clase de hierbas medicinales', 'remedio para todo'. El alimento es *jyéṣṭha*, 'el mayor', el primer nacido en el proceso de diversificación.

26. *Ādeśā*: en este caso se refiere a las prescripciones de los *bráhmaṇa*.

27. *Tanute*: lit. 'despliega' (< IE. **ten*, cf. gr. τείνω, lat. *tendō*); 'desplegar el sacrificio', es decir, ejecutarlo.

28. Según Śaṃkara, 'manifiesto' o 'existente' en este caso es la creación con forma (*mūrtá*), visible (*pratyakṣa*) y 'lo inmanifiesto' o 'trascendente' es la creación sin forma (*ámūrta*), invisible (*parókṣa*). Ambas se encuentran en estado indiferenciado (*ávyākṛta*) dentro del mismo *bráhman*.

29. Siguiendo la interpretación de Śaṃkara podemos afirmar que lo Real con mayúsculas se refiere al *bráhman* no dual, la realidad suprema (*ekam eva*

hi paramārthasatyaṃ brahma [...] *satyaṃ paramārthasatyam*, Ś). Lo real con minúsculas se refiere a la realidad empírica y relativa de los fenómenos que es real en cuanto se la compara con las percepciones ilusorias. El agua es llamada real en comparación con el agua de un espejismo (*iha punar vyavahāraviṣayam āpekṣikaṃ satyaṃ, mṛgatṛṣṇikādyānṛtapekṣayodakādi satyam ucyate*, Ś), pero su realidad es condicionada cuando se la compara con la Realidad de *bráhman*.

30. Doctrina mencionada y rechazada en ChU 6.2.1 y 2. Según Śaṃkara el no ser, en este caso, se refiere al estado informal, inmanifiesto o indistinto de *bráhman*, antes de la creación del mundo, sin distinción de nombre y forma. Se trata, pues, del caos primordial antes de la configuración del cosmos, y no de un no ser absoluto (*asad iti vyākṛtanāmarūpaviśeṣaviparitarūpam avikṛtaṃ brahmocyate / na punar atyantam evāsat / na hy asataḥ sajjanmāsti / idam iti nāmarūpaviśeṣavad vyākṛtaṃ jagad agre pūrvaṃ prāg utpatter brahmaivāsacchabdavācyam āsīt*, Ś).

31. Según Śaṃkara *su-kṛta* ha de ser interpretado como *sva-kṛta* o 'el que se hace a sí mismo', 'el que nace de sí mismo', ya que es la causa última y no puede ser producido por una causa anterior. Véase AiU nota 8 e Int. XIV.4.

32. En este caso traducimos *ānandá* por *felicidad* debido a los matices propios de la lengua española. Así, podemos decir que el *bráhman* es *beatitud* (*ānandá*), ya que la palabra *beatitud* pertenece a un registro religioso que concuerda bien con el uso sánscrito de *ānandá*. Por otro lado, parece un poco forzado decir en español: «¿quién podría vivir si no hubiera esta beatitud en el espacio?». Preferimos utilizar aquí la voz *felicidad*, porque creemos que ello facilita la lectura del texto. La *upaniṣád* quiere resaltar que la felicidad terrenal depende finalmente de la beatitud de *bráhman*. Por este motivo emplea una misma palabra para designar la felicidad perfecta del *bráhman* incondicionado y la felicidad limitada de la vida cotidiana. La vida sería imposible sin esta felicidad esencial que impregna la existencia. Otra traducción frecuente de *ānandá* es *gozo*.

33. Es decir, del erudito que se cree sabio porque conoce bien las Escrituras, pero que desconoce la sabiduría unitiva de *bráhman*.

34. Estrofa parecida en KaṭhU 6.3. Para una idea parecida, véase también BU 3.8.9.

35. Gradación ascendente de diversas formas de felicidad. Véase también BU 4.3.33 o ŚB 14.7.1.31-39.

36. Los *gandharvás* son los músicos celestiales, los cantores de los dioses que tomando forma humana encantaban y poseían a las mujeres en sus aventuras amorosas. Estos son los *gandharvás* divinos, que nacen ya como *gandharvás*. Según Śaṃkara los *gandharvás* humanos, por otro lado, son aquellos hombres que se han convertido en *gandharvás* al practicar unos ritos o meditaciones determinados. Su cuerpo y sus sentidos son sutiles y poseen poderes sobrenaturales. Aguantan mejor que los humanos la alternancia siempre dolorosa de los opuestos, lo que les proporciona una paz mental superior a la humana (*manuṣyāḥ santaḥ karmavidyāviśeṣād gandharvatvaṃ prāptā manuṣyagandharvāḥ / te hy antardhānādiśaktisaṃpannāḥ sukṣmakāryakaraṇāḥ / tasmāt pratighātālpatvaṃ teṣāṃ dvandvapratighātaśaktiḥ sādhanasaṃpattiś ca / tato'pratihanyamānasya pratikāravato manuṣyagandharvasya syāc cittiprasādaḥ*, Ś).

37. Los dioses que, por su naturaleza congénita, siempre se consideraron dioses en oposición a los que ascendieron al rango de dioses 'por su obrar'; sea por su sabiduría legendaria o por los méritos de buenas acciones o de sus proezas guerreras.

38. Repetición de 2.4.1 con un pequeño cambio en línea final.

39. ¿Por qué he dejado de hacer lo bueno? ¿Por qué he hecho lo malo, lo pecaminoso, lo prohibido? El pensamiento de estas dos deficiencias, la de omisión y la de comisión, ya no le atormentan más porque el verdadero conocedor refuerza (*spṛnute*) su propio ser (*ātmānam*), se libera.

40. Véase ŚB 11.6.1.1-13.

41. *Tapo'tapyata*: siguiendo el estilo de todo pupilo *brahmacārín* se dedica a la vida austera de los ascetas y deseando conocer el *bráhman* medita concentrando sus potencias anímicas para alcanzar tal conocimiento. Sobre *tápas*, véase nota 7 en BU.

42. *Brahma-varcasena*: en sentido védico y brahmánico, 'en el esplendor del conocimiento de toda la tradición védica', parte esencial del pupilaje tradicional. Podría también tener otro sentido más upanishádico: 'en el esplendor de *bráhman*', pues va ascendiendo hacia el conocimiento del *bráhman* neutro y no dual.

43. *Annam na nindyāt / tad vratam*: lit. 'no critique uno el alimento, no lo censure, no hable mal de él'. Ese es el voto o norma que uno debe seguir. El pupilo debe alabar el alimento, pues es un medio de alcanzar el conocimiento de *bráhman*.

44. Es el padre de familia, lit. 'el que-está-en-casa' o *gṛhastha*, el que agasaja al huésped. Tradicionalmente se prepara por la mañana al amanecer, al mediodía y al atardecer. Según Śaṃkara, cuando es joven (*mukhatas*), cuando es un hombre maduro (*madhyatas*) y cuando es ya viejo (*antatas*). También con gran cortesía, menos cortesía y cortesía muy limitada conforme va avanzando en edad.

45. Dos deberes importantes de todo padre de familia bien instruido en el conocimiento sagrado védico (*bráhman*) son preservar los bienes ya adquiridos (*kṣéma*) y asegurarse de incrementar los bienes de la familia (*yóga*). Se logra esto con las diversas prácticas ascéticas que giran en torno al conocimiento del *bráhman*.

46. *Brahmaṇas-parimara*: fórmula mágica que acarrea una maldición letal que supone la muerte de los enemigos.

47. Exclamaciones rituales (*stobha*).

48. *Ślokakṛt*: el que crea y unifica la gloria de la diversificación y reintegración de los diversos elementos. Se sugiere que se trata de la reintegración en el *bráhman* o al menos de acercarse a ella.

49. *Prathamajā ṛtā'sya*: el primer nacido (*hiraṇyagarbhá*) del orden (*ṛtá*) de este mundo. Véase nota 3. Quien da el alimento protege al alimento, inicio del proceso diversificador.

AITAREYA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DEL *AITAREYA ĀRAṆYAKA*)

Esta upaniṣád *consta de tres lecciones tomadas del* Aitareya Āraṇyaka *4-6. Se abre la primera lección con la descripción del proceso creativo del mundo y sus elementos, la creación del ser humano y la formación de las facultades anímicas del hombre. Se exponen también la interdependencia y la penetración de las fuerzas cósmicas en el hombre y la entrada del* ātmán *en el cuerpo humano. Las lecciones segunda y tercera enuncian la doctrina de los tres nacimientos del hombre y las etapas de su retorno a un ser más elevado, identificado con el* ātmán *y* bráhman. *Es una* upaniṣád *rigvédica, de las más antiguas, con frecuentes citas y referencias védicas.*

Invocación

Mi habla en la mente está aposentada.
Mi mente en el habla está aposentada.
¡Oh, ser manifiesto! Revélate.
Sé para mí el portador del Véda.
No dejes que pierda el conocimiento[1] védico.
Con lo estudiado sostengo los días y las noches.
Hablaré del *ṛtá*[2]. Hablaré de la verdad.
Protéjame esto. Proteja esto al que habla [al maestro].
Protéjame. Proteja al que habla. Proteja al que habla.

¡OM! PAZ PAZ PAZ

LECCIÓN PRIMERA

1.1. Al principio[3] esto era solo el único *ātmán*. Ninguna otra cosa pestañeaba. Pensó para sí: «Emita yo los mundos».

1.2. Emitió estos mundos: las aguas [superiores], los rayos, la muerte, las aguas [inferiores][4]. El 'agua' está por encima del firmamento; el firmamento es su base. Los 'rayos' son el mundo intermedio. La 'muerte' es la tierra. Las 'aguas' son las que están debajo.

1.3. El [*ātmán*] pensó para sí: «He aquí estos mundos. Emita yo los guardianes de los mundos». De las aguas extrajo un *púruṣa* [amorfo] y le dio forma[5].

1.4. Lo incubó[6]. Una vez incubado abrió la boca[7], como [se abre] un huevo; de la boca [emergió] el habla; del habla, el fuego. Se abrieron las fosas nasales; de las fosas nasales [emergió] el aire vital; del aire vital, el viento (*vāyú*). Se abrieron los ojos; de los ojos [emergió] la vista; de la vista, el sol (*ādityá*). Se abrieron las orejas; de las orejas, [emergió] el oído; del oído, las regiones del espacio (*díś*). Se abrió la piel; de la piel [emergieron] los pelos; de los pelos, las plantas y los árboles. Se abrió el corazón; del corazón [emergió] la mente; de la mente, la luna. Se abrió el ombligo; del ombligo [emergió] el aire de la espiración (*apāná*); del aire de la espiración [emergió] la muerte. Se abrió el órgano viril; del órgano viril [emergió] el semen; del semen, el agua.

2.1. Estas divinidades, una vez creadas, se precipitaron en el gran océano. Él (el *ātmán*) lo sometió (al *púruṣa*) al hambre y la sed. Le dijeron las divinidades: «Encuéntranos una morada donde nos podamos asentar y tomar alimento».

2.2. Les trajo un toro. Dijeron: «Este toro no nos basta». Les trajo un caballo. Dijeron: «Este caballo no nos basta».

2.3. Les trajo una persona (*púruṣa*). Dijeron: «¡Qué cosa tan bien hecha! La persona es, en verdad, algo bien hecho»[8]. Les dijo: «Entrad, cada una, en vuestras moradas respectivas».

2.4. El fuego, transformado en habla, entró en la boca. El viento, transformado en el aire de la respiración (*prāṇá*), entró en las fosas nasales. El sol, transformado en vista, entró en los ojos. Las regiones del espacio, transformadas en oído, entraron en las orejas. Las

plantas y los árboles, transformados en pelos, entraron en la piel. La luna, transformada en mente, entró en el corazón. La muerte, transformada en el aire de la espiración (*apāná*), entró en el ombligo. El agua, transformada en semen, entró en el órgano viril.

2.5. El hambre y la sed dijeron: «Encúentranos [una morada] a nosotras dos también». Les contestó: «A las dos, en verdad, os asigno una parte entre estas divinidades. Os hago partícipes de estas divinidades». Por ello, el hambre y la sed participan en la oblación que se ofrezca a cualquier divinidad.

3.1. El *ātmán* pensó para sí: «He aquí estos mundos y sus guardianes. Emita yo alimento para ellos».

3.2. Incubó las aguas. Una vez incubadas, de ellas produjo una forma sólida[9]. La forma sólida producida es en verdad el alimento.

3.3. Una vez creado, intentó escaparse. El *ātmán* intentó cogerlo con el habla, pero no pudo cogerlo con el habla. Si lo hubiera cogido con el habla, uno habría satisfecho las ganas de comer solo con hablar del alimento.

3.4. Intentó cogerlo con el aire de la respiración, pero no pudo cogerlo con la respiración. Si lo hubiera cogido con la respiración, uno habría satisfecho las ganas de comer solo con respirar absorbiendo el alimento.

3.5. Intentó cogerlo con la vista, pero no pudo cogerlo con la vista. Si lo hubiera cogido con la vista, uno se habría saciado solo con ver el alimento.

3.6. Intentó cogerlo con el oído, pero no pudo cogerlo con el oído. Si lo hubiera cogido con el oído, uno se habría saciado solo con oír el alimento.

3.7. Intentó cogerlo con la piel, pero no pudo cogerlo con la piel. Si lo hubiera cogido con la piel, uno se habría saciado solo con tocar el alimento.

3.8. Intentó cogerlo con la mente, pero no puedo cogerlo con la mente. Si lo hubiera cogido con la mente, uno se habría saciado solo con pensar en el alimento.

3.9. Intentó cogerlo con el órgano viril, pero no pudo cogerlo con el órgano viril. Si lo hubiera cogido con el órgano viril, uno se habría saciado con solo eyacular alimento.

3.10. Intentó cogerlo con el aire de la espiración (*apāná*)[10]. Se lo comió. El viento (*vāyú*) es, en verdad, el que devora el alimento. El viento es, en verdad, el que vive del alimento.

3.11. Pensó para sí: «¿Cómo podría existir esto sin mí?». Pensó: «¿En cuál de estas debería penetrar?». Pensó: «Si se habla con el habla, si se respira con el aire de la respiración, si se ve con la vista, si se oye con el oído, si se toca con la piel, si se piensa con la mente, si se digiere el alimento con el aire de espiración (*apāná*), si se eyacula con el órgano viril, ¿quién soy yo, entonces?».

3.12. Así entró por esta puerta hendiendo esta coronilla[11]. Es la puerta llamada «hendidura». Esta es [la puerta] gozosa. El *ātmán* tiene tres moradas[12], tres sueños. Esta es una morada, esta es otra morada y esta es otra morada.

3.13. Una vez nacido contempló a los seres [pensando]: «¿Hay algo aquí que pueda ser llamado distinto [de mí]?». Vio al *púruṣa* como al *bráhman* más extenso[13]. Se dijo a sí mismo: «Ya he visto esto».

3.14. Por ello su nombre es Idandra (*idam-dra*). Idandra es en verdad su nombre. A este que es Idandra lo llaman Índra indirectamente, pues los dioses son amigos de lo indirecto, son en verdad amigos de lo indirecto[14].

LECCIÓN SEGUNDA

1.1. Este (*ātmán*) es primero concebido como embrión en el ser humano. El semen es el esplendor (*téjas*)[15] recogido de todos los miembros. Lleva [el hombre] un ser (*ātmán*) en su propio ser (*ātmán*). Cuando impregna a una mujer, entonces lo engendra. Este es su primer nacimiento.

1.2. Se vuelve algo propio de la mujer, exactamente como un miembro suyo. Por eso no le hace daño [a la mujer]. Nutre ella al ser que de él ha venido.

1.3. Ella, la nodriza, es la que ha de ser nutrida. La mujer lleva el feto. Apenas nacido, justo desde el inicio, el [padre] protege al niño. Al proteger al niño desde el nacimiento, protege su propio ser para la continuidad de estos mundos. Porque así perduran estos mundos. Este es el segundo nacimiento.

1.4. Este hijo, que es el ser del padre, [al padre] representa en los rituales virtuosos. Después el otro ser [del padre, es decir, el propio padre], habiendo cumplido ya su cometido, entrado ya en años fallece. Así, tras salir de este mundo vuelve a nacer de nuevo. Este es su tercer nacimiento.

1.5. Sobre el particular dijo el sabio:

Estando todavía en el feto conocía[16]
bien todos los nacimientos de los dioses.
Cien fortalezas de hierro me protegían,
mas escapé [como] un halcón en raudo vuelo.

Así habló Vāmádeva cuando todavía yacía en el feto.

1.6. Conociendo esto, ascendió a lo alto tras separarse del cuerpo, alcanzó todos los deseos en el mundo celestial del más allá y se transformó en inmortal, en inmortal se transformó, en verdad.

LECCIÓN TERCERA

1.1. ¿Quién es este que adoramos como *ātmán*?
¿Cuál de los dos es el *ātmán*?[17].
Aquel por el que uno ve, aquel por el que uno oye, aquel por el que uno huele los olores, aquel por el que uno articula el habla, aquel por el que uno distingue lo dulce y lo amargo.

1.2. Es el corazón, es la mente, es la conciencia (*saṃjñāna*), es la percepción (*ājñāna*), es el conocimiento (*vijñāna*)[18], es la inteligencia (*prajñāna*), es la sabiduría (*medhas*), es la visión (*dṛṣṭi*), es la fortaleza (*dhṛti*), es el pensamiento (*matí*), es la intuición (*manīṣā́*), es el impulso (*jūtí*), es la memoria (*smṛ́ti*), es la ideación (*saṃkalpá*), es la intención (*krátu*), es la vida (*ásu*), es el deseo (*kā́ma*), es la voluntad (*vā́śa*). Todos estos son en verdad apelativos de la inteligencia (*prajñāna*).

1.3. Este es Brahmá. Este es Índra. Este es Prajápáti. Es todos estos dioses y los cinco elementos toscos (*mahābhūta*); a saber, tierra, viento, espacio, agua, luz. Es estas cosas y también las que están mezcladas con el elemento sutil (*kṣudrá*). Es la semilla de toda especie: los nacidos de huevo, los nacidos de matriz, los nacidos del sudor, los nacidos de retoño; los caballos, vacas, hombres y elefantes; todo lo que respira, se mueve o vuela y también lo que no se mueve. Todo esto está firmemente guiado por la inteligencia (*prajñā*) y se basa firmemente en la inteligencia. El mundo está guiado por la inteligencia. La inteligencia es la base firme de asentamiento. La inteligencia es *bráhman*.

1.4. Él (Vāmádeva), habiendo ascendido de este mundo mediante este *ātmán* que es inteligencia (*prajñá*), alcanzó todos los deseos en aquel mundo celestial del más allá; y se transformó en inmortal, en inmortal se transformó, en verdad.

Invocación

Mi habla en la mente está aposentada.
Mi mente en el habla está aposentada.
¡Oh, ser manifiesto! Revélate.
Sé para mí el portador del Véda.
No dejes que se me pierda el conocimiento védico.
Con lo estudiado sostengo los días y las noches.
Hablaré del *ṛtá*. Hablaré de la verdad.
Protéjame esto. Proteja esto al que habla (al maestro).
Protéjame. Proteja al que habla. Proteja al que habla.

¡OM! PAZ PAZ PAZ

NOTAS

1. *Śruta*: Lit. 'lo oído, la tradición oral védica'. Véase Int. II.
2. Para los diversos significados de *ṛtá*, véase la nota 3 en TU.
3. *Agre*: 'Al principio' no es una expresión ni temporal ni espacial, ya que es justamente 'al principio' cuando nace el tiempo y por lo tanto la medida referencial de un antes y después. En este contexto pensar que hay un 'antes' del principio es una simple incongruencia. 'Al principio', pues, no existe el espacio, sino solo el *ātmán*; es decir, una conciencia no condicionada inaccesible tanto a la percepción sensorial como al pensamiento discursivo. Hablando metafóricamente, este *ātmán* es el centro a partir del cual irradiarán, al principio, tanto las direcciones del espacio como los objetos que ocuparán las coordenadas de ese espacio. 'Esto' (*idam*) es el *ātman* único e indefinible. Véase BU 1.4.1.
4. Según Śaṃkara, siguiendo a la *upaniṣád*, *las aguas [superiores]* (*ámbhas*) se refiere a los mundos superiores más allá del cielo; *las aguas [inferiores]* (*ap*) se refiere a los mundos inferiores por debajo de la tierra; *los rayos* (*márici*) se refiere a los mundos intermedios por debajo del cielo; *la muerte* (*mara*) hace referencia a la tierra, por ser la tierra inerte y porque mueren todos los que viven en ella.Véase Int. XIV.1.
5. De las aguas extrae un *púruṣa* sin forma y a continuación le da forma. Es decir, configura la estructura del universo, entendido antropomórficamente como el Hombre Universal o Viráj. Véase Int. XIV.1.
6. Para *abhi-tap*, véase Int. XIV.1. Tola 'lo incubó'.
7. Todo este párrafo pone en relación un órgano del cuerpo con una fuerza cósmica divinizada, que en la liturgia corresponde a la divinidades tutelares del sacrificio. Véase Int. XIV.2.
8. Según Śaṃkara, la persona es un ser bien hecho (*súkṛta*), porque es la causa de la ejecución de todos los actos o rituales meritorios (*sarvapuṇyakarmahetutvāt*, Ś). Se puede también hablar del hombre como término de la creación y por lo tanto como del ser 'bien hecho'. Véase TU 2.7.1 y nota 31 en TU e Int. XIV.4.
9. *Múrti*: lit. 'forma'; es aquí entendida por Śaṃkara como una forma sólida con capacidad de sostén (*mūrtir ghanarūpaṃ dhāraṇasamartham*, Ś).
10. *Apāná*: este aire vital es aquí también el aire de la digestión. *Ávayat*: Se lo comió. Para las distintas funciones de los aires vitales según su ubicación en el cuerpo, véase ṚV 10.113.8; AV 4.6.3; 5.19.2; ŚB 1.6.3.5; 5.5.4.6.
11. *Simán*: 'la cima o punto más alto de la cabeza, la coronilla'; la puerta por donde las fuerzas vitales entran y ascienden a la felicidad. Es llamada la hendidura *vidṛti*, la sutura craneal.
12. *Ávasathā*: lit. 'morada, residencia'. Śaṃkara interpreta: el ojo derecho, la mente, el espacio del interior del corazón, indicándolo con un gesto de sus manos. Tres estados: el ojo derecho durante el estado de vigilia, la mente interna (*antar-manas*) al dormir soñando y el espacio del corazón (*hṛdayākāśa*) durante el sueño profundo (*suṣupti*). También: el cuerpo del padre, la matriz de la madre y el cuerpo de uno mismo. Véase también Int. XV.1.
13. Seguimos la lectura de Śaṃkara que entiende *tatama* como *tatatama*. Hume: 'veriest Brahma'; Tola: 'el más Brahma'.
14. Juego fonético: *idam-dra* significa 'esto he visto' (*idam adarśam*) y se refiere a la visión metafísica de la identidad del *bráhman y el ātmán*. Para Índra

y Prajápati, véase AiU 3.1.3; ChU 8.7.12; Int. V.3; XVI. Para los dioses como amigos de lo indirecto, véase BU 4.2.2 y la nota 89.

15. Para *téjas* véase ChU 6.2.1-4; 6.4.6. Véase también nota 7 en BU.

16. Cita de ṚV 4.27.1; 1.34.2; 1.164.18; 10,17.5. Véanse posibles interpretaciones en Hume.

17. Hume: «[Question:] Who is this one? [Answer:] We worship him as the Self (*Ātman*). [Question:] Which one is the Self?»; Tola: «¿Quién es aquel? Lo veneramos como *Ātman*. ¿Qué es el *Ātman*?». En nuestra interpretación los dos *ātmán* son, respectivamente, el 'instrumento de percepción' —es decir el cuerpo, los sentidos y la mente que constituyen el yo visible de la persona— y el verdadero sujeto de la percepción —la conciencia pura, el testigo—.

18. *Vijñāna*: según Śaṃkara es el conocimiento específico de las ciencias y las artes (*vijñānaṃ kalādiparijñānam*, Ś).

CHĀNDOGYA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DE LOS CANTORES SAMAVÉDICOS)

Esta upaniṣád *está afiliada al* Sāmavedá *y es, junto con la* Bṛhad, *una de las más antiguas. El* chandogá *es el cantor del* sáman, *la melodía samavédica. Las dos primeras lecciones* (prapāṭhaka) *son parte del* Chāndogyabrāhmaṇa, *también llamado* Mantrabrāhmaṇa. *A cada lección la acompañan varias secciones llamadas* khaṇḍa, *indicadas mediante la numeración. La* upaniṣád *empieza con una meditación sobre el* OM *y sigue con una descripción del origen del mal. En la sección décima de la primera lección aparece la figura de Uṣasti Cākrāyaṇa, el sacerdote que, al conocer las distintas divinidades relacionadas con las partes del sacrificio, es capaz de superar a los sacerdotes que desconocen esas divinidades y se limitan a una ejecución mecánica del ritual. En la lección cuarta aparece también la figura de Raikva, el hombre del carro, personaje poco convencional que es, sin embargo, el depositario de la sabiduría más alta. En la sección cuarta de esa misma lección se introduce a Satyákāma, el muchacho de orígenes inciertos que por su sinceridad es aceptado en la comunidad brahmánica. Satyákāma recibe enseñanzas de distintos animales y finalmente de su propio maestro, Haridrumata. La lección sexta es de una importancia esencial, ya que en ella Uddâlaka Āruṇi expone 'la sabiduría del ser'* (sadvidyā) *y refuta la doctrina de que el ser tiene su origen en el no ser. Finalmente, en la lección octava encontramos una hermosa descripción del* ātmán *que reside en el espacio en el interior del corazón. La* upaniṣád *concluye con las enseñanzas de Prajāpati a Índra, rey de los* devás, *y a Virócana, rey de los* ásuras. *Se ha omitido lo siguiente: de 1.3 a 1.9; 1.13; toda la lección segunda; de 3.6 a 3.19; de 4.10 a 4.16; toda la lección quinta y la lección séptima.*

LECCIÓN PRIMERA

SECCIÓN PRIMERA

1.1. Meditemos[1] en la sílaba OM que corresponde al *udgīthá*[2], pues se canta el *udgīthá* [comenzando] con la sílaba OM. He aquí su explicación.

1.2. La tierra es la esencia[3] de los seres. El agua es la esencia de la tierra. Las plantas son la esencia del agua. El hombre es la esencia de las plantas. El habla es la esencia del hombre. El verso rigvédico es la esencia del habla. El canto samavédico es la esencia del verso rigvédico. El *udgīthá* es la esencia del canto samavédico.

1.3. Este [OM] es la quintaesencia de las esencias, el supremo, el más elevado[4], el octavo. Tal es el *udgīthá*.

1.4. Se discute aquí qué es el verso rigvédico, qué es el canto samavédico y qué es el *udgīthá*.

1.5. El *Ṛgvedá* es, en verdad, el habla; el *Sāmavedá* es el aire vital; el *udgīthá*, la sílaba OM. El habla y el aire vital forman, en realidad, una pareja. El *Ṛgvedá* y el *Sāmavedá* también.

1.6. Esta pareja se acopla en la sílaba OM. Verdaderamente, cuando una pareja se une, los dos satisfacen sus mutuos deseos.

1.7. Aquel que, conociendo esto, medite en el *udgīthá* como la sílaba OM, ese satisface todo los deseos.

1.8. Esta sílaba es, en verdad, una palabra de aceptación, pues cuando uno acepta, dice simplemente OM. Aceptación es prosperidad. Aquel que, conociendo esto, adora el *udgīthá* como la sílaba OM, ese ve cumplidos sus deseos de prosperidad[5].

1.9. La triple ciencia védica[6] parte de esta sílaba. Uno invoca diciendo OM. Uno recita diciendo OM. Uno entona el canto del *udgīthá* diciendo OM, en honor de esta sílaba, con su grandeza, con su esencia.

1.10. Quien conoce esto y quien no lo conoce ofician, los dos, con esta sílaba. Distintas son, sin embargo, la sabiduría y la ignorancia. Lo que uno hace con verdadera sabiduría, con fe y con la *upaniṣád* resulta más efectivo. Esta es, en verdad, la explicación de esta sílaba.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. Cuando los dioses (*devá*) y los demonios (*ásura*)[7], ambos descendientes de Prajápati, se pelearon entre sí, los *devás* se apoderaron del *udgīthá* pensando: «Los derrotaremos con el *udgīthá*».

2.2. [Los *devás*] adoraron, pues, el *udgīthá* como el aire vital (*prāṇá*) que reside en la nariz[8]. Los *ásuras* lo atravesaron con el mal. Por eso con él [el aire vital de la nariz] uno percibe tanto lo que huele bien como lo que huele mal, porque está penetrado por el mal.

2.3. Adoraron, pues, el *udgīthá* como la palabra. Los *ásuras* la atravesaron con el mal. Por eso uno dice con la palabra tanto la verdad como la mentira, porque está penetrada por el mal.

2.4. Adoraron, pues, el *udgīthá* como la vista. Los *ásuras* la atravesaron con el mal. Por eso uno ve con la vista tanto lo que se debe ver como lo que no se debe, porque está penetrada por el mal.

2.5. Adoraron, pues, el *udgīthá* como el oído. Los *ásuras* lo atravesaron con el mal. Por eso uno oye con el oído tanto lo que se debe oír como lo que no se debe, porque está penetrado por el mal.

2.6. Adoraron, pues, el *udgīthá* como la mente. Los *ásuras* la atravesaron con el mal. Por eso uno piensa con la mente tanto lo que se debe pensar como lo que no se debe, porque está penetrada por el mal.

2.7. Adoraron, pues, el *udgīthá* como el aire vital (*prāṇá*) que reside en la boca[9]. Los *ásuras* se lanzaron contra él, mas quedaron hechos añicos como quedaría hecho añicos [un terrón de tierra] al chocar contra una roca dura.

2.8. Así como [un terrón de tierra] al chocar contra una roca dura queda hecho añicos, exactamente de la misma manera queda hecho añicos quien mal desea a quien esto conoce y también quien mal hace [a quien esto conoce]. Dura roca es él[10].

2.9. Con este aire vital uno no distingue, en realidad, ni lo que huele bien ni lo que huele mal, pues no está penetrado por el mal. El hombre nutre a los otros aires vitales (es decir, los sentidos y la mente) con lo que come y con lo que bebe por medio de este aire vital (el *prāṇá* principal que reside en la boca). Al final (en

el momento de la muerte), al faltarle este aire vital, [el hombre] abandona el cuerpo y se queda ciertamente con la boca abierta.

SECCIÓN DÉCIMA

10.1. Uṣasti Cākrāyaṇa era un hombre muy pobre. Vivía con su mujer Āṭikī en el pueblo de un hombre muy rico, en el país de los kurus que se encontraba asolado por el granizo.

10.2. Mendigó [comida] de un hombre rico que estaba devorando un potaje de lentejas[11]. Le dijo el rico: «No tengo más lentejas que las que tengo puestas delante de mí».

10.3. UṢASTI: Dame unas cuantas de estas lentejas.
Se las dio y dijo:
EL RICO: Tras la comida, si te apetece, aquí tienes agua a tu disposición.
UṢASTI: Eso sería beberme las sobras [impuras][12] del agua en parte ya bebida.

10.4. EL RICO: ¿Estas [lentejas] no son, acaso, sobras impuras también?
UṢASTI: Así es. Pero si no las hubiese comido no podría vivir. [En cambio] tengo toda el agua que quiera a mi disposición[13].

10.5. Después de habérselas comido, le llevó las sobras a su mujer. Esta, anteriormente, ya había obtenido la limosna adecuada, [por lo que] las cogió y las guardó.

10.6. Al levantarse por la mañana, dijo:
UṢASTI: ¡Ay!, si pudiese comer algo, podría ganar entonces un poco de dinero. El rey va a celebrar un sacrificio. ¿Quizás me elija para [desempeñar] todas las funciones sacerdotales?

10.7. LA MUJER: En este caso, esposo mío, aquí están las lentejas. Se las comió y marchó al sacrificio que ya había empezado.

10.8. Se sentó al lado de los sacerdotes *udgātṛ*[14] cuando estaban en el *āstavá*[15] a punto de cantar el laude (*stotrá*). Luego Uṣasti se dirigió al sacerdote *prastotṛ*.

10.9. UṢASTI: Sacerdote *prastotṛ*, si cantas el introito (*prastāva*) sin conocer la divinidad que está relacionada con el *prastāva*, caerá tu cabeza.

10.10. Habló de la misma manera al sacerdote *udgātṛ*. Sacerdote *udgātṛ*, si cantas el *udgīthá* sin conocer la divinidad que está relacionada con el *udgīthá,* caerá tu cabeza.

10.11. Habló de la misma manera al sacerdote *pratihartṛ*: Sacerdote *pratihartṛ*, si te encargas del responso (*pratihāra*) sin conocer la divinidad que está relacionada con el *pratihāra*, caerá tu cabeza. Entonces se detuvieron y se sentaron en silencio.

SECCIÓN UNDÉCIMA

11.1. A continuación habló el sacrificante (*yájamāna*)[16]:
EL SACRIFICANTE: De veras que me gustaría conocerle, venerable señor.
UṢASTI: Soy Uṣasti Cákrāyaṇa.

11.2. EL SACRIFICANTE: Venerable señor, le he estado buscando para [que desempeñase] todas estas funciones sacerdotales. Pero al no encontrar a tan venerable señor, he tenido que escoger a otros.

11.3. No obstante, [desempeñe usted] ahora por cuenta mía todas las funciones sacerdotales.
UṢASTI: De acuerdo. En ese caso, que canten ellos los laudes bajo [mis] órdenes. Pero has de darme tantos bienes como les vayas a dar a ellos.
EL SACRIFICANTE: Así sea.

11.4. Entonces el sacerdote *prastotṛ* se le acercó humildemente.
EL PRASTOTṚ: Venerable señor, usted me dijo: «Sacerdote *prastotṛ*, si cantas el introito (*prastāva*) sin conocer la divinidad que está relacionada con el *prastāva,* caerá tu cabeza». Mas ¿cuál es esa divinidad?

11.5. UṢASTI: Es el aire vital (*prāṇá*). Verdaderamente, todos estos seres se disuelven en el *prāṇá* y emergen del *prāṇá*. Esta es la divinidad relacionada con el *prastāva*. Si hubieras cantado el *prastāva* sin saber esto, habría caído tu cabeza, tal y como lo había anunciado.

11.6. Entonces el sacerdote *udgātṛ* se le acercó humildemente.
EL UDGĀTṚ: Venerable señor, usted me dijo: «Sacerdote *udgātṛ*, si cantas el *udgīthá* sin conocer la divinidad que está relacionada con el *udgīthá,* caerá tu cabeza». Mas ¿cuál es esa divinidad?

11.7. UṢASTI: El Sol. Verdaderamente todos los seres de este mundo cantan cuando el sol está en lo alto. Esta es la divinidad relacionada (*anvâyatta*) con el *udgīthá*. Si lo hubieras cantado sin saber esto, habría caído tu cabeza, tal y como lo había anunciado.

11.8. Entonces el sacerdote *pratihartṛ* se le acercó humildemente.
PRATIHARTṚ: Venerable señor, usted me dijo: «Sacerdote *pratihartṛ*, si te encargas del responso (*pratihāra*) sin conocer la divinidad que está relacionada con el *pratihāra*, caerá tu cabeza». Mas ¿cuál es esa divinidad?

11.9. UṢASTI: La comida. Verdaderamente todos los seres de este mundo subsisten recogiendo (*pratiharamāṇa*) comida. Esta es la divinidad relacionada con el *pratihāra*. Si te hubieras encargado del *pratihāra* sin saber esto, habría caído tu cabeza, tal y como yo lo había anunciado.

SECCIÓN DUODÉCIMA

12.1. A continuación el Canto Elevado (*udgīthá*) de los perros. En cierta ocasión Baka Dālbhya, [también llamado] Glāva Maitreya, partió para estudiar los *védas*.

12.2. Se le apareció un perro blanco[17]. Alrededor de él se congregaron otros perros.
LOS PERROS: Venerable señor, consíguenos comida con tu canto, pues tenemos un hambre [canina].

12.3. DĀLBHYA: Podéis congregaros aquí, en este lugar, en mi presencia mañana al alba.
Así pues, Baka Dālbhya, [también llamado] Glāva Maitreya, quedose de guardia allí mismo.

12.4. Así como los sacerdotes cuando están a punto de iniciar el canto del *bahiṣpavamānáⁿ*[18] se acercan sigilosamente cogidos de la mano[19], de la misma manera los perros también se acercaron juntos y pronunciaron [la exclamación] «*hiṃ*»[20].

12.5. Cantaron:
LOS PERROS: ¡OM! Comamos. ¡OM! Bebamos.
¡OM! ¡Que el dios Savitṛ, Váruṇa y Prajápati[21], nos traiga aquí comida. Señor de la comida, trae aquí comida, Tráela. ¡OM!

LECCIÓN TERCERA

SECCIÓN PRIMERA

1.1. ¡OM! Ese Sol es, en verdad, la miel de los dioses; el firmamento es el soporte [de la colmena]; la atmósfera, el panal; los destellos[22], las larvas [de las abejas].

1.2. Los rayos del Sol que van al este son las celdas de miel del este[23]; los versos rigvédicos, las abejas obreras que producen la miel; el *Ṛgvedá*, la flor; el agua, la ambrosía. Estos versos rigvédicos

1.3. incubaron[24] el *Ṛgvedá*. Una vez incubado, nacieron de él, como su esencia (*rása*), la gloria, el esplendor, la potencia[25], el vigor y el alimento.

1.4. [Esta esencia] se derramó depositándose al lado del Sol [al este]. Este es el color anaranjado del Sol.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. Así, los rayos del sur del Sol son las celdas de miel del sur; las fórmulas yajurvédicas son las abejas obreras que producen la miel; el *Yajurvedá*, la flor; el agua, la ambrosía.

2.2. Estas fórmulas yajurvédicas incubaron el *Yajurvedá*. Una vez incubado nacieron de él, como su esencia, la gloria, el esplendor, la potencia, el vigor y el alimento.

2.3. [Esta esencia] se derramó depositándose al lado del Sol [al sur]. Este es el color blanco del Sol.

SECCIÓN TERCERA

3.1. Así, los rayos del oeste del Sol son, en verdad, las celdas de miel del oeste; los cantos samavédicos son las abejas obreras que producen la miel; el *Sāmavedá*, la flor; el agua, la ambrosía.

3.2. Estos cantos samavédicos incubaron el *Sāmavedá*. Una vez incubado nacieron de él, como su esencia, la gloria, el esplendor, la potencia, el vigor y el alimento.

3.3. [Esta esencia] se derramó depositándose al lado del Sol [al oeste]. Este es, en verdad, el color oscuro del Sol.

SECCIÓN CUARTA

4.1. Así, los rayos del norte del sol son, en verdad, las celdas de miel del norte [de la izquierda]; los himnos atharvavédicos son las abejas obreras que producen la miel; la historia y la leyenda antigua [*itihāsapurāṇa*], la flor; el agua, la ambrosía.

4.2. Estos himnos atharvavédicos incubaron la historia y la leyenda antigua. Una vez incubadas nacieron de él, como su esencia, la gloria, el esplendor, la potencia, el vigor y el alimento.

4.3. [Esta esencia] se derramó depositándose al lado del Sol [al norte]. Este es, en verdad, el color más oscuro del Sol.

SECCIÓN QUINTA

5.1. Así, los rayos del Sol que se dirigen hacia arriba son, en verdad, las celdas de miel del Sol en su ascenso hacia arriba; la enseñanza secreta[26], las abejas obreras que producen la miel; *bráhman*, la flor; el agua, la ambrosía.

5.2. Estas enseñanzas secretas incubaron el *bráhman*. De este, una vez incubado, surgieron la gloria, el esplendor, la potencia, el vigor y el alimento.

5.3. [Esta esencia] se derramó depositándose al lado del sol. Esto es lo que está como temblando en medio del sol.

5.4. Estas son, en verdad, las quintaesencias de las esencias, porque los *védas* son las esencias y estas son sus quintaesencias. Estas son, en verdad, las ambrosías de las ambrosías, porque los *védas* son las ambrosías y estas son sus ambrosías.

LECCIÓN CUARTA

SECCIÓN PRIMERA

1.1. ¡OM! Hubo un tal Jānaśruti, biznieto [de Janaśruta], que repartía en abundancia, daba con fe[27] y cocinaba para muchos. Construyó casas de descanso por todas partes pensando: «En todos lados la gente comerá de mi comida».

1.2. Pues bien, una vez por la noche pasaron volando por allí cerca unos ánsares (*haṃsá*) cuando uno de ellos habló a otro así:
ÁNSAR PRIMERO: ¡Vaya lince estás hecho![28]. La luz de Jānaśruti, el biznieto [de Janaśruta], se ha extendido como la luz del cielo. No la toques, no vayas a quemarte.

1.3. ÁNSAR SEGUNDO: Vamos. ¿Quién es ese hombre de quien hablas como si fuera Raikva[29], el hombre del carro?

1.4. ÁNSAR PRIMERO: ¿Qué pasa, pues, con el hombre del carro?
ÁNSAR SEGUNDO: Así como al dado[30] de la suerte que gana con el número más alto se le suman los dados con números inferiores, de la misma manera a él [a Raikva] se le suma también todo lo bueno que los hombres hacen. Lo mismo digo yo de quien conozca lo que él conoce.

1.5. Mas he aquí que Jānaśruti, el biznieto [de Janaśruta], oyó esta conversación. Levantándose, pues, le dijo a su criado:
JĀNAŚRUTI: Oye. Hablas de mí como si yo fuera Raikva, el hombre del carro.
CRIADO: ¿Qué pasa, pues, con Raikva, el hombre del carro?

1.6. JĀNAŚRUTI: Así como al dado de la suerte que gana con el número más alto se le suman los dados con números inferiores, de la misma manera a él [a Raikva] se le suma también todo lo bueno que los hombres hacen. Lo mismo digo yo de quien conozca lo que él conoce.

1.7. Entonces el criado volvió tras haber indagado.
CRIADO: No lo he encontrado.
JĀNAŚRUTI: Vamos. Búscalo donde se encuentra a un brahmán.

1.8. Acercose, pues, a un hombre que estaba rascándose sus postillas bajo un carro.

CRIADO: Señor, ¿eres tú acaso Raikva, el hombre del carro?
RAIKVA: Pues claro que lo soy.
Él admitió esto. Volvió el criado.
CRIADO: Ya lo he encontrado.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. Entonces Jānaśruti, el biznieto [de Janaśruta], tomó seiscientas vacas, un collar de oro y una carroza de mulas, y volvió a Raikva.

2.2. JĀNAŚRUTI: Raikva, he aquí seiscientas vacas; he aquí un collar de oro; he aquí una carroza de mulas. Señor, enséñame la divinidad que tú adoras.

2.3. RAIKVA: ¡Oh, paria!, quédate con el collar y la carroza, y con las vacas también.
Entonces, Jānaśruti, el biznieto [de Janaśruta], tomó mil vacas, un collar de oro, una carroza de mulas y también a su hija, y se fue de nuevo a Raikva.

2.4. JĀNAŚRUTI: He aquí mil vacas; he aquí un collar de oro; he aquí una carroza de mulas; he aquí una esposa[31] también, y además el pueblo donde vives. Señor, instrúyeme, por favor.

2.5. Entonces Raikva levantó hacia sí la cabeza de la muchacha y dijo: RAIKVA: ¡Oh, paria!, has traído estas cosas, mas solamente con esta cara me habrías hecho hablar. Por esta razón, en el país de Mahāvṛṣá hay esos pueblos llamados Raikvaparṇa, donde él vivió.

SECCIÓN TERCERA

3.1. RAIKVA: El viento es, en verdad, el que todo lo absorbe (*saṃvargá*). Verdaderamente, cuando el fuego se apaga, solo al viento se va. Cuando el sol se pone, solo al viento se va. Cuando la luna se esconde, solo al viento se va.

3.2. Cuando el agua se evapora, solo al viento se va. El viento absorbe todas estas [divinidades]. Así en cuanto a las divinidades.

3.3. Ahora en cuanto al individuo. El aire vital es, en verdad, el que todo lo absorbe. Cuando uno duerme, el habla al aire vital se va;

la vista, al aire vital; el oído, al aire vital; la mente, al aire vital. Porque, en realidad, el aire vital absorbe todas estas cosas.

3.4. Dos son, en verdad, los que todo lo absorben: el viento entre los dioses, el aire vital entre los aires vitales.

3.5. En cierta ocasión un estudiante de la ciencia sacra (*brahmacārín*) pidió comida a Śaúnaka Kāpeyá y a Abhipratārin Kākṣaseni, quienes la estaban sirviendo. Estos no se la dieron.

3.6. ESTUDIANTE: Un solo dios se ha tragado a cuatro grandes[32]. ¿Quién es el protector de este mundo? ¡Kāpeyá! ¡Abhipratihārin! A ese no le ven los mortales, aunque habite en múltiples formas. En realidad, esta comida no se ha entregado a quien iba destinada.

3.7. Reflexionando sobre esto Śaúnaka Kāpeyá, acercándose [al estudiante], replicó:
Es el *ātmán*, el procreador de los seres, el devorador de las criaturas, de colmillos dorados, el sabio. Dicen que grande es, en verdad, su grandeza. No puede ser comido, pero él come lo que no es comida. Estudiante, así lo adoramos nosotros. ¡Dadle comida!

3.8. Entonces le dieron de comer. Estos cinco y los otros cinco hacen diez. Esta es la tirada perfecta (*kṛtá*)[33]. Por ello, los diez que están en todas las direcciones del espacio son comida, son la tirada perfecta. Virāj[34] es el que se come la comida. Es él quien contempla el mundo entero. Quien esto así lo conoce, contempla el mundo entero y llega a ser un comedor de comida, quien esto así lo conoce.

SECCIÓN CUARTA

4.1. En cierta ocasión, Satyákāma Jābāla se dirigió a su madre Jabālā.
SATYÁKĀMA: Señora, quiero vivir en casa del maestro consagrado al estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*). ¿A qué linaje (*gotrá*) pertenezco?

4.2. JABĀLĀ: Hijo mío, no sé a qué linaje perteneces. Te tuve en mi juventud cuando me tocó rodar mucho sirviendo de criada. Así que no sé a qué linaje perteneces. Mas mi nombre es Jabālā y tu nombre es Satyákāma. Debes llamarte, pues, Satyákāma Jābāla.

4.3. Satyákāma se fue entonces a Haridrumata Gautamá.
SATYÁKĀMA: Quiero vivir en su venerable [compañía] consagrado al estudio de la ciencia sagrada, por eso me he acercado a usted.

4.4. HARIDRUMATA: Hijo mío, ¿a qué familia perteneces?
SATYÁKĀMA: Señor, no sé a qué familia pertenezco. Se lo pregunté a mi madre y me contestó: «Te tuve en mi juventud cuando me tocó rodar mucho, sirviendo de criada. Así que no sé a que linaje perteneces. Mas mi nombre es Jabālā y tu nombre es Satyákāma Jābāla». Así que yo soy Satyákāma Jābāla, señor.

4.5. HARIDRUMATA: ¡Quien no fuera brahmán no podría explicarlo de esta manera! Trae la leña, hijo mío, te iniciaré como discípulo. No te has desviado de la verdad.
Después de iniciarlo separó cuatrocientas vacas flacas y débiles, y le dijo:
HARIDRUMATA: Hijo mío, vete con esas vacas.
Cuando se las llevaba, le contestó:
SATYÁKĀMA: No volveré sin tener mil vacas. Así pues, vivió lejos un buen número de años hasta que las vacas llegaron al millar.

SECCIÓN QUINTA

5.1. He aquí que el toro le habló:
EL TORO: Satyákāma.
SATYÁKĀMA: Venerable señor.
EL TORO: Hijo mío, ya hemos llegado al millar. Llévanos a casa del maestro.

5.2. Ya te explicaré yo un cuarto de *bráhman*.
SATYÁKĀMA: Explícamelo, venerable señor.
EL TORO: El este es una parte (*kálā*)[35]; el oeste es una parte; el sur es una parte; el norte es una parte. Este es el cuarto[36] de *bráhman* que se llama el resplandeciente (*prakāśavat*)[37] y que consta de cuatro partes.

5.3. Quien conociendo esto adora como al resplandeciente el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, resplandece en este mundo. Además, quien conociendo esto adora como al resplandeciente el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, alcanza mundos resplandecientes.

SECCIÓN SEXTA

6.1. El fuego te explicará un cuarto de *bráhman*.
Al amanecer Satyákāma se llevó las vacas. Donde llegaron al atardecer, preparó el fogón, acorraló las vacas, echó leña al fuego y se sentó al oeste del fuego mirando hacia el este.

6.2. EL FUEGO: Satyákāma.
SATYÁKĀMA: Venerable señor.

6.3. EL FUEGO: Hijo mío, te voy a explicar un cuarto de *bráhman*.
SATYÁKĀMA: Explícamelo, venerable señor.
EL FUEGO: La Tierra es una parte; la atmósfera es una parte; el firmamento es una parte; el océano es una parte. Hijo mío, este es, en verdad, el cuarto de *bráhman* que se llama el ilimitado (*anantavat*) y que consta de cuatro partes.

6.4. Quien conociendo esto adora como al ilimitado el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, ese en este mundo se libera de sus limitaciones. Además, quien conociendo esto adora como al ilimitado el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, alcanza mundos ilimitados.

SECCIÓN SÉPTIMA

7.1. El ánsar te explicará otro cuarto.
Al amanecer Satyákāma se llevó las vacas caminado. Donde llegaron al atardecer, preparó el fogón, acorraló las vacas, echó leña al fuego y se sentó al oeste del fuego mirando hacia el este.

7.2. Un ánsar bajó volando y le habló:
EL ÁNSAR: Satyákāma.
SATYÁKĀMA: Venerable señor.

7.3. EL ÁNSAR: Hijo mío, te voy a explicar un cuarto de *bráhman*.
SATYÁKĀMA: Explícamelo, venerable señor.
EL ÁNSAR: El fuego es una parte; el Sol es una parte; la Luna es una parte; el relámpago es una parte. Hijo mío, este es, en verdad, el cuarto de *bráhman* que se llama el lleno de luz (*jyotiṣmat*) y que consta de cuatro partes.

7.4. Quien conociendo esto adora como lleno de luz el *bráhman* que consta de cuatro partes, se llena de luz en este mundo. Además, quien conociendo esto adora como lleno de luz el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, alcanza mundos llenos de luz.

SECCIÓN OCTAVA

8.1. El martín pescador (*madgú*) te explicará un cuarto.
Al amanecer Satyákāma se llevó las vacas caminando. Donde llegaron al atardecer, preparó el fogón, acorraló las vacas, echó leña al fuego y se sentó al oeste del fuego mirando hacia el este.

8.2. Bajó volando hacia él un martín pescador.
EL PÁJARO: Satyákāma.
SATYÁKĀMA: Venerable señor.

8.3. EL PÁJARO: Hijo mío, te voy a explicar un cuarto de *bráhman*.
SATYÁKĀMA: Explícamelo, venerable señor.
EL PÁJARO: El aire vital de la respiración es una parte; la vista es una parte; el oído es una parte; la mente es una parte. Este es, en verdad, el cuarto de *bráhman* que se llama el que tiene morada (*āyátanavat*) y que consta de cuatro partes.

8.4. Quien conociendo esto adora como al que tiene morada el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, ese encuentra su morada en este mundo. Además, quien conociendo esto adora como al que tiene morada el cuarto de *bráhman* que consta de cuatro partes, alcanza mundos con morada.

SECCIÓN NOVENA

9.1. Llegó, pues, Satyákāma y le habló el maestro.
HARIDRUMATA: Satyákāma.
SATYÁKĀMA: Venerable señor.

9.2. HARIDRUMATA: Hijo mío, resplandeces, en verdad, como quien conoce a *bráhman*. ¿Quién te ha aleccionado?
SATYAKĀMA: Algunos, y no hombres.
Reconociéndolo añadió:
SATYÁKĀMA: Venerable señor, instrúyeme tú mismo,

9.3. porque he oído de otros como usted, señor, que lo que más le ayuda a uno a alcanzar su objetivo es precisamente el conocimiento recibido del maestro.
Entonces se lo explicó. En esta explicación nada en absoluto quedó por explicar, absolutamente nada quedó por explicar.

SECCIÓN DECIMOSÉPTIMA

17.1. Prajápati incubó los mundos. Cuando se estaban incubando, extrajo de ellos sus esencias. De la tierra, el fuego; de la atmósfera, el viento; del firmamento, el Sol.

17.2. Incubó estas tres divinidades. Cuando se estaban incubando, extrajo de ellas sus esencias. Del fuego, los himnos rigvédicos; del viento, las fórmulas yajurvédicas; del Sol, los cantos samavédicos.

17.3. Incubó la triple ciencia védica[38]. Cuando se estaba incubando, extrajo de ella sus esencias. De los himnos rigvédicos, *bhúr*; de las fórmulas yajurvédicas, *bhūvar*; de los cantos samavédicos, *svàr*.

17.4. Si el sacrificio resulta lesionado en cuanto a los himnos rigvédicos, el sacerdote *brahmâ* debe ofrecer una oblación en el fuego *gârhapatya*[39] diciendo: «¡Alabada sea la Tierra!». Así cura la lesión de los himnos rigvédicos del sacrificio con la esencia de los himnos rigvédicos, con el vigor de los himnos rigvédicos.

17.5. Ahora bien, si resulta lesionado en cuanto a las fórmulas yajurvédicas, el sacerdote *brahmâ* debe ofrecer una oblación en el fuego *dákṣína* diciendo: «¡Alabado sea el espacio intermedio!». Así cura la lesión de las fórmulas yajurvédicas del sacrificio con la esencia de las fórmulas yajurvédicas, con el vigor de las fórmulas yajurvédicas.

17.6. Ahora bien, si resulta lesionado en cuanto a los cantos samavédicos, el sacerdote *brahmâ* debe ofrecer una oblación en el fuego *āhavanīya* diciendo: «¡Alabado sea el cielo!». Así cura la lesión de los cantos samavédicos del sacrificio con la esencia de los cantos samavédicos, con el vigor de los cantos samavédicos.

17.7. Así como uno debe restañar[40] el oro con sodio bórico, la plata con oro, el estaño con plata, el bronce con estaño, la madera con bronce o con cuero;

17.8. de la misma manera cura él la lesión del sacrificio con el vigor de estos mundos, de estas divinidades, de esta triple ciencia védica. El sacrificio en que haya un sacerdote *brahmâ* que conoce esto queda, en verdad, curado.

17.9. El sacrificio en el que haya un sacerdote *brahmâ* que conoce esto camina, en verdad, hacia un norte propicio. Sobre el sacerdote *brahmâ* que conoce esto he aquí el verso siguiente:

Por dondequiera que se tuerza[41] el sacrificio

17.10. por allá mismo va el hombre.
El sacerdote *brahmâ* es el único que protege,
como buen perro a los oficiantes[42].

Verdaderamente, el sacerdote *brahmâ* que conoce esto protege el sacrificio, al sacrificante y a todos los oficiantes del sacrificio. Por esto, uno debe nombrar como sacerdote *brahmâ* exclusivamente a quien conoce esto, nunca a quien no lo conozca, nunca a quien no lo conozca.

LECCIÓN SEXTA

SECCIÓN PRIMERA

1.1. ¡OM! Érase una vez [un muchacho llamado] Śvetáketu Āruṇeyá. En cierta ocasión su padre le dijo: «Vive consagrado al estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*). Hijo mío, no hay nadie en nuestra familia que no sea versado en los *védas*, nadie que sea brahmán solo de nombre».

1.2. Marchó [el muchacho] a la edad de doce años y tras estudiar todos los *védas* regresó a los veinticuatro envanecido, creyéndose un erudito, orgulloso de sí mismo. Su padre le dijo:
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Śvetáketu, hijo mío, te has vuelto vano, te crees un erudito y te sientes orgulloso de ti mismo. Bien, ¿pediste acaso que te enseñaran también aquella sabiduría

1.3. con la que se logra conocer lo nunca conocido[43], pensar lo impensable, entender lo ininteligible?
ŚVETÁKETU: Venerable señor, dime, por favor, cómo es esa sabiduría.

1.4. UDDĀLAKA ĀRUṆI: Hijo mío, [esta sabiduría] es como la que nos permite reconocer todos los objetos hechos de arcilla tras conocer un solo terrón de arcilla y [contemplarlos] como meras modificaciones que asumen nombres [distintos] mediante operaciones de la Palabra[44], mientras sabemos que la sustancia real es solo arcilla.

1.5. Hijo mío, [esta sabiduría] es como la que nos permite reconocer todos los objetos hechos de oro tras conocer uno solo hecho de oro y [contemplarlos] como meras modificaciones que asumen nombres [distintos] mediante operaciones de la Palabra, mientras sabemos que la sustancia real es solo el oro.

1.6. Hijo mío, esta sabiduría es como la que nos permite reconocer todos los objetos hechos de hierro tras conocer tan solo un par de tijeras y [contemplarlos] como meras modificaciones que asumen nombres [distintos] mediante operaciones de la Palabra, mientras sabemos que la sustancia real es solo hierro. Hijo mío, esta es ciertamente la enseñanza.

1.7. ŚVETÁKETU: Sin duda alguna, aquellos hombres venerables no sabían esto; de haberlo sabido ¿cómo habrían dejado de explicármelo? Instrúyeme, pues, venerable señor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Como desees, hijo mío.

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. Al principio, hijo mío, este mundo era puro ser (*sát*), uno solo, uno sin segundo. Cierto que algunos dicen: «Al principio este mundo era puro no-ser (*á-sat*)[45], uno solo, uno sin segundo. El ser surgió de ese no-ser».

2.2. Mas en verdad, hijo mío, ¿de dónde pudo surgir este ser? ¿Cómo el ser podría surgir de ese no-ser? Por el contrario, hijo mío, en el principio este mundo era puro ser, uno solo, uno sin segundo.

2.3. Este ser pensó[46] para sí: «¡Ojalá fuera yo muchos. Procréeme yo a mí mismo!». Emitió de sí el calor (*téjas*). El calor pensó para sí: «¡Ojalá fuera yo muchos. Procréeme yo a mí mismo!». Emitió de sí el agua. Por eso, siempre que un hombre sufre o suda a causa del calor, brota el agua.

2.4. El agua pensó para sí: «¡Ojalá fuera yo muchos. Procréeme yo a mí misma!». Emitió de sí el alimento. Por eso, siempre que llueve hay comida abundante, pues del agua surge el alimento comestible.

SECCIÓN TERCERA

3.1. Tres son, en verdad, los orígenes (*bīja*) de las criaturas de este mundo: los que nacen de los huevos, los nacidos de un ser vivo y los que nacen de la eclosión de las semillas[47].

3.2. Aquella deidad pensó para sí: «Penetraré en estas tres divinidades con mi ser encarnado (*jīvātman*) y determinaré su nombre y forma (*nāma-rūpá*)»[48].

3.3. Aquella deidad con su ser encarnado penetró en estas tres divinidades [el calor, el agua y el alimento] con la intención de que cada una de ellas se manifestase en tres partes (*trivṛtam*)[49] y determinó así su nombre y forma.

3.4. Hizo que cada una de ellas se manifestase en tres partes. Ahora, hijo mío, aprende de mí cómo cada una de estas tres divinidades se manifiesta en tres partes.

SECCIÓN CUARTA

4.1. Cualquier forma roja que tenga el fuego es la forma del calor; cualquier forma blanca, la forma del agua; cualquier forma oscura, la forma del alimento. Se pierde, pues, la identidad del fuego como fuego[50]. [El fuego] es una mera modificación que asume su nombre mediante una operación de la Palabra. La realidad son solo las tres formas.

4.2. Cualquier forma roja que tenga el Sol es la forma del calor; cualquier forma blanca, la forma del agua; cualquier forma oscura, la forma del alimento. Se pierde, pues, la identidad del Sol como Sol. [El Sol] es una mera modificación que asume su nombre mediante una operación de la Palabra. La realidad son solo las tres formas.

4.3. Cualquier forma roja que tenga la Luna es la forma del calor; cualquier forma blanca, la forma del agua; cualquier forma oscu-

ra, la forma del alimento. Se pierde, pues, la identidad de la Luna como Luna. [La Luna] es una mera modificación que asume su nombre mediante una operación de la Palabra. La realidad son solo las tres formas.

4.4. Cualquier forma roja que tenga el relámpago es la forma del calor; cualquier forma blanca, la forma del agua; cualquier forma oscura, la forma del alimento. Se pierde, pues, la identidad del relámpago como relámpago. [El relámpago] es una mera modificación que asume su nombre mediante una operación de la Palabra. La realidad son solo las tres formas.

4.5. Esto es, en verdad, lo que los grandes padres de familia, bien versados en los *védas*, conocían antiguamente cuando decían: «Ahora nadie nos hablará de una cosa no conocida, no pensada, no entendida», porque con estas tres formas ellos conocían todo.

4.6. Sabían ellos que cuanto aparecía como rojo era forma del calor. Sabían ellos que cuanto aparecía como blanco era forma del agua. Sabían ellos que cuanto aparecía como oscuro era forma del alimento.

4.7. Sabían ellos que cuanto aparecía como si fuese algo no conocido era precisamente un agregado de estas tres divinidades. Ahora, hijo mío, aprende de mí cómo cada una de estas tres divinidades se manifiesta en tres partes al incorporarse en el hombre.

SECCIÓN QUINTA

5.1. El alimento que se come se divide en tres. Su ingrediente más tosco se transforma en excremento; su ingrediente mediano, en carne; su ingrediente más sutil, en mente.

5.2. El agua que se bebe se divide en tres. Su ingrediente más tosco se transforma en orina; su ingrediente medio, en sangre; su ingrediente más sutil, en aire vital.

5.3. El calor, cuando se come[51], se divide en tres. Su ingrediente más tosco se transforma en hueso; su ingrediente medio, en médula; su ingrediente más sutil, en habla.

5.4. Porque, hijo mío, la mente está hecha de comida. El aire vital está hecho de agua, el habla, de calor.
ŚVETĀKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN SEXTA

6.1. Hijo mío, al batirse la leche cuajada, su esencia más sutil sube hacia arriba y se transforma en nata.

6.2. De la misma manera, hijo mío, al comerse el alimento, su esencia más sutil sube hacia arriba y se transforma en mente.

6.3. Hijo mío, al beberse el agua, su esencia más sutil, sube hacia arriba y se transforma en aire vital.

6.4. Hijo mío, del calor cuando se come su esencia más sutil, sube hacia arriba y se transforma en el habla.

6.5. Porque, hijo mío, la mente está hecha de comida. El aire vital está hecho de agua, el habla, de calor.
ŚVETĀKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN SÉPTIMA

7.1. El hombre, hijo mío, consta de dieciséis partes. No comas durante quince días, [pero] bebe agua a tu antojo. A quien beba agua no se le cortará el aire vital hecho de agua.

7.2. Así pues, Śvetáketu no comió durante quince días. Después se acercó a su padre.
ŚVETĀKETU: ¿Qué debo decir?
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Hijo mío, debes recitar los himnos rigvédicos, pronunciar las fórmulas yajurvédicas, cantar los cánticos samavédicos.
ŚVETAKETU: La verdad es que ahora no me vienen a la cabeza (*prati+bhā*).

7.3. UDDĀLAKA ĀRUṆI: Hijo mío, cuando de una gran hoguera encendida quede solo una brasa del tamaño de una luciérnaga, su llama no se alzará mucho. Del mismo modo, de tus dieciséis partes tal vez te quede una sola. Con ella no puedes ahora recordar[52] los *védas*. Come. Después me comprenderás.

7.4. Entonces Śvetáketu comió y se acercó a su padre, que atendió a todas sus preguntas.

7.5. UDDĀLAKA ĀRUṆI: Hijo mío, si uno cubriera con paja esa brasa del tamaño de una luciérnaga que quedó de la gran hoguera extinguida[53], prendería entonces la llama y mucho ardería el fuego.

7.6. De la misma manera, hijo mío, de las dieciséis partes te quedó solo una. Mas esa parte, cubierta con el alimento, ya se encendió. Con ella recuerdas ahora los *védas*. Porque, hijo mío, la mente está hecha de comida. El aire vital está hecho de agua, el habla de calor.
Entonces lo entendió todo, vaya si lo entendió.

SECCIÓN OCTAVA

8.1. Entonces Uddālaka Āruṇi, hijo de Aruṇa, le dijo a su hijo Śvetáketu:
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Aprende de mí, hijo mío, la naturaleza del sueño[54]. Cuando se dice que el hombre duerme (*svapiti*), se encuentra entonces en comunión con el ser, habiendo alcanzando (*apīta*) su propia naturaleza (*svá*). Por eso dicen «duerme» (*svapiti*), porque ha alcanzado (*apīta*) su propio ser (*svá*).

8.2. Así como el pájaro atado a una cuerda, después de volar en todas direcciones sin encontrar parte alguna donde posarse, baja a descansar precisamente sobre su propia atadura, de la misma manera, hijo mío, también la mente después de volar en todas direcciones sin encontrar parte alguna donde posarse, baja a descansar sobre el aire vital. Porque, hijo mío, la mente es la atadura del aire vital.

8.3. Aprende de mí, hijo mío, la naturaleza del hambre y la sed (*aśanāpipāse*). Cuando se dice en este mundo que el hombre tiene hambre, es el agua precisamente la que se ha llevado lo que él ha comido. Así como hablan de 'quien lleva las vacas a pastar', de 'quien

conduce los caballos' y de 'quien guía a los hombres', de la misma manera hablan también del agua como de 'aquella que se lleva el alimento' (*aśanāyâ*)[55]. Sobre el particular, hijo mío, entiende que este cuerpo es solamente un retoño[56] que ha brotado. No estará, pues, sin raíz.

8.4. ¿Dónde podrá estar su raíz sino en el alimento? Así pues, hijo mío, con el alimento como retoño, busca el agua como raíz. Hijo mío, con el agua como retoño, busca el calor como raíz. Hijo mío, con el calor como retoño, busca al ser (*sát*) como raíz. Todas las criaturas de este mundo, hijo mío, tienen al ser como raíz[57], tienen al ser como morada, tienen al ser como fundamento (*pratiṣṭhâ*).

8.5. Cuando se dice en este mundo que el hombre tiene sed, es el calor precisamente el que se ha llevado lo que él ha bebido. Así como hablan de 'quien lleva las vacas a pastar', de 'quien conduce los caballos' y de 'quien guía a los hombres', de la misma manera también hablan del calor como de 'aquello que se lleva el agua'. Sobre el particular, hijo mío, entiende que este cuerpo es solamente un retoño que ha brotado. No estará, pues, sin raíz.

8.6. ¿Dónde podrá estar su raíz sino en el agua? Hijo mío, con el agua como retoño busca el calor como raíz. Todas las criaturas de este mundo, hijo mío, tienen el ser como morada, el ser como fundamento.
Hijo mío, ya se explicó anteriormente[58] cómo, en realidad, cada una de estas tres divinidades, al incorporarse en el hombre, se manifiesta en tres partes. Hijo mío, cuando en este mundo un hombre muere, el habla pasa a la mente, la mente, al aire vital, el aire vital, al calor, el calor, a la divinidad más alta.

8.7. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas (*aitātmya*)[59]. Eso es la realidad (*satyá*). Eso es el *ātmán* y eso eres tú (*tat tvam asi*), Śvetáketu[60].
ŚVETÁKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN NOVENA

9.1-2. Hijo mío, así como las abejas preparan la miel recolectando las esencias de diversos árboles y las reducen a una sola unidad en la

cual estas [esencias] no se reconocen como pertenecientes a un árbol determinado[61], del mismo modo, hijo mío, todas las criaturas de este mundo, aun estando unidas al ser, ignoran que al ser están unidas.

9.3. Cualquier cosa que en este mundo sean: tigre, león, lobo, jabalí, gusano, mosca, cínife o mosquito, eso vuelven a ser.

9.4. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad (*satyá*). Eso es el *ātmán* y eso eres tú (*tat tvam asi*), Śvetáketu.
ŚVETÁKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN DÉCIMA

10.1. Hijo mío, hacia levante fluyen los ríos del este, hacia poniente los del oeste; del océano [nacen], al océano vuelven, en océano se convierten para allí no saber si son este o aquel[62];

10.2. del mismo modo, hijo mío, todas las criaturas de este mundo, aunque han venido del ser, no saben que del ser han venido. Cualquier cosa que en este mundo sean: tigre, león, lobo, jabalí, gusano, mosca, cínife o mosquito, eso vuelven a ser.

10.3. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad (*satyá*). Eso es el *ātmán* y eso eres tú (*tat tvam asi*), Śvetáketu.
ŚVETÁKETU: Señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN UNDÉCIMA

11.1. Hijo mío, si alguien hiciera una hendidura en este gran árbol a la altura de su raíz, [el árbol] sangraría, pero todavía seguiría viviendo. Si alguien hiciera una hendidura en su tronco sangraría, pero todavía seguiría viviendo. Si alguien hiciera una hendidura en su copa, sangraría, pero todavía seguiría viviendo. Estando completamente saturado de vida seguiría en pie, absorbiendo agua con avidez, deleitándose.

11.2. Si la vida abandona una de sus ramas, esa se seca. Si deja una segunda, esa también se seca. Si deja una tercera, esa también se seca. Si la vida abandona todo [el árbol], es [el árbol] entero el que se seca. Verdaderamente, hijo mío, entiéndelo exactamente así.

11.3. El cuerpo muere, en verdad, cuando la vida lo deja, mas la vida no muere. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad (*satyá*). Eso es el *ātmán* y eso eres tú (*tat tvam asi*), Śvetáketu.
ŚVETÁKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN DUODÉCIMA

12.1. Tráeme un fruto de ese árbol *nyagrodha* (*Ficus indica*).
ŚVETÁKETU: Aquí está, venerable señor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Pártelo.
ŚVETÁKETU: Ya está partido, venerable señor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: ¿Qué ves ahí?
ŚVETÁKETU: Estas semillas diminutas, venerable señor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Hijo mío, parte una de ellas.
ŚVETÁKETU: Ya está partida, venerable señor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: ¿Qué ves ahí?
ŚVETÁKETU: Absolutamente nada, venerable señor.

12.2. UDDĀLAKA ĀRUṆI: Verdaderamente, hijo mío, de esa esencia sutil que no percibes, de esa esencia sutil nace y crece muy alto el gran árbol *nyagrodha*.

12.3. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el *ātmán* y eso eres tú, Śvetáketu.
ŚVETÁKETU: Señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN DECIMOTERCERA

13.1. Echa al agua este puñado de sal y mañana por la mañana vuelve de nuevo a mi lado. [Śvetáketu] hizo lo indicado y Āruṇi le dijo:
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Hijo mío, trae la sal que ayer por la tarde echaste al agua.

La buscó, pero no la encontró, porque estaba completamente disuelta.

13.2. Toma un sorbo de la superficie. ¿A qué sabe?
ŚVETĀKETU: Sabe a sal.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Prueba el agua por la parte del medio. ¿A qué sabe?
ŚVETĀKETU: Sabe a sal.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Toma un sorbo del fondo. ¿A qué sabe?
ŚVETĀKETU: Sabe a sal.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Tira esa agua y vente conmigo.
Hizo lo indicado y dijo:
ŚVETĀKETU: [La sal] sigue estando allí.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Del mismo modo, hijo mío, tú no percibes aquí el ser [que reside] en el cuerpo. Mas, en realidad, se encuentra aquí.

13.3. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el *ātmán* y eso eres tú, Śvetáketu.
ŚVETĀKETU: Señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN DECIMOCUARTA

14.1. Si de la región de los Gandhāras un hombre fuese llevado con los ojos vendados y luego abandonado en un lugar desierto, [ese hombre] al este o al norte clamaría, al oeste o al sur [clamaría] que ha sido llevado con los ojos vendados, abandonado con los ojos vendados.

14.2. Pero si alguien le aflojara las vendas y le dijera: «Los Gandhāras están en esa dirección. Vete a buscarlos en esa dirección», entonces él, como estaba bien informado y era inteligente, llegaría a los Gandhāras indagando de aldea en aldea. De la misma manera, también en este mundo quien tiene maestro sabe que permanecerá aquí solamente mientras no se libere y que después llegará.

14.3. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el *ātmán* y eso eres tú, Śvetáketu.
ŚVETĀKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN DECIMOQUINTA

15.1. Hijo mío, los parientes de un hombre moribundo se congregan a su alrededor y le preguntan: «¿Nos reconoces?». Mientras el habla no se reúna con la mente, mientras la mente [no se reúna] con el aire vital, mientras el aire vital [no se reúna] con el calor, mientras el calor [no se reúna] con la deidad más alta, él los reconocerá.

15.2. Mas cuando el habla se reúne con la mente, la mente con el aire vital, el aire vital con el calor y el calor con la divinidad más alta, él no los reconoce.

15.3. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el *ātmán* y eso eres tú, Śvetáketu.
ŚVETÁKETU: Venerable señor, sigue explicándolo para entenderlo mejor.
UDDĀLAKA ĀRUṆI: Bien, hijo mío.

SECCIÓN DECIMOSEXTA

16.1. Hijo mío, traen a un hombre con las manos atadas y dicen: «Ha hurtado. Ha cometido un robo. Calentarle el hacha». Si resulta ser él quien ha cometido el robo, él mismo demuestra ser un mentiroso. Dado a la mentira, encubriéndose en la mentira, agarra el hacha al rojo vivo y se quema. Entonces es ejecutado.

16.2. Mas si resulta no ser él quien ha cometido el robo, él mismo confirma su sinceridad. Dado a la verdad, cubriéndose con la verdad, agarra el hacha al rojo vivo y no se quema. Entonces es puesto en libertad.

16.3. Al igual que no se quema, [del mismo modo el hombre de conocimiento no renace de nuevo].
Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el *ātmán* y eso eres tú, Śvetáketu.
Entonces lo comprendió, en verdad, lo comprendió.

LECCIÓN OCTAVA

SECCIÓN PRIMERA

1.1. OM. En el centro de esta ciudad de *bráhman* (el cuerpo) hay un pequeño santuario en forma de flor de loto. En su interior hay un espacio diminuto. Hay que buscar, hay que desear conocer a quien lo habita[63].

1.2. Si los discípulos le preguntasen: ¿Qué es lo que hay que buscar, lo que hay que desear conocer en ese espacio diminuto en el interior del pequeño santuario en forma de loto en esta ciudad de *bráhman*?

1.3. Respondería: El espacio en el interior del corazón es tan vasto como todo el universo. En su interior caben el cielo y la tierra, el fuego y el viento, el Sol y la Luna, el relámpago y las estrellas. Todo está contenido en su interior, lo que le pertenece a uno en este mundo y también lo que no le pertenece.

1.4. Si le dijeran [los discípulos]: Si en esta ciudad de *bráhman* está contenido todo este mundo, todos los seres y todos los deseos, ¿qué es lo que queda de ello cuando este [cuerpo] envejece o muere?

1.5. Respondería: Este (*ātmán*) no envejece con la vejez, no muere con la muerte. Esta es la verdadera ciudad de *bráhman*, la que abarca todos los deseos. Este es el *ātmán* libre de todo mal, más allá de la vejez, de la muerte, más allá del dolor, más allá del hambre y la sed[64], cuyo deseo es lo real, cuyo concepto[65] es lo real. Porque así como las gentes siguen viviendo en este mundo según les manden[66] y viven dependiendo de cualquier objetivo que deseen conseguir, sea una región o una parte del campo,

1.6. y así como en este mundo lo adquirido con la acción (*kárman*) acaba por perecer, de la misma manera en el más allá el cielo conquistado con los méritos termina pereciendo. Quienes parten de este mundo sin haber encontrado el *ātmán* ni descubierto esos verdaderos deseos, no pueden vagar a su antojo por los mundos [del universo]. Mas quienes parten de este mundo habiendo encontrado el *ātmán*, pueden vagar a su antojo por todos los mundos[67].

SECCIÓN SEGUNDA

2.1. Si desea el mundo de los antepasados[68], estos aparecen conjurados por su voluntad y reunido con ellos se enaltece (*mahīyate*).

2.2. Si desea el mundo de las madres, estas aparecen conjuradas por su voluntad y reunido con ellas se enaltece.

2.3. Si desea el mundo de los hermanos, estos aparecen conjurados por su voluntad y reunido con ellos se enaltece.

2.4. Si desea el mundo de las hermanas, estas aparecen conjuradas por su voluntad y reunido con ellas se enaltece.

2.5. Si desea el mundo de los amigos, estos aparecen conjurados por su voluntad y reunido con ellos se enaltece.

2.6. Si desea el mundo de los perfumes y guirnaldas, estos aparecen conjurados por su voluntad y reunido con ellos se enaltece.

2.7. Si desea el mundo de la comida y la bebida, estas aparecen conjuradas por su voluntad y reunido con ellas se enaltece.

2.8. Si desea el mundo del canto y la música, estos aparecen conjurados por su voluntad y reunido con ellos se enaltece.

2.9. Si desea el mundo de las mujeres, estas aparecen conjuradas por su voluntad y reunido con ellas se enaltece.

2.10. Cualquier objetivo que desee, cualquier deseo que desee, aparece al conjuro de su voluntad y reunido con él se enaltece.

SECCIÓN TERCERA

3.1. Estos deseos son ciertos, pero están cubiertos con un velo de falsedad. La falsedad es el velo de los deseos que son ciertos en realidad[69]. Cualquier persona que de este mundo parta, no se la vuelve a ver jamás.

3.2. Mas cualquier pariente, vivo en este mundo o muerto [en el más allá], cualquier otra cosa que uno desee mas no alcance, todo eso lo logra uno adentrándose [en el espacio interior del corazón],

porque allí residen los deseos que son ciertos, aunque estén cubiertos con un velo de falsedad.
Así como quienes no conocen el lugar [del tesoro], aunque pasen una y otra vez sobre el oro escondido no pueden encontrarlo, del mismo modo todos los hombres, aunque cada día paseen por el mundo de *bráhman*, no lo encuentran, ofuscados como están por la falsedad.

3.3. Este *ātmán* está en verdad en el corazón. He aquí su exégesis (*nirukta*). *Hṛdi-ayam*. Este (*ayam*) está en el corazón (*hṛdi*). Por eso es el corazón: *hṛd-aya*. Quien, en verdad, conoce esto, alcanza el cielo cada día.

3.4. Ahora bien, ese ser completamente sosegado que elevándose desde del cuerpo y alcanzando la luz suprema se manifiesta en su propia forma, ese es el *ātmán*. Esto es lo que dijo: «Ese es el inmortal, el libre de temor. Ese es *bráhman*. El nombre de ese *bráhman* es, en verdad, lo real (*satyá*)».

3.5. Tres son sus sílabas: *sát-ti-yam*[70]. La sílaba *sát* es lo inmortal. La sílaba *ti* es lo mortal. Las dos se mantienen trabadas mediante la sílaba *yam*. Por eso se llama *yam* (lit. 'controlar, regir'), porque controla a las otras dos. Quien, en verdad, conoce esto, alcanza el cielo cada día.

SECCIÓN CUARTA

4.1. Ahora bien, el *ātmán* es un puente[71], la línea divisoria que separa estos mundos. Este puente no lo cruza ni el día ni la noche, ni la vejez ni la muerte, ni el dolor, ni la buena acción ni la mala acción. Todos los males retroceden ante ese puente, pues el mundo de *bráhman* está exento de todo mal.

4.2. Por eso, al cruzar este puente, quien está ciego deja de estar ciego, quien está herido deja de estar herido, quien está afligido deja de estar afligido. Por eso, al cruzar este puente, aun la noche se transforma en día, pues este mundo de *bráhman* está siempre iluminado.

4.3. Solamente quienes alcanzan el mundo de *bráhman* mediante el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*) obtienen realmente el mundo de *bráhman*. Estos son los que se mueven libres a su antojo por todos los mundos [del universo].

SECCIÓN QUINTA

5.1. Lo que llaman sacrificio (*yajñá*)[72] es, en verdad, el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*), pues aquel (*yaḥ*) que es un conocedor (*jñātṛ*) alcanza ese mundo solo mediante el *brahmacárya*. Lo que llaman el objeto del sacrificio (*iṣṭá*) es, en verdad, el *brahmacárya*, pues solo se alcanza el *ātmán* al convertirlo en objeto del sacrificio (*iṣṭvā*) mediante el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*).

5.2. Lo que llaman el gran sacrificio (*sát-trāyaṇá*) es, en verdad, el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*), pues solo se consigue la protección (*trāṇa*) del verdadero (*sát*) *ātmán* mediante el *brahmacárya*[73]. Lo que llaman silencio contemplativo (*mauná*) es, en verdad, el *brahmacárya*, pues tras descubrir al *ātmán*, se lo contempla (*man*) mediante el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*)[74].

5.3. Lo que llaman ayuno prolongado (*anāśakāyana*) es, en verdad, el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*), pues el *ātmán* alcanzado mediante el *brahmacárya* no perece jamás (*naś*)[75]. Lo que llaman la partida al bosque (*araṇyāyana*)[76] es, en verdad, el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*). Ára y Ṇya son los dos océanos del mundo de *bráhman*, en el tercer cielo a partir de este mundo. Allí también se encuentra el lago Airammadīya, la higuera sagrada Somasavana, la ciudadela de *bráhman* Áparājitā y el salón de oro del señor.

5.4. En verdad el mundo de *bráhman* pertenece tan solo a quien encuentre mediante el estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*) los dos océanos de Ara y Ṇya en el mundo de *bráhman*. Estos son los que se mueven libres a su antojo por todos los mundos [del universo].

SECCIÓN SEXTA

6.1. Las arterias del corazón constan de una sustancia muy sutil de color marrón rojizo, blanco, azul, amarillo y rojo. El Sol de allá a lo lejos es de color marrón rojizo, blanco, azul, amarillo y rojo.

6.2. Así como un camino largo recorre los dos pueblos, este de acá y aquel de más allá; de la misma manera los rayos del Sol recorren

los dos mundos, este de acá y aquel de más allá. Desde aquel Sol de más allá, sus rayos se extienden infiltrándose en estas arterias. Desde las arterias de acá se extienden infiltrándose en el lejano Sol de allá.

6.3. Cuando uno, encontrándose profundamente dormido, recogido y sereno[77], no conoce ya sueño ninguno, entonces se encuentra infiltrado en estas arterias. Entonces ya no le afecta ningún mal, pues está compenetrado con la energía luminosa.

6.4. Cuando uno queda reducido a la impotencia[78], los que están sentados a su alrededor le dicen: «¿Me conoces?, ¿me conoces?». Los reconoce mientras se encuentra todavía sin salir del cuerpo.

6.5. Pero una vez que sale del cuerpo asciende hacia arriba mediante esos mismos rayos. Pensando «OM» sigue ascendiendo hacia arriba. Llega hasta el Sol con solo lo que tarda en proyectar su pensamiento. Este es, en verdad, la puerta del mundo: puerta abierta (*prapadana*) a los conocedores, puerta cerrada a los ignorantes[79].

6.6. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

Ciento y una son las arterias del corazón.
Una de ellas fluye hasta la corona de la cabeza.
Ascendiendo por ella uno llega a la inmortalidad.
Para salir en diversas direcciones, sirven las demás[80].

SECCIÓN SÉPTIMA

7.1. PRAJĀPATI: El *ātmán* libre de todo mal, más allá de la vejez, de la muerte, más allá del dolor, más allá del hambre y la sed, cuyo deseo es lo real, cuyo concepto es lo real, ese es el que se debe buscar, ese es el que se debe desear conocer. Quien encuentra y conoce ese *ātmán* alcanza todos los mundos y todos los deseos.

7.2. Los dioses (*devá*) y los demonios (*ásura*) oyeron esto y dijeron: «Venga, busquemos ese *ātmán* con cuyo hallazgo uno alcanza todos los mundos y todos los deseos». Así pues, Índra[81] entre los *devás* y Virócana entre los *ásuras* se adelantaron y, sin comunicárselo mutuamente, se presentaron los dos ante Prajápati[82], leña en mano.

7.3. Acto seguido, ambos se consagraron, durante treinta y dos años, al estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*).
PRAJÁPATI les dijo: ¿Deseando qué cosa habéis permanecido aquí [todo este tiempo]?
ÍNDRA Y VIRÓCANA: Deseando ese *ātmán* hemos permanecido aquí [todo este tiempo]. El *ātmán* libre de todo mal, más allá de la vejez, de la muerte, más allá del dolor, más allá del hambre y la sed, cuyo deseo es lo real, cuyo concepto es lo real, ese es el que se debe buscar, ese es el que se debe desear conocer. Quien encuentra y conoce ese *ātmán* alcanza todos los mundos y todos los deseos. Señor, según la gente estas son tus enseñanzas.

7.4. PRAJÁPATI: Esa persona que se ve en el ojo, ese es el *ātmán*, ese es el inmortal, él que está libre de todo temor. Ese es el *bráhman*.
ÍNDRA Y VIRÓCANA: Señor, pero ¿quién es ese?, ¿acaso aquel que se puede contemplar en el [reflejo] del agua y en un espejo?
PRAJÁPATI: Ese es, en verdad, el mismo que se ve en todas las cosas.

SECCIÓN OCTAVA

8.1. Miraos en un barreño de agua y decidme qué es lo que no entendéis acerca del *ātmán*.
Los dos se miraron en un barreño de agua.
PRAJÁPATI: ¿Qué veis?
ÍNDRA Y VIRÓCANA: Señor, nos vemos aquí todo enteros. [Vemos] un ser que es como una copia perfecta hasta en los mismos pelos y uñas.

8.2. PRAJÁPATI: Después de poneros bien adornados, bien vestidos y bien acicalados, miraos en el barreño de agua.
Se pusieron los dos bien adornados, bien vestidos y bien acicalados y se miraron en el barreño de agua.
PRAJÁPATI: ¿Qué veis?
ÍNDRA Y VIRÓCANA: Señor, tal y como estamos aquí los dos, bien adornados, bien vestidos y bien acicalados, así también esos dos ahí, en el barreño de agua, están bien adornados, bien vestidos y bien acicalados, señor.

8.3. PRAJÁPATI: Ese es el *ātmán*. Ese es el inmortal, el libre de temor. Ese es *bráhman*.
Se fueron, pues, los dos con el corazón tranquilo.

8.4. Luego Prajápati siguiéndolos con la mirada dijo:
PRAJĀPATI: Se van sin haber alcanzado el *ātmán*, sin haberlo conocido. Los que se aferren a esta doctrina, sean *devás* o *ásuras*, perecerán. Entonces Virócana se fue a los *ásuras* con el corazón tranquilo y les expuso esta doctrina.
VIRÓCANA: Uno debe complacerse a sí mismo (*ātmán*). Uno debe cuidar de sí mismo. Complaciéndose a sí mismo y cuidando de uno mismo aquí en este mundo, uno alcanza los dos mundos, el de acá y el del más allá.

8.5. Por esta razón, aun aquí en este mundo se dice de quien no da limosna, de quien no cree y no sacrifica, que es ciertamente un demonio (*ásura*), porque tal es la doctrina de los demonios. Adornan el cuerpo del difunto (*préta*) con donaciones (*bhikṣā́*), con vestidos, con ornamentos, pues creen que con esto alcanzan el mundo del más allá.

SECCIÓN NOVENA

9.1. Índra, sin embargo, aun antes de llegar a los dioses, percibió la siguiente dificultad: «Verdaderamente, así como este (*ātmán* corpóreo) está bien adornado cuando el cuerpo está bien adornado, bien vestido cuando el cuerpo está bien vestido, bien acicalado cuando el cuerpo está bien acicalado; de la misma manera también se volverá ciego cuando el cuerpo se torne ciego, lisiado cuando el cuerpo quede lisiado, tullido cuando el cuerpo esté tullido. No veo en esto beneficio alguno».

9.2. Índra volvió de nuevo, leña en mano, y Prajápati le dijo:
PRAJĀPATI: Maghávan[83], ¿qué deseo te ha hecho regresar, siendo así que marchaste con el corazón tranquilo en compañía de Virócana?
ÍNDRA: Verdaderamente, así como este (*ātmán* corpóreo) está bien adornado cuando el cuerpo está bien adornado, bien vestido cuando el cuerpo está bien vestido, bien acicalado cuando el cuerpo está bien acicalado; de la misma manera también se volverá ciego cuando el cuerpo se torne ciego, lisiado cuando el cuerpo quede lisiado, tullido cuando el cuerpo esté tullido. No veo en esto beneficio alguno.

9.3. PRAJĀPATI: ¡Oh! Índra, así es ciertamente. Vive conmigo otros treinta y dos años y té lo volveré a explicar. Índra vivió con él otros treinta y dos años y Prajápati le dijo:

SECCIÓN DÉCIMA

10.1. PRAJĀPATI: Ese que se mueve feliz en el sueño[84], ese es el *ātmán*. Ese es el inmortal, el libre de temor. Ese es *bráhman*.
Entonces Índra se fue con el corazón tranquilo. Sin embargo, antes de llegar a los *devás* percibió la siguiente dificultad: «Aun cuando este cuerpo se vuelva ciego, ese (*ātmán*) no se tornará ciego. Aun cuando este cuerpo esté lisiado, ese *ātmán* no quedará lisiado. Verdaderamente, el *ātmán* no se ve afectado por los defectos del cuerpo.

10.2. »El *ātmán* no muere al morir el cuerpo. El *ātmán* no queda lisiado al estar lisiado el cuerpo. Sin embargo, [durante el sueño] parece que lo maten, parece que lo acosen, parece que experimente sensaciones desagradables, parece que llore. No veo en esto beneficio alguno».

10.3. Índra volvió de nuevo, leña en mano, y Prajápati le dijo:
PRAJĀPATI: Índra, ¿qué deseo te ha hecho regresar, siendo así que marchaste con el corazón tranquilo?
ÍNDRA: Bien, señor. Aun cuando este cuerpo se vuelva ciego, ese (*ātmán*) no se tornará ciego. Aun cuando este cuerpo esté lisiado, ese *ātmán* no quedará lisiado. Verdaderamente, el *ātmán* no se ve afectado por los defectos del cuerpo.

10.4. El *ātmán* no muere al morir el cuerpo. El *ātmán* no queda lisiado al estar lisiado el cuerpo. Sin embargo, [durante el sueño] parece que lo maten, parece que lo acosen, parece que experimente sensaciones desagradables, parece que llore. No veo en esto beneficio alguno.
PRAJĀPATI: ¡Oh! Índra, así es ciertamente. Vive conmigo otros treinta y dos años y té lo volveré a explicar.
Índra vivió con él otros treinta y dos años y Prajápati le dijo:

SECCIÓN UNDÉCIMA

11.1. PRAJĀPATI: Bien, cuando ese *ātmán* está profundamente dormido, recogido y sosegado, y no contempla sueño alguno, ese es el *ātmán*. Ese es el inmortal, el libre de temor. Ese es *bráhman*.
Entonces Índra se fue con el corazón tranquilo. Más aun antes de llegar a los *devás* percibió la siguiente dificultad: «Verdaderamente, en ese estado, ese *ātmán* no se reconoce a sí mismo sabiendo

que "este soy yo", ni tampoco conoce los seres. Por consiguiente, esto conduce únicamente a su destrucción. No veo en esto beneficio alguno».

11.2. Índra volvió de nuevo, leña en mano. Entonces Prajápáti le dijo:
PRAJĀPATI: Índra, ¿qué deseo te ha hecho regresar, siendo así que marchaste con el corazón tranquilo?
INDRA: Señor, verdaderamente, en ese estado, ese *ātmán* no se reconoce a sí mismo sabiendo que «este soy yo», ni tampoco conoce los seres. Por consiguiente, esto conduce únicamente a su destrucción. No veo en esto beneficio alguno.

11.3. PRAJĀPATI: Índra, así es ciertamente. Vive conmigo cinco años y te explicaré aquello que, en verdad, no es distinto [del *ātmán*]. Así pues, Índra vivió con él otros cinco años. Fueron en total ciento un años. Por eso dicen: «Maghávan vivió ciento un años con Prajápati consagrado al estudio de la ciencia sagrada». Después de esto Prajápati añadió:

SECCIÓN DUODÉCIMA

12.1. PRAJĀPATI: Este cuerpo es, en realidad, mortal. Está bajo el poder de la muerte, pero es el sustrato de ese *ātmán* inmortal e incorpóreo. Está bajo el poder del placer y del dolor mientras está unido al cuerpo. Verdaderamente, no puede librarse del placer y del dolor mientras está unido al cuerpo. Pero ni el placer ni el dolor le afectan en su estado incorpóreo.

12.2. El aire es incorpóreo. La nube, el relámpago y el trueno son incorpóreos. Así como estos, surgiendo de ese lejano espacio y alcanzando la luz más alta [del Sol], se manifiestan cada uno con su propia forma;

12.3. de la misma manera también ese ser sereno, surgiendo de este cuerpo y alcanzando la luz más alta, se manifiesta con su propia forma. Esa es la persona suprema (*uttamapuruṣa*). Esa persona suprema se mueve en el más allá riendo, jugando, divirtiéndose con mujeres, con carrozas o con sus conocidos, sin acordarse de este, su cuerpo añadido (*upajana*)[85]. Así como la bestia de tiro está uncida al carro, de la misma manera también este aire vital está unido al cuerpo.

12.4. La persona (*púruṣa*) es la que ve cuando el ojo se dirige al espacio. El ojo es para ver. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a oler. El olfato es para oler. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a hablar. El habla es para hablar. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a oír. El oído es para oír.

12.5. El *ātmán* es aquel que es consciente de que va a pensar. La mente[86] es su ojo divino. Quien, en verdad, se identifica con ese (*ātmán*), contemplando con la mente, su ojo divino, disfruta de los placeres que se encuentran en el mundo de *bráhman*.

12.6. Verdaderamente, los dioses adoran a este mismo *ātmán*. Por esta razón han alcanzado todos los mundos y también todos los deseos. Quien encuentra y conoce este *bráhman* alcanza todos los mundos y también todos los deseos.
Así habló Prajápati, así habló, en verdad, Prajápati.

SECCIÓN DECIMOTERCERA

13.1. Desde la oscuridad (*śyāmá*) me dirijo a la plenitud del color (*śabála*). Desde la plenitud del color me dirijo a la oscuridad[87]. Deshaciéndome del mal como el caballo se sacude sus crines, deshaciéndome de mi cuerpo como la Luna se desembaraza de la boca del Eclipse[88], yo, *ātmán* perfecto, me sumerjo en el mundo no-creado de *bráhman*.

SECCIÓN DECIMOCUARTA

14.1. Lo que se llama el espacio (*ākāśa*)[89] es, en realidad, lo que produce el nombre y la forma (*nāma-rūpá*). En su interior se encuentra el *bráhman*. Ese es el inmortal, ese es el *ātmán*[90]. Me dirijo a la asamblea, a la morada de Prajápati. Sea yo la gloria misma. Sea yo la gloria de los brahmanes, la gloria de los reyes (*rājan*), la gloria de los *vaíśyas* (*víś*)[91]. Deseo alcanzar esa gloria. Ese soy yo, la gloria de [todas] las glorias. No me acerque jamás a la pálida y desdentada, a la desdentada, pálida y baboseante. No me acerque jamás a la baboseante [vejez o muerte][92].

SECCIÓN DECIMOQUINTA

15.1. Brahmá transmitió esto a Prajápati, Prajápati a Mánu, Mánu a su descendencia. Aquel que, en el tiempo que le sobre del servicio a su maestro, aprende de la familia de su maestro según la regla del Véda, aquel que después de volver a su hogar [tras el período de *brahmacárya*] continúa el estudio del Véda en un lugar puro y tiene hijos virtuosos[93], aquel que procede con todos sin crueldad[94] de ninguna clase excepto en los casos sancionados por las Escrituras, aquel que, en realidad, se porta así durante toda su vida, ese alcanza el mundo de *bráhman* y no retorna nunca, no retorna nunca jamás.

NOTAS

1. Según Śaṃkara, OM es, al igual que una imagen, un representación del *ātmán* supremo (*tathā cārcādivat parasyātmanaḥ pratikaṃ saṃpadyate*, Ś). La adoración de la sílaba OM es, propiamente, una meditación y consiste en un flujo mental caracterizado por una concentración constante en la sílaba OM, contemplada como símbolo de ese *ātmán* supremo (*omkāre paramātmapratike dṛḍhām aikāgryalakṣaṇāṃ matiṃ saṃtanuyāt*, Ś).

2. Véase Int. VI.2, 4.

3. Esencia (*rása*): véase BU 1.3.19; ChU 3.1.4; 3.2.3; 3.3.3; 3.4.3; 3.5.3 y 4.

4. *Parārdhyá*: el que ocupa la cumbre, el más alto de la serie de ocho *rásas*, el ser supremo. Véase ŚB 3.1.3.1; 3.8.4.1.

5. *Sámṛddhi*: prosperidad; *samardhayitṛ*: el que cumple sus deseos de prosperidad.

6. La *trayí vidyá* es la ciencia védica, que es una sola, pero fluye por las tres corrientes complementarias de los tres *védas* canónicos. El sacerdote oficiante *hótṛ*, el invocador, recita los himnos del *Ṛgvedá* que representa; el *adhvaryú*, el maestro de ceremonias, dirige la función según las prescripciones del *Yajurvedá* que representa; el *udgātṛ*, el director del coro, canta el *udgithá* según las melodías del *Sāmavedá* que representa. Véase Int. VI.2 y la nota 14 un poco más abajo.

7. Los *devás* y los *ásuras* son originalmente dioses de luz. Los segundos se revelan contra los *devás* buscando su supremacía y transformándose en dioses del mal, como Lucifer. Véase también BU 6.1.7-14. Śaṃkarācarya, siguiendo a la *upaniṣád*, internaliza la noción de 'dios' y 'demonio'. Ambos representan a los sentidos por su función de iluminar los objetos de percepción (*dyotanārtha*, Ś). Los sentidos controlados que desarrollan su actividad en conformidad a los preceptos de las Escrituras son los *devás* (*śāstrodbhāsitā indriyavṛttayaḥ*, Ś). Los *ásuras*, al contrario, representan los sentidos ensimismados que se deleitan exclusivamente en sus propios objetos y funciones. *Asu-ra* es, pues, según la interpretación tradicional, aquel que exclusivamente se deleita (*ra*) en su propia vida (*ásu*). Como es bien sabido, la palabra *ásura* significaba originalmente 'dios', cf. av. *ahura*. Para la etimología de la palabra, véase EWA I 147-8. Toda esta sección es parecida a BU 1.3.1-7.

8. Para el *prāṇá* en la nariz, y después en la boca, véase sus funciones según su localización en diversas partes del cuerpo. Esta sección nos remite al episodio de la disputa entre las distintas facultades del cuerpo. Para referencias, véase nota 8 en PU.

9. La palabra *mukhya* significa tanto 'de la boca' como 'principal'. Se aprovecha, pues, la polisemia del sánscrito para connotar que este aire vital que reside en la boca es el principal, el que rige a todos los otros.

10. Tanto la persona que esto conoce como el aire vital. Véase también BU 1.3.7.

11. *Kulmaṣa* es un tipo de potaje de lentejas de baja calidad que era consumido sobre todo por las clases bajas.

12. *Úcchiṣṭa*: lo que sobra de lo comido o bebido que nadie debe probar. Véase Manu 4.151; 11.148.

13. Las restricciones en la conducta y en la alimentación propias de cada casta se relajan en tiempos difíciles (*āpad*). Se establece, pues, un código de emergencia (*āpad-dharma*) dictado por la necesidad. Así, por ejemplo, los brahmanes pueden dedicarse a las tareas de los guerreros y de los comerciantes. Véase Manu 10.81, etc. En este caso la comida escasea, pero no el agua. Por lo tanto, según el código de emergencia, es lícito tomar comida impura para salvar la vida.

14. El *udgatṛ*, cantor del *udgithá*, trae varios sacerdotes acólitos. Antes del *udgithá*, el *prastotṛ* canta el introito con el laude *stotrá* y, después del *udgithá*, el *pratihartṛ* canta el responso (*pratihāra*).

15. El *āstavá* es el lugar en donde se sientan los *udgatṛs* para cantar el *bahiṣpavamāná*. El *bahiṣpavamāná* es un laude (*stotrá*) que se canta en la mañana que se extrae el jugo del *sóma*. En la geografía del ritual, el *āstava* está situado en el *mahāvedi*, área en forma de trapecio delante del altar del sacrificio sómico.

16. El patrocinador oferente del sacrificio, el *yájāmana*, que costeaba los gastos de todo, no los oficiantes que cobraban sus honorarios por sus funciones sacrificiales. Véase Int. VI.2.

17. Según Śaṃkara, se trata de un *ṛṣi*, que, complacido con los estudios de Baka, se le aparece con forma de perro.

18. Véase nota 15.

19. El verbo es *srp*, 'reptar', usado en su acepción ritualística. Se trata de una procesión (*prasarpaṇa*) de sacerdotes que les lleva al *āstavá* para cantar el *bahiṣpavamāná* (véase nota 15). Los sacerdotes se agarran por el borde de sus túnicas. Según el *Āpastambaśrautasūtra*, avanzan con un movimiento sigiloso, acechante, como el de un cazador de gacelas. En el caso de los perros, significa que avanzan cogiendo con la boca la cola del perro anterior.

20. Exclamación ritual que señala el inicio de un *sáman*.

21. Según Śaṃkara, Váruṇa y Prajápati son en este caso sinónimos de Savitṛ. Savitṛ es el Sol, que pone en movimiento a todas las criaturas (*savitā prasavitṛtvāt sarvasyāditya ucyate*, Ś). Váruṇa, dios de las aguas, representa aquí la lluvia (*varuṇo varṣaṇāj jagataḥ*, Ś). Prajápati, el demiurgo y padre de todos los seres, es invocado aquí como el protector de las criaturas (*prajāpatiḥ pālanāt prajānām*, Ś).

22. *Márici*, lit. 'los rayos'. Según Śaṃkara, se trata del Sol, que absorbe las partículas de agua que se encuentra. Hume: 'particles of light'; Tola e Llárraz: 'partículas de luz'; Gambhīrānanda: 'rays'.

23. En el sacrificio ritual los oficiantes miran hacia el oriente al frente de ellos; los rayos de luz del Sol brillan más hacia el sur, el levante, a mano derecha de los oficiantes; los rayos del Sol hacia el poniente, detrás de los oficiantes; los rayos del Sol hacia el norte, la izquierda de los oficiantes. Véase el sacrificio cósmico Áśvamedha y el proceso de la creación: BU 1.1.1-1.3.28; Int. VI.3.

24. Para el proceso de incubación, véase Int. XIV.1.

25. *Rása* ritualmente puede ser el jugo del *sóma*; en sentido metafísico, la esencia creadora. Según Śaṃkara, la voz *esplendor* (*téjas*) se refiere al esplendor del cuerpo (*tejo dehagatā diptir*, Ś). Véase también nota 7 en BU sobre *téjas*. Según Śaṃkara, la voz *potencia* (*indriyá*) se refiere a la plena potencia de todos los sentidos; es decir, al hecho de no estar disminuido (*sāmarthyopetair indriyair avaikalyam*, Ś).

26. *Gúhya*: puede referirse a las doctrinas secretas upanishádicas y tal vez a himnos yajurvédicos. En ambos casos *bráhman* se interpreta como la sílaba OM, símbolo del último ser no condicionado.

27. Véase TU 1.11.3.

28. La palabra sánscrita *bhallākṣa*, 'de buena vista', que se repite dos veces en el original, ha sido utilizada aquí irónicamente para indicar que el segundo ánsar no ve nada.

29. Este sabio prescindió de las normas, las castas y de las etapas tradicionales. Véase Int. IV.1-2.

30. El dado de la suerte se refiere al *kṛta*, la máxima tirada en el juego de los dados, véase nota 33.

31. Le ofrece su propia hija como esposa. Según la tradición no era raro que en los grandes sacrificios públicos un patrocinador (*yájamána*) rico diera una de sus hijas como honorario al oficiante *udgātṛ* por sus servicios en el sacrificio. Véase Int. VI.1-2.

32. Puede indicar aquí el viento se ha tragado el fuego, el Sol, la Luna y las aguas en el plano cósmico; y el aire vital se ha tragado el habla, la vista, el oído y la mente en el plano individual.

33. Se refiere a los dos grupos de cinco enumerados en 4.3.1-3: el viento, el fuego, el Sol, la Luna y las aguas en el plano cósmico o divino; y el aire vital, el habla, la vista, el oído y la mente en el plano individual. En el juego de dados la suma de los números de los cuatro dados es diez. El *kṛta*, la máxima tirada, vale cuatro; el *tetra*, tres; el *dvāpara*, dos, y el *kali*, uno. Todos juntos hacen diez y esta es la tirada perfecta en cuanto incluye tanto los distintos objetos del cosmos (viento, fuego, etc.) como los cinco atributos del sujeto individual (el aire vital, la vista, etc.).

34. *Virāj*: véase Int. XIII.1.*Virâj* es también el nombre de un verso decasílabo.

35. *Kalā* es tanto 'parte' como 'dieciseisavo'. Así Hume: 'One sixteenth is the east'; Tola: 'La región oriental es una de sus dieciseisavas partes'; Ilárraz: 'el este es un dieciseisavo'.

36. El *bráhman* se manifiesta en cuatro partes (oriental, meridional, occidental, septentrional) divididas a su vez en otras cuatro partes. Paralelismos entre los elementos de la evolución cósmico-astrológica, de la posición de los oficiantes en el sacrificio y de las potencias anímicas del hombre.

37. Se trata obviamente de la manifestación, un cuarto del *bráhman*. Véase Int. XVI.

38. Para *trayí vidyâ*, véase 1.1.9, véase también nota 6; Int. II.1. Los término místico-metafísicos del texto captan las esencias de cada uno de los *védas* y subsanan ritualmente las deficiencias del sacrificio. Véase Int. VI.5.

39. *Gârhapatya*: el fuego sagrado del hogar ofrecido por el padre de familia (el *gṛhastha*) y transmitido de generación en generación. El *dákṣiṇa*: el fuego colocado a la derecha del oficiante. El *âhavanîya*: el fuego ya consagrado y listo para recibir las oblaciones sacrificiales.

40. De los cuatro sacerdotes concelebrantes, solo tres (el invocador, el maestro de ceremonias y el cantor) participan de forma activa en el sacrificio. El sacerdote *brahmā*, que representa al *Atharvaveda*, presencia en silencio contemplativo las ceremonias de los otros subsanando los errores que cometan. Véase Int. VI.2.

41. Significado debatible. Puede ser: dondequiera que se tuerza/falle el sacrificio, allá va él (el sacerdote *brahmā* para enderezarlo; en cualquier dirección que se vuelva el sacrificio, en esa dirección va él el hombre).Véanse las versiones de Śaṃkara, Deussen, Hume y Radhakrishna.

42. *Kurūn*: puede significar 'a los oficiantes' o también 'a los *kuru*', la tribu guerrera de los *kuru*, que estaba celebrando el sacrificio. Entonces 'perro' sería la yegua/potra que protege a los guerreros. Depende de variantes en la lectura del texto. Se encuentran diferentes versiones en los autores de la nota anterior. Véase Ilárraz 1989, notas 112 y 113.

43. Lit. 'oír lo nunca oído'; 'pensar lo nunca pensado'; 'entender lo nunca entendido'. Véase 6.4.5.

44. Es preciso tener en cuenta que utilizamos la voz *Palabra*, *vâc* en el original, con ciertas reservas. El concepto expresado por el término *vâc*, traducido a menudo por *palabra, voz,* véase BU 1.1.1, y en ocasiones *lenguaje* (a pesar de las observaciones citadas más abajo), tiene poco que ver en este contexto con el significado habitual de *lenguaje* en español. Quizás el concepto que mejor traduce esta idea, con todas las salvedades, es el de *logos* en su acepción de Verbo tal y como se presenta en el cuarto Evangelio (*Al principio existía el Verbo. Y el Verbo estaba en Dios. Y el Verbo era Dios. Él estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En él estaba la vida,* etc.). *Vâc*, pues, no es solo el principio de inteligibilidad, sino también el mundo mismo que se hace inteligible. Es una estructuración cósmica plena de sentido, si se tiene en cuenta que es la misma estructuración la que crea los objetos que son simultáneamente estructurados. Es decir, *vâc* es al mismo tiempo el hablante, la palabra que nombra, el significado de la palabra, el objeto nombrado y el receptor de significado. Estas observaciones de A. Padoux vienen al caso: «Quizá no esté de más explicar aquí por qué el sánscrito *vāc* se ha traducido por *palabra*, un término que también hace referencia al tema central de esta obra. Aquí nos enfrentamos a un problema de traducción, ya que ninguna traducción es totalmente satisfactoria. *Vāc*, de VAC —hablar, decir— significa voz, discurso, palabra; también puede referirse a la expresión y al lenguaje. También es la Palabra encarnada, divinizada: la Diosa que es Palabra, y este último aspecto será el más frecuente aquí. Como *vāc* es a la vez lo que se dice, lo que se pronuncia y lo que dice o pronuncia —Aquel de quien se dice y está diciendo—, su traducción como *palabra* (o Palabra) nos parece la menos inadecuada de todas. Pero no debe confundirse con el *logos*, cuyo estatuto no es en absoluto el de *vāc* (nos ocuparemos de ellos más adelante). Lenguaje habría sido una traducción totalmente inadecuada, aunque solo fuera porque *vāc*, en las etapas descritas en las páginas siguientes, es anterior a cualquier lenguaje [...] Sin embargo, la traducción de *vāc* como discurso o Discurso, que utilizan algunos autores, también es posible: a veces hemos recurrido a ella» (Padoux 1992: xiii).

Estas observaciones son necesarias para evitar dar a la traducción un giro excesivamente idealista. La mayoría de las traducciones existentes caen en esta trampa (Hume: 'the modification is merely a verbal distinction, a name'; Tola: 'sus modificaciones son meras denominaciones que no tienen otro fundamento que la palabra'; Gambhīrānanda: 'all transformation has speech as its basis, and it is name only'; De Palma [1997]: 'toda modificación es solo un nombre

que tiene su origen en la palabra'. Al traducir *vācārambhanaṃ* por 'verbal distinction', etc., parecen reducir el mundo sensible a un lugar encantado habitado por nombres vacíos. Nada parece más ajeno al espíritu de la *upaniṣád*. Incluso el *vedānta* de Śaṃkara tiene una epistemología de corte realista que admite que la percepción corresponde a un objeto externo. Por eso hemos utilizado un estilo perifrástico al verter esta expresión intentado evitar las connotaciones excesivamente idealistas. Nuestra traducción se acerca, pues, a la de M. B. Narasimha Ayyangar: 'A clod of clay undergoes changes by assuming different names for the wordly activities through the verbal references' (V. Krishnamacharya [ed.] y M. B. N. Ayyangar [trad.] 1979: 149).

Véase también BS 2.1.14 para la disputa entre los comentaristas tradicionales sobre el significado de *vācārambhanaṃ vikāro nāmadheyam*. Normalmente la palabra *ārambhana* es entendida como 'sustrato'. Sin embargo, hemos preferido 'operación', que es otra de sus posibles acepciones, ya que así se justifica mejor el instrumental de *vācā* (*vācā kevalam ārabhyate vikārajātam*, Bhāmati). Van Buitenen traduce de la siguiente manera: 'name is the effect, name which has its basis in speech' (véase Van Buitenen 1956: 12).

45. Véase ChU 3.19.1: «El ser era *bráhman*. Tal es la enseñanza. He aquí su explicación. En el principio este mundo era en verdad no-ser (*á-sat*). Se diversificó. Se transformó en huevo. Permaneció así durante un año. Se dividió en dos (partes). Se transformaron las dos partes, una en plata y la otra en oro». Véase también TU 2.7. y BU 1.2. Para un análisis detallado de la doctrina del ser (*sad-vidyā*), véase Van Buitenen 1956: 3-18.

46. El verbo utilizado es *ikṣ* ver, contemplar. Véase Int. XIV.6.

47. 'Los que nacen de los huevos' (*aṇḍaja*) son las aves, los reptiles, los insectos; 'los nacidos de un ser vivo' (*jīvaja*) son los mamíferos; 'los que nacen de la eclosión de las semillas' (*udbhija*) son las plantas. *Bīja*: lit. 'semillas'; fig. 'los orígenes seminales'.

48. *Nāma-rūpá*: individuación o principio de individuación.

49. Posiblemente se reflejó aquí el paso de la creación sutil a la creación tosca mediante un proceso de triplicación análogo al proceso de quintuplicación postulado posteriormente por el *vedānta*. Véase Int. XVII.

50. Ya que es simplemente un agregado de las tres formas de las divinidades: calor, agua y alimento, y no una sustancia simple e irreducible.

51. Quizás se podría traducir 'el calor cuando se absorbe'. Según Śaṃkara, la palabra *téjas* se refiere a alimentos caloríficos o ígneos por naturaleza, como son el aceite, la mantequilla, etc. (*tailaghṛtādi*, Ś).

52. *Anubhavasi*: lit. 'volver a sentir, revivir'.

53. Lit. 'encendida' y se sobrentiende apagada; para una mayor inteligibilidad nos hemos permitido cambiar *encendida* por *extinguida*.

54. *Svapnāntá*: la condición o naturaleza del sueño. Por el contexto 'el sueño profundo'. Para los varios estados del sueño, véase BU 2.1.15-20; 4.3.9-19; Int. XV. Comparar esto con ŚB 10.5.2.14. *Svapiti*: lit. 'duerme', interpretado como 'entra en lo suyo, en el verdadero ser con el que se encuentra identificado (*saṃpanno bhavati*), el ser adonde ha ido (*svapito bhavati*)'.

55. El pastor que conduce las vacas (*gonāya*); el que conduce los caballos (*aśvanāya*); el rey o general que guía a los hombres (*puruṣanāya*). El agua que

conduce el alimento (*aśanāyá*). Hay, pues, un juego de palabras entre 'el hambre y la sed' (*aśanāpipāse*) y el agua como la que se lleva el alimento (*aśanāyá*).

56. *Śuṅga*: 'retoño; capullo'.

57. Tola: 'raíz, punto de apoyo, fundamento'; Śaṃkara: 'raíz; morada y disolución o reintegración final'.

58. Véase 6.5.1-4.

59. Utilizamos *alma* para dar mayor naturalidad a la expresión. *Alma* no tiene aquí el significado específico de alma encarnada.

60. Edgerton, en JAOS , 36 (1916), traduce: 'Lo que es esa esencia sutil, el estado de tener eso como su esencia, es este universo, eso es lo Real, eso es el Alma (Soul), eso eres tú, Śvetáketu'. Para *tat tvam asi*, véase también Van Buitenen 1992: 67.

61. Lit. 'estas [esencias] no distinguen: yo soy la esencia de este árbol, yo soy la esencia de este árbol'.

62. Lit. '¿quién soy yo?, ¿quién soy yo?'.

63. *Yasmin tad antas*: lit. 'lo que hay dentro'.

64. Véase 8.7.1; BU 3.5.1.

65. *Saṃkalpá*: 'intención, voluntad; concepto (de lo que es o de lo que quiere ser); deliberación'. Otra traducción posible, siguiendo a Śaṃkara: sería 'aquel cuya voluntad es infalible'.

66. *Yathānuśāsam*: 'según el mandato (de los reyes o jefes de la región)'.

67. Para la posibilidad de vagar libremente por los mundos, véase también TU 3.10.2 y un poco más abajo ChU 8.2.1-10.

68. Es obligación fundamental de todo hijo varón y cabeza de familia (*gṛhastha*) ayudar a sus antepasados por línea paterna en su viaje al más allá mediante los ritos del hogar y sacrificios rituales. También debe mantener a su familia y a todos los miembros de su familia, y practicar la ascesis yóguica. Con este yoga puede alcanzar todos sus deseos (8.2.1-10). Puede también ascender, mediante el ascetismo contemplativo, a la verdadera realidad del *ātmán* y *bráhman* (8.3.2; 8.4.3).

69. Los deseos son ciertos, es decir, nos impulsan a actuar, pero al mismo tiempo están cubiertos con la falsedad de su logro perecedero.

70. Juego fonético de *satyam* (verdad, realidad), término dividido arbitrariamente en las tres sílabas *sat-ti-yam*: de *sat* 'verdad, realidad', *ti* y *yam* 'controlar, unir, ir'. Para una explicación distinta de la palabra, véase también KauṣU 1.6.

71. *Sétu*: 'puente; dique; linde, línea divisoria' para la separación de campos o aguas que hay que separar, contener o cruzar o que no se pueden cruzar. Véase también BU 4.4.22 y nota 130, donde parece más conveniente traducir *setu* como 'línea divisoria'. La imagen del puente se utiliza también en MuṇḍU 2.2.5 y ŚU 6.19.

72. En estos tres párrafos (8.5.1-3) se utilizan sistemáticamente juegos fonéticos para elaborar las etimologías hermenéuticas típicas de la literatura de este período. Así, por ejemplo, *yajña* (sacrificio) se relaciona con 'aquel (*yaḥ*) que es el conocedor (*jñātṛ*): conocedor'. Para *brahmacárya*, véase en PU nota 1.

73. *Sattrāyaṇá*: sacrificio ritual que dura varios días; *trāṇa*: 'protección'.

74. *Mauna*: silencio del asceta contemplativo *muni* que hace voto de silencio.

75. La voz *anāśakāyana*, 'ayuno prolongado' (véase BU 4.4.22) —formada por (*an-āśa+ka*)+*yana*, 'el camino (*yana* o *āyana*) del no (*an*) comer (*āśa*) ('dispasión, inapetencia, indiferencia por los objetos de los sentidos')—, es interpretada aquí como *a-nāśaka-āyana*, 'que nunca (*a*) encuentra el camino (*āyana*) de la destrucción (*nāśaka*)'.

76. *Araṇyāyana*: la tercera etapa del brahmán que se va al bosque a vivir la vida de anacoreta solitario o de miembro de cenobios comunitarios, dedicándose al ascetismo. Ver Int. IV.2.

77. *Saṃprasanna*: 'sereno, con calma absoluta'; *sampanna*: 'dotado de, compenetrado con, unido a', es decir, completamente envuelto en la energía luminosa del Sol, símbolo de la esencia del último ser.

78. *Abalimāna*: 'desvalido, falto de fuerza' para seguir viviendo por vejez o enfermedad, a punto de morir.

79. *Dvāra*: 'puerta, punto de paso'; *prapadana*: 'acceso', fig. 'puerta abierta para entrar'; *nirodha*: 'obstrucción', fig. 'puerta cerrada'.

80. Esta estrofa aparece en KaṭhU 6.16. Véase BU 2.1.19 y 20.

81. Índra y Virócana se hacen pupilos de Prajápati siguiendo las reglas del *brahmacárya*. Como pupilos recogen la leña para el maestro y se la llevan para encender el fuego del sacrificio. Esta es la norma del pupilo brahmán durante el *brahmacárya*. Véase Int. IV.2 y XI.2.

82. Prajápati, padre de las criaturas, el primigenio Hiraṇyagarbhá védico creador de la multiplicidad, es también el progenitor de los *devás* y los *ásuras*. Asciende aquí a la categoría de maestro de doctrinas metafísicas. Véase Int. V.3 y XI.2; BU 1.3.1.

83. *Maghávan*: 'munificente, generoso', epíteto de Índra.

84. Para los distintos estados del sueño, véase 6.8.1; 8.6.3; 8.11.1; BU 4.3.9-22; Int. XV.

85. Śaṃkara ofrece dos etimologías distintas de la voz *upajana*: 'producido (*jana*) por la proximidad (*upa*)' entre un hombre y una mujer (*strīpuṃsayor anyonyopagamena jāyata iti upajana*) y 'lo que nace (*jana*) como uno mismo o debido a la proximidad (*upa*) del *ātmán*' (*ātmabhāvena vātmasāmīpyena jāyata iti upajanaṃ*).

86. *Mánas* se refiere aquí al órgano interno.

87. Según Śaṃkara, este párrafo es una salmodia purificadora para ser recitada (*japārtha*) o meditada (*dhyānārtha*). La oscuridad se refiere al *bráhman* inescrutable (*brahma atyantaduravagāhyatvāt*) que se encuentra en el corazón (*hārda*), véase 8.1.1. Una vez se ha reconocido ese *bráhman* en el interior del corazón uno se eleva después de la muerte hasta el paraíso de Brahmá, en donde la plenitud del color representa la riqueza infinita del deseo siempre satisfecho. Desde allí uno alcanza la identificación con el *bráhman* que reside en el corazón. Se llega al 'estado cordial' (*hārdabhāva*) que representa la verdadera naturaleza del ser humano (*śyāmo gambhīro varnaḥ śyāma iva śyāmo hārdaṃ brahmātyantaduravagāhyatvāt taddhārdaṃ brahma jñātvā dhyānena tasmāc chyāmāc chabalaṃ śabala iva śabalo'raṇyādyanekakāmamiśratvād brahmalokasya śābalyaṃ taṃ brahmalokaṃ śabalaṃ prapadye manasā śarīrapātād, nordhvaṃ gaccheyam / yasmād ahaṃ śabalād brahmalokād nāmarūpavyākaraṇāya śyāmaṃ prapadye hārdabhāvaṃ prapanno'asmity abhi-*

prāyaḥ / atas tena prakṛtisvarūpam ātmānaṃ śabalaṃ prapadya ity arthaḥ, Ś). Hay otra interpretación posible, especialmente en cuanto a la primera oscuridad. La primera oscuridad se refiere al mundo de la dualidad, oscurecido por la ignorancia. Desde esta oscuridad mundana se alcanza la policromía del paraíso. Desde la policromía del paraíso se alcanza la Gran Oscuridad del *bráhman* inescrutable, llamado con un nombre negativo para eliminar todos los atributos posibles.

88. Se trata del eclipse personificado en Rāhú. Según la mitología india, al final del eclipse el dios Luna logra escaparse de las fauces del diablo Rāhú que se la quiere tragar. *Kṛtātman*: hecho yo un *ātmán* perfecto mediante la meditación en este mundo e identificándome finalmente con el *bráhman* absoluto.

89. Śaṃkara entiende el *ākāśá* como lo que manifiesta (*nirvahitṛ*) el nombre y la forma (*nāma-rūpá*) que residen como potencias en el mismo espacio. *Ākāśá* es, pues, el diferenciador (*vyākartṛ*) del nombre y la forma, que a su vez constituyen la semilla del mundo. El *ākāśá* es como un mar tranquilo, y el nombre y la forma son la espuma que surge sobre su superficie cuando las aguas se agitan (*sa cākāśo nāmarūpayoḥ svātmasthayor jagadbījabhūtayoḥ salilasyeva phenasthānīyayoḥ nirvahitā nirvoḍhā vyākartā*, Ś).

90. Según Śaṃkara, la proposición se puede interpretar de dos maneras: tal como hemos traducido o al revés. Es decir, aquel dentro del cual se encuentran estos, ese es *bráhman*, ese es el inmortal, ese es el *ātmán*. En todo caso el *bráhman* no se ve nunca 'tocado' (*aspṛṣṭa*) por el nombre y la forma (*te nāmarūpe yadantarā yasya brahmaṇo'ntarā madhye vartete / tayor vā nāmarūpayor antarā madhye yan nāmarūpābhyām aspṛṣṭaṃ yad ity etat tat brahma nāmarūpavilakṣaṇaṃ nāmarūpābhyām aspṛṣṭaṃ tathāpi tayor nirvoḍhṛ evaṃlakṣaṇaṃ brahmety arthaḥ*).

91. Pertenezca uno a la casta que pertenezca asciende al mundo celestial y puede también alcanzar el *bráhman*. Desde 8.1.1 hasta 8.15.1 hay un constante proceso de interiorización y sublimación de todas las categorías tradicionales. Todas las funciones sacrificiales (8.5.1-3) se identifican con una ascesis gradual que lleva al descubrimiento del verdadero *ātmán*. Prajápati (8.7.1) es el gran maestro, y los *devás* y *ásuras* son los pupilos oficiales (8.7.2, etc.). Toda criatura de cualquier casta u origen asciende al ser último.

92. La versión de Śaṃkara sería distinta: «No me acerque jamás a ese lugar color de paja (el fruto maduro del *badara*), a ese lugar resbaladizo que es un depredador sin dientes». Ese depredador sin dientes es la pasión, cuyo aderezo son las mujeres, y devora a los hombres adictos al sexo, privándoles de su energía interior (*téjas*), de su fuerza (*bála*), de su semen/valor (*vīryà*), de su sabiduría (*vijñāna*) y de su moralidad (*dhárma*). La palabra *adatka*, es usada, según Śaṃkara, alternativamente en dos sentidos: 'depredador/devorador' (de *ad*, 'comer') y 'desdentado' (*a-dat-ka*). Así Śaṃkara: *tathādatkaṃ dantarahitam apy adatkam bhakṣayitṛ strīvyañjanaṃ tatsevināṃ tejobalavīryavijñānadharmāṇām apahantṛ vināśayitṛ ity etat*.

93. *Dhārmikān vidadhat* puede significar el cabeza de familia (*gṛhastha*) que educa a sus hijos según las leyes del *dhárma* o educa a hijos y discípulos. El párrafo entero habla de la importancia del brahmán. El brahmán joven estudia los *védas* con el maestro brahmán durante el período de *brahmacárya*; el casa-

do sigue aprendiendo de él en las funciones del hogar y educa a sus hijos; después sigue participando en los sacrificios oficiales controlados por los sacerdotes brahmanes.

94. Fuera de los templos o lugares sagrados (*anyatra tīrthebhyas*) donde los sacerdotes oficiantes brahmanes y el patrocinador (*yájamāna*) ofrecen los sacrificios cruentos de las víctimas sacrificiales degolladas. Esta violencia no comporta una sanción moral al estar explícitamente indicada por las Escrituras. Fuera del sacrificio todo brahmán debe proceder sin crueldad o violencia.

BṚHADĀRAṆYAKA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DEL GRAN *ĀRAṆYAKA*)

Esta es una de las upaniṣád *más importantes, tanto en extensión como en antigüedad y contenido. Forma parte del* Śatapatha Brāhmaṇa *(10.6.4,5 y 14.4-9). Se divide tradicionalmente en tres secciones* (khaṇḍa). *La primera sección, la sección de la miel* (Madhukhaṇḍa), *expone la meliflua armonía de la reintegración final del ser individual en el ser absoluto. La sección segunda* (Yájñāvalkya o Munikhaṇḍa) *justifica por boca del ilustre maestro la reintegración de todo en el último ser. La sección tercera* (Khilakhaṇḍa) *es más compleja a primera vista. Se entremezclan los puntos centrales de las dos secciones anteriores con elementos didácticos moralizantes. El último capítulo se cierra con las fórmulas rituales concernientes al sexo y la procreación, que recuerdan por su ritualismo mágico al* Atharvaveda. *Una cierta amalgama externa de múltiples elementos a distintos niveles y la participación de diversos expositores que se fueron añadiendo gradualmente a la forma final, pueden desconcertar al lector. Esta obra esta afiliada al* Yajurvedá *y existen dos recensiones de la misma: la* Kāṇva *y la* Mádhyandina. *Las lecciones* (adhyāya) *se subdividen en capítulos llamados* brâhmaṇa, *indicados con la numeración. Se omite 2.2; de 2.4 a 2.6; 3.1 y 3.2; 4.6 y 6.5.*

LECCIÓN PRIMERA

PRIMER *BRÂHMAṆA*[1]

1.1. ¡OM! Verdaderamente la aurora es la cabeza del caballo sacrificial[2]. El Sol, el ojo; el viento, la respiración; el fuego universal (*vaiśvānará*)[3], la boca abierta; el año es el cuerpo (*ātmán*) del caballo del sacrificio; el cielo, la espalda; la atmósfera, el estóma-

go; la tierra, su vientre; los puntos cardinales son los costados; los puntos cardinales intermedios, las costillas; las estaciones, los miembros; los meses y las quincenas, las articulaciones; los días y las noches, las plantas de los pies; los astros son sus huesos; las nubes, sus carnes; las partículas de arena constituyen la comida desmenuzada de su estómago; los ríos, las venas; las montañas, el hígado y los pulmones; las plantas y los árboles son los pelos; el [Sol de] levante, la parte delantera; el [Sol de] poniente, la parte trasera. Cuando bosteza, relampaguea; cuando se agita, truena; cuando orina, llueve. Verdaderamente su voz es la Palabra (*vâc*).

1.2. Verdaderamente, tras el caballo nació el día: vaso de oro llamado *mahimán* (copa ritual que se coloca delante del caballo)[4]. Su origen se encuentra en el mar de levante. Tras él nació la noche: vaso de plata llamado *mahimán* (copa ritual que se coloca detrás del caballo). Su origen, ahí en el mar de poniente. Verdaderamente junto con el caballo, en sus dos extremos, surgieron estos dos vasos *mahimán*. Como corcel llevó a los dioses, como semental a los cantores celestiales (*gandharvá*)[5], como potro de carrera a los demonios, como caballo a los hombres. El mar, en verdad, es su pariente; el mar es su origen.

SEGUNDO *BRÂHMAṆA*

2.1. Al principio no había aquí absolutamente nada. Por la Muerte, en verdad, estaba este mundo cubierto, por el hambre, pues el hambre es la Muerte. Entonces esta (la Muerte) creó la Mente (*mánas*) y pensó: Tenga yo ser. Adoró y adorando (*arc*)[6] nacieron las aguas. Pensó: Ciertamente, cuando estaba adorando, nació el agua (*ka*). Esta es precisamente en el agua (*arká*) la esencia del agua (*arkatvá*). Gozo (*ka*), en verdad, llega a tener quien así conoce en el agua la esencia del agua.

2.2. Las aguas son, en verdad, la adoración (*arká*). Lo que era la espuma de las aguas se solidificó. Se convirtió en la tierra. Sobre esta se ejercitó la Muerte. Y de ella, una vez que se hubo ejercitado y acalorado, brotó un líquido resplandeciente (sudor ígneo, *tejorasa*)[7]: el fuego.

2.3. Este se dividió a sí mismo en tres partes: el sol es un tercio, el aire, otro tercio [y el fuego el otro tercio]. Él es también este aire vital dividido en tres. El oriente es su cabeza; este y aquel [el noreste y

el sudeste], sus brazos. El occidente es su cola, este y aquel [el noroeste y el sudoeste], sus ancas. El sur y el norte son sus costados; el cielo es su espalda; el espacio intermedio su vientre; esta [tierra] es el pecho. Está firmemente asentado sobre las aguas. Quien esto así lo conoce queda firmemente asentado dondequiera que vaya.

2.4. Deseó él (la Muerte): Ojalá me naciera un segundo ser (*ātmán*)[8]. Él —el hambre, la Muerte— copuló con la Palabra (*vắc*) mediante la Mente (*mánas*). Lo que era el semen se convirtió en el año. Lo llevó durante todo un año. Al cabo de ese período lo expulsó. Apenas nacido (el año) abrió la boca [para tragárselo]. Este (el recién nacido) produjo el sonido *bhắṇ*. Así nació el habla (*vắc*).

2.5. Pensó (la Muerte): Si lo mato, tendré una comida demasiado frugal. Con la Palabra y la Mente produjo [la Muerte] todo cuanto aquí existe: los himnos, las fórmulas rituales, los cantos litúrgicos, los metros, los sacrificios, los hombres y los animales; y empezó a comer (*atti*) todo cuanto produjo. La Muerte se llama Áditi (de *ad*, 'comer'), porque, en verdad, todo se lo come. Esta es la naturaleza devoradora (*adititvá*) de la Muerte (*áditi*). Todo lo devora, todo se transforma en comida para quien conoce la naturaleza devoradora de la Muerte.

2.6. Deseó [la Muerte]: Sacrifiqué yo de nuevo con un sacrificio mayor. Se ejercitó ella y practicó el ascetismo. De ella, una vez se había ejercitado y acalorado, salieron la Gloria y el Vigor. Las funciones vitales son, en verdad, la Gloria y el Vigor. Salidas las funciones vitales, el cuerpo comenzó a hincharse; mas en el cuerpo quedaba, en verdad, la Mente.

2.7. [La Muerte] deseó: Apto para el sacrificio sea este mi cuerpo. Por medio de él tenga yo ser (*ātmán*). Entonces, al hincharse (*aśvat*), se convirtió en caballo (*áśva*). Tornose apto para el sacrificio (*médhya*)[9]; por eso el sacrificio del caballo se llama *áśvamedha*. Quien esto así lo conoce, conoce, en verdad, el sacrificio del caballo. Dejando, pues, al caballo en plena libertad, continuó pensando en él. Al cabo de un año lo sacrificó para sí mismo; los otros animales los cedió a las divinidades. Por esta razón sacrifican como propia de Prajápati (la víctima) ya consagrada a todas las otras divinidades. Verdaderamente, ese [Sol] que calienta es el sacrificio del caballo; el año es su cuerpo; el fuego terrenal es el fuego sacrificial (*arká*); estos mundos son sus miembros. El fuego sacrificial (*arká*) y el sacrificio del caballo son dos, pero se

integran una vez más en una sola divinidad: la Muerte. Evita el retorno de la Muerte [quien esto así lo conoce]. La Muerte no lo alcanza; la Muerte se convierte en su esencia y él se transforma en la única [divinidad] de esas divinidades.

TERCER *BRĀHMAṆA*

3.1. En el pasado hubo dos clases de descendientes de Prajápati: los dioses (*devá*) y los demonios (*ásura*). Bien, los más pequeños eran los *devás*; los mayores, los *ásuras*. Rivalizaron, pues, por el dominio de estos mundos. Dijeron los *devás*: Vamos, derrotemos a los *ásuras* en el sacrificio por medio del Canto Elevado (*udgīthá*).

3.2. Así pues, le dijeron (los *devás*) al habla: Cántanos el *udgīthá*. «Así sea», replicó el habla, y se lo cantó. Cuanto hay de deleitable en el habla, lo alcanzó para los *devás* por medio del Canto Elevado (*udgīthá*); mas para sí misma [guardó] todo lo bueno[10] que uno habla. Estos (los *ásuras*) comprendieron que con este cantor los iban, sin duda alguna, a derrotar y lanzándose contra él, con el mal lo atravesaron. Ese mal es todo lo malo que uno habla; ese, en verdad, es el mal.

3.3. Le dijeron entonces al olfato: Cántanos el *udgīthá*. «Así sea», replicó el olfato, y se lo cantó. Cuanto hay de deleitable en el olfato, lo alcanzó para los *devás* con el Canto Elevado (*udgīthá*); mas para sí mismo todo lo bueno que uno huele. Estos (los *ásuras*) comprendieron que con este cantor los iban, sin duda alguna, a derrotar y lanzándose contra él, con el mal lo atravesaron. Ese mal es todo lo malo que uno huele; ese, en verdad, es el mal.

3.4. Le dijeron entonces a la vista: Cántanos el *udgīthá*. «Así sea», replicó la vista, y se lo cantó. Cuanto hay de deleitable en la vista, lo alcanzó para los *devás* con el Canto Elevado (*udgīthá*); mas para sí misma todo lo bueno que uno ve. Estos (los *ásuras*) comprendieron que con este cantor los iban, sin duda alguna, a derrotar y lanzándose contra él, con el mal lo atravesaron. Ese mal es todo lo malo que uno ve; ese, en verdad, es el mal.

3.5. Le dijeron entonces al oído: Cántanos el *udgīthá*. «Así sea», replicó el oído, y se lo cantó. Cuanto hay de deleitable en el oído, lo alcanzó para los *devás* con el Canto Elevado; mas para sí mismo todo lo bueno que uno oye. Estos (los *ásuras*) comprendieron que

con este cantor los iban, sin duda alguna, a derrotar y lanzándose contra él, con el mal lo atravesaron. Ese mal es todo lo malo que uno oye; ese, en verdad, es el mal.

3.6. Le dijeron entonces a la mente: Cántanos el *udgithá*. «Así sea», replicó la mente, y se lo cantó. Cuanto hay de deleitable en la mente, lo alcanzó para los *devás* con el Canto Elevado; mas para sí misma todo lo bueno que uno piensa. Estos (los *ásuras*) comprendieron que con este cantor los iban, sin duda alguna, a derrotar y lanzándose contra él, con el mal lo atravesaron. Ese mal es todo lo malo que uno piensa; ese, en verdad, es el mal. Así pues, a estas divinidades las dejaron cubiertas de males; así pues, con el mal las atravesaron.

3.7. Le dijeron entonces al aire vital que reside en la boca: Cántanos el *udgithá*. «Así sea», replicó el aire vital que reside en la boca, y se lo cantó. Estos (los *ásuras*) comprendieron que con este cantor los iban ciertamente a derrotar y lanzándose contra él, con el mal lo intentaron atravesar. Al igual que un terrón de tierra se deshace al chocar con una roca, exactamente, de la misma manera quedaron destruidos estos (los *ásuras*), desparramados en pedazos en todas direcciones. Así, los *devás* en su ser quedaron confirmados y los *ásuras* destruidos. Perece el odiado enemigo de aquel que esto así lo conoce, mientras este (el conocedor) se confirma en su propio ser.

3.8. Dijeron entonces: ¿Dónde ha ido aquel (el aire vital) que de esta manera se unió a nosotros? Helo aquí, en el interior de la boca (*āsyà*), pensaron. Por eso es Ayāsya[11] Áṅgirasa, porque es la esencia (*rása*) de los miembros corporales (*áṅga*).

3.9. Verdaderamente, esta divinidad (el aire vital) se llama Dúr (lejana), pues la muerte está lejos de ella. Verdaderamente, la muerte se encuentra lejos de quien esto así lo conoce.

3.10. Verdaderamente, esta divinidad, tras alejar la muerte, el mal de tales divinidades, la obligó a retirarse hasta los confines del espacio y allí depositó sus males. Por eso uno no debe acercarse a la gente [de tal región], uno no debe ir hasta el confín [del espacio], no sea que se encuentre con el mal, con la muerte.

3.11. Verdaderamente, esta divinidad, tras alejar [a la muerte], el mal de estas divinidades, las condujo más allá de la muerte.

3.12. Acto seguido, se llevó primero al habla. Cuando este quedó fuera del alcance de la muerte, se transformó en fuego (*agní*). Rebasada la muerte, libre brilla este fuego.

3.13. A continuación, se llevó al olfato. Cuando quedó este fuera del alcance de la muerte, se transformó en viento (*vāyú*). Rebasada la muerte, libre sopla este viento.

3.14. A continuación, se llevó a la vista. Cuando quedó esta fuera del alcance de la muerte, se transformó en el sol (*ādityá*). Rebasada la muerte, libre calienta este sol.

3.15. A continuación, se llevó al oído. Cuando quedó este fuera del alcance de la muerte, se transformó en los puntos cardinales. Rebasada la muerte, libres [se extienden] estos puntos cardinales.

3.16. A continuación, se llevó a la mente. Cuando quedó esta fuera del alcance de la muerte, se transformó en la Luna (*candrá*). Rebasada la muerte, libre resplandece esta Luna. Del mismo modo esta divinidad (el aire vital) conduce más allá de la muerte a quien esto así lo conoce.

3.17. Entonces con el canto del *udgīthá* el aire vital (*prāṇá*) obtuvo alimento saludable. Pues cuanto alimento se come, por él (*aná*)[12] es comido; en él (en el alimento) está (el aire vital) firmemente asentado.

3.18. Dijeron [al aire vital] estos *devás* (es decir, los sentidos): «Tal, en verdad, es todo el alimento que aquí hay [y tú] lo has obtenido con el canto del *udgīthá*. Haznos partícipes de este alimento». Replicó: «Penetrad en mi ser». Contestaron: «De acuerdo», y entraron[13] en él por los cuatro costados. Por eso, el alimento que uno come con este aire vital satisface a los sentidos (*devá*). Del mismo modo los suyos se sientan alrededor de [quien esto así lo conoce]. De los suyos llega a ser sustentador, jefe, guía, hombre fuerte y soberano señor quien esto así lo conoce. Aquel de entre los suyos que desee rivalizar con quien esto así lo conoce, ese no es capaz de sustentar a los que dependen de él. Mas quien lo sigue y siguiéndolo desea sustentar a los que dependen de él, ese, en verdad, es capaz de sustentar a los que dependen de él.

3.19. Este es Ayásya Áṅgirasa, pues es la esencia (*rása*) de los miembros corporales (*áṅga*). El aire vital es, en verdad, la esencia de

los miembros. Al ser el aire vital la esencia de los miembros, aquel miembro del cual haya escapado el aire vital, termina secándose; porque él es, en verdad, la esencia (*rása*) de los miembros (*áṅga*).

3.20. Este es también Bṛhas-páti. El habla es, en verdad, Bṛhatí (el *Ṛgvedá*) y este su señor (*páti*). Por eso es el señor de Bṛhatí (Bṛhas-páti).

3.21. Este es también Bráhmaṇas-páti. El habla es, en verdad, *bráhman* (el *Yajurvedá*) y este es su señor (*páti*). Por eso es el señor de *bráhman* (Bráhmaṇas-páti).

3.22. Este es también el *sáman*. El habla es, en verdad, el *sáman* (el *Sāma-veda*). Es *sā* (lo femenino) y *ama* (lo masculino). De aquí la armonía del canto litúrgico (*sáman*). O también, al ser igual (*samá*) que una hormiga blanca, igual que un mosquito, igual que un elefante, igual que estos tres mundos, igual que el universo entero; por ello es, en verdad, el *sáman*[14]. Íntima unión y convivencia con el *sáman* alcanza quien esto así lo conoce.

3.23. Este es también el *udgīthá*. El aire vital es, en verdad, *ud* (alto, elevado), pues por el aire vital el mundo se sostiene en lo alto[15]. El habla es, en verdad, *gíthā* (canto), *ud* (elevado) y *gíthā* (canto); por eso es el Canto Elevado (*udgīthá*).

3.24. Sobre este particular dijo también Brahmadatta Caikitaneya, cuando estaba tomando el Soberano (Sóma): «¡Que este Soberano (Sóma) haga caer mi cabeza si Ayásya Áṅgirasa cantó el *udgīthá* con un medio distinto a este!». «Porque», añadió él, «él (Áṅgirasa) solo con el habla y con el aire vital cantó el *udgīthá*».

3.25. Quien conoce la riqueza (*svá*) del *sáman*, posee tal riqueza. El tono (*svára*) es, en verdad, la riqueza (*svá*) del *sáman*. Por ello, quien vaya a oficiar de sacerdote debe cultivar tal tono de voz, y con la voz dotada de ese tono, desempeñar su función sacerdotal. Por esta razón desean ver en el sacrificio a quien posea ese tono de voz, como a quien tiene la riqueza del *sáman*. Posee esta riqueza quien así conoce la riqueza del *sáman*.

3.26. Quien conoce el oro (*su-váṇa*) del *sáman*, posee ese oro. El tono (*svára*), en verdad, es el oro del *sáman*. Este oro posee quien así conoce el oro del *sáman*.

3.27. Quien conoce el fundamento (*pratiṣṭhā*)[16] del *sáman*, queda firmemente asentado. El habla, en verdad, es el fundamento del *sáman*; pues el aire vital, al estar firmemente asentado en el habla, se transforma en canto. Mas dicen algunos que se asienta en el alimento.

3.28. A continuación, pues, la invocación ascendente de los cantos de purificación (*pāvamāná*). El sacerdote *prastotṛ* es quien, en realidad, inicia el canto de los laúdes del *sáman*. Cuando inicie él los laudes, recite uno en voz baja las siguientes fórmulas litúrgicas:

Condúceme del no ser al ser.
Condúceme de la oscuridad a la luz.
Condúceme de la muerte a la inmortalidad.

Cuando dice: «Condúceme del no ser al ser», el 'no ser' es, en verdad, la muerte; el 'ser', la inmortalidad. «Condúceme de la muerte a la inmortalidad»; lo que, en realidad, está diciendo es: «Hazme inmortal». «Condúceme de la oscuridad a la luz»; la oscuridad es, en verdad, la muerte; la luz, la inmortalidad. «Condúceme de la muerte a la inmortalidad»; lo que, en realidad, está diciendo es: «Hazme inmortal». «Condúceme de la muerte a la inmortalidad»; en esta frase parece que no hay nada oculto[17]. A continuación, con el canto de los laudes (*stotrá*) restantes conseguirá para sí mismo comida saludable; por eso en el transcurso de esos laudes escogerá un don, según sea su deseo. El sacerdote *udgātṛ*, que esto así lo conoce, con el canto consigue ese [don], según sea su deseo; bien para sí mismo, bien para el sacrificante (*yájamāna*). Con esto, en verdad, conquista el mundo. No hay peligro de que no posea su mundo quien este *sáman* así lo conoce.

CUARTO *BRĂHMAṆA*

4.1. Al principio, este mundo era solamente el *ātmán* con forma de *púruṣa*. Este, mirando a su alrededor, no vio nada aparte de sí mismo. Dijo: «Este soy yo». De aquí surgió el nombre *yo*. Por esta razón, aun hoy, cuando se llama a una persona, esta dice primero: «Soy yo», y pronuncia después cualquier otro nombre que tenga. Como este fue el 'primero' (*pûrva*) de todos en 'quemar' (*uṣa*) todos los males, por eso es el *púruṣa*. Ciertamente, quien esto así lo conoce 'quema' a aquel que intente pasar 'primero' que él.

4.2. Temió: por eso el que está solo tiene miedo. Pensó: «No hay nadie, solo yo. ¿De quién, pues, habré de tener miedo?». Por consiguiente, se le pasó el miedo. El miedo aparece cuando hay otro (*dvitîya*, lit. 'segundo').

4.3. En realidad, así tampoco disfrutaba; por eso el que está solo no disfruta. Deseó, pues, compañía. Ciertamente, era tan grande como un hombre y una mujer unidos en íntimo abrazo. Hizo, pues, que su ser cayera partido en dos. De aquí surgieron el marido y la mujer. Este [cuerpo] es la mitad de uno, como la mitad de un guisante partido, así solía decir Yâjñavalkya. Por eso este espacio vacío se llena con la mujer. Con ella se unió, de aquí nacieron los hombres.

4.4. Pensó ella: «¿Cómo es que se une conmigo después de engendrarme de sí mismo? Bien, me ocultaré». Ella se transformó en vaca y él en toro. Se unió con ella. De ahí nació el ganado vacuno. Se volvió yegua, él caballo. Ella burra, asno el otro. Se unió con ella. De ahí nació la especie de los de un solo casco (solípedos). En cabra se transformó la una, en macho cabrío el otro. En oveja la una, en carnero el otro. Se unió con ella. De ahí nacieron las cabras y las ovejas. Verdaderamente, así produjo cuanto existe emparejado, hasta las mismas hormigas.

4.5. Él lo sabía: «Yo soy, en verdad, la creación misma, porque yo he creado todo esto». En esta creación suya llega a ser [creativo][18] quien esto así lo conoce.

4.6. Entonces se frotó así. De su boca como matriz (*yóni*) y con sus manos emitió el fuego; por eso ambas (boca y manos) no tienen pelos en su interior, pues la matriz no tiene pelos en su interior[19]. Dicen algunos: «Sacrifica a este dios, sacrifica al tal dios, y así a cada uno de los dioses». Mas todo esto, en verdad, es solo su creación, pues todos los dioses son solo él.
Todo lo que es húmedo salió de su semen. Eso es el *sóma*. Todo este mundo es, en verdad, solamente esto: comida y comedor de comida. El *sóma* es la comida; Agní (el Fuego), el comedor de comida.
Esta es la supercreación[20] de Brahmâ, ya que creó dioses superiores [a él mismo]. Puesto que siendo mortal creó a los dioses inmortales, por eso es una supercreación. Nace en esta su supercreación quien esto así lo conoce.

4.7. Ciertamente al principio este [universo] era algo indeterminado (*ávyākṛta*). Se determinó (*vyākṛ*) mediante el nombre y la forma. A saber: «Esto tiene tal nombre y tal forma». Así fue y así es también hoy en día, pues se determinan las cosas mediante el nombre y la forma: «Esto tiene tal nombre y tal forma». Él mismo penetró en este [cuerpo] hasta la punta de las uñas, como una navaja colocada en su estuche o el fuego (*viśvaṃbharā*)[21] metido en la lar. Mas a él no lo ven, pues [se muestra] incompleto. Cuando respira es llamado aliento; cuando habla, voz; cuando ve, vista; cuando oye, oído; cuando piensa, mente[22]. Estos son tan solo los nombres de sus funciones (*kárman*)[23]. Aquel que adora a cada una de estas por separado, ese no sabe, pues [se muestra] incompleto en cada una de ellas por separado. El *ātmán* es precisamente lo que uno debe adorar, pues en él todas estas se vuelven sola una[24]. Esto mismo, es decir, el *ātmán*, es la huella[25] de todo esto, porque por medio de él se conoce todo; lo mismo que al seguir las huellas, puede uno encontrar [lo que busca]. Fama (*kīrtí*) y alabanza (*ślóka*)[26] encuentra quien esto así lo conoce.

4.8. Aquello más querido que un hijo, más querido que la riqueza, más querido que cualquier otra cosa, eso es el *ātmán*, lo más íntimo[27]. Quien dijese sobre aquel que afirma que otra cosa le es más querida que el *ātmán,* que ese perderá esa misma cosa tan estimada, ese sería veraz, pues eso mismo sucedería [al que afirmase que otra cosa le es más querida que el *ātmán*]. Se debe adorar al *ātmán* como único objeto querido. Quien adora el *ātmán* como el único objeto querido, ese nunca pierde su objeto querido.

4.9. Dicen que los hombres creen que con el conocimiento de *bráhman* se llega a ser todo. ¿Qué es, pues, lo que conoció *bráhman* con lo cual llegó a ser todo?

4.10. Al principio, este mundo era solo *bráhman*. Por lo tanto se conoció tan solo a sí mismo: «Yo soy *bráhman*»; por eso llegó a ser todo. A medida que cada uno de los dioses conocía esto, en este mismo [todo] se transformaba. Lo mismo sucedió con los *ṛṣi*; lo mismo con los hombres. Viendo esto el *ṛṣi* Vāmádeva declaró: «Yo fui Mánu y también el Sol». Asimismo, hoy en día aquel que sabe que él es el mismo *bráhman*, ese se transforma en todo esto. Ni los mismos dioses pueden impedir que llegue a serlo, pues se convierte en el alma (*ātmán*) de los (dioses). En consecuencia, quien adore a otra divinidad pensando: «Una cosa es ella y otra distinta soy yo», ese no sabe y es como un animal para los dioses.

Verdaderamente, así como muchos animales están al servicio del hombre, de la misma manera cada hombre está al servicio de los dioses. El hurto de un solo animal resulta desagradable. ¿Cuanto más si son muchos? Por esta razón les desagrada [a los dioses] que los hombres sepan esto.

4.11. Al principio, este mundo era *bráhman,* el único. Siendo solo uno, no se manifestaba (*vi-bhū*). [Se derramó a sí mismo] en abundancia y emitió[28] una forma superior: el poder soberano (*kṣatrá*)[29]. Es decir, cuantos poderes soberanos hay entre los dioses: Índra, Váruṇa, Sóma, Rudrá, Parjánya, Yáma, Mṛtyú, Īśāna. Por eso no hay nada superior al poder soberano (*kṣatrá*). Por eso en el sacrificio Rājasūya el brahmán se sienta por debajo del *kṣatríya*. Solamente al poder soberano (*kṣatrá*) se le confiere este honor. Mas esta misma, la autoridad sacerdotal (*bráhman*)[30], es el origen (*yóni*) del poder soberano (*kṣatrá*). Por esta razón, aunque un rey alcance la supremacía, al fin y al cabo descansa en el *bráhman*, como en su origen. Quien hiere [a un brahmán], vulnera su propio origen, [y] se convierte en un gran pecador, pues ha herido a uno que era mejor[31].

4.12. Aun así, no consiguió manifestarse. Emitió, pues, los distintos clanes (*víś*)[32], que corresponden a las distintas clases de dioses que se designan por grupos: los *vásus*, los *rudrás*, los *ādityás*, los *viśvedevas* y los *marúts*.

4.13. Aun así, no consiguió manifestarse. Emitió, pues, la clase de los servidores, como [la divinidad] Pūṣáṇ. Esta [tierra] es, en verdad, el sustento (*pūṣán*), pues nutre (*puṣ*) todo cuanto existe.

4.14. Aun así, no consiguió manifestarse. [Se derramó a sí mismo] en abundancia y emitió una forma superior el *dhárma*. Lo que es el poder (*kṣatrá*) del poder soberano (*kṣatrá*), eso es el *dhárma*. Por eso no hay nada superior al *dhárma*. Así, el más débil espera controlar al más fuerte por medio del *dhárma*, al igual [que un hombre débil espera que se haga justicia] gracias al rey. Lo que es el *dhárma* eso es ciertamente la verdad. Por eso de quien dice la verdad afirman: «Dice la palabra del *dhárma*», y de quien dice la palabra del *dhárma* afirman: «Dice la verdad». Ciertamente, ambas cosas son una misma[33].

4.15. Así pues, en verdad, este es *bráhman*, *kṣatrá*, *víś* y *śūdra*. Entre los dioses se manifestó como el fuego; entre los hombres como brahmán; como *kṣatrīya* mediante el *kṣatríya*; como *vaíśya* median-

te el *vaíśya*; como *śūdrá* mediante el *śūdrá*. Por eso la gente desea encontrar un lugar entre los dioses en el fuego [y] entre los hombres en el brahmán; porque por medio de estas dos formas se manifestó el *bráhman*. En verdad, quien se va de este mundo sin descubrir su propio mundo, [este mundo] no le sirve de nada, pues le es desconocido como el *véda* no recitado o como una obra no ejecutada. En verdad, el que así no lo conoce de este modo (*anevaṃvid*), aun cuando haga en este mundo una gran obra meritoria, al final se disipa [el mérito] de esta [obra]. Uno debe adorar solo al *ātmán* como mundo. En verdad, la obra meritoria de aquel que solo al *ātmán* como mundo adora, nunca se agota; porque todo cuanto desea, lo produce a partir de su propio *ātmán*.

4.16. Ahora bien, este *ātmán* es, en verdad, el mundo de todos los seres. En la medida en que uno hace oblaciones y ofrece sacrificios, es el mundo de los dioses. En la medida en que uno recita (los *védas*), es el mundo de los *ṛṣi*. En la medida en que uno ofrece libaciones a los antepasados y desea descendencia, es el mundo de los antepasados. En la medida en que ofrece casa y da comida a los hombres, es el mundo de los hombres. En la medida en que proporciona hierba y agua al ganado, es el mundo del ganado. En la medida en que en sus moradas viven los animales y los pájaros e incluso las hormigas, es el mundo de todos estos. Verdaderamente así como uno desea seguridad para su propio mundo, de la misma manera todos los seres desean seguridad para quien esto así lo conoce. Esto, en verdad, es bien sabido y comprobado.

4.17. Al principio, este mundo era el único *ātmán*. Deseó él: «¡Ojalá tuviera yo una esposa! Así llegaría tener descendencia. ¡Ojalá tuviera yo riquezas! Así podría ofrecer sacrificios». Tal es el alcance del deseo. Por encima de esto nada podría uno alcanzar, aun deseándolo. Por esta razón aun hoy en día el que está solo desea: «¡Ojalá tuviera yo esposa! Así podría tener descendencia. ¡Ojalá tuviera riquezas! Así podría ofrecer sacrificios». Mientras uno no alcanza cada una de estas cosas, se considera a sí mismo incompleto. He aquí su plenitud: la Mente es, en verdad, su ser (*ātmán*); la Palabra, su esposa; el aire vital, su descendencia; la vista, su riqueza humana, porque con la vista la [riqueza] alcanza; el oído, su riqueza divina, porque con el oído la [riqueza divina] escucha[34]. El cuerpo (*ātmán*) es, en verdad, la acción ritual, porque con el cuerpo se ejecuta. Cinco aspectos tiene el sacrificio; cinco, la víctima sacrificial; cinco, el hombre; cinco, todo este mundo, todo cuanto existe. Todo esto alcanza quien esto así lo conoce.

QUINTO *BRÂHMAṆA*

5.1. Engendró el Padre los siete alimentos
con su inspiración divina (*medhâ*) y su ardor ascético (*tápas*).
Uno de ellos fue común para todos,
dos los compartió con los dioses,
tres para sí mismo los hizo,
uno lo entregó a los animales.
En este [alimento] está todo firmemente asentado,
tanto lo que respira como lo que no respira.
¿Cómo es que no se agotan nunca estos [alimentos]
si son continuamente devorados?
Quien, en verdad, conoce la inexhaustibilidad [del alimento],
toma con su boca alimento [abundante].
Ese hasta los dioses llega,
de la energía (*ûrjá*) vive.

Tal es la alabanza.

5.2. «Engendró el Padre los siete alimentos con su inspiración divina y su calor ascético»; es decir, verdaderamente con su inspiración divina y su calor ascético los engendró el Padre.
«Uno de ellos fue común para todos»; es decir, el alimento común es el alimento que se come en este mundo. Quien adora este alimento no queda libre de mal, porque es alimento mixto.
«Dos los compartió con los dioses»; es decir, el sacrificio vertido en el fuego (*hutá*) y la oblación (*práhuta*). Por eso vierte uno el sacrificio en el fuego y ofrece oblaciones a los dioses. Dicen también que estos dos son los sacrificios del novilunio y del plenilunio. Por esta razón, uno no debe ofrecer estos sacrificios a fin de satisfacer sus deseos personales (*iṣṭiyâjuka*).
«Uno lo dio a los animales»; es decir, la leche, porque al principio tanto los hombres como los animales solo viven de leche. Por eso, en verdad, al niño recién nacido primero le dan a chupar manteca derretida, o bien lo ponen a mamar del pecho materno. Asimismo, al ternero recién nacido lo llaman el que no come hierba.
«En este está todo firmemente asentado, tanto lo que respira como lo que no respira»; es decir, en la leche está todo esto firmemente asentado, tanto lo que respira como lo que no respira. Dicen que «durante un año entero vertiendo en el fuego la leche del sacrificio, evita uno el retorno de la muerte». Sin embargo, uno debe saber que esto no es así. Solo el mismo día en que vier-

te en el fuego la leche del sacrificio evita el retorno de la muerte quien esto así lo conoce, pues a los dioses ofrece el alimento. «¿Cómo es que no se agotan nunca estos [alimentos] si son continuamente devorados?» El *púruṣa* es ciertamente la inexhaustibilidad, ya que sin cesar produce este alimento. «Quien, en verdad, conoce la inexhaustibilidad [del alimento]»; es decir, el *púruṣa* es ciertamente esta inexhaustibilidad, ya que produce este alimento con su meditación continua[35] y con sus actos. Si no hiciera eso, [el alimento] se agotaría.
«Come con su boca alimento [abundante]»; es decir, *prátīka* es la boca, por lo tanto quiere decir 'con la boca'[36]. «Ese hasta los dioses llega, de la energía (*ūrjá*) vive. Tal es la alabanza».

5.3. «Tres para sí mismo los hizo»; es decir, la Mente, la Palabra, el aire vital. Estos para sí mismo los hizo. [Se dice:] «Tenía yo mi mente en otra parte y no veía. Tenía yo mi mente en otra parte y no escuchaba», pues con la mente se ve, con la mente se escucha. Deseo, imaginación[37], duda, fe, escepticismo, firmeza, debilidad, vergüenza, comprensión, temor: todo esto es solo la mente. Por eso cuando uno es tocado por la espalda, se entera de ello por medio de la mente. Cuanto sonido existe es solo la Palabra. [La Palabra] está determinada en función de su objeto, pero no en sí misma. La inspiración, la espiración, la respiración difusa, la respiración ascendente, la respiración moduladora y el hálito vital todos estos son el aire vital[38]. El *ātmán* está hecho de Palabra, está hecho de Mente, está hecho de aire vital.

5.4. Estos mismos son los tres mundos. Verdaderamente este mundo [la tierra] es la Palabra; el mundo intermedio, la Mente; aquel mundo [el cielo], el aire vital.

5.5. Estos mismos son los tres *védas*. Verdaderamente el *Ṛgvedá* es la Palabra; el *Yajurvedá*, la Mente; el *Sāmavedá*, el aire vital.

5.6. Estos mismos son los dioses, los antepasados y los hombres. Verdaderamente los dioses son la Palabra; los antepasados, la Mente; los hombres, el aire vital.

5.7. Estos mismos son el padre, la madre y la descendencia. El padre es la Mente; la madre, la Palabra; la descendencia, el aire vital.

5.8. Estos mismos son lo conocido, lo cognoscible[39] y lo desconocido. Todo cuanto es conocido es una forma de la Palabra, pues la Pa-

labra es conocida[40]. La Palabra, transformada en esto (en lo conocido) protege [al conocedor].

5.9. Todo cuanto es cognoscible es una forma de la Mente, pues la Mente es cognoscible. La Mente, transformada en esto [lo cognoscible], protege [al conocedor].

5.10. Todo cuanto es desconocido es una forma del aire vital, pues el aire vital es desconocido. El aire vital, transformado en esto [lo desconocido], protege [al conocedor].

5.11. La tierra es el cuerpo de la Palabra. El fuego[41] es su forma luminosa. Hasta donde llega la Palabra, hasta allí llega la tierra, hasta allí llega este fuego[42].

5.12. Igualmente el cielo es el cuerpo de la Mente. El Sol es su forma luminosa. Hasta donde llega la Mente, hasta allí llega el cielo, hasta allí llega ese Sol. Ambos se unieron. De ahí nació el aire vital. Ese es Índra, el que no tiene rival, pues el segundo es el rival. No tiene rival quien esto así lo conoce.

5.13. Igualmente las aguas son el cuerpo del aire vital. La Luna es su forma luminosa. Hasta donde llega el aire, hasta allí llegan las aguas, hasta allí llega esa Luna. Todas estas cosas son completamente iguales, todas ellas infinitas. Quien las adora como finitas alcanza un mundo finito; mas quien las adora como infinitas alcanza un mundo infinito.

5.14. Este mismo Prajápati es el año, compuesto de dieciséis partes. Las noches son, en verdad, sus quince partes; el punto fijo, la decisiseisava. Este (el año) crece y mengua con sus noches. En la noche de luna nueva, con su dieciseisava parte penetra en todos los seres vivos y de nuevo vuelve a nacer por la mañana. Por eso, durante esta noche, en honor de esta divinidad, nadie debe segar la vida de ningún ser vivo, ni aun la de una lagartija.

5.15. Prajápati, que no es sino el año compuesto de dieciséis partes, se identifica con el hombre que esto así lo conoce. Su riquezas son, en verdad, las quince partes; su *ātmán*[43], la dieciseisava parte. Este crece y mengua solo en cuanto a su riqueza. Este *ātmán* es lo que constituye el orificio del eje de la rueda. La riqueza es la llanta. Por eso, aun cuando pierda todo, si todavía vive por su *ātmán*, dicen: «Perdió solo la llanta [y no la rueda entera]».

5.16. Para empezar hay, pues, tres mundos: el mundo de los hombres, el mundo de los antepasados y el mundo de los dioses. El mundo de los hombres solo se puede conseguir con [la procreación de un] hijo, y con ninguna otra acción; el mundo de los antepasados, con el sacrificio ritual; el mundo de los dioses, mediante la sabiduría. El mundo de los dioses es, en verdad, el mejor de los mundos; por eso se enaltece la sabiduría.

5.17. A continuación la transmisión[44]. Cuando uno cree que va a partir [de este mundo], le dice a su hijo: «Tú eres la Plegaria (*bráhman*), tú eres el Sacrificio, tú eres el Mundo». Responde el hijo: «Yo soy la Plegaria (*bráhman*), yo soy el Sacrificio, yo soy el Mundo». Pues, en verdad, todo lo recitado está contenido en la Plegaria (el *bráhman*). Pues, en verdad, cuantos sacrificios hay están contenidos en el Sacrificio. Pues, en verdad, cuantos mundos hay están contenidos en el Mundo. A tanto alcanza todo esto. Que este [mi hijo], siendo todo esto, de esto me libere[45]. Por este motivo al hijo bien aleccionado lo llaman 'del mundo' (*lokyà*) y por eso lo instruyen. Cuando el que esto así lo conoce sale de este mundo, penetra en su hijo con estos aires vitales. Si por un error de omisión queda algo incompleto, su hijo lo libera de todo ello cumplidamente. Por eso se le llama hijo (*putrá*)[46]. Por medio del hijo queda, en verdad, el padre firmemente asentado en ese mundo. Así penetran en él estos aires vitales, divinos e inmortales.

5.18. Desde la tierra y desde el fuego penetra en él la Palabra divina. Esta es, en verdad, la Palabra divina, en virtud de la cual se realiza todo cuanto dice.

5.19. Desde el cielo y desde el Sol penetra en él la Mente divina. Esta es, en verdad, la Mente divina, en virtud de la cual transido de gozo no se atormenta.

5.20. Desde las aguas y desde la Luna penetra en él el aire vital divino. Este es, en verdad, el aire vital divino que, moviéndose o no moviéndose, nunca se aflige ni se corrompe. Quien esto así lo conoce se convierte en el *ātmán* de todos los seres. Tal como es esta divinidad, así [se vuelve] él. Al igual que todos los seres preservan a esta divinidad, del mismo modo todos los seres preservan a quien esto así lo conoce. Cualquier dolor que estos seres padezcan, les pertenece exclusivamente. A él solamente le llega la virtud, pues el mal nunca alcanza a los dioses.

5.21. A continuación unas consideraciones sobre el voto. Tal y como dicen, Prajápati emitió las facultades vitales (*prāṇá*). Estas, una vez emitidas, compitieron entre sí. «Hablaré sin parar»[47], se propuso el habla. «Miraré sin cesar», [se propuso] la vista. «Escucharé constantemente», [se propuso] el oído. Y así todas las demás facultades, cada una según su función. La muerte, en forma de cansancio, las capturó y tomó posesión de ellas. Al tomar posesión de ellas, las paralizó; por eso se cansa necesariamente el habla, se cansa la vista, se cansa el oído. Mas no pudo, en verdad, la muerte tomar posesión de aquel aire vital que se encuentra en el centro. Resolvieron estas [facultades] conocerlo. «Este es, en verdad, mejor que nosotros; pues moviéndose o no moviéndose, nunca se aflige ni se corrompe. ¡Ea!, asumamos cada una de nosotras una forma suya». Y asumieron ciertamente su forma, por esto son llamadas *aires vitales* (*prāṇá*). La familia en la que nace un hombre que esto así lo conoce, se denomina según este mismo hombre. Quien compite con quien esto así lo conoce, se marchita y al marchitarse, perece finalmente. Hasta aquí en cuanto al individuo.

5.22. Ahora en cuanto a las divinidades.
«Arderé sin tregua», se propuso el Fuego. «Calentaré sin descanso», [se propuso] el Sol. «Brillaré siempre», [se propuso] la Luna. Así las demás divinidades, cada una según su naturaleza divina. Así como el aire vital (*prāṇá*) es el aire central de las facultades, así también el Viento lo es de estas divinidades. Porque las demás divinidades tienen su ocaso, mas no el Viento. El Viento es la divinidad que nunca cesa.

5.23. Sobre el particular, he aquí la siguiente estrofa:

Aquel de donde el sol se levanta,
aquel en donde encuentra su ocaso,

es decir, del aire vital, en verdad, se levanta y en el aire vital encuentra su ocaso

con él los dioses hacen el *dhárma*.
Solo él es hoy. Solo él será mañana.

5.24. En verdad, lo que estas [divinidades] se propusieron antaño, eso mismo es lo que siguen haciendo hoy. Por eso debe el hombre observar un solo voto. Debe observar la práctica de 'inspirar' y 'espirar' deseando: ¡Que no tome posesión de mí el mal, la muerte!

Si observa [este voto] habrá de cumplirlo hasta el final. En virtud de esta práctica alcanza íntima unión y convivencia con esta divinidad [con el aire vital].

SEXTO *BRÁHMAṆA*

6.1. Una trinidad es, en verdad, este mundo: nombre, forma y acción. La Palabra es [el origen] de los nombres, el *ukthá*[48], porque de ella surgen todos los nombres. Ella es su sustrato común, su *sáman*, porque es común (*samá*) a todos los nombres. Ella es su sostén, su *bráhman*, porque ella sostiene (*bhṛ*) todos los nombres.

6.2. La vista es el [origen] de las formas, el *ukthá*; porque de ella surgen todas las formas. Ella es su sustrato común (*sáman*), porque es común (*samá*) a todas las formas. Ella es su sostén (*bráhman*), porque ella sostiene (*bṛh*) todas las formas.

6.3. El cuerpo (*ātmán*) es el [origen] de las acciones, el *ukthá*, porque de él surgen todas las acciones. Él es su sustrato común (*sáman*), porque es común (*samá*) a todas las acciones. Él es su sostén (*bráhman*), porque él sostiene (*bhṛ*) todas las acciones.
Aun siendo una trinidad, este *ātmán* es solo uno. Este *ātmán*, aun siendo solo uno, es esta trinidad. Él es lo inmortal velado por lo real. El aire vital, en verdad, es lo inmortal; el nombre y la forma, lo real. Por estos dos queda velado este aire vital.

LECCIÓN SEGUNDA

PRIMER *BRÁHMAṆA*

1.1. OM. Dṛptabālākí era un Gárgya muy erudito (*anūcana*) que dijo a Ájātaśatru de Kāśî: «Me propongo instruirte sobre el *bráhman*». Contestó Ájātaśatru: «Te damos mil [vacas] por esta propuesta. La gente ciertamente corre diciendo: ¡Es un Janaká, es un Janaká!»[49].

1.2. GÁRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el Sol.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él, [pues ya lo conozco]. Lo considero un ser preeminente, cabeza y rey de todos los seres y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora se convierte en un ser preeminente, cabeza y rey de todos los seres.

1.3. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en la Luna.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero como el Inmenso, el de la Blanca Vestidura, el Rey Sóma y como tal, en verdad, lo adoro. Para quien así lo adora cada día se exprime incesantemente el jugo del *sóma*. Su alimento nunca se agota.

1.4. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el relámpago.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero un ser resplandeciente (*tejasvín*) y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora se convierte en un ser resplandeciente y su descendencia se torna igualmente resplandeciente.

1.5. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el espacio.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero un ser pletórico e inmutable y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora se llena de hijos y de ganado, y su linaje jamás se extingue en esta tierra.

1.6. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el viento.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero Índra el terrible (*vaikuṇṭhá*), el de la armada invencible y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora se convierte en un ser victorioso, invencible conquistador de sus enemigos.

1.7. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el fuego.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero un vencedor[50] y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora llega a ser un vencedor, y su descendencia llega a ser igualmente vencedora.

1.8. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en las aguas.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero como lo semejante (*pratirūpa*) y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora alcanza lo semejante y no lo diferente (*apratirūpa*), y obtiene así descendencia semejante.

1.9. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el espejo.

ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero un ser esplendoroso y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora se convierte en un ser esplendoroso, y su descendencia llega a ser igualmente esplendorosa. Además, sobrepasará en esplendor a todo el mundo.

1.10. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* al sonido que brota tras el caminante.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero como la vida misma y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora termina en este mundo el ciclo entero de su vida, y no expira antes de tiempo.

1.11. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que se encuentra en los puntos cardinales.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero como el compañero inseparable y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora, encuentra a un compañero, y sus seguidores no le abandonan.

1.12. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que consiste en sombra.
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero la muerte y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora termina en este mundo el ciclo entero de su vida, y no le alcanza la muerte antes de tiempo.

1.13. GĀRGYA: Adoro solamente como *bráhman* a ese *púruṣa* que está en el intelecto (*ātmán*).
ÁJĀTAŚATRU: Por favor, no me hables de él. Lo considero inteligente (*ātmanvin*) y como tal, en verdad, lo adoro. Quien así lo adora se vuelve inteligente, y su descendencia llega a ser igualmente inteligente.
Entonces Gárgya guardó silencio.

1.14. ÁJĀTAŚATRU: ¿Esto es todo?
GĀRGYA: Sí, esto es todo.
ÁJĀTAŚATRU: Mas solo con esto no se puede llegar a conocerlo.
GĀRGYA: Desearía acercarme a ti como discípulo.

1.15. ÁJĀTAŚATRU: Va en contra de la costumbre que un brahmán se acerque a un *kṣatríya* pensando: «Me explicará el *bráhman*». No obstante, haré que lo entiendas con toda claridad.

Tomándolo, pues, de la mano, se levantó. Se acercaron los dos a un hombre dormido [y Ájātaśatru] lo interpeló con estos nombres: «¡Eh tú!, el Inmenso, el de la Blanca Vestidura, el Rey Sóma». Mas este no se levantó. Sacudiéndolo repetidas veces con la mano, logró despertarlo y entonces se levantó.

1.16. ÁJĀTAŚATRU: Cuando este hombre estaba así dormido, ¿dónde estaba ese *púruṣa* hecho de conciencia? ¿De dónde [al despertar] ha regresado?
Mas Gárgya tampoco lo sabía.

1.17. ÁJĀTAŚATRU: Cuando este hombre se encontraba así dormido, ese *púruṣa* hecho de conciencia, tras recoger la conciencia (*vijñāna*) de estas funciones vitales junto con su propia conciencia, reposa en el espacio interior del corazón. Mientras las retiene, se dice entonces que el hombre está dormido: suspendido el aire vital, suspendida el habla, suspendida la vista, suspendido el oído, la mente suspendida.

1.18. Cuando se mueve en sueños, suyos son, en verdad, estos mundos. Como si se convirtiera en un rey, en un brahmán eminente, como si pasase por estados elevados y bajos. Al igual que un rey, tomando a sus súbditos, se mueve a placer en su propio territorio, así también él, tomando las funciones vitales, se mueve a placer en su propio cuerpo.

1.19. Mas cuando cae profundamente dormido, cuando ya no es consciente de nada en absoluto, tras haberse escapado por las setenta y dos mil venas que llevan del corazón al pericardio (*purītát*)[51], en el pericardio reposa. Al igual que tranquilamente reposaría un niño o un rey o un brahmán eminente tras haber alcanzado el sumo éxtasis del Gozo, así también reposa él ahora.

1.20. Como la araña asciende por los hilos [que ella misma produce], al igual que del fuego se alzan chispas diminutas, asimismo de este *ātmán* surgen todas las funciones vitales, todos los mundos, todos los dioses, todos los seres. Su vínculo secreto (ver *nota 144*) es «la realidad de lo real». Las funciones vitales son verdaderamente lo real y el *ātmán* su realidad.

TERCER *BRÂHMAṆA*

3.1. Dos, en verdad, son las formas del *bráhman*: la corpórea[52] (*mūrtá*) y la incorpórea (*ámūrta*), la mortal y la inmortal, la inerte y la activa, la existente (*sát*) y la trascendente (*tyá*).

3.2. La forma corpórea es, precisamente, la que es distinta del Viento[53] y del espacio. Esta es la mortal; esta es la inerte; esta es la existente. La esencia (*rása*) de esta forma corpórea, mortal, inerte y existente es aquel que calienta (es decir, el Sol), pues él es la esencia de lo existente.

3.3. Ahora bien, la forma incorpórea es el aire y el espacio. Esta es la inmortal; esta es la activa, esta es la trascendente. La esencia de esta forma incorpórea, inmortal, activa y trascendente es el *púruṣa* que se encuentra en el orbe solar, pues él es la esencia de lo trascendente. Así en cuanto a las divinidades.

3.4. Ahora en cuanto al individuo. La forma corpórea es, precisamente, lo que es distinto del aire vital y del espacio interior del corazón. Esta es la mortal; esta es la inerte; esta es la existente. La esencia (*rása*) de esta forma corpórea, mortal, inerte (y) existente es el ojo, pues él es la esencia de lo existente.

3.5. Ahora bien, la forma incorpórea es el aire vital y el espacio interior del corazón. Esta es el inmortal; esta es la activa, esta es la trascendente. La esencia de esta forma incorpórea, inmortal, activa, trascendente es el *púruṣa* que se encuentra en el ojo derecho, pues él es la esencia de lo trascendente.

3.6. El aspecto de esta persona es semejante a una túnica teñida de azafrán, a un copo de blanca lana, a una polilla escarlata (*indragopa*), a una llamarada de fuego, a un loto resplandeciente, al repentino brillar del relámpago. En verdad, quien esto así lo conoce alcanza una gloria [instantánea] como el repentino brillar del relámpago. Por ello he aquí la instrucción [sobre el *bráhman*]: «No es así; no es así». No hay nada más elevado que esta [instrucción]: «No es así». En consecuencia, esta es llamada: la realidad de lo real. Ciertamente los aires vitales son lo real y él es su realidad.

LECCIÓN TERCERA

TERCER *BRÂHMAṆA*

3.1. A continuación le preguntó Bhujyú Lāhyāyani:
BHUJYÚ: Yājñavalkya, estábamos entre los *madra*[54] caminando como monjes mendicantes. Llegamos así a las dependencias de Patáñcala Kāpya. Tenía este una hija poseída por un *gandharvá*. Le preguntó al *gandharvá*: «¿Quién eres tú?». Contestó: «Sudhánvan Āṅgirasá». Al preguntarle sobre los confines de los mundos, le dijimos: «¿Qué ha pasado con los descendientes de Parikṣít? ¿Qué ha pasado con los descendientes de Parikṣít? Y ahora te preguntamos a ti, Yājñavalkya, ¿qué ha pasado con los descendientes de Parikṣít?».

3.2. YĀJÑAVALKYA: Indudablemente se fueron adonde van los que celebran el sacrificio del caballo.
BHUJYÚ: ¿Adónde, por favor, van los que celebran el sacrificio del caballo?
YĀJÑAVALKYA: Verdaderamente, el mundo habitado tiene la extensión de treinta y dos jornadas de viaje del divino carro solar. La tierra, dos veces más extensa, lo rodea por todas partes. El océano, dos veces más extenso, rodea a la tierra por todas partes. Mas el espacio interpuesto es tan estrecho como la hoja de una navaja de afeitar o como el ala de un mosquito. Índra, transformado en pájaro, los confió al Viento. El Viento, cargando con ellos, los trasladó adonde se encontraban los que celebran el sacrificio del caballo.

Mas o menos de esta manera glorificó él al Viento. Por esto el Viento es, en verdad, lo específico (*vyàṣṭi*), el Viento es lo colectivo (*sámaṣṭi*). Quien esto así lo conoce evita el retorno de la muerte.

CUARTO *BRÂHMAṆA*

4.1. A continuación le preguntó Uṣastá Cākrāyaṇa:
UṢASTÁ: Yājñavalkya, explícame aquel que es, en verdad, el *bráhman* inmediato y directamente perceptible[55], el *ātmán* presente en el interior de todo.
YĀJÑAVALKYA: Es tu propio ser (*ātmán*) el que se encuentra presente en el interior de todo.

UṢASTÁ: Yáj̃ñavalkya, ¿cuál de ellos es el que se encuentra presente en el interior de todo?
YÁJÑAVALKYA: El que inspira con tu inspirar, ese es tu propio ser (*ātmán*), presente en el interior de todo. El que espira con tu espirar, ese es tu propio ser, presente en el interior de todo. El que respira difuso con tu respiración difusa, ese es tu propio ser, presente en el interior de todo. El que respira ascendente con tu respiración ascendente, ese es tu propio ser presente en el interior de todo.

4.2. UṢASTÁ: Esta explicación es como si alguien dijera: «Eso es una vaca, eso es un caballo». Explícame aquel que es, en verdad, el *bráhman* inmediato y directamente perceptible, el *ātmán* presente en el interior de todo.
YÁJÑAVALKYA: Es tu propio ser (*ātmán*) el que se encuentra presente en el interior de todo.
UṢASTÁ: Yáj̃ñavalkya, ¿cuál de ellos es el que se encuentra presente en el interior de todo?
YÁJÑAVALKYA: No puedes ver al vidente de la visión. No puedes oír al oyente de la audición. No puedes pensar en quien piensa el pensamiento. No puedes conocer al que conoce el conocimiento. Todo, menos él, es pura miseria.
Entonces Uṣastá Cákrāyaṇa guardó silencio.

QUINTO *BRÁHMAṆA*

5.1. A continuación le preguntó Kahola Kaúṣītakeya:
KAHOLA: Yáj̃ñavalkya, explícame aquel que es, en verdad, el *bráhman* inmediato y directamente perceptible, el *ātmán* presente en el interior de todo.
YÁJÑAVALKYA: Es tu propio ser (*ātmán*) el que se encuentra presente en el interior de todo.
KAHOLA: Yáj̃ñavalkya, ¿cuál de ellos es el que se encuentra presente en el interior de todo?
YÁJÑAVALKYA: Es el que trasciende el hambre y la sed, el dolor, el engaño, la vejez y la muerte. Cuando de veras han llegado a conocer el *ātmán*, renunciando al deseo de hijos, al deseo de propiedades, al deseo de mundos, los brahmanes adoptan la vida mendicante. Porque, en verdad, desear hijos es desear propiedades y desear propiedades es desear mundos, pues ambas cosas son meros deseos. Por eso el brahmán, hastiado ya de la erudición[56], debe desear vivir con la simplicidad del niño (*bálya*)[57]. Cuando se

encuentra ya hastiado tanto de la erudición como de la simplicidad del niño, se hace asceta. Rebasados ya tanto el estado de asceta como el estado de no-asceta, entonces es ya un brahmán (es decir, un verdadero conocedor del *bráhman*).
KAHOLA: ¿Cómo podría él llegar a ser un brahmán?
YĀJÑAVALKYA: Llegue por el medio que llegue, por él es tal[58]. Todo, menos esto, es pura miseria.
Entonces Kahola Kaúṣītakeya guardó silencio.

SEXTO *BRĀHMAṆA*

6.1. A continuación le preguntó Gārgī Vācaknaví:
GĀRGĪ: Yājñavalkya, siendo así que la trama y la urdimbre de todo este mundo se sostienen entretejidas en las aguas, ¿dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de las aguas?
YĀJÑAVALKYA: En el viento, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre del viento?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos intermedios, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de los mundos intermedios?
YĀJÑAVALKYA: En el mundo de los *gandharvá*, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de los mundos de los *gandharvá*?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos del Sol, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de los mundos del Sol?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos de la Luna, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de los mundos de la Luna?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos de las estrellas, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de los mundos de las estrellas?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos de los dioses, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y urdimbre de los mundos de los dioses?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos de Índra, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y urdimbre de los mundos de Índra?
YĀJÑAVALKYA: En los mundos de Prajápati, Gārgī.
GĀRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y urdimbre de los mundos de Prajápati?

YÁJÑAVALKYA: En los mundos de Brahmá, Gárgī.
GÁRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y urdimbre de los mundos del Brahmá?
YÁJÑAVALKYA: Gárgī, no preguntes demasiado, no sea que caiga tu cabeza. Estás preguntando demasiado sobre la divinidad, sobre la cual, verdaderamente, no se debe preguntar más. Gárgī, no preguntes demasiado.
Entonces Gárgī Vācaknaví guardó silencio.

SÉPTIMO *BRÁHMAṆA*

7.1. A continuación le preguntó Uddálaka Āruṇi:
UDDÁLAKA: Yájñavalkya, estábamos viviendo entre los *madra* en las dependencias de Patáñcala Kāpya, dedicados al estudio del sacrificio. Tenía este una esposa poseída por un *gandharvá*. Le preguntamos al *gandharvá*: «¿Quién eres tú?». Contestó: «Soy Kábandha Ātharvaṇá», y dijo a Patáñcala Kāpya y a los estudiantes del sacrificio: «¿Conoces tú, Kāpya, el hilo (*sútra*) que mantiene unidos este mundo, el otro mundo y todos los seres?». Patáñcala Kāpya contestó: «Señor, yo no lo conozco».
Entonces [el *gandharvá*] dijo a Patáñcala Kāpya y a los estudiantes del sacrificio: «¿Conoces tú, Kāpya, aquel rector interno que desde el interior rige este mundo, el otro mundo y todos los seres?». Patáñcala Kāpya contestó: «Señor, yo no lo conozco».
Entonces [el *gandharvá*] dijo a Patáñcala Kāpya y a los estudiantes del sacrificio: «Kāpya, quien de veras conoce ese hilo y ese rector interno, ese es un conocedor del *bráhman*, conocedor de los mundos, conocedor de los dioses, conocedor del Veda, conocedor de los seres, conocedor del *ātmán*, conocedor de todo». Así es como les habló y yo [Uddálaka] sí lo conozco. Mas si tú, Yájñavalkya, sin conocer ese hilo y ese rector interno, todavía te llevas las vacas brahmánicas[59], caerá entonces tu cabeza.
YÁJÑAVALKYA: [Uddálaka] Gautamá, sí que conozco, en verdad, ese hilo y ese rector interno.
UDDĀLAKA: En realidad, cualquiera podría decir: «Lo conozco, lo conozco». Explícalo tal y como lo conozcas tú.

7.2. YÁJÑAVALKYA: Gautamá, el viento en verdad, es ese hilo. Verdaderamente, Gautamá, con el viento como hilo se mantienen unidos este mundo, el otro mundo y todos los seres. Por eso, Gautamá, dicen de un hombre que ha muerto que sus miembros han

quedado desencajados, pues es con el viento como hilo con el que se mantienen unidos.
UDDĀLAKA: Completamente de acuerdo, Yâjñavalkya. Explica ahora el rector interno.

7.3. YĀJÑAVALKYA: Aquel que morando en la tierra se encuentra en el interior de la tierra[60], aquel a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, que rige la tierra desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno (*antaryāmín*), el inmortal.

7.4. Aquel que morando en las aguas se encuentra en el interior de las aguas, aquel a quien las aguas no conocen, cuyo cuerpo son las aguas, que rige las aguas desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.5. Aquel que morando en el fuego se encuentra en el interior del fuego, aquel a quien el fuego no conoce, cuyo cuerpo es el fuego, que rige el fuego desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.6. Aquel que morando en la atmósfera se encuentra en el interior de la atmósfera, aquel a quien la atmósfera no conoce, cuyo cuerpo es la atmósfera, que rige la atmósfera desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.7. Aquel que morando en el viento se encuentra en el interior del viento, aquel a quien el viento no conoce, cuyo cuerpo es el viento, que rige el viento desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.8. Aquel que morando en el cielo se encuentra en el interior del cielo, aquel a quien el cielo no conoce, cuyo cuerpo es el cielo, que rige el cielo desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.9. Aquel que morando en el Sol se encuentra en el interior del Sol, aquel a quien el Sol no conoce, cuyo cuerpo es el Sol, que rige el Sol desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.10. Aquel que morando en los puntos cardinales se encuentra en el interior de los puntos cardinales, aquel a quien los puntos cardinales no conocen, cuyo cuerpo son los puntos cardinales, que rige

los puntos cardinales desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.11. Aquel que morando en la Luna y las estrellas se encuentra en el interior de la Luna y las estrellas, aquel a quien la Luna y las estrellas no conocen, cuyo cuerpo son la Luna y las estrellas, que rige la Luna y las estrellas desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.12. Aquel que morando en el espacio se encuentra en el interior del espacio, aquel a quien el espacio no conoce, cuyo cuerpo es el espacio, que rige el espacio desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.13. Aquel que morando en las tinieblas se encuentra en el interior de las tinieblas, aquel a quien las tinieblas no conocen, cuyo cuerpo son las tinieblas, que rige las tinieblas desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.14. Aquel que morando en la luz se encuentra en el interior de la luz, aquel a quien la luz no conoce, cuyo cuerpo es la luz, que rige la luz desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal. Hasta aquí en cuanto a las divinidades. Ahora en cuanto a los seres (*adhibhūta*).

7.15. Aquel que morando en todos los seres se encuentra en el interior de todos los seres, aquel a quien ningún ser conoce, cuyo cuerpo son todos los seres, que rige todos los seres desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal. Hasta aquí en cuanto al plano de los seres. Ahora en cuanto al individuo.

7.16. Aquel que morando en la respiración (*prāṇá*)[61] se encuentra en el interior del olfato, aquel a quien la respiración no conoce, cuyo cuerpo es la respiración, que rige la respiración desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.17. Aquel que morando en el habla se encuentra en el interior del habla, aquel a quien el habla no conoce, cuyo cuerpo es el habla, que rige el habla desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.18. Aquel que morando en la vista se encuentra en el interior de la vista, aquel a quien la vista no conoce, cuyo cuerpo es la vista,

que rige la vista desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.19. Aquel que morando en el oído se encuentra en el interior del oído, aquel a quien el oído no conoce, cuyo cuerpo es el oído, que rige el oído desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.20. Aquel que morando en la mente se encuentra en el interior de la mente, a quien la mente no conoce, cuyo cuerpo es la mente, que rige la mente desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.21. Aquel que morando en la piel se encuentra en el interior de la piel, aquel a quien la piel no conoce, cuyo cuerpo es la piel, que rige la piel desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.22. Aquel que morando en el conocimiento (*vijñána*) se encuentra en el interior del conocimiento, aquel a quien el conocimiento no conoce, cuyo cuerpo es el conocimiento, que rige el conocimiento desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal.

7.23. Aquel que morando en el semen se encuentra en el interior del semen, aquel a quien el semen no conoce, cuyo cuerpo es el semen, que rige el semen desde su interior, ese es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal, el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensante impensable, el conocedor desconocido[62]. No hay ningún otro vidente sino él. No hay ningún otro oyente sino él. No hay ningún otro ser pensante sino él. No hay ningún otro cognoscente sino él. Él es tu *ātmán*, el rector interno, el inmortal. Todo fuera de él es pura miseria.
Entonces Uddálaka Āruṇi guardó silencio.

OCTAVO *BRĀHMAṆA*

8.1. A continuación Vācaknaví dijo: «Honorables brahmanes, le voy a hacer dos preguntas [a Yáj̃ñavalkya]. Si me las contesta, nadie de entre nosotros le va a vencer jamás en el certamen sobre el *bráhman* (*brahmódya*)»[63]. Respondieron: «Pregunta, Gárgi».

8.2. GÁRGĪ: Al igual que ante ti puede presentarse un noble guerrero de Kāśī o de Videhá, tensando el arco destensado y tomando en sus manos dos afiladas flechas capaces de atravesar al enemigo, exactamente de la misma manera, Yájñavalkya, yo me presento ante ti con dos preguntas. Contéstamelas.
YÁJÑAVALKYA: Pregunta, Gárgī.

8.3. GÁRGĪ: Yájñavalkya, lo que está por encima del cielo, lo que está por debajo de la tierra, lo que está entre los dos, entre el cielo y la tierra, lo que llaman pasado, presente y futuro, ¿dónde se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre de todo esto?

8.4. YÁJÑAVALKYA: Gárgī, lo que está por encima del cielo, lo que está por debajo de la tierra, lo que está entre los dos, entre el cielo y la tierra, lo que llaman pasado, presente y futuro, la trama y la urdimbre de todo esto se sostienen entretejidas en el espacio (*ākāśá*).

8.5. GÁRGĪ: Alabado seas, Yájñavalkya, ya que has contestado esta pregunta. Prepárate para la otra.
YÁJÑAVALKYA: Pregunta, Gárgī.

8.6. GÁRGĪ: Yájñavalkya, lo que está por encima del cielo, lo que está por debajo de la tierra, lo que está entre los dos, entre el cielo y la tierra, lo que llaman pasado, presente y futuro, ¿dónde se sostienen entretejidas la trama y urdimbre de todo esto?

8.7. YÁJÑAVALKYA: Gárgī, lo que está por encima del cielo, lo que está por debajo de la tierra, lo que está entre los dos, entre el cielo y la tierra, lo que llaman pasado, presente y futuro, la trama y la urdimbre de todo esto se sostienen entretejidas en el espacio.
GÁRGĪ: ¿Dónde, en verdad, se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre del espacio?

8.8. YÁJÑAVALKYA: Gárgī, los brahmanes lo llaman el imperecedero (*akṣára*). No es ni grueso ni fino, ni corto ni largo. No está formado con sangre ni grasa[64]. No tiene sombra, tampoco es oscuro[65]. No tiene ni aire, ni espacio, ni adhesividad[66], ni olor, ni sabor, ni vista, ni oído, ni habla, ni mente, ni luz, ni respiración, ni boca, ni medida, ni fuera, ni dentro. No come jamás. Nadie se lo come jamás.

8.9. Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero el Sol y la Luna se mantienen en su lugar[67]. Verdaderamente, Gárgī, por

mandato de ese imperecedero el cielo y la tierra se mantienen en su lugar. Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero lo que se conoce como momentos, horas, días, noches, quincenas y años, todos ellos se mantienen en su lugar.
Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero desde las blancas montañas fluyen los ríos, unos hacia el este y otros hacia el oeste, cada uno según su dirección. Verdaderamente, Gárgī, por mandato de ese imperecedero los hombres alaban al que da. [Por su mandato] los dioses dependen del sacrificante, y los antepasados de la ofrenda *dárvi*[68].

8.10. Verdaderamente, Gárgī, quien sin conocer a ese imperecedero ofrece oblaciones al fuego, celebra sacrificios y practica el ascetismo en este mundo, aun durante muchos miles de años, a ese su [obra] se le vuelve perecedera.
Verdaderamente, Gárgī, quien sale de este mundo sin conocer a ese imperecedero, ese es digno de lástima. Quien por el contrario, Gárgī, sale de este mundo conociendo a ese imperecedero, ese es un brahmán[69].

8.11. Verdaderamente, Gárgī, ese imperecedero es el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensante impensable, el conocedor desconocido. No hay ningún otro vidente sino él. No hay ningún otro oyente sino él. No hay ningún otro ser pensante sino él. No hay ningún otro conocedor sino él. En verdad, Gárgī, en ese imperecedero se sostienen entretejidas la trama y la urdimbre del espacio.

8.12. GĀRGĪ: Honorables brahmanes, debéis consideraros muy afortunados al poder despediros de este solamente con una reverencia. Nadie de entre nosotros le va a vencer jamás en el certamen sobre el *bráhman*.
Entonces Vācaknaví guardó silencio.

NOVENO *BRĀHMAṆA*

9.1. A continuación le preguntó Vídagdha Śākalya:
ŚĀKALYA: ¿Cuántos dioses hay, Yājñavalkya?
YĀJÑAVALKYA: Cuantos se mencionan en la invocación del canto Vaiśvadevá (Nivíd)[70]; a saber, trescientos tres y tres mil tres (3306).
Contestó así según tal invocación.

ŚÁKALYA: Bien, Yáj̃ñavalkya, pero exactamente ¿cuántos dioses hay?
YÁJÑAVALKYA: Treinta y tres.
ŚÁKALYA: Bien, Yáj̃ñavalkya, pero exactamente ¿cuántos dioses hay?
YÁJÑAVALKYA: Seis.
ŚÁKALYA: Bien, Yáj̃ñavalkya, pero exactamente ¿cuántos dioses hay?
YÁJÑAVALKYA: Dos.
ŚÁKALYA: Bien, Yáj̃ñavalkya, pero exactamente ¿cuántos dioses hay?
YÁJÑAVALKYA: Uno y medio
ŚÁKALYA: Bien, Yáj̃ñavalkya, pero exactamente ¿cuántos dioses hay?
YÁJÑAVALKYA: Uno.
ŚÁKALYA: Bien, ¿cuáles son esos trescientos tres y esos tres mil tres?

9.2. YÁJÑAVALKYA: Esas son solamente sus manifestaciones[71], mas, en realidad, hay solo treinta y tres dioses.
ŚÁKALYA: ¿Cuáles son esos treinta y tres dioses?
YÁJÑAVALKYA: Ocho *vásus*, once *rudrás*, doce *ādityás*: estos suman treinta y uno. Además, Índra y Prajápati: suman treinta y tres.

9.3. ŚÁKALYA: ¿Quiénes son los *vásus*?
YÁJÑAVALKYA: El Fuego, la Tierra, el Viento, la Atmósfera, el Sol, el Cielo, la Luna y las Estrellas. Estos son los *vásus*, porque sobre ellos se basa (*vas*) todo este mundo; por eso se llaman *vásus* (bases).

9.4. ŚÁKALYA: ¿Quiénes son los *rudrás*?
YÁJÑAVALKYA: Estos diez *prāṇás* que hay en el hombre, y el *ātmán* el undécimo. Cuando salen de este cuerpo, provocan el llanto (*rud*); por eso se llaman *rudrás*[72].

9.5. ŚÁKALYA: ¿Quiénes son los *ādityás*?
YÁJÑAVALKYA: [Los *ādityás*] son, en realidad, los doce meses del año. Son *ādityás* porque avanzan llevándose consigo (*ā*+*dā*) todo este mundo; como avanzan llevándose consigo todo este mundo, se llaman *ādityás*.

9.6. ŚÁKALYA: ¿Quién es Índra? ¿Quién es Prajápati?
YÁJÑAVALKYA: Índra es el trueno. Prajápati, el sacrificio.

ŚÁKALYA: ¿Qué es el trueno?
YÁJÑAVALKYA: Es el rayo.
ŚÁKALYA: ¿Qué es el sacrificio?
YÁJÑAVALKYA: Son los animales [víctimas del sacrificio].

9.7. ŚÁKALYA: ¿Quiénes son los seis?
YÁJÑAVALKYA: El Fuego, la Tierra, el Viento, la Atmósfera, el Sol y el Cielo. Estos son los seis, pues estos seis son todo este mundo.

9.8. ŚÁKALYA: ¿Quiénes son estos tres dioses?
YÁJÑAVALKYA: Son, en realidad, estos tres mundos, porque en ellos están todos estos dioses.
ŚÁKALYA: ¿Quiénes son estos dos dioses?
YÁJÑAVALKYA: Son, en realidad, el alimento y el aire vital.
ŚÁKALYA: ¿Quién es el uno y medio?
YÁJÑAVALKYA: Este que sopla.

9.9. Sobre el particular dicen: «Si el que sopla, sopla siendo solo uno, ¿cómo es entonces uno y medio? Porque en él (el aire) todo este mundo prospera (*adhyārdhnot*), por eso es uno y medio»[73].
ŚÁKALYA: ¿Quién es ese único dios?
YÁJÑAVALKYA: Es el aire vital. Es el *bráhman*. Lo llaman *tyád*[74].

9.10. ŚÁKALYA: Quien, en verdad, conozca al *púruṣa*, meta final (*parāyaṇa*) de toda individualidad (*ātmán*)[75], aquel cuya morada (*āyátana*) es la tierra, cuyo mundo es el fuego, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.
YÁJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa*, esencia del cuerpo (*śārīrá*). Di, pues, Śákalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚÁKALYA: El néctar (*amṛ́ta*).

9.11. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada es el deseo, cuyo mundo es el corazón, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.
YÁJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tu hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa*, esencia del deseo (*kāmamaya*). Di, pues, Śákalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚÁKALYA: Las mujeres.

9.12. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada son las formas, cuyo mundo es la vista, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa* que hay en el Sol. Di, pues, Śākalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚĀKALYA: La verdad.

9.13. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada es el espacio, cuyo mundo es el oído, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa* esencia del oído y del eco. Di, pues, Śākalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚĀKALYA: Los puntos cardinales.

9.14. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada son las tinieblas, cuyo mundo es el corazón, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa* esencia de la sombra. Di, pues, Śākalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚĀKALYA: La muerte.

9.15. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada son las formas, cuyo mundo es la vista, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa* que hay en el espejo. Di, pues, Śākalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚĀKALYA: La vida[76].

9.16. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada son las aguas, cuyo mundo es el corazón, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yájñavalkya.

YĀJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa* que hay en las aguas. Di, pues, Śākalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚĀKALYA: Váruṇa[77].

9.17. Quien, en verdad, conozca a aquel *púruṣa*, meta final de toda individualidad, aquel cuya morada son las aguas, cuyo mundo es el semen, cuyo mundo es el corazón, cuya luz es la mente, ese es el verdadero conocedor, Yājñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: Yo conozco, en verdad, a ese *púruṣa* de quien tú hablas, meta final de toda individualidad. Él es este mismo *púruṣa*, esencia del hijo. Di, pues, Śākalya, ¿cuál es su divinidad?
ŚĀKALYA: Prajápati.

9.18. YĀJÑAVALKYA: Śākalya, ¿te han encargado estos brahmanes que les saques las castañas del fuego?[78].

9.19. ŚĀKALYA: Yājñavalkya, ¿te has burlado así de los brahmanes de Kurupañcālá, acaso porque conoces el *bráhman*?
YĀJÑAVALKYA: Conozco los puntos cardinales con sus dioses y asentamientos.
ŚĀKALYA: Siendo así que conoces los puntos cardinales con sus dioses y asentamientos,

9.20. ¿con qué divinidad estás identificado[79] en el punto cardinal del este?
YĀJÑAVALKYA: Con la divinidad solar.
ŚĀKALYA: Y ese Sol ¿dónde se asienta?
YĀJÑAVALKYA: En el ojo.
ŚĀKALYA: ¿Y dónde se asienta el ojo?
YĀJÑAVALKYA: En las formas, pues uno ve las formas con el ojo.
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asientan las formas?
YĀJÑAVALKYA: En el corazón se asientan las formas.
ŚĀKALYA: Así es, Yājñavalkya.

9.21. ¿Con qué divinidad estás tú identificado en este punto cardinal del sur?
YĀJÑAVALKYA: Con la divinidad Yáma[80].
ŚĀKALYA: Y ese Yáma ¿dónde se asienta?
YĀJÑAVALKYA: En el sacrificio.
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta el sacrificio?
YĀJÑAVALKYA: En el honorario [de los sacerdotes oficiantes].
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta el honorario [de los sacerdotes oficiantes]?

YĀJÑAVALKYA: En la fe, pues solo cuando uno tiene fe, da el honorario [a los sacerdotes oficiantes].
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta la fe?
YĀJÑAVALKYA: En el corazón, pues con el corazón conoce uno la fe. Así, solo en el corazón se asienta la fe.
ŚĀKALYA: Así es, Yājñavalkya.

9.22. ¿Con qué divinidad estás tú identificado en este punto cardinal del oeste?
YĀJÑAVALKYA: Con la divinidad Váruṇa.
ŚĀKALYA: Y ese Váruṇa, ¿dónde se asienta?
YĀJÑAVALKYA: En las aguas.
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asientan las aguas?
YĀJÑAVALKYA: En el semen (*rétas*).
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta el semen?
YĀJÑAVALKYA: En el corazón; por eso dicen del recién nacido que se parece mucho a su padre: «Es como salido de su propio corazón, como formado de su propio corazón». Así, solo en el corazón se asienta el semen.
ŚĀKALYA: Así es, Yājñavalkya.

9.23. ¿Con qué divinidad estás tú identificado en este punto cardinal del norte?
YĀJÑAVALKYA: Con la divinidad Sóma.
ŚĀKALYA: Y ese Sóma ¿dónde se asienta?
YĀJÑAVALKYA: En la iniciación[81].
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta la iniciación?
YĀJÑAVALKYA: En la verdad; por eso le dicen al iniciado: «Di la verdad». Así, solo en la verdad se asienta la iniciación.
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta la verdad?
YĀJÑAVALKYA: En el corazón, pues con el corazón conoce uno la verdad. Así, solo en el corazón se asienta la verdad.
ŚĀKALYA: Así es, Yājñavalkya.

9.24. ¿Con qué divinidad estás tú identificado en este punto cardinal del cénit?
YĀJÑAVALKYA: Con la divinidad Agní, el Fuego.
ŚĀKALYA: ¿Y ese fuego dónde se asienta?
YĀJÑAVALKYA: En la voz.
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta la voz?
YĀJÑAVALKYA: En el corazón.
ŚĀKALYA: ¿Dónde se asienta el corazón?

9.25. YÁJÑAVALKYA: Eres un fantasma[82] si piensas que puede asentarse fuera de nosotros mismos; pues si se encontrara fuera de nosotros, los perros lo podrían comer, las aves de presa lo podrían despedazar.

9.26. ŚÁKALYA: ¿Dónde os asentáis tú y el *ātmán*?
YÁJÑAVALKYA: En el aire de la inspiración (*prāṇá*).
ŚÁKALYA: ¿Dónde se asienta el aire de la inspiración?
YÁJÑAVALKYA: En el aire de la espiración (*apāná*).
ŚÁKALYA: ¿Dónde se asienta el aire de espiración?
YÁJÑAVALKYA: En la respiración difusa (*vyāná*).
ŚÁKALYA: ¿Dónde se asienta la respiración difusa?
YÁJÑAVALKYA: En la respiración ascendente (*udāna*).
ŚÁKALYA: ¿Dónde se asienta la respiración ascendente?
YÁJÑAVALKYA: En la respiración moduladora (*samāná*). Este *ātmán* no es así, ni así tampoco. Es incomprensible, pues no se le puede comprender. Es indestructible, pues no se le puede destruir. Esta libre de ataduras, pues no se le puede atar. Está libre de cadenas, no tiembla, no sufre daño[83]. Estas son las ocho moradas, los ocho mundos, los ocho dioses, los ocho *puruṣas*. Te estoy haciendo preguntas acerca de ese ser upanishádico que aunque separa y junta a estos *puruṣas*, los trasciende [a todos ellos].
Si no me lo explicas, caerá tu cabeza.
Mas Śákalya, en realidad, no lo conocía. Así, cayó su cabeza. De hecho, los ladrones se llevaron sus huesos creyendo que era alguna otra cosa.

9.27. YÁJÑAVALKYA: Honorables brahmanes, pregúnteme cualquiera de vosotros que lo desee, o bien preguntadme todos vosotros. Yo preguntaré a cualquiera de vosotros que lo desee, o bien os preguntaré a todos vosotros.
Mas los brahmanes no se atrevieron.

9.28. Entonces les preguntó con estas estrofas[84]:

(1) Cual árbol del monte
es, en verdad, el hombre.
Las hojas, su cabellera;
la piel, la corteza de afuera.

(2) Como de la piel la sangre,
de la corteza la savia sale.
Brota la sangre del hombre cortado,
como la savia del árbol golpeado.

(3) Masas de carne, capas de madera;
los tendones, fibra duradera.
Los huesos, la madera interior;
el tuétano, de médula color.

(4) De su raíz, más renovado,
el árbol talado renace.
Una vez por la muerte segado
el mortal, ¿de qué raíz se rehace?

(5) Del semen nunca digas;
producto es este de la vida.
Cual árbol que de semilla nace, [el hombre]
tras haber muerto de nuevo surge en realidad.

(6) Si el árbol de raíz se arranca
nunca puede volver a retoñar.
Si al mortal la muerte lo arrasa,
¿de qué raíz puede volver a brotar?

(7) Cuando nace, no nace en realidad.
¿Quién engendrarlo podría, en verdad?
El *bráhman* es conocimiento, es felicidad,
de quien hace ofrendas la meta final,
también del equilibrado,
del iluminado.

LECCIÓN CUARTA

PRIMER *BRĀHMAṆA*

1.1. Janaká de Videhá estaba ya sentado. Se acercó entonces Yájñavalkya.
JANAKÁ: Yájñavalkya, ¿a qué has venido? ¿Buscando ganado o preguntas sutiles?
YĀJÑAVALKYA: En realidad, las dos cosas, majestad.

1.2. Oigamos, pues, lo que te haya dicho cualquiera [de tus maestros].
JANAKÁ: Jítvan Śailini me ha dicho: «El habla es, en verdad, el *bráhman*».
YĀJÑAVALKYA: Como cualquiera podría decir tengo un padre, tengo una madre, tengo un maestro, del mismo modo Śailini ha di-

cho[85]: «El habla es, en verdad, el *bráhman*». Probablemente pensaría: «¿Qué, pues, podría tener uno sin la capacidad de hablar?». Mas ¿te ha dicho su morada y asentamiento?
JANAKÁ: No. No me lo ha dicho.
YÁJÑAVALKYA: Entonces, majestad, ese *bráhman*, en realidad, tiene un solo pie[86].
JANAKÁ: Dínoslo, pues, tú, Yájñavalkya.
YÁJÑALVALKYA: El habla es, en verdad, su morada; el espacio, su asentamiento. Uno debe adorarlo como la inteligencia.
JANAKÁ: ¿Cuál es la naturaleza de la inteligencia (*prajñatā*), Yájñavalkya?
YÁJÑAVALKYA: El habla misma, majestad. Verdaderamente, por el habla se conoce a un amigo, majestad. El *Ṛgvedá*, el *Yajurvedá*, el *Sāmavedá*, el *Atharvaveda*[87], la historia (*itihāsa*), el *purāṇá*, las ciencias (*vidyás*), las *upaniṣád*, los versos épicos (*ślókas*), los aforismos, las exégesis (*anuvyākhyánas*), los comentarios (*vyākhyánas*), lo ofrecido en el sacrificio, la oblación, la comida, la bebida, este mundo y el otro mundo, y todos los seres por el habla, en verdad, se conocen, majestad. El habla es, en verdad, el *bráhman* supremo, majestad. El habla no lo abandona, todos los seres acuden a aquel [que así conociéndolo lo adora como tal]. Transformado en dios hasta los mismos dioses llega quien, así conociéndolo, lo adora como tal.
JANAKÁ: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante.
YÁJÑAVALKYA: Mi padre pensaba que sin haber enseñado antes, uno no debe aceptar nada.

1.3. Oigamos, pues, lo que te haya dicho cualquiera [de tus maestros].
JANAKÁ: Udaṅká Śaulbāyaná me ha dicho: «El aire vital (*prāṇá*) es, en verdad, el *bráhman*».
YÁJÑAVALKYA: Como cualquiera podría decir tengo un padre, tengo una madre, tengo un maestro, del mismo modo Śaulbāyaná ha dicho: «El aire vital es, en verdad, el *bráhman*». Probablemente pensaría: «¿Qué, pues, podría tener uno sin el aire vital?». Mas ¿te ha dicho su morada y asentamiento?
JANAKÁ: No. No me lo ha dicho.
YÁJÑAVALKYA: Entonces, majestad, ese *bráhman*, en realidad, tiene solo un pie.
JANAKÁ: Dínoslo, pues, tú, Yájñavalkya.
YÁJÑAVALKYA: El aire vital es, en verdad, su morada; el espacio, su asentamiento. Uno debe adorarlo como al amado.
JANAKÁ: ¿Cuál es la naturaleza del amor (*priyátā*), Yájñavalkya?

YÁJÑAVALKYA: El aire vital mismo, majestad. Verdaderamente, por amor al aire vital, majestad, uno hace que se ofrezcan sacrificios para quien no deberían ofrecerse, uno acepta donaciones de quien no deberían aceptarse. Y si uno tiene miedo a la muerte, vaya adonde vaya, es precisamente por amor al aire vital, majestad. El aire vital es, en verdad, el *bráhman* supremo, majestad. El aire vital no lo abandona, todos los seres acuden a aquel [que así conociéndolo lo adora como tal]. Transformado en dios hasta los mismos dioses llega quien, así conociéndolo, lo adora como tal.

JANAKÁ: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante.

YÁJÑAVALKYA: Mi padre pensaba que sin haber enseñado primero, uno no debe aceptar nada.

1.4. Oigamos, pues, lo que te haya dicho cualquiera [de tus maestros].

JANAKÁ: Bárku Várṣṇa me ha dicho: «La vista es, en verdad, el *bráhman*».

YÁJÑAVALKYA: Como cualquiera podría decir tengo un padre, tengo una madre, tengo un maestro, del mismo modo Várṣṇa ha dicho: «La vista es, en verdad, el *bráhman*». Probablemente pensaría: «¿Qué, pues, podría tener uno sin la capacidad de ver?». Mas ¿te ha dicho su morada y asentamiento?

JANAKÁ: No. No me lo ha dicho.

YÁJÑAVALKYA: Entonces, majestad, el tal *bráhman,* en realidad, tiene solo un pie.

JANAKÁ: Dínoslo, pues, tú, Yájñavalkya.

YÁJÑAVALKYA: La vista es, en verdad, su morada; el espacio, su asentamiento. Uno debe adorarlo como lo real.

JANAKÁ: ¿Cuál es la naturaleza de la realidad (*satyatâ*), Yájñavalkya?

YÁJÑAVALKYA: La vista misma, majestad. Verdaderamente, majestad, a quien con la vista ve le dicen: «Has visto», y él contesta: «He visto». Eso es real. La vista es, en verdad, el *bráhman* supremo, majestad. La vista no lo abandona, todos los seres acuden a aquel [que así conociéndolo lo adora como tal]. Transformado en dios hasta los mismos dioses llega quien, así conociéndolo, lo adora como tal.

JANAKÁ: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante.

YÁJÑAVALKYA: Mi padre pensaba que sin haber enseñado primero, uno no debe aceptar nada.

1.5. Oigamos, pues, lo que te haya dicho cualquiera [de tus maestros].
JANAKÁ: Gardabhívipīta Bhāradvāja me ha dicho: «El oído es, en verdad, el *bráhman*».
YĀJÑAVALKYA: Como cualquiera podría decir tengo un padre, tengo una madre, tengo un maestro, del mismo modo Bhāradvāja ha dicho: «El oído es, en verdad, el *bráhman*». Probablemente pensaría: «¿Qué, pues, podría tener uno sin la capacidad de oír?». Mas ¿te ha dicho su morada y asentamiento?
JANAKÁ: No. No me lo ha dicho.
YĀJÑAVALKYA: Entonces, majestad, ese *bráhman*, en realidad, tiene un solo pie.
JANAKÁ: Dínoslo, pues, tú, Yājñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: El oído es, en verdad, su morada; el espacio, su asentamiento.
Uno debe adorarlo como lo infinito (*anantá*).
JANAKÁ: ¿Cuál es la naturaleza de la infinitud (*anantátā*), Yājñavalkya?
YĀJÑAVALKYA: Las puntos cardinales en sí mismos, majestad. Verdaderamente, por esta razón, majestad, hacia cualquier punto cardinal que uno se dirija, uno nunca llega hasta su límite, porque los puntos cardinales son infinitos.
Los puntos cardinales son, en verdad, el oído, majestad. El oído es, en verdad, el *bráhman* supremo, majestad. El oído no lo abandona, todos los seres acuden a aquel [que así conociéndolo lo adora como tal]. Transformado en dios hasta los mismos dioses llega quien, así conociéndolo, lo adora como tal.
JANAKÁ: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante.
YĀJÑAVALKYA: Mi padre pensaba que sin haber enseñado primero, uno no debe aceptar nada.

1.6. Oigamos, pues, lo que te haya dicho cualquiera [de tus maestros].
JANAKÁ: Satyákāma Jābālá me ha dicho: «La mente (*mánas*), en verdad, es el *bráhman*».
YĀJÑAVALKYA: Como cualquiera que tuviera madre, padre o maestro podría decir, así Jābālá ha dicho: «La mente es, en verdad, el *bráhman*». Probablemente pensaría: «¿Qué, pues, podría tener uno sin la capacidad de pensar?». Mas ¿te ha dicho su morada y asentamiento?
JANAKÁ: No. No me lo ha dicho.
YĀJÑAVALKYA: Entonces, majestad, ese *bráhman*, en realidad, tiene un solo pie.
JANAKÁ: Dínoslo, pues, tú, Yājñavalkya.

YÁJÑAVALKYA: La mente es, en verdad, su morada; el espacio, su asentamiento. Uno debe adorarlo como la felicidad (*ānandá*).
JANAKÁ: ¿Cuál es la naturaleza de la felicidad (*ānandatā*), Yájñavalkya?
YÁJÑAVALKYA: La mente misma, majestad. Verdaderamente con la mente, majestad, uno se entrega a la mujer y en ella nace un hijo varón a su imagen y semejanza (*pratirūpa*). Eso es la felicidad. La mente es, en verdad, el *bráhman* supremo, majestad. La mente no lo abandona, todos los seres acuden a aquel [que así conociéndolo lo adora como tal]. Transformado en dios hasta los mismos dioses llega quien así conociéndolo lo adora como tal.
JANAKÁ: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante.
YÁJÑAVALKYA: Mi padre pensaba que sin haber enseñado primero, uno no debe aceptar nada.

1.7. Oigamos, pues, lo que te haya dicho cualquiera [de tus maestros].
JANAKÁ: Vídaghda Śákalya me ha dicho: «El corazón, en verdad, es el *bráhman*».
YÁJÑAVALKYA: Como cualquiera podría decir tengo un padre, tengo una madre, tengo un maestro, del mismo modo Śákalya ha dicho: «El corazón es, en verdad, el *bráhman*». Probablemente pensaría: «¿Qué, pues, podría tener uno sin corazón?». Mas ¿te ha dicho su morada y asentamiento?'
JANAKÁ: No. No me lo ha dicho.
YÁJÑAVALKYA: Entonces, majestad, ese *bráhman,* en realidad, tiene un solo pie.
JANAKÁ: Dínoslo, pues, tú, Yájñavalkya.
YÁJÑAVALKYA: El corazón es, en verdad, su morada; el espacio, su asentamiento. Uno debe adorarlo como la estabilidad (*sthíti*).
JANAKÁ: ¿Cuál es la naturaleza de la estabilidad (*sthitítā*), Yájñavalkya?
YÁJÑAVALKYA: El corazón mismo, majestad. Majestad, el corazón es, en verdad, la morada de todos los seres. El corazón es, en verdad, el *bráhman* supremo. El corazón no lo abandona, todos los seres acuden a aquel [que así conociéndolo lo adora como tal]. Transformado en dios hasta los mismos dioses llega quien así conociéndolo lo adora como tal.
JANAKÁ: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante.
YÁJÑAVALKYA: Mi padre pensaba que sin haber enseñado primero, uno no debe aceptar nada.

SEGUNDO *BRÂHMAṆA*

2.1. Janaká de Videhá, levantándose de su estera de hierba y acercándosele, le dijo:
JANAKÁ: Alabado seas, Yájñavalkya, instrúyeme, por favor.
YÁJÑAVALKYA: Verdaderamente, majestad, así como quien está a punto de emprender un largo viaje prepara una carroza o una nave, de la misma manera tú también tienes tu *ātmán* bien preparado con estas *upaniṣád*. Así, tú que eres respetado, rico, versado en los *védas* e instruido en estas *upaniṣád*, ¿adónde irás cuando salgas de este mundo?
JANAKÁ: No sé, señor, adónde iré.
YÁJÑAVALKYA: Ahora, pues, te voy a decir adónde irás.
JANAKÁ: Di, señor.

2.2. YÁJÑAVALKYA: Índha[88] es el nombre, en verdad, de este *púruṣa* que está en el ojo derecho; y a este Índha, en realidad, lo llaman Índra, indirectamente, claro está, pues los dioses parece que son amigos de lo indirecto y enemigos de lo directo[89].

2.3. Ahora bien, aquello que en forma de *púruṣa* está en el ojo izquierdo, eso es su esposa Virâj. El punto de encuentro (*saṃstāvá*)[90] de los dos es el espacio que está en el interior del corazón. A su vez, el alimento de ambos es esta materia roja en el interior del corazón. Asimismo, la envoltura de ambos es esta especie de red en el interior del corazón. También su vía de movimiento común es la arteria que sube hacia arriba desde el corazón. Sus venas llamadas *hitâs*, finísimas como un cabello partido en mil, se encuentran asentadas en el interior del corazón. A través de ellas, en verdad, continúa fluyendo este flujo [alimenticio]. Por esta razón, parece tener este un alimento más fino que el *ātmán* corpóreo.

2.4. Los aires vitales del este[91] son su punto cardinal del este. Los aires vitales del sur, su punto cardinal del sur. Los aires vitales del oeste, su punto cardinal del oeste. Los aires vitales del norte, su punto cardinal del norte. Los aires vitales del cénit, su punto cardinal del cénit. Los aires vitales del nadir, su punto cardinal del nadir. Todos los aires vitales son todos sus puntos cardinales. Este *ātmán* ni es así, ni así tampoco. Es incomprensible, pues no se le puede comprender. Es indestructible, pues no se le puede destruir. Está libre de ataduras, pues no se le puede atar. Está libre de cadenas, no tiembla, no sufre daño, en verdad, ya ha alcanzado la ausencia del miedo.

JANAKÁ: Que a ti te llegue, Yájñavalkya, el estado libre de todo temor (*ábhaya*), a ti, señor, que nos has hecho conocer el estado libre de todo temor. Alabado seas. He aquí los de Videhá. Heme aquí, a mí mismo, a tu disposición.

TERCER *BRÁHMAṆA*

3.1. Fue Yájñavalkya a Janaká de Videhá. Pensaba: «No voy a hablar». Mas cuando [en cierta ocasión] Janaká de Videhá y Yájñavalkya conversaban durante la ceremonia del Agnihotrá, Yájñavalkya le concedió su deseo. Este, pues, escogió el hacer las preguntas que quisiera y Yájñavalkya se lo concedió. Así que ahora su majestad fue el primero en preguntar.

3.2. JANAKÁ: Yájñalvalkya, ¿qué luz tiene el hombre en este mundo?
YÁJÑAVALKYA: La luz del Sol, majestad, pues solamente con el Sol como luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos.
JANAKÁ: Así es, Yájñavalkya.

3.3. Mas cuando el Sol se ha puesto, Yájñavalkya, ¿qué luz exactamente tiene el hombre en este mundo?
YÁJÑAVALKYA: La Luna es solamente su luz; pues solamente con la Luna como luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos.
JANAKÁ: Así es, Yájñavalkya.

3.4. Mas cuando el Sol se ha puesto, Yájñavalkya, y la Luna se ha escondido, ¿qué luz exactamente tiene el hombre en este mundo?
YÁJÑAVALKYA: El fuego solamente es su luz, pues solamente con el fuego por luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos.
JANAKÁ: Así es, Yájñavalkya.

3.5. Mas cuando el Sol se ha puesto, Yájñavalkya, la Luna se ha escondido y el fuego se ha apagado, ¿qué luz exactamente tiene el hombre en este mundo?
YÁJÑAVALKYA: La voz (*vác*) solamente es su luz; pues solamente con la voz como luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos.

Verdaderamente por esta razón, majestad, aun cuando no se distinga ni tan siquiera la mano de uno mismo, uno se dirige derecho adonde se oiga una voz.
JANAKÁ: Así es, Yáj̃navalkya.

3.6. Mas cuando el Sol se ha puesto, Yáj̃navalkya, la Luna se ha escondido, el fuego se ha apagado y se ha silenciado la voz, ¿qué luz exactamente tiene el hombre en este mundo?
YÁJÑAVALKYA: El *ātmán* es solamente su luz[92], pues solamente con el *ātmán* como luz se está quieto, se mueve alrededor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos.

3.7. JANAKÁ: ¿Qué es el *ātmán*?
YÁJÑAVALKYA: Es este *púruṣa* conciencia pura en medio de las funciones vitales (*prāṇá*), la luz en el interior del corazón. Siendo el mismo[93], recorre los dos mundos[94] como si pensara, como si se moviera; en sueño convertido trasciende este mundo, [trasciende] las formas de la muerte.

3.8. Verdaderamente este *púruṣa*, asumiendo un cuerpo al nacer, queda transido de males; saliendo del cuerpo al morir, los males descarta.

3.9. Verdaderamente, dos son, en realidad, los estados de existencia[95] de este *púruṣa*: el de su existencia en este mundo y el de su existencia en el otro. Hay un tercer estado intermedio: el sueño. Cuando se encuentra en este estado intermedio, contempla ambos estados: la existencia en este mundo y la existencia en el otro. Ahora bien, cualquiera que sea el camino para el estado de existencia en el otro mundo, una vez que lo ha alcanzado, contempla tanto los males como los gozos. Cuando se duerme, se lleva consigo una parte de este mundo que todo lo abarca. Abandona su cuerpo[96] y se construye [otro] cuerpo [para el sueño y] sueña con su propio resplandor, con su propia luz. En este estado este *púruṣa* se convierte en su propia luz.

3.10. No hay allí carruajes ni animales de tiro[97] ni senderos, pero [a partir de sí mismo] emite los carruajes, los animales de tiro y los senderos. No hay allí ni placeres ni alegrías ni gozos[98], pero [a partir de sí mismo] emite los placeres, las alegrías y los gozos. No hay allí lagos ni estanques de lotos ni ríos, pero [a partir de sí mismo] emite lagos, estanques de lotos, ríos. Porque él es el creador.

3.11. Sobre el particular he aquí las siguientes estrofas:

Con el sueño lo corpóreo destruyendo,
despierto observa a los dormidos[99].
Tomando la luz, retorna a su morada
el *púruṣa* de oro, el único ánsar[100].

3.12. Con el aire vital protegiendo el nido bajo[101],
el inmortal abandona el nido.
Va doquiera le place al inmortal,
el *púruṣa* de oro, el único ánsar.

3.13. En el estado del sueño ascendiendo y descendiendo,
formas se crea el dios infinitas,
como divirtiéndose con mujeres o riendo,
o aun contemplando visiones malditas.

3.14. La gente ve su estancia de placer,
a él nadie jamás lo puede ver.

Dicen: «No se le puede despertar de repente». Difícil de curar es, en verdad, aquel a quien él no retorna. Dicen también: «Este estado (el del sueño) es, en realidad, el mismo estado de vigilia porque las mismas cosas que ve despierto las ve también dormido». [Mas no es así, pues] en este estado el *púruṣa* se convierte en su propia luz.
JANAKA: Así es, Yājñavalkya. Te doy, señor, mil vacas. Por favor, continúa explicándolo a fin de que me libere.

3.15. YĀJÑAVALKYA: Verdaderamente él mismo, después que en este estado de suma serenidad [del sueño profundo] ha gozado, correteado y visto tanto el bien como el mal, siguiendo su vía de entrada de nuevo retorna presuroso a su punto de partida, al sueño en verdad[102]. No queda afectado[103] por nada de lo que ve en este estado [de sueño profundo], pues este *púruṣa* está libre de todo apego.
JANAKĀ: Así es, Yājñavalkya. Te doy, señor, mil vacas. Por favor, continúa explicándolo a fin de que me libere.

3.16. YĀJÑAVALKYA: Verdaderamente, él mismo, después que en este sueño ha gozado, correteado y visto tanto el bien como el mal, siguiendo su vía de entrada de nuevo retorna presuroso a su punto de partida, al estado de vigilia en verdad. No queda él afectado

por nada de lo que ve en este estado, pues este *púruṣa* está libre de todo apego.
JANAKÁ: Así es, Yájñavalkya. Te doy, señor, mil vacas. Por favor, continúa explicándolo a fin de que me libere.

3.17. YÁJÑAVALKYA: Verdaderamente, él mismo, después que en este estado de vigilia ha gozado, correteado y visto tanto el bien como el mal, siguiendo su vía de entrada de nuevo retorna presuroso a su punto de partida, al estado del sueño en verdad.

3.18. Así como un pez grande recorre las dos orillas del río, la de acá y la de allá, de la misma manera este ser *púruṣa* recorre estos estados: el estado de sueño y el estado de vigilia.

3.19. Así como un halcón, o un águila, cansado de dar vueltas volando por el espacio, recoge sus alas y desciende derecho a su nido, de la misma manera este *púruṣa* se dirige presuroso a aquel estado en que, dormido, ya no desea deseo alguno, ya no ve ningún sueño[104].

3.20. Verdaderamente estas sus venas llamadas *hitás*[105], finísimas como un cabello partido en mil, se encuentran llenas [de una sustancia] blanca, azul, amarilla, verde y roja.
Ahora bien, cuando parece que lo están matando, que lo están derrotando, que un elefante lo está persiguiendo, que se está cayendo en un abismo, entonces el mismo miedo que siente cuando está despierto lo vuelve a sentir, por su propia ignorancia, en este estado [de sueño]. Mas cuando se cree un dios o un rey, piensa: «Yo soy, en verdad, este mundo, yo soy el todo», entonces ese es su mundo supremo.

3.21. Verdaderamente esta es su forma que trasciende el deseo, libre de mal, libre de miedo. Así como el hombre en íntimo abrazo con la mujer amada no es consciente de nada ni de dentro ni de fuera, de la misma manera este *púruṣa* en íntimo abrazo con el *ātmán*, que es inteligencia pura, no es consciente de nada ni de dentro ni de fuera. Con esta forma, en verdad, satisface los deseos, teniendo al *ātmán* como único deseo, libre de deseo, más allá del sufrimiento.

3.22. En este estado el padre ya no es padre, la madre ya no es madre, los mundos ya no son mundos, los dioses ya no son dioses, los *védas* ya no son *védas*, el ladrón ya no es ladrón. En este estado

el abortador ya no es abortador[106], el *cāṇḍālá* ya no *cāṇḍālá*, el *paulkasá* ya no es *paulkasá*[107], el mendicante ya no es mendicante, el asceta ya no es asceta. [Esta forma suya] no se ve afectada por el bien, no se ve afectada por el mal, porque ha ido más allá de todos los dolores [que afligen] el corazón.

3.23. Verdaderamente, mientras él no lo ve, no lo ve, aunque, en realidad, lo vea, porque el vidente nunca cesa de ver, a causa de su naturaleza imperecedera[108]. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual ver.

3.24. Verdaderamente, mientras él no lo huele, no lo huele, aunque, en realidad, lo huela, porque el que huele nunca cesa de oler, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual oler.

3.25. Verdaderamente, mientras él no lo saborea, no lo saborea, aunque, en realidad, lo saboree, porque el que saborea nunca cesa de saborear, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual saborear.

3.26. Verdaderamente, mientras él no habla, no habla, aunque, en realidad, hable, porque el que habla nunca cesa de hablar, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al que hablar.

3.27. Verdaderamente, mientras entonces él no lo oye, no lo oye, aunque, en realidad, lo oiga, porque el oyente nunca cesa de oír, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al que oír.

3.28. Verdaderamente, mientras él no lo piensa, no lo piensa, aunque, en realidad, piense, porque el que piensa nunca cesa de pensar, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, en el cual pensar.

3.29. Verdaderamente, mientras él no lo toca, no lo toca, aunque, en realidad, lo toque, porque el que toca nunca cesa de tocar, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al que tocar.

3.30. Verdaderamente, mientras él no lo conoce, no lo conoce, aunque, en realidad, lo conozca, porque el conocedor nunca cesa de cono-

cer, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual conocer.

3.31. Verdaderamente, cuando hay otro diferente, entonces se puede ver al otro, se puede oler al otro, se puede saborear al otro, se puede hablar al otro, se puede oír al otro, se puede pensar en el otro, se puede tocar al otro, se puede conocer al otro.

3.32. Majestad, es el vidente único, sin dualidad, en medio del océano. Tal es el mundo de *bráhman*.

Así es como lo instruyó Yájñavalkya.
YĀJÑAVALKYA: Este es su destino supremo. Este es su éxito supremo. Este es su mundo supremo. Esta es su felicidad suprema. Solo de una partícula de esta felicidad viven los demás seres[109].

3.33. Si uno es afortunado y rico entre los hombres, señor de los demás, muy agraciado en todos los placeres humanos, esa es la felicidad suprema de los hombres. Ahora bien, cien felicidades de los hombres equivalen a una sola felicidad de los que han conquistado el mundo de los antepasados. Cien felicidades de los que han conquistado el mundo de los antepasados equivalen a una sola felicidad del mundo de los *gandharvá*. Cien felicidades del mundo de los *gandharvá* equivalen a una sola felicidad de los 'dioses por obras'[110], que con sus obras alcanzan la condición divina. Cien felicidades de los 'dioses por obras' equivalen a una sola felicidad de los 'dioses por nacimiento' y a la del bien versado en los *védas*, recto y libre de deseo. Cien felicidades de los 'dioses por nacimiento' equivalen a una sola felicidad del mundo de Prajápati, y a la del bien versado en los *védas*, recto y libre de deseo. Cien felicidades del mundo de Prajápati equivalen a una sola felicidad del mundo del *bráhman*, y a la del bien versado en los *védas*, recto y libre de deseo. Así, esta es, en verdad, la felicidad suprema, este es el mundo del *bráhman*, majestad.
JANAKÁ: Así es, Yájñavalkya. Te doy, señor, mil vacas. Por favor, continúa explicándolo a fin de que me libere.
Entonces Yájñavalkya tuvo miedo y pensó: «Este rey sagaz ha acabado forzando todas mis conclusiones (*ánta*)»[111].

3.34. YĀJÑAVALKYA: Verdaderamente, él mismo, después que en este estado de sueño ha gozado, correteado y visto tanto el bien como el mal, siguiendo su vía de entrada de nuevo retorna presuroso a su punto de partida, al estado de vigilia en verdad[112].

3.35. Así como un carro muy cargado avanza chirriando, de la misma manera este *ātmán* corpóreo, montado por el *ātmán* inteligencia, avanza gimiendo cuando uno se encuentra a punto de exhalar el último suspiro.

3.36. Cuando se debilita, sea por la vejez o por la enfermedad, entonces este ser *púruṣa* se libera de los miembros corporales; como el mango, el higo o la baya de la higuera sagrada se sueltan de su atadura (es decir, el tallo) y siguiendo su vía de nuevo retorna presuroso a su punto de partida, al aire vital en verdad.

3.37. Así como los nobles, los policías, los cocheros y los jefes del pueblo esperan al rey que está llegando con comida, bebida y alojamiento, y dicen: «Ya llega, por aquí se acerca», de la misma manera todos los seres esperan a quien esto así lo conoce diciendo: «Ya llega el *bráhman*, por aquí se acerca».

3.38. Así como los nobles, los policías, los cocheros y los jefes del pueblo se congregan alrededor del rey que está ya a punto de marcharse, de la misma manera todos los aires vitales se congregan alrededor del *ātmán* en el momento de la muerte, cuando uno se encuentra a punto de exhalar el último suspiro.

CUARTO *BRĀHMAṆA*

4.1. Cuando este *ātmán*, falto ya de fuerzas, parece como que entra en un estado de inconsciencia, entonces se congregan a su alrededor los sentidos vitales. Recoge para sí los elementos de energía luminosa[113] y desciende hasta el mismo corazón. Cuando ese ser *púruṣa* que hay en el ojo se retira, ya de vuelta[114], entonces deja uno de conocer las formas.

4.2. Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no ve». Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no percibe el olor». Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no saborea». Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no habla». Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no oye». Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no piensa» Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no tiene tacto». Dicen: «Se ha vuelto uno, ya no conoce». La punta de su corazón se ilumina y por esta iluminación escapa el *ātmán*, por el ojo o por la cabeza o por cualquier otra parte del cuerpo. Al escaparse el *ātmán*, tras él escapa el aire vital. Al escaparse el aire vital, tras él escapan los sentidos. Es ya conciencia y cuanto es conciencia con él emigra[115]. A él continúan

adheridos sus conocimientos y sus acciones, y su experiencia previa también.

4.3. Así como una oruga al llegar al extremo de una hoja, se contrae para pasar de nuevo [a otra hoja], de la misma manera este *ātmán*, descartando su ignorancia, se repliega al pasar de nuevo [a otra vida].

4.4. Así como un orfebre tomando una pieza de oro modela otra forma más nueva y más bella, de la misma manera este *ātmán* descartando el cuerpo y ahuyentando su ignorancia se modela para sí otra forma más nueva y más bella, como la de un antepasado, un *gandharvá*, un dios, Prajápati, el Brahmá, o como la forma de otros seres.

4.5. Verdaderamente este *ātmán* es el *bráhman*. Consiste en conocimiento, en mente, en aire vital, en tierra, en agua, en viento, en espacio, en luz y no-luz, en deseo y no deseo, en ira y no ira, en el *dhárma* y el *ádharma*, en todo. Este es el significado del dicho «Consiste en esto: consiste en aquello». Según actúe, según se porte, así es. Quien hace el bien es bueno; quien hace el mal es malo. Se es bueno en virtud de la buena acción; malo en virtud de la mala acción. Dicen también: «Verdaderamente la persona está hecha de deseo». Según sea el deseo, así es la intención. Según sea la intención, así es la acción ejecutada. Según sea la acción ejecutada, eso es lo que alcanza para sí mismo.

4.6. Sobre el particular he aquí la estrofa siguiente:

> El que está apegado va junto con su acción,
> allí donde su mente y su cuerpo sutil se encuentran apegados.
> Una vez se ha agotado el efecto de la acción hecha en este mundo,
> de nuevo viene de ese mundo a este mundo,
> el mundo de la acción[116].

Esto en lo que concierne al que tiene deseos. A continuación respecto al que no tiene deseos[117]. No escapan los aires vitales de aquel que no tiene deseos (*akāmá*), de aquel que se ha liberado del deseo (*niṣkāma*), de aquel que ha satisfecho todos los deseos (*āptakāma*), de aquel cuyo único deseo es el *ātmán* (*ātmákāma*). Siendo él el mismo *bráhman*, el *bráhman* alcanza.

4.7. Sobre el particular he aquí la siguiente estrofa:

Cuando se descartan todos los deseos
que están alojados en el corazón,
entonces el mortal llega a ser inmortal
y ya en este mundo alcanza el *bráhman*[118].

Así como, tras la muda, la piel muerta de una serpiente yace tirada sobre un hormiguero, de la misma manera yace este cuerpo. Mas este aire vital incorpóreo e inmortal es el mismo *bráhman*; es, en verdad, la misma luz.

JANAKÁ: Te doy, señor, mil vacas.

4.8. YÁJÑAVALKYA: Sobre el particular he aquí las estrofas siguientes:

Ya he encontrado, ya he alcanzado
el estrecho, el largo camino primordial.
Los sabios, los conocedores del *bráhman*, ascienden por él
de este mundo al mundo celestial, una vez liberados.

4.9. En él —dicen— hay [una substancia] blanca y azul,
amarilla, verde y roja.
Este camino fue encontrado por el *bráhman*;
por él camina quien conoce al *bráhman*,
quien hace el bien, quien es todo luz.

4.10. Los que adoran la ignorancia
penetran en una cegadora oscuridad.
Parecen entrar en una oscuridad más profunda
los que en el conocimiento se complacen[119].

4.11. Tristes se dicen esos mundos
envueltos en tinieblas cegadoras.
A ellos, al morir, van las gentes
sin luces ni conocimiento.

4.12. Si el hombre conociera al *ātmán*
y pensara: «ese soy yo»,
¿deseando qué y por amor a qué
seguiría atado al cuerpo?

4.13. Aquel que ha encontrado y conocido al *ātmán*
sumergido en esta masa profunda[120],

ese es el creador del mundo, el hacedor de todo en verdad.
Suyo es el mundo. Él es el mismo mundo.

4.14. Mientras estamos en este mundo, podemos de veras conocerlo.
De lo contrario, si no lo has conocido, grande es la destrucción.
Quienes lo conocen se vuelven inmortales.
Solo sufrimientos padecen los demás.

4.15. Cuando uno a él lo contempla
como *ātmán*, como Dios, con claridad,
como señor de lo que ha sido y de lo que será,
no querrá jamás separarse de él[121].

4.16. Aquel ante el cual el año
va rodando con sus días,
a ese los dioses lo adoran
como luz de luces, vida inmortal.

4.17. Aquel en quien se asientan los cinco
grupos de cinco[122] y el espacio,
solo a ese lo considero como *ātmán*,
yo, que siendo inmortal, al *bráhman* inmortal conozco.

4.18. Quienes conocen el respirar de la respiración,
la visión de la vista, el oír del oído,
(el alimento de la comida)[123], el pensar de la mente,
esos han comprendido el *bráhman* antiguo y primordial.

4.19. Solo puede ser contemplado con el intelecto.
En verdad, no existe la diversidad en este mundo.
Muerte tras muerte alcanza
quien aquí solo ve la diversidad[124].

4.20. Solamente en la unidad puede ser contemplado[125]
ese [principio] indemostrable, permanente.
El *ātmán* libre de impurezas trasciende el espacio,
es no nacido, grande, eterno.

4.21. Solo a él conociendo debe el sabio
brahmán procurar la sabiduría[126].
No debe meditar en muchas palabras,
pues esto es cansancio inútil del habla.

4.22. Él es, en verdad, el *ātmán*, grande, no nacido, hecho del conocimiento que habita en las facultades[127]. Reside en el espacio que hay en el interior del corazón[128], dominador de todo, señor de todo, soberano de todo. Ni es superior[129] en virtud de la acción buena, ni inferior en virtud de la acción mala. Él es el señor de todo, el soberano de los seres, el protector de los seres. Es la línea divisoria[130] que separa estos mundos para que se mantengan aparte. A ese los brahmanes desean conocerlo mediante el estudio de los *védas*, los sacrificios, las limosnas, el ascetismo, el ayuno. Solo cuando de veras se ha llegado a conocerlo, puede uno convertirse en asceta. Solo buscándolo a él como su mundo, emprenden los mendicantes la vida mendicante. Conociendo esto en verdad, los antiguos no deseaban descendencia. Pensaban: «¿Qué vamos a hacer con la descendencia, nosotros que ya tenemos al *ātmán* como mundo?». Verdaderamente, renunciando al deseo de hijos, al deseo de propiedades, al deseo de mundos, adoptan la vida mendicante. Porque, en verdad, desear hijos es desear propiedades y desear propiedades es desear mundos, pues ambas cosas son, en realidad, meramente deseos. Este *ātmán* no es así, ni así tampoco. Es incomprensible, pues no se le puede comprender. Es indestructible, pues no se le puede destruir. Está libre de ataduras, pues no se le puede atar. Está libre de cadenas, no tiembla, no sufre daño[131]. Ni el pensar que obré mal por esta razón ni el pensar que obré bien por esta otra atormentan a aquel [que esto así lo conoce]. Por el contrario, ya ha superado estos dos pensamientos. Ni lo hecho ni lo dejado de hacer le causan pesar alguno.

4.23. Esto mismo se ha expresado en el siguiente verso:

Esta eterna grandeza del *bráhman*
con la acción ni aumenta ni disminuye.
Su naturaleza verdadera debe uno conocer.
Conociéndola no queda mancillado por la mala acción.

Por esta razón, quien esto así lo conoce, habiéndose vuelto sosegado, disciplinado, sereno, paciente y recogido, solo en el *ātmán* a sí mismo se contempla, todo en el *ātmán* lo ve. No lo domina el mal; él domina todo mal. No lo atormenta el mal; él es el tormento de todo mal. Libre del mal, libre de impurezas, libre de dudas, llega a ser un brahmán. Este es el mundo del *bráhman*, majestad. Este mundo tú ya lo has alcanzado.

JANAKÁ: Te doy, señor, a los de Videhá y con ellos a mí mismo también, para que seamos tus siervos.

4.24. YĀJÑAVALKYA: Verdaderamente, este es el gran *ātmán*, el no nacido, el comedor de comida, dador de bienes (*vasudána*)[132]. Quien esto así lo conoce, riquezas alcanza.

4.25. Verdaderamente, este es el gran *ātmán* que ni nace ni envejece ni muere, inmortal, libre de temor, el *bráhman*. Libre de temor es, en verdad, el *bráhman*. Quien esto así lo conoce es, en verdad, el *bráhman* libre de todo temor.

QUINTO *BRĀHMAṆA*

5.1. Yājñavalkya tenía dos esposas, Maitreyī y Kātyāyanī. De las dos, Maitreyī era la que solía discutir sobre el *bráhman*, mientras que Kātyāyanī tenía solamente en esta materia el conocimiento propio de las mujeres. Así, como Yājñavalkya estuviera a punto de adoptar un nuevo estado de vida, dijo:

5.2. YĀJÑAVALKYA: Vamos, Maitreyi, de veras voy a dejar este estado de vida (*sthāna*)[133] por la vida mendicante. Mira, quiero acabar de arreglar tu situación con Kātyāyanī.

5.3. MAITREYĪ: Señor, si toda esta tierra llena de riquezas fuera mía, ¿sería yo por ello inmortal?
YĀJÑAVALKYA: No, no. Tu vida sería exactamente como la vida de los ricos. Mas no hay esperanza de alcanzar la inmortalidad mediante la riqueza.

5.4. MAITREYĪ: ¿De qué me sirve eso si con ello no alcanzo la inmortalidad? Dime, señor, todo cuanto sepas.

5.5. YĀJÑAVALKYA: Tan querida que nos eras, en verdad, más querida te has vuelto ahora. Ven, mujer, te lo explicaré. Mas esfuérzate y reflexiona sobre esto mientras te lo vaya explicando.

5.6. Verdaderamente, no por amor al marido es el marido querido, sino por amor al *ātmán* es el marido querido.
Verdaderamente, no por amor a la mujer es la mujer querida, sino por amor al *ātmán* es la mujer querida.
Verdaderamente, no por amor a los hijos son los hijos queridos, sino por amor al *ātmán* son los hijos queridos.
Verdaderamente, no por amor a la riqueza es la riqueza querida, sino por amor al *ātmán* es la riqueza querida.

Verdaderamente, no por amor al ganado es el ganado querido, sino por amor al *ātmán* es el ganado querido.
Verdaderamente, no por amor a la autoridad sacerdotal[134] es la autoridad sacerdotal querida, sino por amor al *ātmán* es la autoridad sacerdotal querida.
Verdaderamente, no por amor al poder soberano es el poder soberano querido, sino por amor al *ātmán* es el poder soberano querido.
Verdaderamente, no por amor a los mundos son los mundos queridos, sino por amor al *ātmán* son los mundos queridos.
Verdaderamente, no por amor a los dioses son los dioses queridos, sino por amor al *ātmán* son los dioses queridos.
Verdaderamente, no por amor a los *védas* son los *védas*[135] queridos, sino por amor al *ātmán* son los *védas* queridos.
Verdaderamente, no por amor a los seres son los seres queridos, sino por amor al *ātmán* son los seres queridos.
Verdaderamente, no por amor a todo es todo querido, sino por amor al *ātmán* es todo querido.
El *ātmán* es, en verdad, lo que se debe ver, lo que se debe oír, lo que se debe pensar, lo que se debe meditar, Maitreyi.
Verdaderamente, visto, oído, pensado y conocido el *ātmán*, se conoce todo esto.

5.7. La autoridad sacerdotal abandona a quien cree que la autoridad sacerdotal se encuentra en algo distinto al *ātmán*. El poder soberano abandona a quien cree que el poder soberano se encuentra en algo distinto al *ātmán*. Estos mundos abandonan a quien cree que estos mundos se encuentran en algo distinto al *ātmán*. Los dioses abandonan a quien cree que los dioses se encuentran en algo distinto al *ātmán*. Los *védas* abandonan a quien cree que los *védas* se encuentran en algo distinto al *ātmán*. Los seres abandonan a quien cree que los seres se encuentran en algo distinto al *ātmán*. Todo abandona a quien cree que todo se encuentra en algo distinto al *ātmán*. Esta autoridad sacerdotal, este poder soberano, estos mundos, estos dioses, estos *védas*, estos seres, todo lo que esto es, eso es el *ātmán*.

5.8. Al igual que no se pueden apresar[136] los sonidos que salen[137] de un tambor golpeado, mas cogiendo el tambor o a quien lo está tocando se coge el sonido...

5.9. Al igual que no se pueden apresar los sonidos que salen de una concha al ser soplada, mas cogiendo la concha o a quien la está soplando se coge el sonido...

5.10. Al igual que no se pueden apresar los sonidos que salen de un laúd al ser tañido, mas cogiendo el laúd o a quien lo toca se coge el sonido...

5.11. Así como del fuego prendido con leña húmeda se escapan humaredas que salen en todas direcciones, así, en verdad, de este gran ser han emanado el *Rgvedá*, el *Yajurvedá*, el *Sāmavedá*, el *Atharvaveda*, la historia (*itihāsa*), el *puraṇá*, las ciencias, las *upaniṣád*, los versos épicos (*ślóka*), los *sútras*, las exégesis (*anuvyākhyána*), los comentarios (*vyākhyána*), lo ofrecido en el sacrificio, la oblación, la comida y la bebida, este mundo y el otro mundo, y todos los seres. Así de él han emanado todos estos seres.

5.12. Como el océano es el punto de unión (*ekāyaná*) de todas las aguas, así la piel es el punto de unión de todo tacto; así los orificios nasales son el punto de unión de todos los olores; así la lengua es el punto de unión de todos los sabores; así el ojo es el punto de unión de todas las formas; así el oído es el punto de unión de todos los sonidos; así la mente es el punto de unión de todos los pensamientos[138]; así el corazón es el punto de unión de todas las ciencias; así las manos son el punto de unión de todas las acciones; así el órgano sexual femenino es el punto de unión de todos los placeres; así el ano es el punto de unión de todas las evacuaciones; así los pies son el punto de unión de todos los viajes; así la Palabra es el punto de unión de todos los *védas*.

5.13. Así como una masa de sal no tiene ni dentro ni fuera, sino que es toda ella puro sabor [de sal], así también, ¡oh! [Maitreyi], este *ātmán*, que no tiene ni dentro ni fuera, es todo él puro conocimiento (*prajñānaghaná*). Tras surgir de estos elementos, en ellos se disuelve de nuevo. ¡Oh! [Maitreyi], esto es lo que yo afirmo: Al morir, no queda conciencia (*saṃjñā*)[139]. Así habló Yājñavalkya.

5.14. MAITREYĪ: Señor, en esta cuestión has acabado dejándome en la más profunda confusión. De veras, no comprendo este *ātmán*.
YÁJÑAVALKYA: En realidad, no he dicho nada que sea confuso. Este *ātmán* es, en verdad, imperecedero y de naturaleza indestructible.

5.15. Porque cuando hay dualidad, ciertamente[140], uno ve al otro, uno huele al otro, uno saborea al otro, uno habla al otro, uno oye al otro, uno piensa al otro, uno toca al otro, uno conoce al otro. Cuando para uno todo, en verdad, ha llegado a ser el *ātmán*, en-

tonces ¿cómo y a quién puede uno ver?, ¿cómo y a quién puede uno oler?, ¿cómo y a quién puede uno saborear?, ¿cómo y a quién puede uno hablar?, ¿cómo y a quién puede uno oír?, ¿cómo y a quién puede uno pensar?, ¿cómo y a quién puede uno tocar?, ¿cómo y a quién puede uno conocer?, ¿cómo se puede conocer a aquel en virtud del cual se conoce todo esto? No es así, ni así tampoco: tal es el *ātmán*. Es incomprensible, pues no se le puede comprender. Es indestructible, pues no se le puede destruir. Está libre de ataduras, pues no se le puede atar. Está libre de cadenas, no tiembla, no sufre daño[141]. En verdad, ¡oh! [Maitreyi], ¿cómo puede uno conocer al conocedor? Así, ¡oh!, Maitreyi, se te ha explicado doctrina. Tal, en verdad, es la inmortalidad.
Tras hablar así, se retiró Yájñavalkya.

LECCIÓN QUINTA

PRIMER *BRÂHMAṆA*

1.1. OM. Aquello es plenitud; esto es plenitud[142].
De la plenitud procede la plenitud.
De la plenitud la plenitud tomando
permanece solo la plenitud.

OM. «El *bráhman* es el espacio, el espacio primordial, el espacio aéreo», así solía decir el hijo de Kaúravyāyaṇi. Este es el Veda. Los brahmanes lo conocen. Con él se conoce lo que hay que conocer.

SEGUNDO *BRÂHMAṆA*

2.1. La triple descendencia de Prajápati —*devás*, hombres y *ásuras*— vivían en casa de su padre Prajápati consagrados al estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*). Habiendo cumplido ya con el estudio de la ciencia sagrada, los *devás* dijeron [a su padre Prajápati]: «Háblanos, señor». Él pronunció la sílaba *da*, y les preguntó: «¿Habéis entendido?». Contestaron: «Hemos entendido. Nos has dicho: *idāmyata*! (idominaos!)». Dijo él: «Bien, lo habéis entendido».

2.2. A continuación le dijeron los hombres: «Háblanos, señor». Entonces él pronunció la misma sílaba *da*, y les preguntó: «¿Habéis

entendido?». Contestaron: «Hemos entendido. Nos has dicho: *idatta*! (idad!)». Dijo él: «Bien, lo habéis entendido».

2.3. A continuación le dijeron los *ásuras*: «Háblanos, señor». Entonces él pronunció la misma sílaba *da*, y les preguntó: «¿Habéis entendido?». Contestaron: «Hemos entendido. Nos has dicho: *idayadhvam*! (¡tened compasión!)». Dijo él: «Bien, lo habéis entendido». Esto mismo exactamente lo repite esta divina voz, el trueno: «*¡da, da, da*!». Es decir, «¡dominaos, dad, tened compasión!». Uno debe aprender este triple principio: el dominio de sí, la caridad y la compasión.

TERCER *BRĀHMAṆA*

3.1. El corazón (*hṛdaya*) es este mismo Prajápati, es el *bráhman*, es el todo. *Hṛdayam* es un trisílabo. *Hṛ* es una sílaba; tanto los propios como los ajenos llevan (*hṛ*) presentes a quien esto así lo conoce. *Da* es otra sílaba; tanto los propios como los ajenos dan (*dā*) a quien esto así lo conoce. *Yam* es otra sílaba; al mundo celestial va (*i*) quien esto así lo conoce.

CUARTO *BRĀHMAṆA*

4.1. Esto fue, en verdad, aquello. Esto es lo real. Quien sabe que este gran ser adorable, el primer nacido, es el *bráhman*, que es lo real, conquista estos mundos. Rendido queda y deja de existir [el enemigo] de quien sabe que este gran ser adorable, el primer nacido, es el *bráhman*, que es lo real. Porque, en verdad, *bráhman* es lo real.

QUINTO *BRĀHMAṆA*

5.1. Al principio, eran las aguas, solo esto. Las aguas emitieron lo real; lo real al *bráhman*[143]; el *bráhman* a Prajápati; Prajápati a los *devás*. Estos *devás* adoran lo real (*satyám*). *Sa-ti-yam* es un trisílabo. *Sa* es una sílaba; *ti* es otra sílaba; *yam* es otra sílaba. Dos sílabas, la primera y la tercera, son lo real. En medio está lo irreal (*ánṛta*). Lo irreal está cercado por ambos lados por lo real y participa en grado sumo de su naturaleza. A quien esto así lo conoce no lo daña lo irreal.

5.2. Lo que es lo real es aquel sol de allá. El *púruṣa* que hay allá en el orbe solar y el *púruṣa* que hay acá en el ojo derecho se asientan los dos el uno en el otro. Por medio de los rayos de luz se asienta el de allá en el de acá. Por medio de los aires vitales se asienta el de acá en el de allá. Cuando uno se encuentra a punto de morir, uno solamente ve aquel orbe solar, completamente puro. Sus rayos de luz ya no le llegan.

5.3. La cabeza de aquel *púruṣa* que hay allá en el orbe solar es *bhûr*, una sola cabeza, una sola sílaba. Los brazos son *bhúvar*: dos brazos, dos sílabas (*bhú-var*). Los pies son *svàr*: dos pies, dos sílabas (*sú-var*). Su vínculo secreto (*upaniṣád*)[144] es [la palabra] *áhar* (día). Al mal derrota (*han*) y de sí lo ahuyenta (*hṛ*) quien esto así lo conoce.

5.4. La cabeza de este *púruṣa* que hay acá en el ojo derecho es *bhûr*: una sola cabeza, una sola sílaba. Los brazos son *bhúvar*: dos brazos, dos sílabas (*bhú-var*). Los pies son *svár*: dos pies, dos sílabas (*sú-var*). Su vínculo secreto es [la palabra] *ahám* («yo»). Al mal derrota (*han*) y de sí lo ahuyenta (*hṛ*) quien esto así lo conoce.

SEXTO *BRÂHMAṆA*

6.1. Este *púruṣa* hecho de Mente (*manomáya*) y cuya esencia es la luz reside acá, en el interior del corazón, diminuto como un grano de arroz o un grano de cebada. Es el señor de todo, el soberano de todo. El gobierna todo este universo, todo cuanto existe.

SÉPTIMO *BRÂHMAṆA*

7.1. Dicen: «El *bráhman* es el relámpago». Se llama relámpago (*vidyút*) porque destruye (*vidāna*) [las tinieblas][145]. Destruye (*vidyati*) el mal quien esto así lo conoce; a saber, que el *bráhman* es el relámpago, pues el *bráhman* es ciertamente el relámpago.

OCTAVO *BRÂHMAṆA*

8.1. Uno debe adorar la Palabra (*vác*) como a una vaca lechera. Cuatro son las tetas de su ubre: *svâhā*, *vâṣaṭ*, *hánta* y *svadhâ*[146]. Los dioses viven de dos de sus tetas: *svâhā* y *vâṣaṭ*; los hombres [vi-

ven] del *hánta*; los antepasados, del *svadhâ*. El aire vital es su toro; la conciencia, su ternera.

NOVENO *BRÂHMAṆA*

9.1. Este es el fuego universal (*vaiśvānará*) que hay en el interior del hombre, por medio del cual digiere cuanta comida aquí se come. Suyo es este ruido que uno oye al taparse los oídos. Cuando uno se encuentra a punto de morir, ya no oye este ruido.

DÉCIMO *BRÂHMAṆA*

10.1. Verdaderamente, cuando el hombre sale de este mundo, llega hasta el Viento; este se le abre entonces como el hueco de una rueda de carro por donde avanza hacia arriba. Llega hasta el Sol; este se le abre entonces como el hueco de un tambor por donde avanza hacia arriba. Llega hasta la Luna; esta se le abre entonces como el hueco de un tamboril por donde avanza hacia arriba. Llega hasta el mundo sin calor y sin frío donde habita durante años ilimitados.

UNDÉCIMO *BRÂHMAṆA*

11.1. Sumo es el ascetismo (*tápas*)[147], cuando la enfermedad tortura al hombre enfermo. Quien esto así lo conoce conquista el mundo supremo.
Sumo es el ascetismo cuando al hombre apenas muerto lo colocan en la pira funeraria. Quien esto así lo conoce conquista el mundo supremo.

DUODÉCIMO *BRÂHMAṆA*

12.1. «El alimento (*ánna*) es el *bráhman*», dicen unos. Esto no es cierto, pues sin el aire vital se corrompe el alimento. «El aire vital es el *bráhman*», dicen otros. Esto no es así, pues el aire vital se seca sin el alimento. Pero estas dos divinidades cuando se unen, alcanzan el estado supremo (*paramátā*)[148]. Sobre el particular le dijo Prāṭṛdá a su padre: «¿Qué bien puedo hacer a quien esto así lo conoce?, ¿qué mal le puedo hacer?». Le respondió su padre ges-

ticulando con la mano: «Nada, Prātṛdá, pues ¿quién uniéndose con ambas podría alcanzar el estado supremo?». Y a continuación dijo «*vi*». El alimento es *vi* porque en el alimento descansan (*viṣṭa*) todos estos seres. [Dijo también] «*ram*»[149]. El alimento es «*ram*» porque en el alimento se deleitan (*ram*, disfrutar) todos los seres. Verdaderamente, todos los seres descansan, todos los seres se deleitan en quien esto así lo conoce.

DECIMOTERCER *BRĀHMAṆA*

13.1. *Ukthá*: El aire vital es el *ukthá*[150], pues el aire vital hace nacer (*utthā-payati*) todo este mundo. A quien esto así lo conoce le nace un hijo varón conocedor del *ukthá*, y logra íntima unión y convivencia con el *ukthá*.

13.2. *Yájus*: El aire vital es el *yájus*, pues todos los seres se unen (*yuj*) en el aire vital. Todos los seres se unen a quien esto así lo conoce y haciéndolo preeminente logra íntima unión y convivencia con el *yájus*.

13.3. *Sáman*: El aire vital es el *sáman*, pues todos los seres confluyen (*saṃ-yuj*) en el aire vital. Al final del ciclo todos los seres confluyen en quien esto así lo conoce y haciéndolo preeminente logra íntima unión y convivencia con el *sáman*.

13.4. *Kṣatrá*[151]: El aire vital es el *kṣatrá* (poder soberano). El aire vital protege (*tra*) a uno de todo daño (*kṣaṇi*). Quien esto así lo conoce alcanza el poder soberano (*kṣatrá*), que no precisa protección (*a-tra*) y logra íntima unión y convivencia con el *kṣatrá*[152].

DECIMOCUARTO *BRĀHMAṆA*

14.1. *Bhū-mir, an-ta-ri-kṣam, dy-auḥ*: ocho sílabas.
De ocho sílabas es cada línea de la estrofa Gāyatrí[153]. Este [conjunto de los tres mundos: tierra, espacio intermedio, cielo] es esta línea de la estrofa Gāyatrí. Quien así conoce esta línea de la estrofa Gāyatrí alcanza cuanto hay en estos tres mundos.

14.2. *Ṛ-co ya-jūm-ṣi sā-mā-ni*: ocho sílabas.
De ocho sílabas es cada línea de la estrofa Gāyatrí. Este [conjunto de los tres *védas*] es esta línea de la estrofa Gāyatrí. Quién así

conoce esta línea de la estrofa Gāyatrí alcanza cuanto hay en esta triple ciencia védica.

14.3. *Prā-ṇo '-pā-no vy-ā-naḥ*: ocho sílabas.
De ocho sílabas es cada línea de la estrofa Gāyatrí. Este [conjunto de los tres aires vitales] es esta línea de la estrofa Gāyatrí. Quien así conoce esta línea de la estrofa Gāyatrí alcanza todo lo que está dotado de aire vital.
Ahora bien, su cuarta línea (*turíya*) es el pie (*padá*), aparentemente visible, que brilla por encima de la oscuridad (es decir, el Sol). *Turíya* significa 'cuarto'[154]. Se dice «su pie aparentemente visible», porque se muestra solo aparentemente[155]. Se dice «por encima de la oscuridad» porque solo él (el Sol) brilla más y más arriba, por encima de toda oscuridad. Quien de veras conoce así esta línea de la estrofa Gāyatrí brilla igualmente con resplandor y gloria.

14.4. Esta *Gāyatrí* se basa en esa cuarta línea, el pie aparentemente visible, que está por encima de la oscuridad. Esta línea, a su vez, se basa en la verdad.
La verdad es la vista, pues, en realidad, la vista es la verdad. Por esta razón, si dos hombres se pusieran ahora a discutir y dijera uno: «Yo lo he visto», y el otro: «Yo lo he oído», creeríamos, en realidad, al que dijera: «Yo lo he visto». Esta verdad se basa en la fuerza. La fuerza es el aire vital. En el aire vital se basa la verdad. Por eso dicen: «La fuerza es más poderosa que la verdad».
Del mismo modo esta estrofa Gāyatrí se basa en el aire vital que reside en el cuerpo. Esta es la que protege a los sentidos (*gayāns tatre*)[156]. Los sentidos son, en realidad, los aires vitales. Como protege (*tra*) los sentidos (*gáya*), su nombre es Gāyatrí. La estrofa Sāvitrí[157], que uno enseña a recitar, es precisamente esta estrofa Gāyatrí, la que protege los aires vitales de aquel a quien enseña a recitarla.

14.5. Algunos recitan esta estrofa Sāvitrí como un *anuṣṭúbh*. Dicen: «La palabra (*vấc*) es un *anuṣṭúbh*. Lo que enseñamos es la palabra». No debe hacerse así. Se debe recitar la estrofa Sāvitrí como la Gāyatrí. Verdaderamente, por mucho que reciba quien cree que es un *anuṣṭúbh*, eso no es nada en comparación con una sola línea de la estrofa Gāyatrí[158].

14.6. Quien recibiera estos tres mundos completos alcanzaría solo la primera línea de la estrofa Gāyatrí. Quien recibiera todo lo que comprende esta triple ciencia védica alcanzaría solo la segunda lí-

nea de la estrofa Gāyatrí. Quien recibiera todo lo que está dotado de aire vital alcanzaría solo la tercera línea de la estrofa Gāyatrí. Mas la cuarta línea (*turíya*), el aspecto (*padá*) aparentemente visible, que brilla por encima de la oscuridad, esa no la puede alcanzar absolutamente nadie. ¿De quién, pues, podría uno recibir tanto?

14.7. He aquí la invocación[159]:

«¡Gāyatrí!, tienes un pie, dos pies, tres pies, cuatro pies. No tienes pie ninguno, pues no andas a pie[160]. Alabada sea tu cuarta línea, la que es aparente a la vista, la que está por encima de la oscuridad. Que fulano o zutano no consiga tal y tal cosa». Tal es [la imprecación]: «Fulano o zutano, que nunca se realice tu deseo». Nunca, en realidad, se realiza el deseo de aquel a quien uno echa tal maldición. O también uno puede decir: «Que consiga yo tal y tal cosa».

14.8. Sobre el particular, Janaká de Videhá dijo a Buḍila Āśvatarāśvi: «¿Cómo es que tú, que te declaraste conocedor de la estrofa Gāyatrí, vas ahora cargado como un elefante?»[161]. Contestó: «Majestad, porque no conocía su boca [y] el fuego es, en verdad, su boca. Ciertamente, aun cuando echen gran cantidad de leña al fuego, toda la leña se consume enteramente. De la misma manera, quien esto así lo conoce, por muy grande que sea el mal que haga, todo su mal consume por completo y queda limpio, purificado, libre de vejez, inmortal».

DECIMOQUINTO *BRĀHMAṆA*

15.1. La faz de la verdad está velada
por un cáliz de oro.
Revélala, Pūṣán, para que
quien sea firme en la verdad pueda contemplarla.

15.2. Pūṣán, sabio único (*ekarṣa*), Yama, Sol, hijo de Prajápati,
aparta tus rayos, concentra tu resplandor.
Aquella tu forma, la más bella, aquella tu forma la contemplo yo.
Ese *púruṣa* que allí está (en el Sol), ese soy yo.

15.3. Del aire vital al aire inmortal;
el cuerpo luego a ceniza final.

OM. Pensamiento, recuerda, recuerda lo hecho.
Pensamiento, recuerda, recuerda lo hecho.

15.4. Agní, guíanos por el buen camino a la prosperidad,
¡oh, Dios! que conoces todos los caminos.
Aparta de nosotros la retorcida maldad.
Una y otra vez tu nombre veneramos[162].

LECCIÓN SEXTA

PRIMER *BRĀHMAṆA*[163]

1.1. Quien, en verdad, conoce lo más importante y lo mejor, ese llega a ser el más importante y el mejor[164] entre los suyos. El aire vital de la respiración es, en realidad, el más importante y el mejor. Quien esto así lo conoce, llega a ser el más importante y el mejor entre los suyos e incluso entre quienes desean llegar a serlo.

1.2. Quien, en verdad, conoce la máxima excelencia (*vásiṣṭha*), ese llega a ser el más excelente entre los suyos. El habla es, en realidad, la máxima excelencia. Quien esto así lo conoce, llega a ser el más excelente entre los suyos e incluso entre quienes desean llegar a serlo.

1.3. Quien, en verdad, conoce la base firme de asentamiento, ese está firmemente asentado en terreno llano, está firmemente asentado en terreno impracticable. La vista es, en realidad, la base firme de asentamiento, pues mediante la vista uno se asienta firmemente tanto en terreno llano como en terreno impracticable. Quien así lo conoce, está firmemente asentado en terreno llano, está firmemente asentado en terreno impracticable.

1.4. Quien, en verdad, conoce el éxito cumplido[165], ese ve cumplido con éxito cuanto deseo desea. El oído es, en realidad, el éxito cumplido, pues en el oído se cumplen todos los *védas*. Quien esto así lo conoce, ve cumplido con éxito cuanto deseo desea.

1.5. Quien, en verdad, conoce la morada (*āyátana*), ese llega a ser morada de los suyos, morada de las gentes. La mente es, en realidad, la morada. Quien esto así lo conoce, llega a ser morada de los suyos, morada de las gentes.

1.6. Quien, en verdad, conoce la procreación[166], ese continúa procreando con hijos y ganado. El semen (el órgano sexual) es, en realidad, la procreación. Quien esto así lo conoce, continúa procreándose mediante hijos y ganado.

1.7. Estas facultades vitales (*prāṇás*), disputando y reclamando cada una para sí su propia supremacía[167], se presentaron ante Brahmá y dijeron: «¿Quién entre nosotros es el más excelente?». Contestó: «Aquel con cuya salida se considere que este cuerpo se encuentra peor, ese es el más excelente de entre vosotros».

1.8. Entonces el habla salió [del cuerpo]. Tras permanecer fuera un año, volvió y dijo: «¿Cómo habéis podido vivir sin mí?». Contestaron: «Como los mudos, sin hablar con el habla, pero respirando con la respiración, viendo con la vista, oyendo con el oído, pensando con la mente, procreando con el semen. Así hemos vivido». Entró, pues, el habla.

1.9. A continuación salió la vista. Tras permanecer fuera un año, volvió y dijo: «¿Cómo habéis podido vivir sin mí?». Contestaron: «Como los ciegos, sin ver con la vista, pero respirando con la respiración, hablando con el habla, oyendo con el oído, pensando con la mente, procreando con el semen. Así hemos vivido». Entró, pues, la vista.

1.10. A continuación salió el oído. Tras permanecer fuera un año, volvió y dijo: «¿Cómo habéis podido vivir sin mí?». Contestaron: «Como los sordos, sin oír con el oído, pero respirando con la respiración, hablando con el habla, viendo con la vista, pensando con la mente, procreando con el semen. Así hemos vivido». Entró, pues, el oído.

1.11. A continuación salió la mente. Tras permanecer fuera un año, volvió y dijo: «¿Cómo habéis podido vivir sin mí?». Contestaron: «Como los tontos, sin pensar con la mente, pero respirando con la respiración, hablando con el habla, viendo con la vista, oyendo con el oído, procreando con el semen. Así hemos vivido». Entró, pues, la mente.

1.12. A continuación salió el semen. Tras permanecer fuera un año, volvió y dijo: «¿Cómo habéis podido vivir sin mí?». Contestaron: «Como los impotentes, sin procrear con el semen, pero respirando con la respiración, hablando con el habla, viendo con la vista,

oyendo con el oído, pensando con la mente. Así hemos vivido». Entró, pues, el semen.

1.13. Finalmente, el aire vital de la respiración, cuando estaba ya a punto de salir [del cuerpo], arrancó de cuajo estas facultades vitales todas juntas de la misma manera que un caballo grande y hermoso de la región del Indo arrancaría de cuajo las estacas que sujetaran sus pies. Dijeron ellas: «No te salgas, señor. De veras no podemos vivir sin ti». Respondió: «Si soy tal (como decís), dedicadme una ofrenda». Dijeron: «De acuerdo».

1.14. Dijo el habla: «Verdaderamente, en lo que yo soy la máxima excelencia, en eso tú eres el más excelente». Dijo la vista: «Verdaderamente, en lo que yo soy la base firme de asentamiento, en eso tú eres la base firme de asentimiento». Dijo el oído: «Verdaderamente, en lo que soy el éxito cumplido, en eso tú eres el éxito». Dijo la mente: «Verdaderamente, en lo que yo soy la morada, en eso tú eres la morada». Dijo el semen: «Verdaderamente, en lo que yo soy la procreación, en eso tú eres la procreación». [El aire vital de la respiración dijo]: «Si yo soy tal, ¿cuál es mi comida?, ¿cuál es mi ropa?». Contestaron: «Cuanto hay en este mundo, incluso perros, gusanos, insectos y pájaros, es tu comida, y el agua es tu ropa». Quien así conoce la comida de la fuerza vital, nunca, en realidad, come lo que no es comida, nunca acepta lo que no es comida. Quienes conocen esto y son brahmanes bien versados en los *védas*, sorben un poco de agua al terminar de comer. Creen que así mantienen bien arropada esta fuerza vital de la respiración.

SEGUNDO *BRĂHMAṆA*[168]

2.1. Śvetáketu Āruṇeyá fue en cierta ocasión a una asamblea de los *pañcālás*. Se acercó a Jaivali Pravāhaṇa (rey de los *pañcālás*) que estaba siendo atendido [por sus criados]. Al verlo, le dijo (el rey):
PRAVĂHAṆA: ¡Muchacho!
ŚVETÁKETU: Venerable señor.
PRAVĂHAṆA: Es tu padre quien te ha instruido, ¿verdad?
ŚVETÁKETU: Así es (*OM*).

2.2. PRAVĂHAṆA: ¿Sabes tú cómo, al morir, las gentes de este mundo se separan y van en distintas direcciones?[169].
ŚVETÁKETU: No.
PRAVĂHAṆA: ¿Sabes tú cómo de nuevo retornan a este mundo?

ŚVETÁKETU: No.
PRAVÁHAṆA: ¿Sabes tú cómo nunca se llena el otro mundo con tantos que llegan allí tras morir una y otra vez?
ŚVETÁKETU: No.
PRAVÁHAṆA: ¿Sabes tú después de verter cuántas libaciones llegan las aguas a poseer una voz humana, se levantan y hablan?
ŚVETÁKETU: No.
PRAVÁHAṆA: ¿Conoces tú la entrada del camino que lleva a los dioses o el que lleva a los antepasados? ¿Qué deben hacer para entrar en el camino que lleva hasta los dioses o en el que lleva hasta los antepasados? Porque hemos oído la palabra del sabio: «He oído yo que dos son los caminos de los mortales: el de los antepasados (*pitṛyáṇa*) y el de los dioses (*devayána*). Por estos dos camina todo lo que se mueve[170] en este mundo, todo lo que hay entre el padre (*cielo*) y la madre (*tierra*)».
ŚVETÁKETU: No me sé ni siquiera una sola de estas preguntas.

2.3. Entonces le invitó (el rey) a que se quedara. Sin tomar en consideración [la invitación] a quedarse, el joven marchó corriendo, fue hasta su padre (Gautamá)[171] y le dijo:
ŚVETÁKETU: Verdaderamente, señor, me habías dicho que estaba ya bien instruido.
GAUTAMÁ: ¿A qué viene esto?, ¡oh tú, de clara inteligencia!
ŚVETÁKETU: Bien. Uno de esos de linaje real[172] me ha hecho cinco preguntas y no conocía ni una sola [respuesta].
GAUTAMÁ: ¿Cuáles son esas preguntas?
ŚVETÁKETU: Estas son.
Y mencionó acto seguido los encabezamientos [de las preguntas].

2.4. GAUTAMÁ: Hijo, deberías conocerme lo suficiente como para saber que ya te he dicho todo lo que sé. Mas vayamos allí los dos y vivamos consagrados al estudio de la ciencia sagrada (*brahmacárya*).
ŚVETÁKETU: Vaya usted solo, señor.
Fue, pues, Gautamá adonde estaba la morada de Praváhaṇa Jaivali. Hizo este que le trajeran un asiento y le ofrecieran agua. Así le hizo la ofrenda de hospitalidad. Le dijo:
PRAVÁHAṆA: Concedamos una merced al venerable Gautamá.

2.5. GAUTAMÁ: La merced que puedo aceptar es que me digas lo que has dicho en presencia del muchacho.

2.6. PRAVÁHAṆA: Gautamá, eso cae, en realidad, entre las mercedes divinas. Háblame de mercedes humanas.

2.7. GAUTAMÁ: Bien conocida es mi gran fortuna en oro, vacas y caballos, siervas, séquito y vestidos. Señor, no sea parco conmigo en materia de lo abundante, de lo infinito, de lo ilimitado.
PRAVÁHAṆA: Entonces, Gautamá, debes, en verdad, buscarlo según la norma ritual.
GAUTAMÁ: Señor, a usted vengo como discípulo.
Solo con una declaración solían antiguamente entrar de discípulos. Así, simplemente con una declaración[173], se quedó de discípulo.

2.8. PRAVÁHAṆA: Gautamá, no te ofendas con nosotros como tampoco tus abuelos [se ofendieron con los nuestros]. Mas hasta la fecha esta sabiduría[174] no ha residido en ningún brahmán nunca jamás. Mas yo te la voy a comunicar a ti. ¿Quién, pues, podría negártela hablando como hablas?

2.9. Verdaderamente, Gautamá, el mundo de allá es el fuego del sacrificio. El Sol es, en verdad, el combustible; los rayos de luz, el humo; el día, la llama; los puntos cardinales, las brasas; los puntos cardinales intermedios, las chispas. En este fuego los dioses ofrecen en oblación la fe (*śraddhá*). De esta oblación nace el rey Sóma.

2.10. Verdaderamente, Gautamá, Parjánya[175] es el fuego del sacrificio. El año es en verdad el combustible; las nubes, el humo; el relámpago, la llama; el rayo, las brasas; el granizo, las chispas. En este fuego los dioses ofrecen en oblación al rey Sóma. De esta oblación nace la lluvia.

2.11. Verdaderamente, Gautamá, este mundo de acá es el fuego del sacrificio. La tierra es, en verdad, el combustible; el fuego, el humo; la noche, la llama; la luna, las brasas; las estrellas, las chispas. En este fuego los dioses ofrecen en oblación la lluvia. De esta oblación nace el alimento.

2.12. Verdaderamente, Gautamá, el hombre es el fuego del sacrificio. La boca abierta es, en verdad, el combustible; la respiración, el humo; el habla, la llama; la vista, las brasas; el oído, las chispas. En este fuego los dioses ofrecen en oblación el alimento. De esta oblación nace el semen.

2.13. Verdaderamente, Gautamá, la mujer es el fuego del sacrificio. El órgano sexual femenino es, en verdad, el combustible; los pelos,

el humo; la vagina, la llama; lo que se introduce, las brasas; los sentimientos de placer, las chispas. En este fuego los dioses ofrecen en oblación el semen. De esta oblación nace el hombre. Este vive mientras vive. Después, cuando muere,

2.14. se lo llevan al fuego [de la pira]. Su fuego se hace, en verdad, fuego; su combustible, combustible; su humo, humo; su llama, llama; sus brasas, brasas; sus chispas, chispas. En este fuego los dioses ofrecen en oblación al hombre. De esta oblación nace el hombre resplandeciente (*bhāsvaravarṇa*).

2.15. Quienes así lo conocen y quienes en el bosque con fe adoran la verdad, pasan a la llama; de la llama, al día; del día, al medio mes de la Luna creciente; del medio mes de la Luna creciente, a los seis meses en los que el Sol avanza hacia el norte; de estos meses, al mundo de los dioses; del mundo de los dioses, al Sol; del Sol, a la región del relámpago. El *púruṣa*, hecho de Mente (*mānasá*), va a las regiones del relámpago y los lleva a los mundos de Brahmá. Allí, en el mundo de Brahmá, residen durante largos períodos de tiempo. Para ellos no hay retorno a este mundo.

2.16. Mas quienes conquistan los mundos con el sacrificio, obras de caridad y ascetismo pasan al humo, del humo, a la noche, de la noche, al medio mes de la Luna menguante, del medio mes de la Luna menguante, a los seis meses en que el Sol avanza hacia el sur, de estos meses, al mundo de los antepasados, del mundo de los antepasados, a la Luna. Una vez que han alcanzado la Luna se convierten en alimento. Allí los dioses se van alimentando de ellos conforme van diciendo al rey Sóma: «Crece y mengua»[176]. Después, cuando esto se les acaba, de nuevo pasan a este espacio, del espacio, al viento, del viento, a la lluvia, de la lluvia, a la tierra. Una vez que alcanzan la tierra se convierten en alimento. De nuevo son ofrecidos en oblación en el fuego sacrificial del hombre. Nacen después en el fuego sacrificial de la mujer. Elevándose de nuevo a los diversos mundos continúan así su ciclo [de transmigración]. Mas quienes no conocen estos dos caminos se convierten en gusanos, en insectos volátiles y en cualquier ser, de este mundo, que pique.

TERCER *BRĀHMAṆA*

3.1. Quien sienta el deseo de alcanzar la grandeza[177], durante la marcha del Sol hacia el norte, en un día propicio del medio mes de la Luna creciente, tras cumplir durante doce días con el rito *upasád*[178], tras recoger toda clase de hierbas y frutos en una fuente de higuera sagrada o en una copa de metal, tras barrer[179] y rociar todo alrededor, tras levantar el fuego y esparcir alrededor (la hierba sacrificial), tras preparar según la rúbrica ritual la manteca derretida, tras mezclar la poción bajo el signo de una constelación masculina, que ofrezca la oblación diciendo:

> A cuantos dioses haya en ti, ioh, Jātávedas![180],
> que adversos destruyan los deseos de los hombres,
> a ellos yo su parte les ofrezco. Que satisfechos
> satisfagan todos mis deseos. ¡*Svāhā*!
> A esa que se pone de través
> pensando: «obstáculo soy»,
> a esa ofrezco un chorro de manteca derretida
> para que me sea propicia. ¡*Svāhā*!

3.2. «Al más importante (*jyéṣṭha*). ¡*Svāhā*! Al mejor (*śréṣṭha*). ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al aire vital. ¡*Svāhā*! Al más excelente. ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. («Al habla. ¡*Svāhā*! A la base firme de asentamiento. ¡*Svāhā*!»[181]. Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. («A la vista. ¡*Svāhā*! Al éxito cumplido. ¡*Svāhā*!)». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. («Al oído. ¡*Svāhā*!). A la morada. ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. («A la mente. ¡*Svāhā*!). A la procreación. ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al semen. ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción.

3.3. «Al fuego. ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al *sóma*. ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «A la tierra (*bhū́r*). ¡*Svāhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego

vierte el resto en la mezcla de la poción. «A la atmósfera (*bhúvar*). ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al cielo (*svàr*). ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «A la tierra, al espacio intermedio y al cielo. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «A la autoridad sacerdotal. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al poder soberano. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al pasado. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al futuro. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «Al universo. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «A todo. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción. «A Prajápati. ¡*Svâhā*!». Derramando con estas palabras una libación en el fuego vierte el resto en la mezcla de la poción.

3.4. A continuación toca la poción diciendo: «Tú eres el que se mueve, tú eres el que brilla, tú eres el pleno, tú eres el constante, tú eres la única morada[182]. Tú eres el sonido *hiṅ* que se produce y el mismo producirse del sonido *hiṅ*. Tú eres el canto elevado *udgīthá* y el mismo cantar del *udgīthá*. Tú eres lo recitado y lo que se recita en respuesta[183]. Tú eres el que brilla en la húmeda [nube]. Tú eres el omnipresente (*vibhú*), tú eres el omnipotente (*prabhû*). Tú eres el alimento, tú eres la luz; tú eres la destrucción; tú eres la absorción de todo».

3.5. A continuación toma un sorbo diciendo: «Todo lo conoces. Nosotros también conocemos tu grandeza. Este es, en verdad, el rey, el señor, el soberano. Que este, rey y señor, me haga a mí soberano».

3.6. A continuación toma un sorbo diciendo: «En la más excelsa gloria de Sāvitrí[184] [...]. Miel derraman los vientos para el justo. Miel derraman los ríos. Dulces como la miel nos sean las plantas. ¡Honor a la tierra! En la gloria del Dios meditemos [...]. Miel nos sean la noche y las auroras. Dulce como la miel nos sea el polvo atmosférico sobre la tierra. Miel nos sea el padre cielo. ¡Honor al espacio

intermedio! Active él nuestros pensamientos. Dulce como la miel nos sea el árbol. Dulce como la miel nos sea el Sol. Dulces como la miel nos sean las vacas. ¡Honor al cielo!». Repite toda la estrofa Sāvitrí y todos los «versos de la miel» diciendo: «Llegue yo, en verdad, a ser todo esto. ¡Honor a la tierra, al espacio intermedio, al cielo!»[185]. Finalmente, tras tomar un sorbo y lavarse las manos, se sienta tras el fuego con la cabeza vuelta al este. Por la mañana adora al Sol diciendo: «Entre los puntos cardinales eres tú la flor de loto más excelsa. Llegue yo a ser entre los hombres la flor de loto más excelsa»[186]. Regresando de la misma manera que vino se sienta y recita la línea genealógica [de la tradición].

3.7. Esto, en verdad, enseñó Uddálaka Āruṇi a su discípulo Vājasaneyá Yájñavalkya y dijo: «Si uno vertiera esto sobre un tronco seco le nacerían ramas, le crecerían hojas».

3.8. Esto, en verdad, enseñó Vājasaneyá Yájñavalkya a su discípulo Mádhuka Paíṅgya y dijo: «Si uno vertiera esto sobre un tronco seco le nacerían ramas, le crecerían hojas».

3.9. Esto, en verdad, enseñó Mádhuka Paíṅgya a su discípulo Cūla Bhāgavitti y dijo: «Si uno vertiera esto sobre un tronco seco le nacerían ramas, le crecerían hojas».

3.10. Esto, en verdad, enseñó Cūla Bhágavitti a su discípulo Jānaki Āyasthūṇá y dijo: «Si uno vertiera esto sobre un tronco seco le nacerían ramas, le crecerían hojas».

3.11. Esto, en verdad, enseñó Jānaki Āyasthūṇá a su discípulo Satyákāma Jābālá y dijo: «Si uno vertiera esto sobre un tronco seco le nacerían ramas, le crecerían hojas».

3.12. Esto, en verdad, enseñó Satyákāma Jābālá a sus discípulos y dijo: «Si uno vertiera esto sobre un tronco seco le nacerían ramas, le crecerían hojas. Uno no debe comunicar esto a quien no sea hijo o discípulo»[187].

3.13. En cuatro objetos se encuentra la madera de la higuera sagrada. La cuchara es de madera de higuera sagrada[188]. La copa es de madera de higuera sagrada. La leña es de madera de higuera sagrada. Las dos varas de batir la mezcla son de madera de higuera sagrada. Hay diez clases de granos cultivados [utilizados en el sacrificio]: arroz y cebada, sésamo y alubias, dos clases de mijo, trigo,

lentejas, garbanzos y habichuela negra[189]. Una vez machacados, uno los rocía con requesón, miel y manteca, y ofrece una oblación de manteca derretida.

CUARTO *BRĀHMAṆA*

4.1. La tierra es, en verdad, la esencia de estos seres; las aguas, de la tierra; las plantas, de las aguas; las flores, de las plantas; el hombre, de las flores; el semen, del hombre.

4.2. Prajápati pensó: «Debo proveerle una base firme de asentamiento». Así pues, creó la mujer. Una vez creada la adoró por debajo. Por eso se debe adorar a la mujer por debajo. Extendió la piedra[190] que surge de sí mismo y la impregnó.

4.3. Su regazo es el altar; sus pelos, la hierba sacrificial; su piel, la prensa del *sóma*; los dos labios de la vulva[191], el combustible del medio. El mundo de quien, así conociéndolo, practica la unión sexual, es tan grande como el mundo de quien sacrifica con el sacrificio Vājapéya[192] y para sí se apropia de las buenas obras de las mujeres. Mas las mujeres se apropian de las buenas obras de quien, sin así saberlo, practica la unión sexual.

4.4. Esto es, en verdad, lo que dijo Uddálaka Āruṇi sabiendo esto. Esto es, en verdad, lo que dijo Nāka Maúdgalya sabiendo esto. Esto es, en verdad, lo que dijo Kumārahāritá sabiendo esto: «Muchos mortales, brahmanes de nacimiento[193], se van de este mundo privados de vigor y de buenas obras; a saber, quienes sin así conocerlo practican la unión sexual». Si poco o mucho semen se le derrama a uno, dormido o despierto,

4.5. debe tocarlo y recitar[194] así:

> Todo el semen que hoy sobre la tierra de mí se ha derramado,
> todo el que sobre las plantas y las aguas ha fluido,
> todo ese semen lo recupero yo. Vuelva a mí el vigor, de nuevo la energía, de nuevo la felicidad.
> Colóquense de nuevo el fuego y los altares en su respectivo lugar».

Después, tomándolo con los dedos anular y pulgar, debe restregárselo entre los pechos o entre las cejas.

4.6. A continuación, cuando se vea [reflejado] en el agua, debe recitar: «[Haya] en mí energía (*téjas*), potencia (*indriyá*), esplendor (*yáśas*), riqueza (*dráviṇa*), buena acción (*sukṛtá*)». Esta es, en verdad, la belleza suma de las mujeres cuando quedan ellas libres de sus ropas de impureza. Por eso, cuando una mujer quede libre de sus ropas impuras, toda llena de esplendor, uno debe acercarse a ella y solicitarla.

4.7. Si ella no accede a sus deseos, debe ganársela con regalos[195]. Si aun así no accede a sus deseos, debe golpearla con un palo o con la mano y poseerla a la fuerza diciendo: «Con mi vigor, con mi esplendor, yo te quito tu esplendor», y así queda ella sin esplendor.

4.8. Mas si accede a sus deseos debe decir: «Con mi vigor, con mi esplendor, yo te doy esplendor», y así quedan los dos llenos de esplendor.

4.9. A la mujer que uno desea pensando «¡Ojalá me haga el amor!», tras meterle el miembro, unir boca con boca y acariciar su regazo, le debe recitar:

> Tú que vienes de cada uno de los miembros.
> Tú que nacida del corazón eres la esencia de los miembros.
> A esa mujer embriágala, como si la tuvieras atravesada con una flecha envenenada.

4.10. A la mujer que uno desea pensando «¡Ojalá no quede encinta!», tras introducir el miembro y unir boca con boca, debe primero inspirar y luego espirar diciendo: «Con mi vigor, con mi semen, mi semen te lo quito», y así ella queda sin semen.

4.11. Mas a la mujer que uno desea pensando «¡Ojalá quede encinta!», tras introducir el miembro y unir boca con boca, debe primero espirar y luego inspirar sobre ella diciendo: «Con mi vigor, con mi semen, mi semen te lo doy», y así queda encinta.

4.12. Si su mujer tiene un amante a quien él odia, debe él colocar el fuego en una vasija de tierra sin cocer, extender una capa de cañas[196] de hierba *kuśá* en orden inverso y ofrecer en oblación en el fuego, en orden inverso, las cañas con sus puntas untadas con manteca derretida diciendo: «Has ofrecido un sacrificio en mi fuego. Tus aires de inspiración y espiración yo te los quito. Tú, fulano de tal... (mencionando el nombre del amante). Has ofrecido un sacrificio

en mi fuego. Tus hijos y ganado yo te los quito. Tú, fulano de tal... Has ofrecido un sacrificio en mi fuego. Tus sacrificios y buenas acciones yo te las quito. Tú, fulano de tal... Has ofrecido un sacrificio en mi fuego. Tus esperanzas y sueños yo te los quito. Tú, fulano de tal...». Aquel, a quien maldice un brahmán que esto así lo conoce, se va de este mundo, privado, en verdad, de vigor y de buenas acciones. Por eso uno no debe desear divertirse con la mujer de un brahmán bien versado en los *védas* que esto así lo conoce[197]. Pues quien esto así lo conoce resulta ser un enemigo superior[198].

4.13. Cuando a la mujer de uno le llega el período, ella no debe beber con el cáliz sacrificial ni ponerse ropa nueva durante tres días. No debe tocarla ni hombre ni mujer de casta baja. Al cabo de tres noches debe bañarse y entonces uno debe hacerle machacar el arroz.

4.14. Si uno desea que le nazca un hijo de tez blanca, que pueda recitar un *véda* y que complete todo el ciclo de su vida, tras hacer preparar arroz cocido con leche, deben los dos comerlo mezclado con manteca derretida. Entonces podrán los dos engendrar ese hijo.

4.15. Mas si uno desea que le nazca un hijo de tez morena y de ojos oscuros, que pueda recitar dos *védas* y que complete todo el ciclo de su vida, tras hacer preparar arroz cocido con requesón, deben los dos comerlo mezclado con manteca derretida. Entonces podrán los dos engendrar ese hijo.

4.16. Ahora bien, si uno desea que le nazca un hijo de tez negra y ojos rojizos, que pueda recitar tres *védas* y que complete todo el ciclo de su vida, tras hacer preparar arroz hervido, deben los dos comerlo mezclado con manteca derretida. Entonces podrán los dos engendrar ese hijo.

4.17. Mas si uno desea que le nazca una hija sabia que complete todo el ciclo de su vida, tras preparar arroz cocido con sésamo, deben los dos comerlo mezclado con grasa derretida. Entonces podrán los dos engendrar esa hija.

4.18. Mas si uno desea que le nazca un hijo sabio y famoso que asista a las asambleas y diga palabras agradables, que pueda recitar todos los *védas* y que complete todo el ciclo de su vida, tras hacer preparar arroz cocido con carne, deben los dos comerlo mezclado con manteca derretida. Entonces, sea la carne de novillo o de toro, podrán los dos engendrar ese hijo.

4.19. Después, hacia la madrugada, tras preparar la manteca derretida según el rito apropiado para el puchero sacrificial (*sthâlipāka*)[199], ofrece las oblaciones del puchero sacrificial varias veces diciendo: «A Agní. i*Svâhā*! A Anumati. i*Svâhā*![200]. Al dios Savitṛ, el verdadero procreador. i*Svâhā*!». Una vez que ha hecho las oblaciones, toma [el resto del *sthâlipāka*], come y una vez que ha comido ofrece el resto a su mujer. Después de lavarse las manos y de llenar la vasija con agua, con esta rocía a la mujer tres veces diciendo: «Lárgate de aquí, Viśvávasu[201]. Búscate a otra joven veleidosa[202]. [Deja] a la mujer con su marido».

4.20. Entonces se acerca a ella diciendo:

Este (*ama*)[203] soy yo. Esa (*sā*) eres tú.
El canto samavédico[204] soy yo; el *verso* rigvédico eres tú.
El cielo soy yo. La tierra eres tú.
Ven. Abrazémonos los dos.
Juntos la semilla mezclemos
para obtener un hijo varón.

4.21. A continuación separa los muslos de la mujer diciendo: «Separaos, cielo y tierra». Tras introducir el miembro y unir boca con boca, la acaricia tres veces en la dirección del pelo diciendo:

Prepare Víṣṇu la matriz;
modele Tváṣṭṛ las formas.
Imprégnete Prajāpati;
en ti el embrión Dhātṛ deposite.
Deposita el embrión, Sinīvālí;
tú, la de abundantes trenzas, deposita el embrión.
Depositen en ti el embrión los
Aśvíns, dioses de guirnaldas de loto[205].

4.22. Dos son las varas (*araṇī*) de oro con que los Aśvíns
hacen saltar la llama frotando.
Para ti imploramos ese embrión, para que nazca al décimo mes.
Como Agní deposita el embrión en la Tierra;
Índra en el Cielo, y el Viento (Vāyú) en las regiones del espacio, así deposito yo el embrión en ti, señora de tal...
(mencionando su nombre)[206].

4.23. Cuando está a punto de dar a luz, la rocía con agua diciendo:

Como el viento agita por todas partes el estanque lleno de lotos,
muévase así tu feto, salga así con su membrana.
Este corral de Índra tiene la puerta bien atrancada, está bien cercado.
Índra, haz salir de allí al niño junto con su placenta[207].

4.24. Nacido ya el niño, prepara el fuego y tomando al niño en sus rodillas mezcla requesón y manteca derretida, en una vasija de metal. Tomando de la mezcla de requesón y manteca derretida ofrece varias oblaciones diciendo:

Multiplíqueme yo con en este hijo mío,
alimente en mi casa a un millar.
Que la fortuna nunca se aleje de
esta casa en hijos y ganado. ¡*Svāhā*!
Los aires vitales que hay en mí, en ti
con mi mente los ofrezco en oblación. ¡*Svāhā*!
Todo en lo que me haya excedido en el rito,
todo en lo que me haya quedado corto en el mismo
que Agní, perfecto oferente y sabio,
lo convierta en sacrificio perfecto, en ofrenda apropiada.
¡*Svāhā*!

4.25. Entonces, inclinándose sobre el oído derecho del niño, le dice tres veces «el habla, el habla, el habla». Después mezcla requesón, miel y manteca derretida y con una cuchara de oro, sin introducírsela en la boca, le da de comer diciendo: «Deposito la tierra en ti; deposito el espacio intermedio en ti; deposito el cielo en ti. Tierra, espacio intermedio, cielo. Todo en ti lo deposito».

4.26. Entonces le pone un nombre diciendo: «tu nombre es Véda»[208]. Este es, en verdad, su nombre secreto.

4.27. A continuación, entregándoselo a la madre lo pone a mamar diciendo:

¡Oh, Sárasvatī!, ofrece al niño para que mame
el pecho inagotable, refrescante, tesoro de riquezas,
depósito de bienes, ubérrimo donante,
con el que alimentas todas las cosas deseables[209].

4.28. Finalmente se dirige a la madre diciendo:

Tú eres Ílā[210] Maitrāvaruṇí.
De fuerte varón, varón fuerte has engendrado.
Sé fecunda en varones fuertes,
tú que nos has enriquecido con un fuerte varón.

De tal niño dicen en realidad: «Verdaderamente, has superado al padre. Al abuelo has superado, en verdad». Alcanza, en verdad, la cumbre más alta de la fortuna, la gloria y el resplandor del *bráhman*, quien nace hijo de un brahmán que esto así lo conoce.

NOTAS

1. Tal y como hemos indicado más arriba en la Introducción, este *brâhmaṇa* se encuentra en ŚB 10.6.4.

2. *Médhya*: 'apto para el sacrificio'. El sacrificio del caballo ha sido descrito con todo detalle en ŚB 13.1-5.

3. Véase nota 3 en MaṇḍU.

4. *Mahimán* es el nombre de dos de las extracciones (*gráha*) de *sóma* que se hacen en el sacrificio del caballo. También denota el recipiente con que se toman las libaciones.

5. Los *gandharvás* son los cantores celestiales, que a menudo descienden de los cielos para seducir y poseer a las mujeres terrenales. Por este motivo, se les asocia con el caballo semental. También por asociaciones mitológicas se usan los términos *corcel, potro de carrera* y *caballo* en general.

6. De la raíz *arc* se forma la palabra *arká*. Según Śaṃkara, el texto upanishádico juega con tres significados de la palabra *arká*: 'agua', 'fuego' y 'adoración'. Para la etimología de la palabra desde el punto de vista de la filología comparada, véase EWA I 114, 115.

7. La palabra *tejorasa* ha sido interpretada de varias maneras distintas. Hume: 'heat and essence'. Madhavananda: 'his essence or lustre'; Llárraz: 'el resplandor, su esencia'. Villar Liébana: 'que tiene la luz por esencia'. Śaṃkara la glosa como un compuesto apositivo (*karmadhāraya*) en el cual el segundo miembro es la imagen comparativa de una metáfora (*upamānottarapadakarmadhāraya o rūpakasamasa*): 'resplandor (*téjas*)-jugo (*rása*)', 'jugo como un resplandor', 'jugo en forma de resplandor' (*téja eva rasas tejorasaḥ*). El comentario de Śaṃkara claramente especifica que este líquido resplandeciente brota del cuerpo sudado de Prajápati. Parece, pues, razonable suponer que después de 'ejercitarse y acalorarse' el cuerpo de Prajápati emite un *sudor ígneo* que es el fuego. En realidad, el cuerpo de Prajápati libera la 'energía resplandeciente' (*téjas*) fruto de la ascesis (*tápas*) o del sacrificio. La práctica del ascetismo produce un ardor interior, una energía resplandeciente que consagra y purifica el cuerpo del asceta, del oficiante o del sacrificante. Así, en el *Gopathabrāhmaṇa* 1.4.13 (citado en Marina Vesci 1992: 93) se compara al sacrificante (*yájamāna*) con una vasija de barro cocido. Al igual que la vasija de barro, el sacrificante ha de estar cocinado con el fuego de su propio ascetismo (*tápas*); es decir, ha de estar lleno de energía resplandeciente (*téjas*), ya que de lo contrario sería como una vasija de barro crudo que se deshace al contacto con el agua. En este caso, el agua simboliza el fruto del sacrificio. *Téjas* es, pues, el resultado de la práctica del ascetismo. Podríamos añadir, por nuestra parte, retomando la metáfora del *brâhmaṇa*, que *téjas* es el brillo de la vasija de barro después de su cocción; o, en el caso del asceta, el aura del cuerpo.

También se ha interpretado la palabra *tejorasa* no como un compuesto, sino como dos palabras distintas: *tejo rasa*, 'resplandor-esencia'. Este es el caso de Hume y también de A. K. Coomaraswamy. Según un comentarista moderno (Subrahmanya Shastri), el resplandor es el conocimiento (*téja iti jñānam ucyate*) y la esencia es el aire vital (*rasa iti prāṇa ucyate*). La frase entera se leería entonces como: «brotó el fuego que es el resplandor (conocimiento) y la esencia (aire vital) del cuerpo de Prajápati».

8. En nuestra opinión, a partir de aquí empieza la creación material del universo. Hasta ahora se refería tan solo a la creación sutil o intelectiva. Las bodas, y las discusiones, de la Palabra (*vác*) y la Mente (*mánas*) son un tema recurrente de los *bráhmaṇa*, véase ŚB 6.1.2. De hecho, la Palabra y la Mente son la primera pareja reproductora. Véase Int. XIII.1.

9. El significado primario de *médhya* es: 1) apto, adecuado; 2) fuerte, vigoroso; 3) entero, íntegro. Tras la salida de la Gloria y el Vigor el cuerpo del Prajápati queda incompleto y exhausto, y por lo tanto inservible para el sacrificio. El significado de *aśvamedhatva* es: 'integridad del caballo'; es decir, del cuerpo sacrificial de Prajápati. Tras el primer esfuerzo creativo, que equivale a un descuartizamiento del cuerpo sacrificial, el cuerpo de Prajápati se vacía y se fractura y solo puede ser reconstituido mediante el sacrificio. El sacrificio es, pues, un acto de expiación y una restauración de la unidad original desmembrada en el impulso creativo. La pérdida de la unidad en aras de la maravillosa multiplicidad de la creación, primer sacrificio de Prajápati, es un acto violento que ha de ser compensado con el segundo sacrificio, el sacrificio reintegrador que sirve de modelo al sacrificio que los hombres realizan en la tierra. Véase Int. XII.3. Para el efecto restaurador del *aśvamedha*, véase ŚB 13.3.7.11 (*eṣa vai kḷptir nāma yajñaḥ, yatraitena yajñena yajante sarvam eva kḷptam bhavati*).

10. Lo deleitable (*bhóga*) y lo bueno (*kalyáṇa*) quizás correspondan al placer (*préyas*) y al bien supremo (*śréyas*) de la KaṭhU 2.1-3. El placer y el bien se presentan ante el hombre. El hombre ignorante escoge lo placentero y esclavizado por los sentidos no alcanza el objetivo final del conocimiento. El sabio escoge lo bueno y alcanza así su meta. Hay que hacer notar que la *upaniṣád* se refiere al origen de lo malo y no del mal. El mal aparece ya como el instrumento disponible para perforar la función vital correspondiente y hacer que perciba las cosas malas. El origen de lo malo es narrado de forma similar en ChU 1.2.1-9. Aquí, sin embargo, se distinguen tres tipos de experiencias: lo deleitable para los *devás*, lo bueno para la misma función vital y lo malo para los *ásuras*. El que lo bueno quede reservado para la misma función vital es bastante significativo, ya que apunta hacia la posibilidad de que una ascesis o purificación de la percepción sensual sea también un camino adecuado para la liberación.

11. Hay aquí un juego de palabras entre la expresión «Helo aquí, en el interior de la boca» (*ayaṃ āsye'antar iti*) y el nombre Ayásya.

12. Juego de palabras entre *anena*, 'por él' —instrumental singular del pronombre *ayam*, 'este; él'— y la voz *aná*, 'aliento; respiración; aire vital', cuya forma declinada en el instrumental singular es también *anena*.

13. Hay un doble sentido en el verbo *abhi-sam-viś*, 'sentarse alrededor de' y también 'entrar en; penetrar en; fundirse en; confundirse con'. La segunda acepción se predica de los sentidos que entran en el aire vital y se confunden con él. Por eso la comida que come el aire vital nutre también a los sentidos que son uno con él y dependen de él para su existencia. El primer significado se predica de aquella persona que haya realizado el sacrificio del conocimiento upanishádico. Por lo tanto, parece adecuado traducir como 'se sientan a su alrededor', pues los parientes del sacrificante no pueden literalmente penetrar en el cuerpo del sacrificante.

14. Según Śaṃkarācārya, la igualdad (*samatva*) del *prāṇá*, identificado simbólicamente con el canto litúrgico del sacrificio (*sáman*), reside en el hecho de

que llena por igual el cuerpo de una hormiga, de un elefante o del universo entero. El *prāṇá* ocupa por igual espacios diversos; pero sin recurrir por ello a un proceso de expansión y contracción, como hace la luz de una lámpara al iluminar volúmenes diversos. Al ser colocada dentro de un cántaro, la luz de una lámpara se condensa y llena por entero el volumen del cántaro. Al ser colocada en una habitación, la luz de la lámpara se expande, perdiendo intensidad e iluminando desigualmente toda la habitación. El *prāṇá* en cambio es incorpóreo (o amorfo, *ámūrta*) y omnipresente (*sarvagata*) y no está sujeto ni a expansiones ni a contracciones que alteren su intensidad.

15. Que el mundo se sostiene en lo alto significa que gracias al aire vital el mundo se tiene en pie, es decir, el universo se convierte en una estructura eficiente, en un cosmos y no en un caos.

16. La palabra *pratiṣṭhá*, 'base firme, fundamento' es una palabra importante ya sea como sustantivo, ya sea como verbo *prati+sthā*: «Muchos sacrificios proporcionan al sacrificante un firme asentamiento (*pratiṣṭhā*). *Pratiṣṭhā* sugiere la idea de estabilidad y protección contra impedimentos. Gonda ha señalado acertadamente que para los antiguos indios, y para muchos otros pueblos, el concepto de firme asentamiento era importante. La *pratiṣṭhā* no es simplemente el estar firmemente asentado, sino que sugiere la condición de normalidad óptima, de prosperidad, éxito, etc., y por lo tanto *pratiṣṭhā* era un resultado importante que el sacrificante desea obtener» (Tithe 1975: 226-227). El artículo de Gonda «*Pratiṣṭhā*» se ha publicado en varias revistas y antologías de su obra.

17. El primer verso identifica la muerte con el no ser. Según Śaṃkarācārya, en el contexto de una ascesis intelectual el no ser puede entenderse como una ausencia de conocimiento sobre la naturaleza del sacrificio. El primer verso nos lleva, pues, de la ausencia de conocimiento a la aparición del mismo. Este conocimiento es, sin embargo, oscuro e imperfecto; por eso el segundo verso nos lleva de la oscuridad de la ignorancia a la luz de la sabiduría. Finalmente, la luz de la sabiduría nos conduce de la muerte a la inmortalidad. El versículo puede interpretarse, pues, como una plegaria y un proceso que nos lleva por un camino ascendente desde el no ser (*ásat*) hasta la inmortalidad a través del conocimiento correcto —es decir, luminoso— del ser (*sát*). Śaṃkara utiliza la terminología técnica propia de la escolástica sánscrita al introducir términos como *sādhana* (medio) y *sādhya* (aquello que se quiere lograr con el *sādhana*). En el primer verso se pasa de una falta de medios (*asādhana*) a la obtención de un medio adecuado (*sādhana*): *purvo mantro'sādhanasvabhāvāt sādhanabhāvam āpadayeti*. En el segundo verso la aplicación del medio adecuado produce el resultado que se quiere conseguir, el *sādhya* o la luz del conocimiento: *dvitīyas tu sādhanabhāvād api ajñānarūpāt sādhyabhāvam āpadayeti*. El tercer verso, según el propio Śaṃkara y en consonancia con la *upaniṣád*, no encierra ningún secreto y expresa simplemente el resultado final del proceso denotado por los dos versos anteriores: la luz del conocimiento confiere la inmortalidad.

18. Seguimos aquí la interpretación de Śaṃkara al incluir entre corchetes el adjetivo *creativo*. Según Śaṃkara, aquel que adecuadamente conoce a Prajápati se vuelve un creador como el mismo Prajápati. Es más, volverse un creador significa, en este caso, identificarse con la misma creación, ya que esta emana del

mismo cuerpo de Prajápati y no es esencialmente distinta de él (*sa prajāpativat sraṣṭā bhavati svātmano'nanyabhūtasya jagataḥ / kaḥ / ya evaṃ prajāpativid yathoktaṃ svātmano'nanyabhūtaṃ jagat sādhyātmādhibhūtādhidaivaṃ jagad aham asmiti veda*, Ś).

19. Siguiendo a Villar Liébana traducimos la voz *yóni* en su acepción de 'matriz' y no como 'lugar de origen'. Esta parece ser la lectura más natural del texto; especialmente si se tiene en cuenta que la razón de la falta de pelos de la boca y de las manos es, precisamente, la falta de pelos de la matriz. Así lo parece entender también Śaṃkara cuando afirma explícitamente que la matriz de las mujeres no tiene pelos por dentro: *alomakā hi yonir antarataḥ striṇām*. Por otro lado, hay que recurrir a algún tipo de sentido figurado para encontrarle un significado coherente a la expresión «el lugar de origen (del fuego) no tiene pelos por dentro». Es evidente que la palabra *yóni* se utiliza aquí en un doble sentido: como 'matriz' y como 'origen'. La voz *yóni* se utiliza en el ritual para denotar el agujero en el centro del palo inferior (*adharāraṇí*) que sirve para producir el fuego por fricción. El *adharāraṇí* está situado en posición horizontal y sobre ese agujero se coloca un anillo giratorio (*pramantha*) que permite la rotación del palo superior (*uttarāraṇí*) situado en posición vertical sobre el palo inferior. La boca de Prajápati es, pues, este agujero correspondiente al palo inferior, mientras que la mano simboliza el palo superior que al rotar sobre el agujero del *adharāraṇí*, produce por fricción el fuego sacrificial. Otras traducciones: Hume: «From his mouth as the fire-hole (*yoni*) and from his hands he created fire (*agní*). Both these [i.e. the hands and the mouth] are hairless on the inside, for the fire-hole (*yoni*) is hairless on the inside»; Ilárraz: «De su boca, el lugar de origen, y de sus manos produjo el fuego. Por eso ambas (boca y manos) no tienen pelos en su interior, pues el lugar de origen (del fuego) no tiene pelos por dentro»; Villar Liébana: «De su boca, como de una matriz, y de sus manos produjo el fuego. Por eso boca y manos no tienen pelos en su interior, pues la matriz no tiene pelos en su interior»; Tola: «De su boca como *yoni*, y con sus manos emitió el fuego. Por esa razón ambos no tienen pelos en su interior, pues el *yoni* no tiene pelos en su interior». Tola, en una nota a la palabra *yóni*, especifica: «*Yoni* designa 1) el órgano sexual femenino y 2) un hueco donde se enciende el fuego. En este párrafo la palabra está tomada primeramente en el segundo sentido y luego en el primero».

20. *Atisṛṣṭi*: 'ultracreación, transcreación, creación insuperable, creación excelsa'. Villar Liébana: 'la más alta creación'; Hume: 'supercreation'; Ilárraz y Tola: 'super-creación'.

21. La palabra *viśvaṃbharā* ha sido interpretada por Whitney de acuerdo con su significado habitual, que se refiere a un tipo de insecto. En este caso, la traducción sería: 'como un insecto *viśvaṃbharā* en su nido'. Véase la larga nota de Hume al respecto (Hume: 82). Hume está de acuerdo en entender esta palabra como 'fuego'. Tal es también la interpretación de los comentaristas tradicionales. Véase asimismo el *Manual de Linguística Indoeuropea* (Madrid, 1953) de F. R. Adrados: 'como una espada introducida en su vaina o un escorpión en su madriguera'. La metáfora recurre en KauṣU 4.20.

22. Hemos adoptado la misma versión que Tola, véase pág. 49 desde *Cuando respira* hasta *mente*.

23. Tola: 'actividades'; Villar Liébana: 'actos'; Ilárraz: 'funciones'; Hume: 'acts'; Madhavananda: 'functions'.

24. Tola: 'se unifican'; Villar Liébana e Ilárraz: 'son una'.

25. Tola: 'rastro'; Villar Liébana e Ilárraz: 'huella'.

26. Tola: 'gloria y fama'; Villar Liébana: 'gloria y alabanza'; Ilárraz: 'fama y alabanza'; Śaṃkara: *khyatiḥ*, 'fama' y *saṃghātam iṣṭaiḥ* 'reunión con los seres (y las cosas) queridas'. En un registro vedántico Śaṃkara considera que la primera significa el conocimiento de la unidad entre *jivá* y *ātmán* (*aikyajñāna*), y la segunda, la liberación (*mukti*).

27. *Antaratara*: Hume: 'nearer'; Tola: 'más próximo'; Madhavananda: 'innermost'; Villar Liébana e Ilárraz: 'más íntimo'.

28. *Ati-sṛj*: cabe recordar la sinonimia sánscrita entre creación y emisión.

29. La casta de los *kṣatríyas* según Śaṃkara. Tola (p. 52, nota 84) nos habla de los cuatro significados de la palabra *kṣatrá*: 1) poder; 2) la casta guerrera y gobernante; 3) miembro de dicha casta y 4) la esencia de dicha casta. En su opinión, en este pasaje *kṣatrá* ha de ser tomada en la primera y la cuarta acepción.

30. No hay que confundir este *bráhman* (estado brahmánico, autoridad sacerdotal) con el *bráhman* o el anteprincipio no dual. Esta oración, pues, se podría también traducir: «Mas este misma, la autoridad espiritual (*bráhman*), es el origen del poder temporal (*kṣatrá*)», sin por ello agotar todas las connotaciones de la expresión original.

31. También se podría interpretar esta frase de la siguiente manera: «Cuando el poder temporal destruye a la autoridad espiritual, violenta así su propio origen y se vuelve maligno, pues ha destruido lo que era mejor que él».

32. Se refiere a las castas de comerciantes y agricultores autónomos. Es decir, a los ciudadanos y burgueses y no a los siervos y trabajadores (*śudrá*). En el *Ṛgvedá* la palabra *viś* (de la raíz *viś*, 'entrar, penetrar, ocupar') significa 'colonia' y 'clan', y se refiere a los distintos grupos arios.

33. La última línea es de Villar Liébana: 67.

34. La riqueza humana consiste en las posesiones materiales que se perciben y disfrutan principalmente con la vista. La riqueza divina consiste en la sabiduría revelada de los *védas* que se escucha con el oído. Así pues, el sentido más importante del ámbito terrenal es la vista, mientras que el del ámbito divino es el oído.

35. *Dhī*: como atención, el estado de alerta propio de la meditación que culmina en el reconocimiento de nuestra indiferenciación con *bráhman*. Aplicada a la actividad ritual no es otra sino la atención cebándose sin esfuerzo, pero con gran penetración, en su propio objeto. La actividad ensimismada que se deleita estrictamente en su dinamismo presente, sin prestar atención a las excrecencias, es decir, a la comida producida con su propio acto. Para *dhī* véase Gonda 1984.

36. Śaṃkara ve aquí un juego de palabras entre *mukha* y *pratika*. *Mukha* quiere decir 'dignidad, principalidad' (*mukhyatva, prādhānya*). *Pratikena* es entonces sinónimo de '*prādhānyena*' y la *upaniṣád*, desde el punto de vista de Śaṃkara, admite la siguiente lectura: 'Come el alimento con dignidad'; es decir, no como los ignorantes que supeditados (*guṇabhūta*) a la comida se abalanzan sobre ella, sino desapasionado como los sabios, sabiendo que su *ātmán* es la ver-

dadera esencia de toda comida. Es decir, se convierte en un comedor (*bhoktṛ*), pero nunca es comido por la comida (*nānnaṃ prati guṇabhūtaḥ san, yathājño na tatha, vidvān annānām ātmabhūto bhoktaiva bhavati na bhojyatām āpadyate*).

37. *Saṃkalpá*: Hume: 'imagination'; Llárraz: 'imaginación'; Villar Liébana: 'representación'; Madhavananda: 'resolve'.

38. Śaṃkara lo parece entender de otra manera: respiración (*prāṇá*), evacuación (*apāná*), motricidad (*vyāná*), fuerza de ascensión (*udāná*), digestión (*samāná*), hálito vital (*ána*). Panikkar (1983: 23): 'in-breath, out-breath, up-breath, middle-breath, vital breath'; Panikkar (1983: 213-215): 'downward breath (*apāná*), distributive breath (*samāná*), diffused breath (*vyāná*)'.

39. *Vijijñāsya*: 'lo que se desea conocer'. Según Śaṃkara, lo cognoscible es lo que se desea conocer, ya que está sujeto a la duda (*saṃdihyamānākāratvād vijijñāsyam*, Ś).

40. Para Śaṃkara, la voz *vijñātā*, 'conocedor', puede ser tanto un nombre de agente (*vijñātṛ*) como un participio pasado (*vijñāta*). La interpretación como participio pasado parece más lógica. La de 'conocedor' implica la identidad última entre conocedor y conocido y la autoluminosidad del iluminador (*prakāśaka*).

41. *Ayam agní*: 'este fuego', el fuego terrenal (*pārthivo'gniḥ*, Ś).

42. Śaṃkara divide la Palabra de Prajápati en el continente inerte (*ādhāro'prakāśaḥ*) —es decir, la tierra— y el contenido luminoso del conocimiento (*ādheyaṃ prakāśaḥ*) —es decir, el fuego—.

43. Śaṃkara considera que aquí la palabra *ātmán* significa 'cuerpo'.

44. «En una de las ceremonias de transmisión del Padre agonizante al hijo, lo que el Padre pasa o transfiere en su misma identidad. Y la identidad de su "Yo" es, dentro del Universo védico, Bráhman (el objetivo), el sacrificio (el camino), el mundo (la orilla). El Yo es todo esto. Solo entonces, tras alcanzar el Yo, alcanza el Hombre, la inmortalidad y parte de este mundo». Panikkar [1983: 738].

45. Es decir, de los deberes sacrificiales.

46. La hermeneusis (*nirvacana*) de *putra* según Śaṃkara es: *pūraṇena trāyate sa pitaraṃ yasmāt tasmāt putro nāma*; es decir, «[un hijo] es llamado hijo (*putra*) porque protege (*tra*) al padre con el cumplimiento (*pūraṇa*) [de las tareas que él ha dejado incompletas]», *pituś chidram pūrayitvā trāyate*: «llenando (*pūrayitvā*) los huecos dejados por el padre lo protege (*trāyate*)» (Tola 1973: 59, nota 114). Desde el punto de vista filológico la voz *putrá* deriva de un hipotética forma indoeuropea **ptlú-* (cf. lat. *plus*, *plenus*, *plurimus*, *plebs*). Véase EWA II 142. Esta forma a su vez deriva posiblemente del radical indoeuropeo **pōu* 'poco; pequeño'; cf. lat. *paucus*.

47. Futuro con *eva* y/o pronombre en el sentido de un futuro continuo que nunca cesa (*vadiṣyāmy eva svavyāpārād vadanād anuparataivāhaṃ syām iti vāg vrataṃ dadhre*, Ś). Nos permitimos, sin embargo, la licencia de variar los sintagmas adverbiales en este y en el párrafo siguiente: *sin parar, sin cesar, sin tregua, sin descanso* y *siempre*.

48. *Ukthá* es la parte principal de un *śastrá* o la recitación de versos rigvédicos por parte del sacerdote *hotṛ*. El *śastrá* contrasta, pues, con el *stotrá*, en el cual se cantan los versos samavédicos. Por extensión *ukthá* es también 'recitación' en general. Según la hermeneusis upanishádica, el *ukthá* es el que hace nacer (*utthā-payati*) las cosas. Véase más abajo *5.13.1*.

49. El rey Janaká era famoso por su amor a la sabiduría y su generosidad.

50. *Viṣāsahi*: Hume: 'Vanquisher'; Tola: 'vencedor'; Madhavananda: 'forbearing'; Ilárraz: 'exterminador'; Villar Liébana: 'dominador'; Panikkar: 'resistant'; PB: 'überwältigend, übermächtig'.

51. La palabra *pericardio*, al igual que la palabra *corazón*, no se ha de entender en un sentido literal como 'tejido membranoso que envuelve el corazón', sino como un espacio interior que pertenece al estado sutil.

52. Es bien sabido que la noción de cuerpo en el pensamiento indio no se reduce a la de 'cuerpo material', matiz que predomina en la acepción actual de la palabra española, sino que muy menudo se extiende a la noción de cuerpo inmaterial, no necesariamente perceptible al ojo desnudo, formado por elementos sutiles o incluso por un agregado causal. La palabra *mūrtá* (corpóreo) podría, pues, haberse traducido por *diferenciado, estructurado*. El *bráhman* corpóreo es como una estructura compacta y sólida de elementos bien trabados y claramente distinguibles.

53. Se refiere al Viento como divinidad suprema entre las divinidades (véase más arriba 1.5.22). Se conserva la analogía entre el macrocosmos, con el Viento como divinidad suprema, y el microcosmos con la respiración, como la facultad suprema de entre todas las facultades.

54. Seguramente un pueblo del noroeste de la India.

55. *Sākṣāt*: con la inmediatez de una visión directa. *Aparokṣāt*: con visión no mediatizada por ninguna otra cosa. Véase BU 3.7.23; 3.8.11. Aunque se utilice la expresión 'directamente perceptible' —justificable, por otra parte, ya que la palabra sánscrita *aparokṣa* significa literalmente 'lo que no (*a*) está más allá (*para*) de los ojos (*akṣa*)—, eso no significa que el *bráhman* sea directamente perceptible para los sentidos o la mente. Véase más abajo 3.4.2.

56. *Pāṇḍityam nirvidya*: Villar Liébana: 'renunciando a la sabiduría'; Śaṃkara: 'habiendo conocido ya el estudio erudito'; Radhakrishnan: 'habiendo acabado ya con el estudio'.

57. Debe tratarse de las etapas de aprendizaje, vida de familia, de anacoreta en el bosque y de monje mendicante, pero el texto no está claro. Para Deussen, Radhakrishnan y Hume *bālya* es la simplicidad del niño. Villar Liébana: 'se resigna a la ignorancia'; Śaṃkara: 'debe desear vivir de la fuerza que viene del conocimiento'.

58. Villar Liébana: «¿Por qué es brahmán? Aquello por lo que es brahmán es por lo que es tal». Hume: «By what means would he become a Bráhman? By that means by which he does become such a one». Śaṃkara, Radhakrishnan, Madhavananda: «¿Cómo se comporta el brahmán (el conocedor del Brahma)? Se porte como se porte, así es él». Ilárraz: «Llegue por el medio que llegue, por él es tal».

59. Las vacas que los brahmanes buscan y reciben como honorario de sus funciones de oficiantes, o de su enseñanza.

60. Esto es, de acuerdo con Śaṃkara, Radhakrishnan y Madhavananda. Si entendemos la palabra *ántara* como 'diferente' se puede también traducir: «Aquel que morando en la tierra es, sin embargo, distinto de la tierra». Así: Hume: «He who dwelling in the earth, yet is other than the earth»; Villar Liébana: «Lo que estando en la tierra, siendo distinto de la tierra». Puesto que se está hablando

del rector interno (*antaryāmín*) parece mejor entender *ántara* como 'interno' y no como 'distinto'. Si *ántara* es 'interno', se resalta entonces el aspecto inmanente de la divinidad, que se encuentra dentro de todas las cosas. Si *ántara* es 'diferente', se resalta entonces el aspecto trascendente de la divinidad, que se distingue de todas las cosas. Lo mismo en 3.7.3-23.

61. Lit. *prāṇá*, que puede ser el aire vital en general; la respiración; el olfato y la nariz, su órgano de percepción. De acuerdo con Śaṃkara, puede ser 'el olfato' o 'la nariz' por el orden de la enumeración de potencias u órganos (*prāṇe prāṇavāyusahite ghrāṇe*). Hume: 'breath'.

62. Véase BU 3.8.11. Probablemente: el vidente no visto, el oyente no oído, el pensante no pensado, el cognoscente no conocido. Así Śaṃkara, Hume y Radhakrishnan.

63. *Brahmódya*: clásico certamen de los brahmanes, después de los sacrificios públicos. Sobre el *bráhman*, sobre la fórmula mágica *bráhman* y sobre diversos juegos filosófico-lingüísticos, véase BU 3.9.26 y Renou 1978: 95-116.

64. Hume, Radhakrishnan: 'ni rojizo (como el sol) ni pegajoso (como el agua)'. Villar Liébana: 'que no tiene sangre ni grasa'.

65. Villar Liébana, Ilárraz: 'ni es coloreado ni oscuro'; Śaṃkara, Hume, Radhakrishnan: 'sin sombra, sin obscuridad'.

66. *Asaṅga*: Villar Liébana 'sin ataduras'; Hume y Saṃkara: 'no adhesivo'.

67. Véase TU 2.8.1. y KaṭhU 6.2. Probablemente se mantienen separados guardando su posición respectiva.

68. *Anvāyatta*: Hume, Radhakrishnan: 'están deseosos de tener un sacrificante'; Śaṃkara: 'dependen del sacrificante'. *Darvi*, *darvihoma*: ofrenda a los antepasados. Villar Liébana: 'los hombres alaban a los donantes, los dioses al sacrificante, los padres a las ofrendas que les dedican'.

69. Véase más arriba 3.5.1.

70. *Nivíd*: invocación que enumera a los Viśvedevas. Véase ṚV 1.29.3; 1.175.6; *vaiśvadeva*: canto o laude en honor a los Viśvedevas. Véase Int. V.4.

71. *Mahimānas*: 'grandezas'. Véase Int. X.1 y en general para toda esta sección 10. Śaṃkara lo glosa como *vibhutayas*: 'manifestaciones'; Hume: 'powers'; Villar Liébana: 'atributos'; Madhavananda: 'manifestations'; Ilárraz: 'manifestaciones'.

72. Juego etimológico entre *rudrá* y la raíz *rud* en su forma causativa *rodayanti*, 'hacen llorar'. Los diez *prāṇás*: cinco facultades de percepción, cinco órganos de acción.

73. Juego etimológico entre *adhi-ardha*, 'uno y medio', y *adhi-ṛdh*, 'incrementarse, crecer'. Véase Int. X.3.

74. *Tyád*: 'eso', 'lo trascendente', en oposición a *sat*, 'el existente' (BU 2.3.1-6.) y a *etat*: 'esto', el mundo diversificado.

75. *Ātmán* se refiere aquí a la individualidad; un conglomerado de efectos, como es el cuerpo, y de órganos o instrumentos perceptivos, como son los sentidos y la mente (*ātmana ādhyātmikasya kāryakaraṇasaṃghātasya*, Ś). Distintos significados de *parâyaṇa*: 'meta final, último fin; sostén; origen; esencia'. Para variantes en las recensiones Mādhyaṃdina y Kāṇ, véase Limaye.

76. *Ásu*: la vida, el soplo vital.

77. Váruṇa: dios de las aguas. Véase Int. V.2.

78. Lit. '¿Te han convertido los brahmanes en un sacabrasas (*aṅgārāvakṣayaṇa*)?'; es decir, para que se queme al intentar resolver sus problemas.

79. Com.: «¿Qué divinidad tienes tú como propia tuya con la que te identificas?». Concepción litúrgica de diversas divinidades tutelares del sacrificio localizadas en cuatro, seis u ocho puntos cardinales. Véase ChU 4.5.8 y BU 4.2.4.

80. Yáma: el controlador; el dios de ultratumba y de la muerte.

81. *Dīkṣā*: iniciación en general y, en especial, la consagración del patrocinador del sacrificio (*yájamāna*). Véase Gonda 1985: 315-462.

82. *Ahallika*: una palabra de significado dudoso. Según el diccionario de Böhtlingk y Roth, la palabra acaso signifique *Schwätzer*, 'charlatán'. Monier-Williams, siguiendo el diccionario ya mencionado, la traduce por *talker*. Nosotros ofrecemos aquí la interpretación de Ānandagiri. Según este autor, la palabra significa 'fantasma, espectro, espíritu' (*préta*) y nos ofrece una etimología popular de *ahallika (ahan+li)*: 'aquel que durante el día (*ahani*) desaparece (*liyate*)'. Hume: 'idiot'; Villar Liébana: 'fatuo'; Tola: 'insensato'; Ilárraz: 'tonto'. Véase también EWA III 638 y EWA I 156.

83. Varias traducciones posibles: *agrāhya*: 'incomprensible, imperceptible, inasible'; *asaṅga*: 'que no se apega'; *asita*: 'libre de cadenas que lo aten o limiten'; *na vyathate*: 'no tiembla, no tiene miedo'; *na riṣyati*: 'no sufre daño, no perece', se repite en 4.2.4; 4.4.22 y 4.5.15. Además, hay variantes en las recensiones Mādhyaṃdina y Kāṇ.

84. La traducción es la misma que la de Ilárraz (1988: 133). Traducción un tanto libre para mantener el ritmo poético del original. Algunas partes del texto no resultan claras, pues contienen alusiones parciales a textos védicos y brahmánicos y a algunas variantes según recensiones distintas. Véase Limaye. En (5) Śaṃkara y Villar Liébana consideran que las líneas 3a y 4a se refieren al árbol, no al hombre. Śaṃkara: «El árbol, tras haber muerto, ciertamente vuelve a nacer de la semilla»; Villar Liébana: «Pero el árbol, como de una semilla, al punto nace tras haber muerto»; Hume: «As the tree, for sooth, springing from seed. Clearly arises without having died». En (7) Villar Liébana: «Nacido una vez, no nace más».

85. *Yathā mātṛmān pitṛmān ācāryavān brūyat tatha tac chailinir abravīt*: seguimos la versión de Hume, ya que es la única que tiene sentido. Así, «As a man might say that he had a mother, that he had a father, that he had a teacher, so did that Śailina say». Es decir, que no ha dicho nada relevante, sino una simple verdad de Perogrullo, algo que es evidente y todo el mundo sabe.

86. «Ese *bráhman* de que tú hablas cojea, es imperfecto, incompleto». Śaṃkara: «Le faltan los otros tres pies, especialmente el cuarto de la visión trascendental, el *turīya*». Véase 5.14. 1-4 e Int. XVI.

87. Lit. *ātharvāṅgirasas*: los (textos atharvavédicos de los) descendientes de Átharvan y Áṅgiras.

88. *Índha*: juego fonético entre *índha* (el que enciende) y el dios Índra.

89. Probablemente: «pues los dioses es como si fueran amigos de lo críptico y enemigos de lo evidente». Es interesante la interpretación que hace A. K. Coomaraswamy de los términos *parókṣa* y *pratyakṣa*. Para Coomaraswamy, *parókṣa* representa los principios intelectivos y metafísicos propios del orden divino (*adhidaivata*) y se contrapone al término *pratyakṣa*, que corresponde a los hechos visibles o literales propios de la individualidad humana (*adhyātmá*). Reprodu-

cimos íntegramente su nota 37 en *Art in Indian Life* [Coomaraswamy 1986: 81]. La referencia está equivocada y debería ser Ait. Up. I.14: «Śaṃkarācārya on Ait. Up. III.14: "En la medida en que los ángeles están habituados al uso de (*grahaṇa-priyāḥ*) nociones metafísicas (*parokṣa-nāmāni*), es por lo que son ángeles (*yasmād devāḥ*) —es decir, que en ellos está el hábito de los principios—". Cf. CU VIII.12.5: "El intelecto es su ojo angélico"».

Reproducimos también el original sánscrito traducido por Coomaraswamy: *tathā hi parokṣapriyāḥ parokṣanāmapriyā iva eva hi yasmād devāḥ*.

Coomaraswamy traduce esta pasaje de Śaṃkara según su propia conveniencia, sin tener en cuenta las líneas precedentes, atribuyendo a Śaṃkara opiniones que no son suyas. Es evidente que Śaṃkara no lo interpreta de esta manera. Según Śaṃkara, se le llama por el nombre indirecto (Índra) siguiendo una costumbre ancestral, que considera una falta de respeto el dirigirse a una persona venerable con su nombre de pila (*parokṣeṇa parokṣābhidhānenācakṣate brahmavidaḥ savyavahārārthaṃ pūjyatamatvāt pratyakṣanāmagrahaṇabhayāt*, Ś en AiU 3.14). Al dirigirse a un superior, se ha de utilizar un título honorífico u otro tipo de nombre. Aun hoy, se conserva en la India este pudor a la hora de utilizar el nombre propio (*pratyakṣa-nāmagrahaṇabhaya*), sea para dirigirse a un superior o a una persona con la que no se mantiene una relación estrecha. Así, a menudo las mujeres interpelan a sus vecinas no con su nombre de pila, sino mediante perífrasis como «madre de fulano». Del mismo modo, las esposas nunca llaman a su marido por su nombre de pila, ni el discípulo se dirige al maestro llamándolo por su nombre.

Independientemente de que la interpretación de Śaṃkara sea acertada o no, Coomaraswamy tergiversa, sin duda alguna, las palabras de Śaṃkara. Su interpretación puede ser sugerente, pero no tiene la sanción de los comentaristas como él pretende.

Según Renou, la expresión *parokṣakāmā hi devāḥ* se utiliza en los *bráhmaṇas* para indicar que no hay que buscar ninguna explicación ulterior del porqué de ciertos actos rituales, ya que a los dioses les gusta que ciertas cosas queden sin explicar (citado en Staal 1996).

90. *Saṃstāvá*: el canto del laude en común o el lugar de reunión para cantarlo.

91. Así en sentido cósmico. En sentido litúrgico, según la posición y movimientos de los oficiantes, los aires vitales de enfrente, derecha, izquierda, arriba y abajo.

92. Véase BU 4.4.16; ChU 8.3.4; 8.12.3; KaṭhU 5.15; MuṇḍU 2.2.9-10.

93. Śaṃkara lee la frase de una forma distinta. Para él, la conciencia pura «se hace semejante» a la mente y entonces parece que se mueva en el mundo. Nuestra lectura sigue el texto literalmente: *samanaḥ san* = «siendo el mismo». Hume: «remaining the same»; Tola: «siempre igual a sí mismo»; Villar Liébana: «siendo semejante a sí mismo»; Ilárraz: «Permaneciendo él mismo».

94. Se refiere seguramente a este mundo y al mundo del más allá. Véase un poco más adelante 4.3.9.

95. *Sthána*: 'lugar, morada; estado o forma de existencia'. Hume: 'conditions'; Madhavananda: 'abode'; Ilárraz: 'estados de existencia'; Villar Liébana: 'residencias'; Tola: 'sede'.

96. Traducimos *svayam*, 'propio', por 'cuerpo', siguiendo a Śaṃkara, para dar una cierta facilidad a la expresión. Hume: 'himself tears it apart, himself builds it up'; Villar Liébana y Tola: 'destruyendo por sí mismo, construyendo por sí mismo'; Llárraz: 'por sí mismo destruyendo, por sí mismo construyendo'.

97. *Ráthayoga*: las yuntas de bueyes uncidos o las parejas de caballos atados al carro o carroza.

98. *Ānandás*, *mudas*, *pramudas*: Hume: 'blisses, pleasures, delights'; Madhavananda: 'pleasures, joys, delights'; Villar Liébana: 'goces, alegrías, placeres'; Tola: 'felicidades, alegrías, placeres'; Llárraz: 'gozos, placeres, deleites'. Según la interpretación de Śaṃkara, *ānandās* son los placeres en particular; es decir, los placeres comunes de la vida (*sukhaviśeṣāḥ*, Ś; *sukhasāmānyāny ity arthaḥ*, ĀG); *mudas* son las alegrías causadas por el nacimiento de un hijo, etc. (*putrādilābhanimittāni*, Ś); *pramudas* son esas mismas alegrías prolongadas con más intensidad (*ta eva prakarṣopetāḥ*, Ś).

99. Se refiere a los sentidos del durmiente.

100. *Hiraṇyamayaḥ puruṣaḥ*: 'el *púruṣa*, que es puro oro'; *ekahaṃsa*: 'el ánsar solitario, el espíritu único'.

101. *Avaraṃ kulāyaṃ*: 'el nido bajo'; el cuerpo de baja naturaleza que queda abajo.

102. *Pratinyāyam pratiyoni*: Śaṃkara: 'regresando inversamente a su punto de partida' (*pūrvagamanavaiparityena yad āgamanaṃ sa pratinyāyaḥ*, Ś); Hume: 'according to the entrance and the place of origin'. Véase BU 4.3.34.

103. *Ananvāgata*: lit. 'no es seguido por nada', pues se encuentra libre de toda secuela o atadura.

104. Véase BU 2.1.19.

105. Véase BU 4.2.3.

106. *Bhrūṇahan*: 'asesino de fetos'.

107. Clases inferiores despreciadas y marginadas por su mestizaje.

108. Fragmento de difícil lectura. La versión adoptada es básicamente la de Villar Liébana (1977) y Tola (1973). *Yad vai tan na paśyati paśyan vai tan na paśyati na hi draṣṭer viparilopo vidyate'vināśitvāt*: Villar Liébana: 'Si él no ve, no ve aun siendo vidente, pues él, vidente, no pierde la visión porque es imperecedero'; Tola: 'Mientras entonces no ve, viendo en verdad, no ve. No cesa la visión en aquel que es el que ve, pues es indestructible'; Hume: 'Verily, while he does not see [with the eyes], he is verily seeing, though he does not see (what is [usually] to be seen); for there is not cessation of the seeing of a seer'. Siguiendo a Śaṃkara se traduciría: 'En este estado, ciertamente, aun viendo no ve; pero tampoco es cierto que no vea, ya que el vidente nunca deja de ver a causa de su naturaleza indestructible'.

109. Para una idea similar, véase TU 2.7.1, donde se afirma: «¿Quién, pues, podría, en realidad, respirar?, ¿quién podría vivir si no hubiera esta felicidad en el espacio?». La cuantificación simbólica de la felicidad expuesta en el próximo párrafo se encuentra también con algunas diferencias en TU 2.8.1-4.

110. Para los dioses por nacimiento y los dioses por obras, véase nota 37 en TU. Un poco más abajo se afirma que «cien felicidades de los "dioses por obras" equivalen a una sola felicidad de los "dioses por nacimiento"»; mientras que en TU 2.8.3 se afirma justo lo contrario.

111. *Ánta*: lit. 'fin', fig. 'conclusión' (*praśnanirṇayāvasāna*, Ś).

112. Véase BU 4.3.16.

113. *Tejomātra*: recogiendo en sí los elementos de luz y energía que constituyen la consciencia y el vigor de las facultades anímicas.

114. Se retira y vuelve a su correspondiente forma luminosa cósmica: la vista al Sol o, en el proceso de transmigración, a la correspondiente capacidad visual de otro ojo individual.

115. El significado no está claro. Śaṃkara: «El *ātmán* tiene una conciencia específica y va al cuerpo relacionado con tal conciencia según las experiencias previas». Hume y Radhakrishnan: «Se hace uno con la inteligencia. Cuanto es inteligencia se va con él». Villar Liébana: «Él es consciencia y emigra como tal consciencia».

116. *Lokāya karmaṇe*: Śaṃkara: «a este mundo para actuar; para participar de nuevo en la acción': «Hume 'para la acción o a causa de sus acciones». Seguramente se trata de una referencia a la tierra como el lugar por excelencia de la acción (*karmabhūmi*). Gracias a esas acciones el alma transmigra a mundos superiores o inferiores. En esos mundos se experimentan estados placenteros o dolorosos según el mérito o el demérito acumulado durante la vida terrenal. Cuando la carga kármica se agota, el alma regresa de nuevo a la tierra para acumular un nuevo *kárman*.

117. Véase Śaṃkara: el que tiene deseos (transmigra). Mas el que no tiene deseos (no transmigra). Siendo el mismo *bráhman*, es *bráhman*.

118. Igual a KaṭhU 6.14.

119. Igual a ĪU 9. Véase allí nota 6.

120. *Saṃdehya*: lit. 'lugar peligroso, inaccesible'; el conglomerado del cuerpo.

121. Véase KaṭhU 4.5; 4.12. Véase ĪU 6 y la nota correspondiente.

122. *Pañcajana*: lit. las cinco gentes o seres; los cinco grupos o clases de seres. Interpretación tradicional: los *gandharvás*, los antepasados, los *devás*, los *ásuras* y los *rākṣasas*.

123. Añadido en Mādhavananda. Véase KU 1.2.

124. Exceptuando el primer cuarto de verso es idéntico a KaṭhU 4.11; Cf. KaṭhU 4.10, donde se repiten las dos últimas líneas; véase también notas 67 y 68 en KaṭhU; BU 4.3.23-31; KauṣU 3.8.

125. *Ekadhā eva*: Śaṃkara: solo como una forma; solo en una forma única. Hume: solo como unidad. Mādhavananda lee *manasā* en lugar de *ekadhā*.

126. Véase KaṭhU 2.23; TU 2.4.1.

127. Véase BU 4.3.7.

128. Véase KaṭhU 2.20; 4.6-7.

129. *Bhúyas*: 'superior, mejor; mayor; más'; *kániyas*: 'inferior, peor, menor; menos'. No se crece con las obras buenas ni se disminuye con las obras malas.

130. *Sétu*: 'puente; dique; linde, línea divisoria'. Véase ChU 8.4.1; MuṇḍU 2.2.5; ŚU 6.19.

131. Igual a 4.2.4; 4.5.15. Véase también 3.9.26.

132. *Annādá, vasudāna*: que en cuanto *ātmán* en el cuerpo come toda la comida que los seres vivos comen y les da los bienes o frutos apropiados según sus obras. Así Saṃkara.

133. *Sthâna*: lugar o estado de vida, estamento. Aquí, el estado del padre de familia (*gṛhastha*) que ha de ser abandonado para pasar al estado de monje retirado al bosque (*vānaprastha*) o el de monje mendicante (*pravājaka*).

134. Véase BU 1.4.8-11.

135. Dos líneas añadidas a 2.4.5.

136. Apódosis incompletas en 4.5.8-10. Probablemente: «Él es así. Como no se captan», etcétera.

137. *Bāhyān śabdān*: Lit. 'sonidos externos'; las distintas notas musicales (que se producen por separado). Com.: «Uno no capta las modificaciones específicas de cada nota, sino el sonido total del conjunto de todas ellas. Así, todas las modificaciones emanan del *ātmán*, pero solo el conocedor capta el *ātmán*, su totalidad».

138. *Saṃkalpá*: intención, proyecto, deseo.

139. Villar Liébana: «Después de la muerte no hay consciencia». Radhakrishnan: «Cuando ha muerto, no hay conocimiento individual». Śaṃkara: «Tras alcanzar esta unificación total, al *ātmán* no le queda consciencia individual». Este párrafo ha sido citado a menudo por los materialistas indios para reforzar su tesis sobre la inexistencia del alma (véase en *Sarvadarśanasaṃgraha* el capítulo dedicado a los materialistas). El alma o la conciencia es solo el producto de una combinación de los cuatro elementos materiales. Cuando esta combinación se destruye con la muerte, su producto, la conciencia, también desaparece. Para los materialistas, el cuerpo es el alma.

140. *Yatra dvaitam iva*: «Cuando hay como dualidad; cuando es como si hubiera dualidad; cuando hay solo una dualidad aparente». Tal y como ha señalado Renou (1978: 136), la partícula *iva* no parece tener en este pasaje el sentido de 'como si, en apariencia, etc.', sino el de 'ciertamente'.

141. Igual a 4.2.4;4.4.22. Véase también 3.9.26.

142. *Aquello*: el *bráhman* absoluto; *esto*: este mundo, el universo, el *bráhman* diversificado.

143. Véase glosa de Śaṃkara en términos litúrgicos y ontológicos. Partiendo del agua como primer elemento se indica el proceso diversificador ascendente lo real (*satyá*), Satyabrahma, Prajápati, los *devás* y todos los elementos.

144. *Upaniṣád*: es seguramente 'la correlación' que se establece entre un grado de existencia y otro grado de existencia (Renou 1978: 150). Así, el *púruṣa* solar corresponde al día terrenal en el plano cosmológico; y el *púruṣa* que se encuentra en el ojo derecho, correlación del *púruṣa* solar, corresponde al 'yo' del estado de vigilia en el plano individual. Juego fonético entre *áhar/ahám* (día/yo) y raíces *han* (golpear, matar), *hṛ* (ahuyentar, apartar).

145. Juego de palabras entre *vidyút* (relámpago) y *vidāna* (destrucción). El *bráhman* ilumina y disipa las tinieblas como el relámpago con sus repentinos rayos fulminantes da luz y destruye los nubarrones.

146. De la palabra védica (*vác*) se alimenta toda la creación. Durante las oblaciones rituales, toda la creación sigue alimentándose de la palabra védica mediante estas cuatro invocaciones propias de distintas partes del rito.

147. Glosa: *tápas* es el sacrificio o ascetismo que purifica al hombre enfermo, y al espíritu del difunto (*préta*) en el bosque o en el fuego funerario, si conoce el valor purificador del sufrimiento.

148. Glosa: conociendo el alimento y el aire vital, y también al *brahmán* como su último ser en que todo está asentado, se alcanza el estado supremo (*paramátā*), el estado sumo de *bráhman*.

149. *Vi-ram*: juego fonético de *viḷviṣṭāni* (descansando apoyados) y *ram/ramante* (se deleitan). *Virāma* es la quietud total ascético-contemplativa.

150. *Ukthá*: recital litúrgico de versos rigvédicos, véase nota 48; *yájus*: rúbricas litúrgicas yajurvédicas; *sáman*: el canto litúrgico samavédico. Son tres funciones propias del brahmán y de su preeminencia social.

151. *Kṣatrá*: doble sentido del noble *kṣatríya* y del poder soberano *kṣatrá* que protegen a la sociedad. Para brahmán y *kṣatrá/kṣatríya*, véase 1.4.11-15 y notas 29-31.

152. Hay que tener en cuenta constantemente el juego de correspondencias. Según Śaṃkara, *kṣatrá* significa en este contexto tanto el poder temporal cuya función es la protección de los súbditos como la energía vital (*prāṇá*) que protege el cuerpo curando las heridas y haciendo en general que se recupere de todas las lesiones que pueda padecer (*trāyate pālaty enaṃ piṇḍaṃ dehaṃ prāṇāḥ kṣaṇitoḥ śastrādibhiṃsitāt punar māṃsenāpūrayati yasmāt tasmāt kṣatatrāṇāt prasiddhaṃ kṣatratvaṃ prāṇasya*, Ś).

153. Gāyatrí: metro védico en forma de terceto con ocho sílabas en cada una de las líneas (*pada*) identificadas aquí con los tres mundos, los tres Védas y los tres aires vitales.

154. *Turiya*: la cuarta línea métrica de la Gāyatrí, que tiene solo tres líneas; es la línea mística la que corresponde al *bráhman*.

155. El Sol es solo la forma aparentemente visible de *bráhman*. Según Śaṃkara, el *bráhman* es el *púruṣa* que se encuentra dentro del orbe solar (*darśataṃ padam ity asya ko'artha ity ucyate dadṛśa iva dṛśyata iva hy eṣa maṇḍalāntargataḥ puruṣaḥ / ato darśatam padam ucyate*, Ś).

156. *Gayas* (pl. de *gáya*): pueden ser 'los que están al servicio de la casa' a quienes protege. Aquí, los sentidos al servicio del aire vital que los protege; *gáya*, derivado de la raíz *gā*: cantar, es el órgano o sentido del habla y por extensión de todos los sentidos. Juego fonético entre *gā - gaya* y *trā - tatre*.

157. *Sāvitrí* es la estrofa védica que se canta al Sol-Savitṛ, esencia creadora del universo; «En la más excelsa gloria de Savitṛ [...], en la gloria del Dios meditemos [...], active él nuestros pensamientos». Viene de ṚV 3.62.10. Véase BU 6.3.6. Se llama también Gāyatrí porque está compuesta según el metro Gāyatrí, véase Int. VI.6.

158. *Anuṣṭúbh*: estrofa védica de cuatro líneas octosilábicas. Posiblemente se refiera al hecho de que al cantar la estrofa Sāvitrí, como si tuviera cuatro versos en lugar de tres, el cuarto pie invisible se hace visible y se trivializa al pasar al mismo plano que los tres anteriores.

159. *Upasthāna*: acercamiento a la divinidad enalteciéndola, con una invocación a favor de la persona querida o con una imprecación contra su enemigo; *upatiṣṭhate*: se acerca echando una imprecación.

160. *Padá*: 'pie'; también 'uno de los cuatro versos de la estrofa sánscrita'; también 'meta final'. *Na hi padyase*: 'pues no andas con ningún pie' o también 'pues eres inalcanzable', ya que *turiya* está por encima de todo lo asequible. Juego fonético de significados *pada - padyase* y estar por encima de todo pie.

161. Lit.: 'transformado en elefante transportas cargas' es el equivalente del castellano 'vas cargado como un mulo'. Glosa: tú, supuesto sabio, eres simplemente una bestia de carga para el fuego sacrificial. El verdadero conocedor del fuego purificador, que es su boca, se libera consumiendo todos sus actos con tal fuego.

162. Las cuatro estrofas se encuentran también en ĪU15-18. Véanse allí las notas correspondientes.

163. El contenido de este *brâhmaṇa* que narra la disputa entre las facultades vitales es muy parecido a ChU 5.1.1-5.

164. Comparar 6.1.1-6 con ChU 5.1.1-5; PU. 2.3. Los términos *jyéṣṭha* y *śréṣṭha*, traducidos como 'el más importante y el mejor' pueden también significar 'el mayor y el mejor', etcétera.

165. *Saṃpád*: prosperidad, éxito, realización; *śrótra*: el oído. Escuchando la tradición oral védica (*śrúti*) uno ve cumplidos sus deseos y las promesas védicas. Ver más arriba 1.4.7 y nota 34 para la importancia del oído como riqueza divina.

166. Madhavananda: en vez de procreación (*prájāti*) tiene Prajápati.

167. Comparar 6.1.7-14 con ChU 5.1.6-5.2.2.

168. El contenido de este *brâhmaṇa* que trata sobre los cinco fuegos sacrificiales es muy parecido a ChU 5.3-10. Véase ṚV 10.6.3; ŚB 10.3.3.8.

169. Véanse algunas variantes en ŚB 1.8.1.5; ChU 5.3.3; TS 1.6.10.4; TB 3.8.15.11.

170. Véase ŚB 13.2.9.7.

171. Patronímico del legendario maestro Uddâlaka Āruṇi, padre de Śvetáketu Āruṇeyá.

172. En el tono despectivo de un brahmán a un *kṣatríya* o reyezuelo. Véase ŚB 11. 6.2.5; TS 2.6.6.5; ŚB 3.2.1-19; ṚV 10.118.8.

173. Costumbre tradicional de aceptar como discípulos a personajes famosos, aunque no sean brahmanes, solo con que declaren su intención y se lo pidan. Aquí es un brahmán quien se lo pide a un rey.

174. Véase Int. IV.2.

175. Véase Int. V.3.

176. Concepto religioso ritual: los dioses se alimentan de los muertos, *i.e.*, de sus méritos, que son su comida. Agotados sus méritos, retornan al ciclo del mundo. Ritualmente, los oficiantes comen las oblaciones a los muertos invocando al Rey Sóma, lo mismo que los dioses, por el mismo efecto cíclico.

177. Comparar con ChU 5.2.4-5.9.2.

178. Rito de la preparación de las 'bases', como chozas, fogones, altar, etc., para el sacrificio.

179. Sobre los detalles que siguen véanse referencias en AV 7.99.1; ŚB 1.1.1.22; 1.7.3.28; ĀGS 1.3.1; KŚS. 2.3.6; GGS 1.7.9; PGS 1.1.2.

180. Epíteto del fuego 'el omnisciente'. La palabra aparece en KU 16, 17; BU 6.3.1; KaṭhU 4.8; MaiU 6.8 y PU 1.8.

181. Partes en paréntesis no incluidas en algunas recensiones. Nótese que 6.3.2 corresponde a 6.1.1-6, pero las diversas partes se combinan de forma irregular.

182. Por los epítetos usados Śaṃkara cree que se refiere al aire vital, al fuego, al espacio infinito, al oído y a la tierra.

183. *Hiṅ*: vocalización preparatoria del canto preliminar del acólito *prastotṛ*. *Śravita*: el recital del *adhvaryú*, y *pratyāśravita*: el responso o antífona de su acólito. Véase Int. VI.2.

184. Tres versículos de la estrofa sagrada Sāvitrí en ṚV 3.62.10. Véase BU 5.14.1-8; Int. VI.6. Los tercetos intercalados de la miel vienen de ṚV 1.90.6-8. Véase VS 13.27-29.

185. Para *vyāhṛtis*, véase Int. VI.5.

186. Véase ṚV 10.142.8; ŚB 5.4.5.6.

187. Véase AiĀ 3.2.6; ŚU 6.22; MāṇḍU 6.29.

188. *Audumbara*: de la madera del ficus *uḍumbara* (*Ficus glomerata* o *racemosa*).

189. *Vrihí*, 'arroz' (*Oryza sativa*); *yáva*, 'cebada' (*Hordeum vulgare*); *tíla*, 'sésamo' (*Sesamun indicum*); *māṣa*, 'alubia' (*Phaseolus radiatus*); *áṇu*, 'mijo' (*Panicum miliaceum*); *priyáṅgu*, 'mijo' (*Panicum italicum*); *godhúma*, 'trigo' (*Triticum aestivum*); *masúra*, 'lenteja' (*Lens culinaria*); *khálva*, 'garbanzo' (*Cicer arietinum*); *khalákula*, 'habichuela negra' (*Dolichos biflorus*).

190. *Grâvan*: la piedra para extraer el jugo del *sóma*; aquí, probablemente referencia al pene erecto.

191. *Muṣká*: generalmente los testículos; también los labios de la vulva.

192. Véase Int. VI.3.

193. *Brahmaṇāyanās*: lit. 'parientes lejanos de brahmanes'; *nirindriyās*: sin vigor; sin virilidad, impotentes.

194. Véase AV 7.6.1. Madhavananda ofrece algunas variantes.

195. *Ava-krī*: sobornarla. Véase ŚB 2.6.2.17.

196. Cañas de hierba *kuśá* para las imprecaciones mágicas. Véase ŚB 1.8.3.13.

197. Pos: por eso uno no debe ni tan siquiera bromear con la mujer de un brahmán bien versado en los *védas* que esto así lo conoce (*tasmād evaṃvicchrotriyasya dāreṇa nopahāsaṃ icchet*).

198. Superior; terrible. Véase contexto en PGS 1.11.6; ŚB 1.6.1.18.

199. *Sthālipāka*: puchero de cebada o de arroz cocido con leche.

200. Divinización femenina védica del favor divino asociada con la luna y la fecundidad. Véase nota 2 en Hume: 171.

201. Un lascivo cantor celestial (*gandharvá*).

202. *Prapharvi*. En algunas ediciones y manuscritos aparece *prapūrvyām*.

203. Para Śaṃkara y Radhakrishnan, 'este': el aire vital; 'esa': el habla. Para Hume, 'este hombre (*ama*) soy yo; esa mujer (*sā*), tú.'

204. El *Sāmavedá* o el canto samavédico *sâman*; el *Rgvedá* o el verso rigvédico *ṛc*.

205. Víṣṇu: originalmente 'el que todo lo penetra', posteriormente parte de la triada hindú de Brahmá, el creador, Víṣṇu, el preservador, y Śivá, el destructor. Tváṣṭṛ, el modelador de las formas y artesano de los dioses. Dhātṛ, el que deposita y protege el germen en los ritos matrimoniales asociado, junto con Sinīvalí y los Aśvíns, con la fecundidad y procreación. Para los Aśvíns, véase Int. V.2.

206. Estrofa tomada de ṚV 10.186.3, como parcialmente también las dos anteriores.

207. Véase ṚV 5.78.7-8.

208. *Véda*: sabiduría, conocimiento. Para Hume, puede ser también 'la riqueza' (*vedas*).

209. Sárasvatī: diosa del fluir de los ríos y corrientes, de la riqueza y de la sabiduría. Podría ser: «Concédeselo a la madre para que el niño pueda mamar o entrégaselo al niño para que mame». Véase ṚV. 1.169.49.

210. Íḍā/Íḷā: diosa védica considerada a veces como la hija de Mitrá y Váruṇa, y en otras ocasiones como la hija de Mánu. Es también el nombre de una bebida tonificante y de ciertas libaciones. Véase ṚV 1.88.8.

ŚVETĀŚVATARA UPANIṢÁD

(LA *UPANIṢÁD* DEL HOMBRE DEL MULO BLANCO)

Esta upaniṣád *en verso pertenece a la escuela* taittirīya *del* Yajurvedá. *Su título significa 'el (hombre) del mulo blanco'. Al parecer este era el nombre de su autor, Śvetāśvatara, que lo enseñó a sus pupilos, ascetas que no pertenecían a ningún* véda o brāhmaṇa *específico, aunque la obra tradicionalmente se afilia al* Kṛṣṇayajurveda. *Tiene seis capítulos indicados por la numeración. El texto combina muchos elementos sin desarrollar sistemáticamente un único pensamiento. Encontramos críticas de algunos principios metafísicos, citas abundantes especialmente de cada uno de los* védas *y de sus recensiones y de toda la tradición brahmánica, tratamiento amplio de las escuelas* sāṃkhya *y* yoga, *y uso repetido de la terminología propia de estos dos (*púruṣa *y* prakṛti; pradhāna, vyàkta, avyakta, guṇá, liṅga, *etc.). Aunque la obra resulta un tanto repetitiva, en las diversas secciones se explican sutilmente diversos puntos y tiene un carácter ecléctico muy peculiar. Frecuentemente enfatiza la importancia del Señor personal Īśvará en el marco de* bráhman, *capaz de elevar al pupilo a la realidad última. Es una* upaniṣád *importante en tres aspectos: espíritu de conciliación de diversos principios metafísicos, riqueza de citas del ingente patrimonio de la tradición védico-upanishádica incluyendo los sistemas filosóficos, y un gran acervo documental muy usado y repetido por el devoto común y por los autores de obras posteriores.*

LECCIÓN PRIMERA

1. Los que deliberan sobre el *bráhman* afirman:
¿Cuál es la causa? ¿[Acaso] es *bráhman*? ¿De dónde nacemos?
¿Por qué vivimos? ¿Dónde estamos aposentados?
¿Quién nos gobierna en el placer y el dolor, a nosotros,
conocedores de *bráhman*, que vivimos según la ley?[1].

2. El tiempo, la naturaleza inherente, la necesidad, el azar,
los elementos, la materia primera[2] y el espíritu[3]
han sido considerados [erróneamente como la causa].
[La causa] tampoco puede ser una combinación
de estos [factores], ya que existe el alma.
Incluso el alma es, en realidad, impotente en cuanto
a la causa del placer y del dolor[4].

3. Aquellos que cultivando el yoga y la meditación vieron
la energía del propio ser divino, que yace oculto por sus mismas cualidades;
esos [se convirtieron] en el único gobernante de todas estas causas
que incluyen desde el tiempo hasta el *ātmán*.

4. [Lo vieron como una rueda] con una sola llanta triplemente constituida,
con dieciséis extremos, cincuenta radios y veinte contrarradios,
con seis grupos de ocho [trabados por] un solo lazo de múltiples formas.
Va por tres caminos distintos[5] [y produce] una única ilusión que depende de dos causas[6].

5. Lo entendemos [como un río] que [fluye] con el agua de cinco corrientes.
[Río] torrencial y tortuoso [que brota] de cinco manantiales.
Sus olas son los cinco aires vitales [y corre]
por el cauce quíntuple de la percepción. Tiene cinco remolinos.
Su corriente impetuosa está formada por los cinco tipos de dolor,
con cincuenta divisiones y cinco pendientes[7].

6. En esta rueda expansiva de *bráhman*,
en la que todo vive, en la que todo descansa,
gira revoloteando un ánsar (*haṃsá*)[8].
Cuando este se considera a sí mismo como
el *ātmán* independiente que impulsa [la rueda][9],
entonces regocijándose obtiene la inmortalidad.

7. Se le celebra como al *bráhman* supremo.
Una triada[10] en él se encuentra.
Es la base inconmovible, el principio imperecedero.
Los conocedores de *bráhman* al considerarlo aquí[11] inmamente
se sumergen en *bráhman*, absortos en él, liberados ya del nacimiento.

8. El Señor (*īśá*) sostiene todo este [universo],
combinación de lo perecedero y de lo imperecedero,
de lo manifiesto y de lo no manifiesto.
El alma impotente[12] se ve esclavizada (*badhyate*)[13]
por su condición de sujeto de la experiencia (*bhoktṛbhāva*),
[pero] tras conocer a Dios se libera de todas las ataduras.

9. Existen dos principios no nacidos: el que conoce y el que no conoce,
el poderoso y el impotente. Existe asimismo uno femenino, que
se pone al servicio del sujeto de la experiencia y de los objetos
experimentados[14].
El *ātmán* es infinito, omniforme y no es un agente [implicado en
sus actos].
Cuando se descubre esta triada, [entonces se conoce] a este
bráhman[15].

10. Lo perecedero es la materia primera (*pradhāna*).
Lo inmortal e imperecedero es el perceptor (*hara*, el *ātmán*).
Un único Dios gobierna tanto lo perecedero como el *ātmán*.
Meditando en él, comulgando [con él], identificándose
repetidamente [con él], cesa finalmente la Māyá Universal
(*viśvamāyā*).

11. Al conocer a Dios, se rompen todas las ataduras.
Al quedar destruidas las aflicciones, cesa el nacer y el morir.
Meditando en él, al desprenderse el cuerpo[16], hay un tercer
[estado]:
el señorío universal, la soledad en la que se alcanzan [todos] los
deseos.

12. Hay que conocer, en verdad, a ese ser eterno que existe en uno
mismo
más allá del cual no queda nada por conocer.
Conociendo al sujeto de la experiencia, al objeto experimentado
y al que actualiza [la experiencia][17], todo queda dicho. Este es el
triple *bráhman*.

13. Al igual que la forma del fuego latente [en un leño] no es visible,
aunque su potencia no haya sido destruida,
y puede ser percibido de nuevo en su origen [al frotar dos] leños,
lo mismo sucede con ambos [el *bráhman* trascendente y el *ātmán*
inmanente. Pueden ser despertados] en el cuerpo mediante [la
fricción] del OM.

14. Haciendo del cuerpo la varilla inferior
y de la sílaba OM la varilla superior,
con la fricción repetida de la meditación
uno puede descubrir al Dios en apariencia escondido.

15. Como el aceite en las semillas de ajonjolí, la mantequilla en la leche cuajada,
el agua en las vetas subterráneas[18] y el fuego en las varillas de madera;
así se puede ver al *ātmán* en uno mismo.
Quien con la verdad y el ascetismo medita una y otra vez[19]

16. en el *ātmán* que impregna todo [el cuerpo],
como la mantequilla contenida en la leche,
y que es la fuente del autoconocimiento y del ascetismo,
ese se identifica con *bráhman*, el secreto supremo.

LECCIÓN SEGUNDA

1. Savitṛ[20], controlando primero la mente
y los sentidos para [alcanzar] la verdad,
vislumbró la luz del fuego
y la trajo a la tierra[21].

2. Con la mente ya controlada, estamos
bajo la inspiración del dios Savitṛ
con energía para alcanzar el cielo.

3. Tras controlar con la mente a los dioses
que con el pensamiento se levantan
hasta el brillante cielo, inspírelos Savitṛ
para que irradien una gran luz[22].

4. Los sabios del gran sabio omnisciente
controlan la mente, controlan los sentidos[23].
El *hótṛ*, el único que conoce las reglas,
ha formulado las funciones sacerdotales.
Grande es el laude coral del dios Savitṛ[24].

5. Con mis oraciones dirijo los dos [la mente y los sentidos]
hacia la plegaria primordial.
Vayan [mis] versos como soles por su curso solar.

Escuchen todos los hijos del inmortal que residen en las moradas celestes[25].

6. Allí donde se enciende el fuego[26],
allí donde se levanta[27] el viento,
allí donde se derrama el jugo del *sóma*;
ahí nace la mente.

7. Con Savitṛ de inspirador, uno debería
deleitarse en la plegaria primordial.
Si allí cifras [tu] origen,
lo que has hecho deja de afectarte[28].

8. Manteniendo el cuerpo equilibrado, bien erguido en sus tres partes[29],
haciendo mentalmente que los sentidos se adentren en el corazón,
el sabio debe cruzar, con el barco de la plegaria,
todos los ríos [de la existencia], vehículos del miedo.

9. Conteniendo en el cuerpo los aires de la respiración, [el sabio] de actividad regulada,
respirará por las fosas nasales tras reducir [el volumen de] aire.
El sabio, siempre atento, debe detener la mente
como se detiene una carroza de la que tiran caballos resabiados[30].

10. Debe practicar el yoga en un lugar llano, limpio, libre de guijarros, fuego y arena, exento de ruidos y humedad,
en un lugar apacible para la mente, que no sea desagradable a la vista,
en una cueva o en un lugar protegido del viento[31].

11. Niebla, humo, sol, viento, fuego,
luciérnagas, relámpago, cristal de cuarzo, luna,
estas son las formas preliminares
que en el yoga manifiestan a *bráhman*.

12. Cuando aparecen las cinco cualidades del yoga
que surgen de la tierra, del agua, del fuego, del viento y del espacio,
no hay ya ni enfermedad ni vejez ni muerte
para quien ha alcanzado un cuerpo de fuego yóguico[32].

13. Llaman primera fase del proceso del yoga
al peso ligero, la buena salud, el desapego[33],

el resplandor de la tez, la voz agradable,
el olor agradable, la excreción y la micción limitada.

14. Así como el espejo empañado de polvo
brilla resplandeciente cuando lo han limpiado;
de la misma manera el ser corpóreo, al contemplar la propia esencia,
alcanza su objetivo y se libera del dolor.

15. Cuando el yogui (*yuktá*) contempla en su corazón[34]
la esencia del *bráhman* como la propia esencia,
semejante a una lamparilla, y conoce
al Dios no nacido, firme, libre de todas las categorías,
se libera entonces de todas las ataduras.

16. Este es el Dios que penetra en todas las direcciones.
Fue el primer nacido, el que se encontraba en la matriz [del universo].
Ha nacido, en verdad, y volverá a nacer.
Está en pie ante todas las criaturas mirando en todas direcciones[35].

17. Al Dios que está en el fuego, que está en el agua,
que ha impregnado el universo entero,
que está en las plantas y en los árboles, ¡alabado! ¡Alabado sea ese Dios!

LECCIÓN TERCERA

1. Esa unidad que extiende su red, que gobierna con sus poderes,
que gobierna todos los mundos con su poderes;
esa es la única [que permanece] en la creación y en la destrucción[36].
Los que conocen esto se vuelven inmortales.

2. Rudrá[37] es solo uno, sin segundo.
Él gobierna estos mundos con sus poderes.
Está en pie ante las criaturas[38] proyectando todos los mundos,
y él, su protector, los recoge de nuevo al final del tiempo.

3. Tiene ojos por todas partes[39], por todas partes tiene bocas.
Tiene brazos por todas partes, por todas partes tiene pies.
Ese es el único Dios que con sus brazos y alas
el cielo y la tierra modela[40] tras haberlos él mismo creado.

4. Que Rudrá, causa y lugar de origen de los dioses,
de todo soberano, sabio excelso (*mahārṣi*),
el que antaño creó el Embrión de Oro[41],
nos proporcione un claro entendimiento.

5. Rudrá, tú que moras en las montañas,
manifiéstate ante nosotros con tu forma apacible,
benévola, que ni infunde temor ni muestra maldad[42].

6. Tú que moras en las montañas haz propicia
la flecha que para lanzar llevas en la mano.
Protector de las montañas,
no causes daño ni a hombre ni a animal.

7. Más alto que este es el *bráhman*, la expansión suprema,
oculto en todos los seres según sus cuerpos,
la unidad que abarca el mundo entero.
Los hombres se vuelven inmortales al conocerlo como Señor.

8. Conozco a ese gran *púruṣa*
del color del sol, más allá de la oscuridad.
Uno trasciende la muerte solo conociéndolo.
No hay otro camino que transitar[43].

9. No hay absolutamente nada más alto que el *púruṣa*,
nada más grande o más pequeño que él.
Él está presente como árbol afincado en el cielo[44].
El *púruṣa* llena el mundo entero.

10. Aquel que está más allá del más allá, ese no tiene forma.
Se encuentra libre de todo mal.
Los que lo conocen se tornan inmortales,
los demás solo encuentran sufrimiento.

11. Él es la cara, la cabeza y el cuello de todos los seres.
Reside en el corazón de cada criatura.
El poseedor de dones (*bhágavat*) todo lo impregna[45].
Él es, por lo tanto, omnipresente y benévolo (*śivá*).

12. El *púruṣa* es el señor todopoderoso,
el que impulsa la mente (*sattvá*)
a alcanzar el estado más puro;
el Señor, la luz imperecedera.

13. El *púruṣa* de la medida del pulgar es el *ātmán* interno,
siempre asentado en el corazón de las criaturas.
Es aprehensible con el corazón, con la intuición, con el espíritu.
Quienes lo conocen se vuelven inmortales[46].

14. El *púruṣa* tiene un millar de cabezas,
un millar de ojos y un millar de pies.
Cubriendo la tierra por todas partes,
la sobrepasa en diez pulgadas[47].

15. El *púruṣa* es, en verdad, el mundo entero,
lo que ha sido y lo que será.
Es el señor de la inmortalidad
y de todo cuanto crece con la comida[48].

16. Tiene manos y pies por todas partes;
por todas partes ojos, cabezas y caras;
oídos por todas partes.
Reside en el mundo tras abarcarlo todo[49].

17. Refleja las cualidades de todos los sentidos,
pero carece de ellos[50].
Es el señor y el regente de todo el universo,
de todos el refugio, el amigo[51].

18. El ánsar en la ciudad de nueve puertas[52]
se divierte revoloteando en el exterior.
Es el controlador del mundo entero,
tanto de lo inmóvil como de lo movible.

19. Aunque no tiene ni pies ni manos, anda rápido y coge [mucho].
Ve sin ojos, oye sin oídos.
Conoce lo cognoscible, pero nadie lo conoce a él.
Lo llaman el gran *púruṣa* primordial.

20. El *ātmán* asentado en el corazón de las criaturas es
más sutil que lo sutil y más grande que lo más grande.
Quien por la gracia del creador contempla al excelso Señor,
como aquel que está libre de deseos, ese se libera de todo
sufrimiento[53].

21. Conozco el principio incorruptible, primordial,
el *ātmán* de todas las cosas, omnipresente por su inmanencia.

Es descrito por los expositores de *bráhman*
como aquel que está eternamente libre del nacimiento[54].

LECCIÓN CUARTA

1. Esa unidad incolora, ejercitando diversamente su poder,
produce la multiplicidad de colores según su designio inescrutable.
Él es el Dios en quien al principio y al fin confluye el universo.
Que él nos proporcione un claro entendimiento.

2. Él es el Fuego (Agní). Él es el Sol (*ādityá*).
Él es el Viento (*vāyú*). Él es la Luna (*candrámas*).
Él es el Resplandor (*śukrá*)[55]. Él es *bráhman*.
Él es las aguas. Él es Prajápati[56].

3. Mujer eres tú. Hombre eres tú.
Joven eres tú y doncella también.
Tú, envejecido, andas tambaleándote con un bastón
[y] al nacer, miras en todas direcciones.

4. Pájaro azul eres tú, [loro] verde, [ave] de ojos rojos,
nube preñada de relámpagos, las estaciones del año y los mares.
Tú, que no tienes principio, resides inmanente [en el mundo].
De ti surgieron todos los mundos.

5. Hay una hembra no nacida, roja, blanca y negra,
que engendra, a semejanza suya, la multitud de seres.
Hay un macho no nacido que se acuesta a su lado gozándola.
Hay otro macho no nacido que la deja abandonada tras haber
de ella disfrutado[57].

6. Dos pájaros compañeros inseparables
anidan en el mismo árbol[58].
Uno de los dos come el dulce fruto;
el otro mira sin probarlo.

7. En un mismo árbol un *púruṣa*, hundido en su impotencia,
confundido se atormenta.
Cuando este ve al otro [*púruṣa*] feliz y soberano,
y considera que esta es su grandeza, se libera entonces de todo
dolor[59].

8. En el espacio supremo e indestructible están
aposentados los versos rigvédicos y todos los dioses.
A quien no conoce ese [espacio], ¿de qué le sirven los versos rigvédicos?
Los que lo conocen, en ese [espacio] se congregan[60].

9. El señor de Māyá produce todo esto, a saber:
los himnos, los sacrificios,
los ritos del *sóma* y los votos,
el pasado, el futuro, lo que los *védas* declaran y a nosotros mismos.
El otro, [el alma individual], por Māyá queda aprisionada en esta [creación].

10. Debes conocer que la naturaleza es Māyá
y que el Gran Dios (Maheśvara) es el señor de Māyá.
Todo este mundo está penetrado
por los seres que conforman sus partes.

11. Uno alcanza la paz eterna cuando conoce a ese Señor,
el Portador de dones, el Dios adorable,
la unidad que controla todas las causas[61],
en la que todo este mundo se junta y se disuelve.

12. Que Rudrá, causa y lugar de origen de los dioses,
de todo soberano, sabio excelso (*mahārṣi*),
que contempló al Embrión de Oro mientras nacía,
nos proporcione un claro entendimiento.

13. ¿A qué dios con la oblación adoraremos?
¿Al soberano entre los dioses,
en el cual reposan los mundos?
¿Al que gobierna a los bípedos y a los cuadrúpedos?

14. Uno alcanza la paz eterna al conocer el principio benévolo (*śivá*),
más sutil que lo sutil, creador del universo
a partir del caos (*kalilá*), de múltiples formas,
la unidad que abarca al mundo entero[62].

15. Él es, en el tiempo, el protector del mundo,
de todo soberano, oculto en cada ser.
En él confluyen los sabios brahmánicos y las divinidades.
Quien sabe esto, corta las ataduras de la muerte.

16. Quien conoce a esa esencia sutil más fina que la manteca derretida,
al principio benévolo (*śivá*) oculto en cada ser,
la unidad que abarca al mundo entero,
tras conocer a ese Dios se libera de todas las ataduras.

17. Ese Dios, cuya obra es el universo, es el gran *ātmán*,
siempre asentado en el corazón de las criaturas,
aprehensible con el corazón, con la intuición, con el espíritu.
Quienes lo conocen se vuelven inmortales[63].

18. Cuando la ignorancia desaparece, no queda ni el día ni la noche,
ni el ser ni no el ser; solo queda la soledad benévola[64],
lo imperecedero, la más excelsa gloria de Savitṛ.
De él surgió la sabiduría primordial (*prajñā purāṇī*).

19. No se le puede coger ni por arriba
ni al través ni por el medio.
No hay nada semejante a aquel,
cuyo nombre es Gran Gloria[65].

20. Su forma no está al alcance de la vista.
Nadie lo ve con el ojo jamás[66].
Los que con el corazón y con el espíritu lo conocen,
asentado en el corazón, se tornan inmortales[67].

21. Pensando que es el no nacido,
alguien se le acerca amedrentado.
¡Oh, Rudrá!, protégeme siempre
con aquel semblante tuyo que es propicio.

22. No hagas daño ni a nuestros hijos
ni a nuestros nietos ni a nuestra vida.
[No dañes] ni nuestras vacas ni nuestros caballos.
Rudrá, no mates enojado a nuestros héroes.
Con oblaciones te invocamos siempre[68].

LECCIÓN QUINTA

1. El conocimiento (*vidyá*)[69] y la ignorancia (*ávidyā*) se encuentran ocultos
en el imperecedero e infinito, en el supremo *bráhman*.

La ignorancia es lo perecedero, mientras que el conocimiento es lo inmortal.
El que gobierna el conocimiento y la ignorancia es otro distinto.

2. Esta es la unidad que controla todas las causas[70],
todas las formas, todas las causas secundarias,
la que al principio vio nacer al sabio Kapila[71]
nutriendo al recién nacido con sus conocimientos.

3. Ese Dios tiende sus redes, una tras otra,
de múltiples maneras y luego las recoge en este campo[72].
Tras haber creado de nuevo a los demiurgos, el Señor,
el gran *ātmán*, ejerce su soberanía universal[73].

4. Así como el Sol brilla arriba, abajo, al través
iluminando todas las direcciones,
de la misma manera ese Dios, unidad gloriosa y adorable,
controla a todas las criaturas que nacen de una causa[74].

5. Matriz del universo que cuece su propia forma,
transformando todo cuanto puede madurar,
esa es la unidad que gobierna el mundo entero
y distribuye todos los *guṇás*.

6. Yace escondido en las *upaniṣád* que son el secreto de los *védas*.
Brahmá lo considera como el origen de Brahmá[75].
Los dioses y los sabios de antaño que lo conocieron,
al identificarse con él se volvieron inmortales.

7. El que está relacionado con los *guṇás* es
el que ejecuta la acción que conlleva fruto,
y es también el que experimenta el fruto de esa acción.
Poseyendo todas las formas, los tres *guṇás* y los tres senderos,
el soberano de los aires vitales transmigra según sus acciones[76].

8. De la medida del pulgar, de forma semejante a la del Sol,
dotado de conceptualización y del sentido del yo,
con las cualidades del intelecto y de la mente
parece otro, pequeño como el extremo de un punzón.

9. El alma individual ha de ser considerada
como la centésima parte de la punta de un cabello
en cien partes dividida.
Y, sin embargo, es capaz de ser infinita.

10. No es ni femenino ni masculino.
Tampoco neutro.
Según asume un cuerpo,
a eso corresponde.

11. El pensamiento, el tacto, la vista, las pasiones,
la comida, la bebida y la impregnación producen
el desarrollo y el nacimiento del alma individual.
El alma encarnada asume sucesivamente, según sus acciones,
formas [diversas] en [múltiples] estados.

12. El alma encarnada asume muchas formas
toscas y sutiles según sus *guṇás*,
según las cualidades de [sus] acciones,
según las cualidades de [su] mente.
Otra es, sin embargo, la causa de la conjunción de todas ellas[77].

13. Tras conocer a Dios como el que no tiene principio ni fin,
creador del universo a partir del caos, de múltiples formas,
[como] la unidad que abarca al mundo entero,
entonces se libera uno de todas las ataduras[78].

14. Quien conoce al que se percibe en la existencia,
al que no tiene cuerpo ni nombre,
al principio benigno productor del ser y de su ausencia,
al hacedor de una creación compuesta de partes[79],
ese se desprende del cuerpo.

LECCIÓN SEXTA

1. La rueda del *bráhman* gira por su propia naturaleza (*svabhāva*),
dicen algunos sabios. Otros confundidos [lo atribuyen] al tiempo.
Pero es por la grandeza de este Dios [reflejada]
en el mundo por lo que gira [esta rueda].

2. Aquel que siempre lo envuelve todo,
inteligente, creador del tiempo,
dotado de atributos, depositario de todas las ciencias,
es el que dirige la acción que se transforma
en tierra, agua, fuego, aire y espacio.

3. Ejecuta esta acción y reposa de nuevo,
tras combinar elemento con elemento;
con uno, con dos, con tres, con ocho[80],
con el tiempo también, y con las cualidades sutiles del *ātmán*.

4. Inicia las acciones asociadas con las *guṇás*
y distribuye todas las existencias.
Al faltar esas *guṇás*, se destruyen las acciones ya realizadas[81].
Al agotarse las acciones, se va,
[pues] es distinto de las categorías[82].

5. Él, que es el principio y la causa eficiente de esa combinación,
se ve más allá de los tres tiempos, exento de partes.
Ese Dios omniforme que deviene existencia[83] ha de ser adorado
como si estuviese aposentado en nuestra propia mente.

6. Más elevado, distinto del árbol[84], del tiempo y de las formas,
es aquel del cual procede la manifestación (*prapañca*).
Al vehículo del *dhárma*, al destructor del mal, al Señor de la prosperidad,
conócelo como presente en tu propio ser, como el inmortal,
como la morada universal.

7. Conozcamos al Dios adorable, al señor del mundo,
al excelso soberano supremo entre los soberanos,
a la divinidad suprema entre los dioses,
al demiurgo supremo entre los demiurgos, al trascendente.

8. No se halla en él ni acción ni instrumento.
No se puede contemplar nada igual o superior a él.
Se dice que su gran poder (*śákti*) [se revela] de múltiples maneras.
Innato es también el ejercicio de su sabiduría y de su fuerza.

9. En este mundo no tiene él ni amo ni señor
ni hay un signo que permita su inferencia[85].
Es la causa, el dios tutelar de las divinidades que rigen los sentidos[86];
pero no se le encuentra ni progenitor ni dios tutelar.

10. Al igual que una araña se cubre a sí misma con sus hilos,
así el Dios único se cubre a sí mismo
con los hilos producidos por la materia primera.
¡Qué él haga efectiva nuestra absorción en *bráhman*!

11. El Dios único yace escondido en todos los seres,
todo lo penetra, [y] es el *ātmán* interno de todos los seres.
Es el supervisor de las acciones, la morada de todos los seres,
el testigo, el conocedor solitario, más allá de los *guṇás*[87].

12. Es el único gobernante de muchas [cosas] inactivas,
el que multiplica la semilla unitaria.
Los sabios que lo descubren habitando en el propio ser
se hacen partícipes de la paz eterna, pero no los otros[88].

13. Es la eternidad de las cosas eternas, la inteligencia de los inteligentes.
Siendo solo uno satisface los deseos de muchos[89].
Tras conocer a ese Dios, a esa causa, alcanzable mediante
la discriminación y el yoga, uno se libera de todas las ataduras.

14. No brilla allí el Sol ni la Luna ni las estrellas.
No brillan tampoco los relámpagos. Mucho menos el fuego.
Cuando él brilla, el mundo entero refleja su luz.
Todo este mundo se ilumina con su resplandor[90].

15. El único espíritu (*haṃsá*)[91] en medio del mundo
es, en verdad, un fuego sumergido en las aguas.
Uno trasciende la muerte solo conociéndolo.
No hay otro camino que transitar.

16. Es el creador de todo, conocedor de todo, origen de sí mismo[92],
inteligente, creador del tiempo, dotado de atributos, depositario de todas las ciencias,
dueño de la materia primera (*pradhāna*) y del espíritu (*kṣetrajña*),
el señor de los *guṇás*, la causa de la transmigración (*saṃsāra*),
de la liberación (*mokṣa*), de la existencia y de las ataduras.

17. Él, que consiste en eso, inmortal, bien presente como señor,
inteligente, omnipresente, guardián de este mundo,
es el que gobierna este mundo para siempre.
No hay ninguna otra causa que pueda gobernarlo.

18. A ese Dios que crea a Brahmá en el tiempo primordial[93]
y que, en realidad, le entrega los *védas* al mismo Brahmá,
a ese Dios, luz de su propio intelecto,
yo, anhelando la liberación, recurro como refugio.

19. [Me refugio] en quien no tiene ni partes ni actividad,
el apacible, irreprochable, inmaculado,
el puente más alto para la inmortalidad,
que es como un fuego, quemado ya su combustible.

20. Cuando los hombres enrollen
el espacio como si fuera una piel,
entonces, sin conocer a Dios,
llegarán al final del sufrimiento[94].

21. Con el poder de su ascetismo y por la gracia de Dios[95],
el sabio Śvetāśvatara explicó el *bráhman* como
medio supremo de purificación para los ascetas más avanzados;
[el *bráhman*] muy estimado en la comunidad de *ṛṣis*.

22. El supremo secreto del *vedānta*,
declarado ya en la antigüedad,
no se debe comunicar a quien no controla sus sentidos (*aprasānta*),
ni a quien no sea hijo o discípulo[96].

23. A quien siente por Dios una devoción suprema
y [siente] por el maestro lo mismo que [siente] por Dios,
a ese se le iluminan las cosas enseñadas,
a esa gran alma se le iluminan, a esa gran alma.

NOTAS

1. Otras versiones posibles: De Palma: «¿Gobernados por qué existimos en diferentes condiciones, en placeres y miserias?»; Hume: «Overruled by whom, in pains and plesures, do we live our various conditions, O ye theologians».

2. *Yóni*: lit. 'la matriz', se refiere a la *prakṛti*.

3. *Púruṣa*: lit. 'el hombre o la persona' (véase Int. XII), probablemente el *púruṣa* del *sāṃkhya*. Según el comentario de Nārāyaṇa, la *Śvetāśvataropaniṣad-dīpikā*, la voz *púruṣa* se refiere al alma individual o a la mente (*púruṣa ātmā mana iti yāvat*, ŚUD) como órgano interno de la conciencia. Véase también la próxima nota.

4. La palabra *ātmán* se refiere aquí al alma individual, la entidad consciente en el ser vivo. Según Nārāyaṇa, la existencia de un principio consciente hace imposible que los factores mencionados anteriormente puedan ser considerados como causas, ya que lo consciente gobierna lo inconsciente y no a la inversa. Lo inconsciente es inerte y por lo tanto carece de libertad. El concepto de libertad es esencial para poder definir el agente de una acción. Por definición el agente es libre, puesto que si no lo fuese no sería el ejecutor de una acción determinada, sino un mero instrumento para realizar esa acción. La actividad requiere un principio consciente (en la gramática de Pāṇini se admiten, sin embargo, agentes inconscientes) que desee ejecutarla y que sea libre; es decir, capaz de llevar a cabo la acción deseada. Por otro lado, el alma individual es un sujeto paciente de las emociones placenteras y dolorosas que experimenta a raíz de su propio *kárman*. Por un lado, el *kárman* es inconsciente y, por otro lado, el alma está sujeta al *kárman*. Ambos principios carecen de libertad (*pāratantrya*), son dependientes de alguna otra causa. Véase el pasaje de Nārāyaṇa: *ātmanaś cetanasya vidyamānatvāt kālādīnām acetanatvāt cetanānadhiṣṭhitānāṃ pravṛtyāsaṃbhavād asvātantryāt ātmanaś cetanasya savidhe kartṛtvam anucitam iti bhāvaḥ / tarhy ātmana eva jīvasya kartṛtvam astu cetanatvāt svātantryāc cety ata āha, ātmāpy anīśaḥ [...] tena pāratantryān na jagatkartā* (ŚUD).

5. Con una sola llanta (*ékanemin*), Māyā, la productora de la diversificación; triplemente constituida (*trivṛtta*), por los tres *guṇás*: *sattvá*, *rájas* y *támas*; dieciséis extremos (*ṣoḍaśānta*), los cinco elementos *bhūtá*, los cinco órganos de percepción *buddhīndriya*, los cinco órganos de la acción *karmendriya* y la mente *mánas*; con cincuenta radios (*śatārdhāra*), las cincuenta divisiones (*bhedá*) del mundo fenoménico (*pratyayasarga*), a saber: los cinco tipos de error (*viparyaya*), los veintiocho tipos de impotencia (*āśakti*), las nueve formas de contentamiento (*tuṣṭi*) y los ocho tipos de logros (*siddhi*), SK 46-51; y veinte contrarradios situados entre los radios para afianzarlos (*viṃśati pratyarā*), los diez sentidos y sus diez objetos; con seis grupos de ocho (*aṣṭakaiḥ ṣaḍbhiḥ*), a saber: 1) en *prakṛti* sus ocho causas creadoras, 2) ocho constituyentes del cuerpo, 3) ocho tipos de poderes, 4) ocho condiciones, 5) ocho clases de seres sobrenaturales y 6) ocho virtudes; [trabados por] un solo lazo de múltiples formas, el lazo común del deseo; va por tres caminos distintos (*trimārgabheda*), las tres formas de religiosidad, irreligiosidad y conocimiento (*dhárma*, *ádharma* y *jñána*) o el sendero de los dioses, el sendero de los antepasados y el sendero de los hombres. Los comentaristas proponen también otras interpretaciones posibles.

6. Según el comentario de Vijñānabhagavat, *Śvetāśvataropaniṣadvivaraṇa*, la ilusión (*moha*) es la ilusión del yo individual que construye su identidad identificándose a sí mismo con lo que no es el Sí Mismo (*ekaṃ sa eva moho'nātmany ātmābhimānalakṣaṇaḥ*, ŚUV). Las dos causas son el placer y el dolor (*sukhaduḥkha*) o el bien y el mal (*puṇyapāpa*).

7. Las cinco corrientes son los cinco sentidos. El agua es el deseo. Los cinco manantiales son los cinco elementos. Los cinco remolinos son los cinco objetos de los sentidos. Los cinco tipos de dolor son el del feto, el del nacimiento, el de la vejez, la enfermedad y el de la muerte; o bien el dolor de la ignorancia, del egoísmo, de la pasión, del odio y del miedo a la muerte. Las cincuenta divisiones corresponden a las cincuenta categorías o estados del mundo fenoménico mencionados en la nota 5. Las cinco pendientes (*párvan* significa entre otras cosas 'peldaño'; aquí, pendiente pronunciada de un río) han sido identificadas con los cinco estadios de la ignorancia o los cinco tipos de error incluidos en las cincuenta divisiones del mundo fenoménico.

8. El alma individual.

9. Esta línea ha sido interpretada de varias maneras. Una de las interpretaciones más usuales sería la siguiente: «consideran que el alma (*ātmán*) y el impulsador [de la rueda] son diferentes». En este caso la palabra *ātmán* significa «alma individual» (*jīvātman*) y el sintagma se construye con las dos líneas precedentes. En la otra interpretación, que nosotros hemos seguido, enlazamos el sintagma con la última línea del verso tomando la palabra *ātmán* en su sentido de «*ātmán* supremo». *Preritṛ* no es tanto 'actor' (De Palma), como 'el que impulsa' o incluso 'controlador' (*preritāraṃ kāraṇopādhikatvena sarvaniyantāraṃ paramātmānam*, ŚUV), es decir, el motor de la rueda del mundo, identificado con el dios personal (*preritāram ceśvaraṃ*, ŚUŚBh).

10. La triada constitutiva del *bráhman* aparece mencionada más abajo en 1.12 como el sujeto de la experiencia (*bhoktṛ*, es decir, el alma, véase más abajo nota 14; KaṭhU 3.4 e Int. XIV.5), el objeto de la experiencia (*bhógya*, es decir, el mundo) y el impulsador o actualizador de la experiencia (*preritṛ*, es decir, el dios personal o *Īśvará*).

11. En el mundo o en el cuerpo.

12. *Aniśa* es aquí interpretado por los comentaristas de forma diferente a 1.2 y 1.9 como 'el que no conoce a Dios' o 'el que no conoce su condición divina' (*aniśo'jñāteśvarabhāva ity arthaḥ*, ŚUV). Jugando con los sentidos de la palabra podemos hablar de una relación simétrica: quien no conoce a Dios es impotente y el que es impotente no conoce a Dios. Esto explicaría la última línea: «al contemplar al Señor, se libera de todas las ataduras».

13. Otra lectura es *budhyate*: «Se considera como el alma impotente por su condición de sujeto de la experiencia».

14. Según el comentario de Śaṃkarānanda, la *Śvetāśvataropaniṣaddīpikā*, el principio femenino es el que se encarga de establecer las diferencias entre el sujeto y el objeto en el seno de la percepción gozosa y unitaria de la no dualidad autoluminosa (*bhoktṛbhogyādibhedārthaṃ yuktodyamavatī svayaṃprakāśaikarase bhedavyavahārasiddhyārthaṃ parikalpitety arthaḥ*, ŚĀ). *Bhoktṛ*, de la raíz *bhuj* (comer, consumir, disfrutar, experimentar), es el sujeto de la experiencia que experimenta tanto las sensaciones placenteras como las dolorosas (véase también Int. XIV.5).

15. En el original sánscrito de las dos últimas frases hay dificultades sintácticas y gramaticales que han provocado un aluvión de versiones posibles. La nuestra es una más de entre ellas.

16. Es decir, al morir.

17. *Preritṛ* es el 'impulsador'. Hemos preferido traducir aquí por 'el que actualiza' para hacer más natural la expresión española. Véase también nota 9.

18. *Srótas:* las vetas subterráneas (*srotaḥsu bhūmyādyantarhiteṣu*, ŚUD).

19. *Anupaśyati*: «rememorar [una cosa] y contemplarla» (*anusmṛtya paśyati*, ŚUV), o bien «ver [una cosa] meditando continuamente en ella» (*yo'nupaśyati punaḥ punaḥ cintayati*, ŚUD).

20. Las cinco primeras estrofas aparecen en TS 4.1.1.1-5; VS 11.1-5 y son citadas en ŚB. 6.3.1.12-17. Para Savitṛ, véase Int. VI.6.

21. Estos cinco primeros versos han sido interpretados de diversas maneras dentro de la tradición sánscrita. En este caso hemos preferido seguir en general las versiones de R. E. Hume.

22. Se ha hecho una doble lectura de este verso jugando con la polisemia de la palabra *devá* (dios o sentido). La otra versión es la siguiente: «Tras controlar con la mente los sentidos que con la atención se levantan al mundo gozoso [de los objetos], inspírelos Savitṛ para que irradien una gran luz».

23. Seguimos la sugerencia de los comentaristas respecto al acusativo *dhiyas* glosado como *jñānendriyāṇi*. En 2.3, sin embargo, *dhiyā* ha sido traducido: «con el pensamiento».

24. El *hótṛ* es el invocador o recitador de trozos selectos de los himnos rigvédicos en el sacrificio público. Véase Int. VI.2. Esta estrofa es igual a ṚV 5.81.1; VS 5.14; 11.4 y es citada en ŚB. 3.5.3.11-12.

25. Estrofa completa en ṚV 10.13.1; VS 11.5. Las tres primeras líneas con variantes en AV 18.3.39.

26. Véase en Int. V.4. la relación sacrificial entre el dios Agní (el Fuego) y *sóma* en sus aspectos de divinidad, planta y jugo extraído de la misma. Véase también Int. XIV.5.

27. Nosotros leemos *abhiyujyate*. Hay versiones donde se lee *adhirudhyate*, 'se detiene'. Una vez más existen interpretaciones diversas de este verso. Cabe destacar la lectura que algunos comentaristas hacen, entendiéndolo como una descripción de procesos yóguicos. Así, el fuego es el fuego de la energía ascética despertada por la práctica del yoga y el viento es el aire vital. El *sóma* es el néctar lunar que el yogui es capaz de asimilar en sus prácticas, produciéndole un gozo inefable.

28. Esta es la interpretación usual que aun en su fuente original (parte de ṚV 6.16.18.) resulta confusa.

29. Según el comentario atribuido a Śaṃkara, las tres partes son el pecho, el cuello y la cabeza (*triny urogrīvaśirāṃsy unnatāni yasmiñ śarire tat tryunnatam*, Ś). Véase también BhG 6.13: *samaṃ kāyaśirogrīvaṃ dhārayan*. La plegaria védica *bráhman* es, en su origen, el poder de alcanzar el objeto deseado. Véase TU 3.10.4.

30. Véase KaṭhU 3.3-4; BhG 5.27.

31. Véase BhG 6.11; MaiU 6.30.

32. Se mencionan primero los cinco elementos naturales del cosmos. Según la interpretación tradicional se produce primero la conquista de estos elementos

(*bhūtajayaphalam*, ŚUV). El yoga es un fuego que consume todas las imperfecciones corporales (*yogāgnisaṃpluṣṭadoṣakalāpaṃ śariraṃ prāptasya*, Ś). Según Siddhesvar Varma Shastri, en las cuatro estrofas siguientes se indican, respectivamente, las cuatro fases del yoga; a saber, *ārambha*, *ghaṭa*, *paricaya* y *niṣpatti*. En la primera se alcanza la salud del cuerpo; en la segunda, la liberación del dolor; en la tercera, algunos rasgos de la dualidad desaparecen, y se revela la unidad entre el alma y el ser supremo, y en la cuarta se alcanza la identidad efectiva del alma con el ser supremo. Para una descripción de estas cuatro fases, véase HYP 4.69-76. Para *ārambha* véase también YTU 51-64; para *ghaṭa*, véase YTU 65-66; para *paricaya*, YTU 81-83.

33. Es decir, la santa indiferencia por los objetos de los sentidos.

34. *Iha*: lit. 'aquí'; en este caso se refiere al corazón como centro sutil de la individualidad.

35. Igual a VS 32.4. Para la interpretación tradicional, el primer nacido (*pūrvo hi jātaḥ*) es el Embrión de Oro Hiraṇyagarbhá.

36. La voz *saṃbhavá* normalmente significa 'nacimiento, origen', pero en este caso ha sido interpretada por algunos comentaristas como una regresión del efecto en su propia causa y por lo tanto como una forma de 'destrucción' (*samyak svātmarūpeṇa bhavanaṃ sattāmatreṇa vartamānatvaṃ saṃbhavaḥ saṃhāra ity artha*, ŚĀ; *saṃbhave samyagbhavaḥ saṃbhavaḥ kāraṇamātratayā bhavaḥ kāraṇaikyāpattiḥ*, ŚUV; *saṃbhave layadaśāyām ādhārānatiriktatve caika evāvaśiṣyate / saṃbhavaḥ kathito hetāv utpattau melake'pi ca / ādhārānatiriktatvam ādheyasya ca saṃbhava iti viśvaḥ*, ŚUD). Es ciertamente dudosa la validez de esta interpretación, aunque es interesante la referencia de Nārāyaṇa al *Viśvakośa*. Por otro lado, esta interpretación es semánticamente más consistente que otras. En el comentario atribuido a Śaṃkara, sin embargo, *saṃbhavá* sería entendido como 'manifestación' (*prādurbhāve*). Las versiones más aceptadas serían: «The one who alone stands in their arising and in their continued existence» (Hume); «el uno que está en el surgimiento y la continuación» (De Palma). La acepción de *saṃbhavá* como 'existencia' aparece en el diccionario de Monier-Williams.

37. En el *Ṛgvedá* Rudrá es la personificación de las fuerzas destructivas de la naturaleza. En partes posteriores de los *védas* se le describe como el benigno (*śivá*) y el gran dios (*mahādeva*). Posteriormente desempeña las tres funciones de crear, sostener y disolver el mundo.

38. Versión distinta: «¡Oh, gentes!, mora en el interior [de todas las criaturas]». Hume: «He stands opposite creatures»; De Palma: «frente a las criaturas él se alza protector».

39. Según los comentaristas, los ojos de todas las criaturas son sus ojos, ya que él es en realidad la esencia de todas las cosas, por eso sus ojos se extienden por todas partes (*sarvaprāṇigatāni cakṣūṃṣy asyeti sarvātmakaktvāt*). Iconográficamente se representa como un ser al cual le brotan ojos y brazos por todas partes.

40. En cuanto al significado de *saṃ-dham* seguimos la sugerencia de Hume en nota 1, p. 400. Con algunas variantes esta estrofa es muy parecida a ṚV 10.81.1; VS 17.19; AV 13.2.26; TS 4.6.2.4; TĀ 10.1.3; MS 2.10.2.

41. Mientras que en la estrofa anterior se recalca la forma cósmica (*virāj*), aquí se enfatiza el espíritu cósmico. Śaṃkara comenta: *hitam atiramaṇiyam atyujjvalam jñānam garbhaḥ antassāraḥ yasya tam*. Véase también 4.12 y MN 10.19.

42. Igual a VS 16.2-3.

43. Igual a VS 31.18. La expresión se repite en 6.15.

44. La estrofa completa, en MN 10.20 (referencia tomada de Hume). El árbol es la higuera sagrada *aśvatthá*, véase BhG 15.1: «Hablan del imperecedero *aśvatthá* que tiene sus raíces arriba y sus ramas abajo. Sus hojas son los *védas*. Quien conoce esto, es el conocedor de los *védas*» (*ūrdhvamūlam adhaḥśākham aśvattham prāhur avyayam / chandāṃsi yasya parṇāni yas taṃ veda sa vedavit //*). Véase KaṭhU 6.1. *Divi*: Śaṃkara cree que está afincado en su propia grandeza (*divi dyotanātmani sve mahimni tiṣṭhati*).

45. Según el comentario atribuido a Śaṃkara, los seis dones (*bhága*) propios de la persona divina (*bhágavat*) son: «el señorío, la completa rectitud, la gloria, la prosperidad, la sabiduría y la renunciación» (*aiśvarasya samagrasya dharmasya yaśasaḥ śriyaḥ / jñānavairāgyayoś caiva ṣaṇṇām bhaga itīraṇā // Ś*).

46. Otra traducción posible sería: «Es el señor de la mente revelado por el corazón y por la razón». Śaṃkarācārya en su comentario a esta misma expresión en KU 6.9 afirma que *hṛd* es el intelecto (*buddhi*) que reside en el corazón (*hṛdā hṛdayasthayā buddhyā*) y *mánas* es la razón discursiva (*manasā mananarūpeṇa*). Vijñānabhagavat, de acuerdo con la tradición vedántica, especifica que *mánas* como función intelectual de menor calibre es capaz de formar elucubraciones pero no de llegar a conclusiones definitivas (*manasā saṃkalpito buddhyā niścitaḥ*, ŚUV). Hume: «He is framed by the heart, by the thought, by the mind»; De Palma: «percibido por el corazón, por la mente». Nosotros hemos preferido entender *mánas* en su acepción de 'espíritu' tal y como aparece en los *brāhmaṇas* cuando se opone a *vāc*, la Palabra. La dos primeras línea aparecen también en KaṭhU 6.17; las tres últimas líneas recurren más abajo en 4.17 y la dos últimas en KaṭhU 6.9.

47. Igual a ṚV 10.90.1; VS 31.1; SV 1.618; TĀ 3.12.1; AV 19.6.1.

48. Igual a ṚV 10.90.2; VS 31.2; SV 1.620; TĀ 3.12.1 (con variantes); AV 19.6.4.

49. Corresponde a BhG 13.13. Hume y De Palma construyen la palabra *loke* (en el mundo) con la oración anterior: «It has an ear everywhere in the world. It stands encompassing all» (Hume). «Por todas partes tiene oídos en el mundo. Tras cubrirlo todo se yergue» (De Palma). Parece más natural construir *loke* como adjunto de la última oración: «Reside en el mundo tras abarcarlo todo». Śaṃkarācārya al comentar este verso en la BhG, confirma esta segunda opción: *loke prāṇinikāye sarvam āvṛtya saṃvyāpya tiṣṭhati sthitiṃ labhate*, BhGŚ 13.13.

50. Igual a BhG 13.14a.

51. En algunas recensiones aparece la palabra *bṛhat* (grande) en lugar de *suhṛt* (amigo).

52. Para la ciudadela de nueve o de once puertas, véase nota 73 en KaṭhU 5.1. Véase también BhG 5.13.

53. Esta estrofa es igual a MN 10.1 y parece casi idéntica a KaṭhU 2.20. Sin embargo, pequeñas diferencias, especialmente en las dos palabras marcadas en

negrita, hacen que su significado pueda variar considerablemente. A continuación ofrecemos los originales sánscritos:

> *aṇor aṇīyān mahato mahīyān ātma guhāyāṃ nihito'sya jantoḥ / tam* akratuṃ *paśyati vītaśoko* dhātuḥ *prasādān mahimānam īśam* // ŚU 3.20.
> *aṇor aṇīyān mahato mahīyān ātmāsya jantor nihito guhāyāṃ / tam* akratuḥ *paśyati vītaśoko* dhātu *prasādān mahimānam ātmanaḥ* // KaṭhU 2.20 (véase allí la nota correspondiente).

54. *Janmanirodha* ha sido interpretado de diferentes maneras: 'ausencia de nacimiento' (*janmanirodhaṃ janmano nirodhaṃ janmābhāvaṃ yasya vadantīti*, ŚUV) y también 'nacimiento y destrucción'; es decir, 'que produce el nacimiento y la destrucción' (*janmanirodhaṃ pravadanti yasya jagajjanma jagannirodhaṃ saṃhṛtiṃ ca yasya parameśvarasya karmeti pravadanti*, ŚUV); Hume: «Of whose exemption from birth they speak»; De Palma: «Proclaman que detiene el nacimiento».

55. El adjetivo *śukrá* significa 'de un blanco resplandeciente' y, figuradamente, 'puro, inmaculado'. Como sustantivo significa, entre otras cosas, 'Venus', 'semen'. En este verso también ha sido interpretado como refiriéndose al 'firmamento rutilante de estrellas'.

56. VS 32.1.

57. Véase BS 1.4-8. La hembra no nacida es la Naturaleza Primordial (*prakṛti*). Las palabras 'roja, blanca y negra' (*lohita-śukla-kṛṣṇam*) se han entendido tradicionalmente como una referencia a los tres *guṇás* (*rájas*, *sattvá* y *támas*), o también a las tres fuerzas de la naturaleza: el fuego, el agua y la comida (*téjas*, *ápas* y *ánna*, véase ChU 6.3.3). La tradición india interpreta la palabra no como el compuesto *a-ja* (no-nacido), sino como el sustantivo *aja*, que significa 'macho cabrío'; el femenino, *ajā*, 'cabra'. Hay, pues, una cabra y dos machos. La cabra simboliza a la *prakṛti* y los dos machos simbolizan, respectivamente, el alma de la persona ignorante que vive esclavizada por Māyá y el alma del sabio que tras vivir las experiencias del mundo creado por Māyá, la abandona en pos de la liberación. Véase también ChU 6.4.1-4.

58. La hermenéutica tradicional indica que el cuerpo humano también es llamado 'árbol' (*vṛkṣá*, de la raíz *vraśc*, 'cortar, segar'), ya que los cuerpos son cortados o segados igual que los árboles (*ovraścū chedanād ity ucchedātmakaṃ śariram*, en Siddhesvar Varma; *vṛkṣam ivocchedasāmānyā vṛkṣaṃ śariram*, Ś). Teniendo esto en cuenta el próximo verso se hace más inteligible. Véase también PU 2.2, donde, según Śaṃkara, el cuerpo humano es llamado 'tronco' (*bāṇá*). La filología comparada nos informa de que la palabra *vṛkṣá* quizás esté emparentada con *válśa*, 'brote, retoño', EWA II 573 de origen indoeuropeo, cf. rus. *vólos*, 'pelo'. Esta estrofa es igual a ṚV 1.164.20 y MuṇḍU 3.1.1.

59. Según la interpretación tradicional, un *púruṣa* sería el alma encarnada sujeta al imperio de Māyá, mientras que el otro sería el *púruṣa* inmanente más allá de toda limitación. Corresponde a MuṇḍU 3.1.2.

60. Corresponde a ṚV 1.164.39. En vez de 'reunidos', *samāsate*, se puede entender, según Śaṃkara, como 'realizados' (*kṛtārthas tiṣṭhanti*).

61. O también «La unidad que se ha aposentado en todos los úteros».

62. Dos versos iguales en 5.13.

63. Tres líneas iguales en 3.13. Dos líneas se coinciden con KaṭhU 6.9c, d.

64. La palabra *śivá* ha sido también interpretada como 'puro' (*śuddhasvabhāva*), no afectado por la impureza de la ignorancia (*avidyādimalāspṛṣṭa*).

65. Igual a VS 32.2c, d y 32.3. 1a, b; TĀ 10.1.2; MN 1.10.

66. Estas dos líneas se repiten KaṭhU 6.9a, b y en MN 1.10.

67. Véase nota 46.

68. Igual a ṚV 1.114.8; TS 4.5.10.3 y con variantes VS 16.16.

69. *Vidyá* es la causa de la liberación (*mokṣahetu*) y *ávidyā* es la causa de la transmigración (*saṃsṛtikāraṇam*). El que rige el conocimiento y la ignorancia es otro; es el testigo que presencia el proceso evolutivo.

70. Véase 4.11, en donde se repite la misma expresión.

71. La voz *kapilá* ('rojizo') puede referirse a tres cosas distintas: al Embrión de Oro, Hiraṇyagarbhá (*kapilaṃ kanakagarbhaṃ hiraṇyagarbham ity yāvat*, ŚUV), al fundador de la escuela *sāṃkhya* o a un avatar secundario de Viṣṇu. Tal y como Hume indica y de acuerdo con la mayor parte de los comentaristas, lo más probable es que se refiera al Embrión de Oro.

72. *Kṣétra*, lit. 'campo', como 'mundo'. Los comentaristas lo entienden en forma diferente, ya que la voz *kṣétra* se usa figuradamente, al igual que en la cultura grecolatina, para referirse a la mujer; es decir, el campo en el que el hombre siembra su semilla. El 'campo' es, pues, en este caso la mujer de Īśvará, Māyā (*mūlaprakṛtilakṣaṇe kṣetre*, ŚUV). Si nos atenemos a esta interpretación se está describiendo el proceso de creación y destrucción cíclicas. Según esta segunda interpretación, Īśvará despliega sus redes, la creación o emergencia del mundo, y en el momento de la destrucción las repliega de nuevo en la naturaleza primordial.

73. Los 'señores' (*páti*) son los demiurgos que ayudaron a la creación del mundo: ṚV 10.72.7. En otra lectura son los 'ascetas' (*yáti*), término a veces con la misma connotación védica.

74. *Yonisvabhāva*, que participan de la naturaleza de causa, que son causas, que tienen un origen.

75. Hay dos interpretaciones de la palabra *bráhman* en este caso. O bien se refiere a Hiraṇyagarbhá, o bien a los *védas*. Cabe recordar que en el *Ṛgvedá* el término *bráhman* significaba 'himno, oración, plegaria, conocimiento sagrado, fórmula mágica', el poder de obtener de los *devás* el objeto deseado.

76. El *ātmán* individual se reencarna (*samcarati*) según sean sus acciones. Las tres *guṇas* son: *sattvá*, *rájas* y *támas*. Los tres senderos: son *dhárma*, *ádharma* y *jñāna* o *devayāna*, *pitṛyāna* y *manuṣyayāna* (el sendero de los *devás*, el de los antepasados y el de los hombres). Véase también 1.4 y la nota correspondiente.

77. Según los comentaristas, esta otra causa es el alma en una existencia anterior que determina la conjunción de todos estos factores.

78. La segunda y la tercera líneas aparecen también en 4.14. La tercera línea aparece también en 3.7 y 4.16. La última línea, *jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ*, «tras conocer a Dios se libera uno de todas las ataduras» (en nuestra traducción está dividida entre la primera y la última línea) se repite también en la última línea de 1.8; 2.15; 4.16 y 6.13.

79. *Kálā*: una parte de las partes (de un conjunto). Según el comentario atribuido a Śaṃkara, se refiere a los dieciséis elementos del proceso evolutivo mencionados en PU 6.4.

80. Los elementos mencionados son: el uno, el *púruṣa* del *sāṃkhya*; los dos, *púruṣa* y *prakṛti*; los tres, los *guṇas* —*sattvá*, *rájas* y *támas*—; los ocho, los cinco elementos y la mente (*mánas*), el intelecto (*buddhi*) y el ego o el hacedor del yo (*ahaṃkāra*).

81. Según el comentario atribuido a Śaṃkara, si se dedican las acciones a Íśvará no quedamos sujetos a la ley del *kárman*. Al quedar destruidas sus acciones y purificada su naturaleza, distinto ya de todas las cosas, se aparta de los frutos de la ignorancia reconociéndose a sí mismo como *bráhman*.

82. Es decir, es distinto de la naturaleza primordial y de sus productos (*tattvataḥ prakṛtiprākṛtebhyo'nya īśvaratattvaṃ yātity arthaḥ*, ŚUV).

83. O también «causa de toda existencia».

84. La palabra *vṛkṣá* (árbol) puede referirse al universo o al cuerpo. Véase 3.9; KaṭhU 6.1; BhG 15.1. Véanse notas 44 y 58.

85. *Liṅga*: signo inferencial. Por ejemplo, el humo es el signo inferencial del fuego. Este signo inferencial también se llama 'razón lógica' (*hetu*). Conviene evitar traducirlo por 'término medio'.

86. *Karaṇādhipādhipa*, lit. el dios tutelar de los dioses tutelares de los sentidos.

87. Muy parecida a 5.12.

88. La dos últimas líneas aparecen también en KaṭhU 5.12-13.

89. Esta línea aparece también en KaṭhU 5.13.

90. Igual a KaṭhU 5.15 y MuṇḍU 2.2.10. Ver también BhG 15.12.

91. *Haṃsá*: el ánsar en este caso, al igual que en ŚU 3.18, es el símbolo del Espíritu, el *ātmán* inmanente, que destruye las causas de la ignorancia. Véase también KaṭhU 5.2, donde *haṃsá* se refiere al Sol, y ŚU 1.6, donde se refiere al alma individual. Las dos últimas líneas aparecen en 3.8 y en VS 31.18.

92. *Ātmayoni:* el útero, origen de su *ātmán* individual. La última línea aparece en 6.2.

93. Es decir, antes del tiempo.

94. Es decir, es imposible liberarse del sufrimiento sin conocer a Dios.

95. *Devaprasādāc ca*: este aserto puede tener un significado muy distinto y a la vez parecido al cristiano. Hablando del devoto, puede ser su mera bendición por la ofrenda hecha y, en un sentido más profundo, la combinación de la libertad del hombre y de la gracia de Dios en el misterioso proceso salvífico. En lo que concierne a los ascetas más avanzados, Śaṃkara opina que se trata de la más alta de las cuatro categorías de ascetas: *haṃsaḥ paramahaṃsa saṃnyāsinas ta evātyāśramiṇaḥ*. Las cuatro categorías de ascetas son: *bahūdaka*, *kuṭīcaka*, *haṃsa* y *paramahaṃsa*. Para una descripción de estas cuatro categorías, véase *Nārādaparivrājakopaniṣad* 5.12-15.

96. Véase BU 6.3.12; MaiU 6.29. Los maestros solían reservar la transmisión de la secreta y misteriosa tradición védica a los miembros, que se lo merecían, de su escuela ideológica y a su hijo o pupilo.

BIBLIOGRAFÍA

Adrados, F. R. y Villar Liébana, F. [1977 trad.], *Ātmā y Brahma*, Madrid, Editora Nacional.

Agashe, K. Ś. [1977 ed.], *Aitareyabrāhmaṇa* (con el comentario de Sāyaṇa), 2 vols., Puna, Ananda Ashrama.

Agashe, K. Ś. [1991 ed.], *Taitirīyasaṃhitā*, 8 vols., Puna, Ananda Ashrama.

Aguilar, H. [1976], *The Vedic Sacrifice*, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1915 ed.], *Īśakenokaṭopaniṣadaḥ* (con los comentarios de Digambarānucara), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1935 ed.], *Muṇḍakopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri y Nārāyaṇa), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1977 ed.], *Taittirīyopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri y Śaṃkarānanda), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1980 ed.], *Īśāvāsyopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri, Śaṃkarānanda, Uvaṭārya, Brahmānanda, Rāmacandra, Ānandabhaṭṭa y Anantācārya), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1980 ed.], *Aitareyopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri y Śaṃkarānanda), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1980 ed.], *Īśāvāsyopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri y Vidyāraṇya), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1980 ed.], *Praśnopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri y Śaṃkarānanda), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1980 ed.], *Kenopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Śaṃkarānanda y Nārāyaṇa), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1982 ed.], *Kṛṣṇayajurvediyaśvetāśvataropaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Śaṃkarānanda, Nārāyaṇa y Vijñānabhagavat), Puna, Ananda Ashrama.

Ananda Ashrama (*paṇḍitas* de) [1990 ed.], *Niruktam*, 2 vols., Puna, Ananda Ashrama.

Anandacandra [1989 ed.], *Tāṇḍyamahābrāhamaṇa* (con el comentario de Sāyaṇa), 2 vols., Delhi, Rashtriya Sanskrit Sansthan.

Antón, J. A. [sin fecha], *Ensayo sobre el tiempo axial*, Sevilla, Kronos.
Arnau, J. [2019], *Upaniṣad correspondencias ocultas*, Vilaür, Atalanta.
Bābāśāstri Phaḍke [1992 ed.], *Aitareyāraṇyaka* (con el comentario de Sāyaṇa), 2 vols., Puna, Ananda Ashrama.
Ballesteros, E. [1995 trad.], *Yogavashistha*, Madrid, Etnos.
Basham, L. A. [1954], *The Wonder That Was India*, Londres, Sidgwick and Jackson.
Barnett, L. D. [1908], *The Heart of India*, London.
Barnett, L. D. [1938], *The Bhagavadgita*, London.
Bäumer, B. [1982], *Rūpa Pratirūpa Alice Boner Commemoration Volume*, New Delhi, Biblia Impex Private Ltd.
Bäumer, B. [1988], *Kalātattvakośa: A Lexicon of Fundamental Concepys of the Indian Arts:* I, *Eight selected terms*, Delhi, INGCA & Motilal Banarsidass.
Belvalkar, S. K. y Ranade, R. D. [1917], *History of Indian Philosophy*, Puna, Ananda Ashrana.
Bergaigne, A. [1963], *La religion védique*, 4 vols., Paris, Librairie Honoré Champion.
Bhandarkar, R. G. [1913], *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Sects*. Strassburg.
Biardeau, M. y Malamoud, C. [1976], *Le sacrifice dans L'Inde ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
Bloomfield, M. [1908], *The Religion of the Veda*, New York.
Bloomfield, M. [1990], *A Vedic Concordance*, Delhi, D. K. Publishers.
Caland, W. y Henry, V. [1906-1907], *L'Agniṣṭoma*, 2 vols., Paris.
Calinescu, M. [1991], *Cinco caras de la modernidad*, Madrid, Tecnos.
Cambridge [1922], *Cambridge History of India*, vol. 1, *Ancient India*, Cambridge, Cambridge UP.
Coomaraswamy, A. K. [1986], *Selected Papers 1*, Delhi, Oxford University Press.
Dasgupta, S. [1927], *Hindu Misticism Six Lectures*, London.
Dasgupta, S. [1933], *Indian Idealism*, The University Press.
Dasgupta, S. [1957], *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge, Cambridge UP.
De Mora, M. [1982], *The Opposites in Sanskrit Texts*, Beawar, Pandit Rampratap Shastri Charitable Trust.
De Palma, D. [1995], *Upaniṣáds*, Madrid, Siruela.
De Palma, D. [1997 trad.], *Brāhma Sūtra de Bādarāyaṇa*, Varanasi-Madrid, Indica & Etnos.
Deussen, P. [1966], *The Philosophy of the Upanishads*, New York, Dover Publications.
Deussen, P. [1987], *The System of the Vedanta*, New Delhi, Ajay Book Corporation.
Dowson, J. [1950], *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, London.
Dumont, L. [1980], *Homo Hierarchicus*, Chicago, University of Chicago Press.
Dumont, P. E. [1927], *L'Aśvamedha*, Paris, Louvain.
Edgerton, F. [1944 trad.], *The Bhagavad Gita Translated and Interpreted*, 2 vols., HOS XXXVIII-XXXIX, Cambridge, Harvard Oriental Series.
Eliade, M. [1959], *Cosmos and History*, New York, Harper and Row.

Embree, A. T. y Wilhelm, F. [1974], *INDIA: Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, Madrid, Ediciones Castilla.
Fagan, B. M. [^1989], *People of The Earth*, Boston, Scott, Foresman and Co.
Farquhar, J. N. [1920], *Outline of the Religious Literatures of India*, Oxford.
Gambhīrānanda [1965 ed. y trad.], *Eight Upaniṣáds*, 2 vols., Calcutta, Advaita Ashrama.
Gambhīrānanda [1983 ed. y trad.], *Chāndogya Upaniṣád*, Calcutta, Advaita Ashrama.
Gaṇeśaśāstrī Jośī [1982 ed.], *Daśopaniṣadaḥ*, Puna, Ananda Ashrama.
García Ayuso, F. [1885], *El nirvana budista en relación con otros sistemas filosóficos*, Madrid.
Ghosh, B. K. [1947], *The Hindu Ideal of Life*, Calcutta.
Goḍbole (Nārāyaṇaśāstrī) [1901 ed.], *Taittiriyabrāhmaṇa*, 2 vols., Puna, Ananda Ashrama.
Gonda, J. [1984], *The Vision of the Vedic Poets*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
Gonda, J. [1985], *Change and Continuity in Indian Religion*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
Griswold, H. D. [1923], *The Religion of the Rigveda*, New York, Oxford UP.
Heesterman, J. C. [1985], *The Inner Conflict of Tradition, Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago, The University of Chicago Press.
Herrera, L. [1996], *Upanishads*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
Hume, R. E. [1923 trad.], *The Thirteen Principal Upanishds*, London, Oxford UP.
Ilárraz, F. G. [1970 trad.], *El Señor del Yoga: versión española de la Bhagavadgītā*, Madrid, Edit. Hispanonorteamericana.
Ilárraz, F. G. [1988 trad.], *Libros Sagrados de la India: La Upanishhad del Gran Bosque*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
Ilárraz, F. G. [1992 trad.], *Libros Sagrados de la India: Chāndogya, Taittiriya y Kena Upanishades*, Benarés, Los Libros de Benarés.
Ilárraz, F. G. [1997], «Las castas de la India», en *Sarasvati*, vol. 1, pp. 284-317, Madrid, Fundación Puruṣa.
Jacob, G. A. [1985], *Concordance to the Principal Upaniṣáds and Bhagavadgītā*, Delhi, Motilal Banarsidass.
Kāśīnātha Śāstrī, R. R. [1983 ed.], *Chāndogyopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara y Ānandagiri), Puna, Ananda Ashrama.
Keith, A. B. [1928], *History of Sanskrit Literature*, Oxford.
Keith, A. B. [1949], *The Sankhya System*, Calcutta.
Keith, A. B. [1976], *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Delhi, Motilal Banarsidass.
Krishnamacharya, V. (ed.) y Ayyangar, M. B. N. (trad.) [1979], *Vedāntasara of Bhagavad Rāmānuja*, Madras, Adyar.
La Vallée-Poussin, L. [1910], *Notions sur les reigions de l'Inde: le brahmanisme*, Paris, Librairie Bloud.
Lannoy, R. [1975], *The Speaking Tree*, New York, Oxford UP.
Lévi, S. [1975], *La India y el mundo*, México, Editorial Diana.
Limaye, V. P. y Vadekar, R. D. [1958 trad.], *Eigtheen Principal Upaniṣáds*, vol. I, Puna, Vaidik Saṃśodhana Maṇḍala.

López-Nadal, G. [1993], *Memorial: Antoni Binimelis Sagrera*, vol. 1, Palma y New Delhi, Universitat de les Illes Balears y Jawaharlal Nehru University.
Macdonell, A. A. [1897], *Vedic Mythology*, Strassburg.
Macdonell, A. A. [1900], *History of Sanskrit Literature*, London.
Madhavananda [1982 ed. y trad.], *The Bṛhadāranyaka Upaniṣád*, Calcutta, Advaita Ashrama.
Mahadeva, A. [1920 ed.], *The Yoga Upaniṣád-s*, Madras, Adyar.
Maillard, C. [1993], *El crimen perfecto*, Madrid, Tecnos.
Majumdar, R. C. [1953], *An Advanced History of India*, London, MacMillan and Co.
Masson-Oursel, P. [1967], *Ancient India and Indian Civilization*, New York, Barnes and Noble.
Mayrhofer, M. [1956-1980], *Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols., Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag.
Mayrhofer, M. [1986-1999], *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 vols., Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag.
Montoliú, F. [sin fecha, trad.], *Khandogya Upaniṣád*, Madrid.
Müller, F. M. [1928], *The Six Systems of Indian Philosophy*, London, Longmans.
Müller, F. M. y Oldenberg H. [1879-1892 trad.], *The Upanishads*, 2 vols., SBE I, XV, Oxford.
Müller, F. M. y Oldenberg H. [1891-1897 trad.], *Vedic Hymns*. 2 vols., SBE XXXII, XLVI, Oxford.
Nicolas, A. [1976], *Avatara*, New York, Nicolas Hays Ltd.
Nikhilananda [1957 trad.], *The Upanishads: A Third Selection*, London, Phoenix House.
Nikhilananda [1964 trad.], *The Upanishads*, New York, Harper and Row.
Olivelle, P. [1992], *Saṃnyāsa Upaniṣád*, Oxford, Oxford UP.
Olivelle, P. [1998], *The Early Upanishads*, New York, Oxford.
Padoux, A. [1992], *Vāc The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Delhi, Sri Satguru Publications.
Panikkar, R. [1977], *The Vedic Experience. Mantramañjarī*, Berkeley y London, University of California y DLT.
Panikkar, R. [1997], *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta.
Pokorny, J. [1994], *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen y Basel, Francke Verlag.
Potdar, K. P. [1953], *Sacrifice in the Rigveda*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.
Potter, K. H. [1981 ed.], *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. III., *Advaita Vedānta*, Delhi, Motilal Banarsidass.
Prabhu, P. H. [1979], *Hindu Social Organisation*, New Delhi, Popular Prakashan.
Pujol, Ò. [1991 ed. y trad.], *El nacimiento del Hombre Poesía*, Benarés, Los libros de Benarés.
Radhakrishnan, S. [1952-1953], *History of Philosophy Eastern and Western*, 2 vols., London, George Allen and Unwin.
Radhakrishnan, S. [1968 trad.], *The Principal Upanishads*, Londres, Allen and Unwin.
Rajadhyaksha, N. D. [1997], *Los Seis Sistemas de Filosofía India*, Madrid, Etnos.

Raṅganātha Shastri [1915 ed.], *Chāndogyopaniṣad* (con el comentario de Nityānanda), Puna, Ananda Ashrama.
Renou, L. [1968], *Religions of Ancient India*, New York, Schocken Books.
Renou, L. [1978], *L'Inde Fondamentale*, Paris, Hermann.
Renou, L. y Filliozat, J. [1971], *Vedic India*, Varanasi, Indological Book House.
Renou, L. y Filliozat, J. [1985], *L'Inde Classique* (Tome premier), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
Röer, E. [1853 trad.], *Nine Upanishads*, Calcutta, Bibliotheca Indica.
Sādhale, G. S. [1990], *Upaniṣadvākyamahākoṣaḥ*, Varanasi, Chaukhamba Vidyabhavan.
Śaṃkara [1987 ed.], *Īśādidaśopaniṣadaḥ: Ten Principal Upanishads with Śāṃkarabhāṣya*, New Delhi, Motilal Banarsidass.
Sarasvati, B. N. [1977], *Brahmanic Ritual Traditions*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.
Sen, C. [1976], *A Dictionary of the Vedic Rituals*, Delhi, Concept Publishing House.
Sharma, A. [1984 ed.], *Sagauḍapādīyayakārikātharvavedīyamāṇḍūkyopaniṣad* (con los comentarios de Śaṃkara, Ānandagiri y Śaṃkarānanda), Puna, Ananda Ashrama.
Sharma, C. [1994 ed.], *Mādhyandinaśākhiyaṃ Śatapathabrāhmaṇam*, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan.
Sharma, E. R. [1990 ed.], *Kauṣitaki Brāhmaṇa Upaniṣád* (con la traducción inglesa de A. G. Krishna Warrier), Madras, Adyar.
Staal, F. [1996], *Ritual and Mantras: Rules Without meaning*, New Delhi, Motilal Banarsidass.
Svātmārāma [1972], *Haṭhayogapradīpikā* (con el comentario de Brahmānanda y la traducción inglesa de Srinivasa Iyengar revisada por A. A. Ramanathan y Radha Burnier), Madras, Adyar.
Telang & Chaubey [1986 ed. y trad.], *The New Vedic Selection*, Part I, Varanasi, Bharatiya Vidya Prakashan.
Telang & Chaubey [1989 ed. y trad.], *The New Vedic Selection*, Part II, Varanasi, Bharatiya Vidya Prakashan.
Téllez, J. [1969], *Sistemas filosóficos de la India: brahmanismo, budismo*, Madrid, Delblan.
Thibault, G. [1890-1896 trad.], *The Vedanta-Sutras with the Commentary of Saṅkaracarya*, 2 vols., SBE XXXIV, XXXVIII, Oxford.
Thibault, G. [1904 trad.], *The Vedanta-Sutras with Ramanuja's Commentary Sribasya*, SBE XLVIII, Oxford.
Thite, G. U. [1975], *Sacrifice in the Brāhmana Texts*, University of Poona, Poona.
Tola, F. [1973], *Doctrinas Secretas de la India: Upanishads*, Barcelona, Barral Editores.
Tola, F. [1995], «Budismo y humanismo», en *Revista de Estudios Budistas*, n.º 9, México.
Van Buitenen, J. A. B. [1954], *Ramanuja on the Bhagavad Gita*, Leiden, Gramenhage.
Van Buitenen, J. A. B. [1968], *Pravargya*, Puna.
Van Buitenen, J. A. B. [1956, 1992, ed. y trad.], *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Pune, Deccan College.

Varma Shastri, S. [1984 ed. y trad.], *The Svetasvatara Upanishad*, New Delhi, Spirit India Publishers.
Vesci, U. M. [1992], *Heat and Sacrifice in the Vedas*, New Delhi, Motilal Banarsidass.
Weber, M. [1967], *The Religion of India: Sociology of Hinduism and Buddhism*, London, Collier-MacMillan.
Winternitz, M. [1972], *History of Indian Literature*, vol. 1, Calcutta, University of Calcutta.
Zahner, R. C. [1969], *Hinduism*, New York, Oxford UP.
Zahner, R. C. [1978], *Hindu Scriptures*, New York, Dutton.
Zimmer, H. [1951], *Philosophies of India*, Princeton, Princeton University Press.

GUÍA PARA LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS SÁNSCRITAS

Ofrecemos a continuación una descripción muy sucinta y aproximada de la pronunciación de las letras sánscritas.

a	como la *u* inglesa en *but* o la *a* neutra catalana.
i, u	como en castellano, pero siempre breves.
e, o	como en castellano, pero siempre largas.
ā, ī, ū	como en castellano, pero siempre largas.
ṛ	como la *ri* de *Cristo*, esbozando apenas la *i*.
ṝ	como la *ri* de *crin*, esbozando apenas la *i*.
ḷ	como la *li* de *clip*, esbozando apenas la *i*.
k, t, d, n, p, m, l, s	como en castellano.
g	es siempre velar y sonora como en *gamo*.
ṅ	como la *n* de *ganga*.
c	como la *ch* castellana.
j	como la *j* catalana o inglesa.
ñ	como la *n* de *ancho*.
ṭ, ḍ, ṇ, ṣ	como las correspondientes dentales, con la salvedad de que la punta de la lengua toca el punto más elevado del paladar.
y	como en castellano.
v	al inicio de palabra o entre vocales entre la *v* y la *w*. inglesa; al final de un grupo consonántico, como una *u*.
ś	como la *sh* inglesa, la *ch* francesa o la *x* catalana.
h	como la *h* inglesa.
kh, gh, jh, ṭh, ḍh, th, dh, ph, bh	como las correspondientes no aspiradas (escritas sin la hache), pero con una marcada espiración.

ÍNDICE DE PALABRAS SÁNSCRITAS
(orden del albafeto español)

abalimāna: 226
ábhaya: 164, 272
Abhipratārin: 193
abhi-sam-viś: 309
abhi-tap: 68, 181
abhi-yuj: 343
ad: 162, 227, 231
ādadāna: 49
adatka: 227
ādeśá: 100, 172
adharāraṇí: 311
ádharma: 279, 341, 347
ādhāro'prakāśaḥ: 313
ādheyaṃ prakāśaḥ: 313
adhi-ardha: 315
adhi-ṛdh: 50, 261, 315
adhi-rudh: 343
adhibhūta: 158, 170, 256
adhidaivata: 316
adhiṣṭhána: 69
adhvaryú: 20, 37, 159, 220, 323
adhyardha: 50
adhyātmá: 158, 170, 316
adhyātmayoga: 107, 120
adhyāya: 229
ādimatva: 152
Áditi: 112, 231
adititvá: 231
ādityá: 69, 72, 158, 176, 234, 333
ādityás: 32, 49, 239, 260
ádvaita: 63, 78, 152
advaitavedānta: 151
advaitibhūta: 63
agní: 33s., 69, 72, 91, 98, 118, 158s., 234, 237, 264, 293, 305s., 311, 313, 333, 343
Agnihotrá: 139, 153, 159, 272
Agniṣṭomá: 38
agotra: 147
agrāhya: 316
Agrayaṇá: 139
ahallika: 316
ahám: 288, 320
ahaṃkāra: 62, 66, 125, 153, 348
áhar: 288, 320
āhavaniya: 121, 131, 197, 222
ahura: 220
aikyajñāna: 312
Airammadiya: 212
Aitareya: 23, 67, 175
aitātmya: 204
a-ja: 346
aja: 346
Ájātaśatru: 28, 246-249
ājñána: 179
ajyeya: 100
akāmá: 279
akāmin: 92s.
ākāśa: 132, 218, 227, 258
ākhyānas: 22
akratu: 120
akṣa: 314

akṣára: 120, 138, 140, 148, 153, 258
ákṣi: 69, 72
ālambana: 120
aliṅga: 124, 149
Allopaniṣád: 23
alohita: 132
ama: 235, 305, 323
amana: 141
amṛta: 93, 148, 261
amṛtokṣita: 172
ámūrta: 126, 141, 172, 250, 310
an: 226
aná: 234, 309
ána: 313
ānandá: 164, 167, 172s., 270, 318
ānandamaya: 152, 163, 165
ānandatā: 270
ānandayā: 164
ānandín: 164
anantá: 155, 172, 269
anantátā: 269
anantavat: 195
ananvāgata: 318
a-nāśaka-āyana: 226
anāśakāyana: 212, 226
aṇḍaja: 224
anekān: 147
anevaṃvid: 240
áṅga: 233ss.
aṅgārāvakṣayaṇa: 316
Āṅgir: 137
Áṅgiras: 128, 137s., 146, 316
Áṅgirasa: 234s.
Āṅgirasá: 251
Aṅgirasas: 20
anilayana: 164
ánirukta: 164
aniśa: 342
ánna: 69, 72s., 158, 162, 289, 346
annādá: 72s., 319
annarasamaya: 161, 165
ánṛta/anṛtá: 164, 287
ánta: 277, 319
antaḥkaraṇa: 49
ántara: 314s.
antaratara: 312
antarātmán: 111, 121s.
antaryāmín: 152, 171, 255, 315
antatas: 174
áṇu: 120, 323
anu-bhū: 224
anūcana: 246
anu-paś: 75, 343
anu-pra-viś: 57
Anumati: 305
anuṣṭúbh: 291, 321
anuvāká: 155
anuvikṣya: 64
anuvyākhyána: 267, 285
anvāhāryapacana: 131
anvaya: 147
anvāyatta: 188, 315
anyatra: 228
āpad: 221
āpad-dharma: 221
apāná: 40, 69, 72, 81s., 129, 131, 158, 162, 176ss., 265, 313
aparā: 138
Áparājitā: 212
aparokṣa: 41, 170, 314
ắpas: 69, 72, 92, 346
Āpastambaśrautasūtra: 221
apita: 75, 203
ápiti: 77, 152
aprāṇá: 141
apraśānta: 340
apratirūpa: 247
apsarás: 35
āptakāma: 279
āpti: 152
Ara: 212
ārambha: 344
ārambhana: 224
aráṇi: 305
āraṇyaka: 20ss., 42, 84, 175, 229
araṇyāyana: 212, 226
arc: 230, 308
arká: 230s., 308
arkatvá: 230
Arthaprakāśa: 92
Āruṇeyá: 198, 295, 322
Āruṇi: 103, 118, 183, 203ss., 254, 257, 301s., 322
Aryamán: 155, 160

āśa: 226
asādhana: 310
āśakti: 341
ásaṃbhava: 91
ásaṃbhūti: 90, 93
aśanāpipāsā: 69, 203, 225
aśanāyá: 204, 225
asaṅga: 316
aśarīra: 77
ásat: 41, 163s., 199, 224, 310
asita: 316
āśrama: 29
aṣṭaka: 341
āstava: 186, 221
asti: 163
ásu: 179, 220, 315
asu-ra: 220
ásura: 31, 38s., 51, 183, 185, 213, 215, 220, 226s., 232s., 286s., 309, 319
a-sūrya: 92
asuryā: 92
áśva: 231
Āśvalāyana: 125, 129
Áśvamedha: 38, 221, 231, 309
aśvamedhatva: 309
aśvanāya: 225
aśvat: 231
Āśvatarāśvi: 292
aśvatthá: 123, 345
Aśvín: 32, 305, 323
āsyà: 233
atarkyam: 106
Átharvan: 128, 137, 316
Ātharvaṇá: 254
ātharvāṅgirasas: 316
Atharvas: 20
Atharvaveda: 20, 80, 125, 137s., 162, 222, 229, 267, 285
Āṭikī: 186
atipraśna: 129
Atisṛṣṭi: 311
átithi: 159
ātmákāma: 279
ātmakrīḍa: 144, 149
ātmán: 23, 33, 49, 51ss., 57, 59, 61-67, 69, 71, 73s., 77s., 81s., 89s., 92, 97, 100s., 107-111, 113ss., 117, 120-124, 127, 129-132, 136, 141-145, 151-154, 156ss., 161ss., 165, 169, 171s., 175-183, 193, 204-209, 211-218, 220, 225ss., 229, 231, 236, 238, 240, 242ss., 246, 248s., 251s., 254-257, 260s., 265, 271, 273, 275, 278-286, 312s., 319s., 326ss., 332, 335s., 338s., 341s., 347s.
ātmán-prāṇá: 162
ātmanvin: 248
ātmarati: 144, 149
Ātmayoni: 348
a-tra: 290
Attṛ: 135
auḍumbara: 323
ava-krī: 323
ávara: 147, 318
avarṇa: 147
āvasathya: 121
ávidyā: 335, 347
avidyādimalāspṛṣṭa: 347
avijñāna: 164
ávyākṛta: 63, 93, 172, 238
avyakta: 121, 325
avyapadeśya: 152
avyavahārya: 152
avyaya: 148
avyayātman: 140, 148
ayam: 211, 309, 313
āyana: 226
Āyasthūṇá: 301
Ayāsya: 234s., 309
āyátana: 69, 261, 293
āyátanavat: 196
áyus: 162

badara: 227
badh: 327
bahiṣpavamāná: 188, 221
bahudhā: 147
bahūdaka: 348
bāhyā: 320
Baka: 188
bála: 156, 227

bāla: 106, 119
balya: 314
bāṇá: 128, 135, 346
Bárku: 268
bhága: 345
bhágavat: 331, 345
Bhágavitti: 301
bhallākṣa: 222
bhán: 231
Bhāradvāja Gardabhívipita: 269
Bhāradvāja Satyavaha: 137
Bhāradvāja Sukeśan: 125, 133
bhárata: 38
Bhārgavá: 125, 127
Bhartṛhari: 43
bhāsvaravarṇa: 298
bhedá: 341
bhikṣá: 215
bhikṣu: 29
bhóga: 309
bhógya: 73, 342
bhoktṛ: 73, 121, 313, 342
bhoktṛbhāva: 327
bhṛ: 246
Bhṛgu: 155, 166s.
Bhṛguvalli: 155
bhrūṇahan: 318
bhuj: 342
Bhujyú: 251
bhúr: 40, 157s., 197, 288, 299
bhūtá: 341
bhūtajayaphalam: 344
bhūti: 172
bhúvar: 40, 157s., 197, 288, 300
bhúyas: 319
bíja: 200, 224
brahmá: 37, 159, 197s., 223
Brahmā: 76, 104, 116, 118, 124, 127, 137ss., 144, 180, 219, 226, 237, 254, 279, 294, 298, 323, 336, 339
brahmacārín: 29, 147, 174, 193
brahmacárya: 29, 120, 135, 193, 198, 211s., 214, 219, 225s., 228, 286, 296
Brahmadatta: 235
Brahma-ja-jña: 118
bráhman: 23, 25, 29, 33, 48, 50, 53, 57, 59, 61, 63, 71, 73s., 76ss., 81s., 92s., 95-102, 107ss., 111, 114-117, 120, 122, 124s., 127s., 131-138, 140, 142-147, 151-163, 165-170, 172-175, 178, 180s., 190, 194ss., 209, 211s., 214, 216, 218s., 222, 224-227, 235, 238s., 240, 244, 246ss., 250-254, 257, 259, 261, 263, 266-270, 277-283, 286-289, 307, 312, 314ss., 319ss., 325-331, 333, 335, 337s., 340, 342s., 347s.
bráhmaṇa: 20-23, 33s., 38, 41ss., 45-48, 53, 58, 62, 82, 84, 95, 100, 148, 162, 172, 229s., 232, 236, 241, 246, 250-254, 257, 259, 266, 271s., 278, 283, 286-290, 292s., 295, 299, 302, 308s., 317, 322, 325, 345
Brahmānandavalli: 155
brahmaṇas-parimara: 174
bráhmaṇas-páti: 235
Brahmaṇāyanā: 323
brahmavarcasá: 156, 174
bráhmiṣṭha: 136
brahmódya: 257, 315
bṛh: 246
Bṛhadāraṇyaka: 23, 47, 51, 229
Bṛhadāraṇyakopaniṣád: 23
Bṛhas-páti: 156, 165, 235
Bṛhat: 22s., 50, 77s., 89
Bṛhatí: 235
buddhi: 62, 66, 109s., 125, 132, 153, 345, 348
buddhīndriya: 341
budh: 342
Buḍila Āśvatarāśvi: 292

Caikitaneya: 235
Cákrāyaṇa (Uṣastá): 251s.
Cákrāyaṇa (Uṣasti): 183, 186ss.
cákṣus: 69, 72
cāṇḍālá: 276
candrá: 234
candrámas: 69, 72, 333
carya: 135

Cāturmāsyá: 139
caturthá: 77, 85, 152, 154
cétas: 144
chandas: 22, 138
chandogá: 183
Chāndogya: 22s., 47, 51, 53, 55, 68, 77, 85, 183
Chāndogyabrāhmaṇa: 183
cittá: 125, 130, 132, 153
Cūla: 301

da: 287
dā: 287
daivi: 168
dákṣina: 197, 222
dákṣiṇā: 36, 141, 172
dakṣiṇāgni: 121
Dālbhya: 188
dām: 286
dáma: 159, 170s.
Darśa: 139
dárvi: 259, 315
darvihoma: 315
dāsá: 26
day: 287
devá: 31ss., 38s., 51, 100, 121, 183, 185, 213, 215s., 220, 226s., 232ss., 286s., 309, 319s., 343, 347
devátā: 31, 69
devayāna: 296, 347
dhana: 172
dhárma: 39, 43, 159s., 170, 227, 239, 245, 279, 338, 341, 347
dharmya: 107
dhātṛ: 120
Dhātṛ: 305, 323
dhātṛprasādā: 120
dhi: 312, 343
dhṛti: 179
dhyānārtha: 226
Digambarānucara: 92
dikṣá: 37, 141, 316
díś: 69, 72, 176
divyá: 141
dráviṇa: 303
dravyadharma: 147
Dṛptabālākí: 246
dṛṣṭi: 179
Dúr: 233
dvāpara: 222
dvára: 226
dvitíya: 237
Dyàus: 32
Dyàuṣ-Pítar: 32
dyotanārtha: 220

eka: 63
ekadhā: 319
ekahaṃsa: 318
ékanemin: 341
ekarṣa: 91, 149, 292
ekarṣí: 149
ekāyaná: 285

gā: 321
Gandhāra: 207
gandharvá: 31, 35, 116, 164s., 173, 230, 251, 253s., 277, 279, 308, 319, 323
Gardabhivipita: 269
Gārgi: 50, 253s., 257ss.
Gárgya: 246, 249
Gárgya Sauryāyaṇin: 125, 130s.
Gárhapatya: 121, 131, 197, 222
Gauḍapāda: 151
Gautamá: 102, 113s., 118, 194, 254, 296s.
gáya: 291, 321
Gāyatrí: 40, 77, 290ss., 321
ghaṭa: 344
gíthā: 235
Glāva: 188
godhúma: 323
gonāya: 225
gopa: 250
Gopathabrāhmaṇa: 308
gotrá: 25, 147, 193
gráha: 308
grávan: 323
gṛhastha: 29, 147, 174, 222, 225, 227, 320
guhā: 172
gúhya: 222

guṇá: 79s., 92, 325, 336-339, 346
guṇabhūta: 312
gurutva: 136

haṃsá: 123, 191, 326, 339, 348
han: 288, 320
hánta: 40, 288s.
hara: 327
hārda: 226
hārdabhāva: 226
Haridrumata (Gautamá): 183, 194, 196
Hāvu: 169
hetu: 348
Himalaya: 84, 98
hiṅ: 300, 323
Hiraṇyagarbhá: 33, 89, 93, 118, 120ss., 135s., 148s., 153, 174, 226, 344, 347
Hiraṇyanābha: 133
hitá: 271, 275
hótṛ: 37, 220, 313, 328, 343
hṛ: 287s., 320
hṛd: 211, 345
hṛd-aya: 211
hṛdaya: 69, 72, 287
hṛdi-ayam: 211
hutá: 241

íḍa: 324
idam: 66, 181
idam-dra: 178, 181
iḍya: 118
ikṣ: 64, 67, 74, 224
íḷā: 307, 324
Íḷā: 307
índha: 271, 316
Índra: 32s., 49, 51s., 77, 81, 98, 100, 116, 123, 128, 135, 156ss., 160, 164s., 170, 178, 180s., 183, 213-217, 226, 239, 243, 247, 251, 253, 260, 271, 305s., 316s.
indriyá: 69, 221, 303
indriyasaṃyama: 135
iṣṭá: 212
iṣṭiyájuka: 241
iṣṭvā: 212
itihāsa: 22, 267, 285
itihāsapurāṇa: 190
íśá: 327
Íśā: 22s.
Íśāna: 239
Íśā-vāsyam: 89
Íśvará: 76, 95, 325, 342, 347s.

Jābālá: 183, 193-196, 269, 301
Jaivali: 28, 295s.
jana: 226
Janaká: 51, 246, 266, 271s., 282, 292, 314
Jānaki: 301
janar: 40
Janaśruta: 191s.
Jānaśruti: 191s.
janmanirodha: 346
japārtha: 226
Jātávedas: 97, 299
jāti: 25
Jítvan Śailini: 266
jívá: 153, 312
jívaja: 224
jívātman: 58, 122s., 200, 342
jívenātmanā: 79
jñana: 155, 341, 347
jñānendriyāṇi: 343
jñātṛ: 212, 225
jūtí: 179
jyéṣṭha: 172, 299, 322
jyeya: 100
jyotiṣa: 22, 138
jyotiṣmat: 195

ka: 230
Kábandha: 254
Kabandhín: 125s.
Kahola: 252s.
Kākṣaseni: 193
kálā: 194, 222, 348
kali: 222
Kāli: 139
kalilá: 334
kalpa: 22, 138
kalyáṇa: 309
káma: 179

kāmamaya: 261
kāmin: 92
kāṇḍa: 42, 84
kánīyas: 319
Kāṇva: 89, 229
Kāpeyá: 193
Kapilá: 336, 347
Kāpya: 251, 254
Karālī: 139
káraṇa: 69, 93
karaṇādhipādhipa: 348
Kārikā: 151, 153
karmabhūmi: 319
karmadhāraya: 308
kárman: 43s., 82, 92, 114, 136, 139s., 142, 147s., 209, 238, 319, 341, 348
karmaphala: 121
karmendriya: 341
kárṇa: 69, 72
kāryabrahman: 93
Kāśī: 246, 258
Kaṭha: 23, 92, 101
kāṭhaka: 101
Kātyāyana: 125s.
Kātyāyanaśrautasūtra: 148
Kātyāyanī: 283
Kaúravyāyaṇī: 286
Kauśalya: 125, 129
Kaúṣītakeya: 252s.
Kauṣītaki: 23
Kāvyamīmāṃsā: 84
Kāvyapuruṣotpattiḥ: 84
Kena: 23, 95
keśānta: 170
khalákula: 323
khálva: 323
khaṇḍa: 95, 137, 183, 229
Khilakhaṇḍa: 229
khyatiḥ: 312
kīrtí: 238
kóśa: 71
Kosala: 19, 133
krátu: 120, 179
kṛṣṇa: 346
Kṛṣṇayajurveda: 155, 325
kṛtá: 193, 222
kṛtātman: 227
kṣaṇi: 290
kṣatrá: 109, 128, 239, 290, 312, 321
kṣatríya: 25-28, 30, 36-39, 149, 239, 248, 312, 321s.
kṣéma: 174
kṣétra: 347
kṣetrajña: 339
kṣīṇaloka: 148
kṣudrá: 180
kulmaṣa: 220
Kumārahāritá: 302
kuru: 186, 223
Kurupañcālá: 38, 263
kuśá: 303, 323
kuśala: 172
kuṭicaka: 348

Lāhyāyani: 251
li: 316
liṅga: 18, 149, 325, 348
lohita: 346
lok: 147
loká: 147s.
lokyà: 244
lóman: 69, 72

madāmada: 120
madgú: 196
madhu-ad: 122
Mádhuka: 301
Madhukhaṇḍa: 229
Mádhyandina: 84, 89, 229
madhyatas: 174
madra: 251, 254
Maghávan: 98, 128, 135, 215, 217, 226
mahābhūta: 180
Māhācamasya: 157
mahādeva: 344
mahar: 40
mahārṣi: 331, 334
máhas: 157s., 163, 170
mahat: 111
mahāvedi: 221
Mahāvṛṣá: 192
Maheśvara: 334

Mahīdhara: 55
mahimán: 49, 100, 230, 308
mahimānas: 315
mahīya: 170, 210
Maitrāvaruṇí: 307
Maitreya: 188
Maitreyī: 283-286
Maitri: 23, 49, 78, 80, 84
majj: 119
man: 212
mánas: 63, 69, 72, 122s., 125, 230s., 269, 309, 341, 345, 348
mānasá: 298, 319
manda: 119
maṇḍala: 20
māṇḍūka: 151
Māṇḍūkya: 23, 74, 76, 78, 151
maníṣā: 179
Manojavā: 139
manomáya: 158, 162, 165, 288
mantrabrāhmaṇa: 183
Mánu: 219, 238, 324
mánuṣa: 159, 171
mānuṣī: 168
manuṣyayāna: 347
márīci: 181, 221
marúts: 33, 239
máṣa: 323
masúra: 323
Mātaríśvan: 98, 100
matí: 106, 179
mátrā: 132, 152, 156
Maúdgalya: 159, 302
mauná: 212, 226
Māyā: 153, 327, 334, 341, 346s.
medhā: 157, 170, 241
medhas: 179
médhya: 231, 308s.
mīmāmsā: 164
miti: 77, 152
Mitrá: 23, 155, 160, 324
modanīya: 107
moha: 342
mokṣa: 23, 339
mokṣahetu: 347
mṛtyú: 63, 69, 72, 93, 164, 239
mud: 318
múkha: 69, 72, 312
mukhatas: 174
mukhya: 81, 220
mukhyatva: 312
mukti: 312
mūla: 147
Muṇḍaka: 23, 137, 140, 143
muni: 226
Munikhaṇḍa: 229
múñja: 117
mūrtá: 126, 172, 250, 314
muṣká: 323

nábhi: 69, 72
nāciketā: 119
Náciketas: 101-107, 109, 111, 117ss.
nāḍī: 130
Náka: 159, 302
nāmān: 317
nāma-rūpá: 200, 218, 224, 227
nānā: 122
nānātva: 122
naś: 212
nāśaka: 226
nāsikā: 69, 72
niḥśvāsa: 131
nilayana: 164
nirindriyā: 323
nirodha: 226
nirukta: 22, 138, 164, 211
Nirukta: 84
nirvacana: 313
nirvahitṛ: 227
níṣkāma: 279
niṣpatti: 344
Nitiśataka: 44
nitya: 119
Nivíd: 35, 259, 315
Ṇya: 212
nyagrodha: 206

odana: 120
Om: 40, 53, 74s., 77s., 91, 107, 125, 132s., 137, 142, 151-156, 159ss., 166, 170, 175, 180, 183s., 188s., 191, 198, 209, 213, 220, 222, 229, 246, 286, 293, 295, 327s.

Om-aum: 40
Om-śom: 159
oṣadhivanaspatí: 69, 72

padá: 120, 291s., 321
paippalāda: 125
Paíṅgya: 301
pañcajana: 319
pañcālá: 295
pāpmán: 69
para: 138, 147, 314
paramahaṃsa: 348
paramátā: 289, 321
parārdhyá: 220
pāratantrya: 341
parāvara: 143, 147
parāyaṇa: 261, 315
paricaya: 344
Parikṣít: 33, 251
Parjánya: 32s., 239, 297
parókṣa: 170, 172, 316
pārthivo'gniḥ: 313
párvan: 342
Patáñcala: 251, 254
páti: 64, 139, 235, 347
patnī: 64
paulkasá: 276
Paurṇamāsá: 139
pāvamāná: 39, 236
Pippalāda: 125, 127
pitṛyáṇa: 296
pṝ: 313
prabandhapuruṣa: 55
prabhú: 300
Prācinayogya: 158
pradhāna: 325, 327, 339
prādhānya: 312
práhuta: 241
prajā́: 159
prajana: 159
Prajā́pati: 32s., 36, 38, 49, 51s., 56, 63, 77, 85, 91, 126ss., 135, 165, 180, 182, 183, 185, 188, 197, 213-217, 221, 226s., 231s., 243, 245, 253, 260, 263, 277, 279, 286s., 292, 300, 302, 305, 308-311, 313, 320, 322, 333
prájāti: 159, 171, 322
prājñá: 76s., 151, 153, 180, 335
prajñána: 108, 179
prajñānaghaná: 285
prajñatā: 267
prakāśaka: 313
prakāśavat: 194
prakṛti: 62, 89, 93, 122, 325, 341, 346, 348
prakṛtilaya: 93
pramantha: 311
pramud: 318
prāṇá: 33, 40, 49s., 69, 72, 75s., 80ss., 112, 116, 122, 125s., 128-132, 135s., 142, 144, 153, 158, 162, 176, 185, 187, 220, 234, 245, 256, 260, 265, 267, 273, 294, 309s., 313, 315, 321
prāṇamáya: 162, 165
praṇayana: 131
prapadana: 213, 226
prapañca: 338
prapāṭhaka: 183
prapharvi: 323
prasāda: 120
prasarpaṇa: 221
prasauti: 159
Praśna: 23, 82, 125
prasṛṣṭa: 118
prastāva: 186s.
prastoṭṛ: 39, 186s., 221, 236, 323
pratigará: 159
pratihāra: 187s., 221
pratiharamāṇa: 188
pratihartṛ: 187s., 221
prátika: 242, 312
pratirūpa: 123, 247, 270
pratiṣṭhā́: 71, 172, 204, 236, 310
pratiṣṭhita: 69
Prātṛdá: 289s.
pratyagātman: 111, 122
pratyākhyāna: 22
pratyakṣa: 170, 172, 316s.
pratyarā́: 341
pratyáśravita: 323
pratyayasarga: 341
Pravāhaṇa: 28, 295s.

pravājaka: 29, 320
prerayitṛ: 171
preritṛ: 342
préta: 118, 215, 316, 320
préyas: 309
priya: 172, 317
priyáṅgu: 323
priyátā: 267
púccha: 71, 172
pūraṇa: 313
purāṇá: 22, 267, 285
purāṇi: 335
pūrayitvā: 313
pur: 57
purītát: 249
puróhita: 37
púruṣa: 27, 33, 52-65, 67-74, 82, 85, 91, 93, 110, 113s., 116s., 122, 125, 129s., 132ss., 136, 140-145, 148, 154, 158, 161, 165, 176, 178, 181, 218, 236, 242, 246-250, 261ss., 265, 271, 273ss., 278, 288, 292, 298, 318, 320s., 325, 331ss., 341, 346, 348
puruṣanāya: 225
Puruṣasūkta: 33, 70
púruṣavidha: 63, 66, 85, 162
Puruśiṣṭi: 159
pūrva: 236
pūrvarūpa: 170
puṣ: 239
Pūṣán: 32, 91, 239, 292
putrá: 244, 313

ra: 220
Rāhú: 227
Raikva: 183, 191s.
Raikvaparṇa: 192
rājan: 218
rájas: 80, 341, 346ss.
Rājaśekhara: 84
Rājasūya: 38, 239
rākṣasas: 319
ram: 290, 321
rása: 164, 189, 220s., 233ss., 250, 308
ráthayoga: 318
Rathítara: 159
rayí: 126ss., 135
ṛc: 323
rerivā: 172
rétas: 69, 72, 264
Ṛgvedá: 20, 22, 37, 45s., 55s., 61, 138, 147, 162, 184, 189, 220, 235, 242, 267, 285, 312, 323, 344, 347
ṛṣi: 21, 23, 126, 144, 158, 221, 238, 240
ṛtá: 43, 113, 121, 123, 156, 159, 161, 163, 169s., 174s., 180s.
ṛtú: 37
ṛtvíj: 37
rud: 49, 260, 315
Rudrá: 33, 49, 128, 239, 315, 330s., 334s., 344
rudrás: 33, 49, 55, 239, 260

sā: 305, 323
śabála: 218
śabdā: 320, 341
sabhya: 121
sādhana: 310
sādhya: 141, 310
sadvidyā: 183, 224
sahasraśīrṣā: 55
Śaibya: 125, 132
Śailini: 266
Śákalya: 259-265, 270
sākṣāt: 314
śákti: 338
śama: 159, 170
samá: 235, 246
sáman: 39, 156, 183, 221, 235s., 246, 290, 309, 321, 323
samāná: 81s., 130s., 158, 265, 313
samardhayitṛ: 220
sam-ās: 346
sámaṣṭi: 251
samatva: 309
Sāmavedá: 20, 37, 39, 95, 138, 147, 162, 183s., 189, 220, 235, 242, 267, 285, 323
saṃbhavá: 91, 344
sáṃbhūti: 90, 93

samcarati: 347
saṃdehya: 319
saṃ-dham: 344
saṃdhi: 170
saṃghāta: 312
Saṃgitaratnākara: 55
saṃhitā: 20, 22s., 156
saṃjñá: 285
saṃjñána: 179
saṃkalpá: 99s., 179, 225, 313, 320
sāṃkhya: 23, 62, 80, 122, 125, 325, 341, 347s.
saṃnyāsa: 29
saṃnyāsin: 29
saṃpád: 322
sampanna: 226
saṃprasanna: 226
sámṛddhi: 220
saṃsāra: 93, 110, 121, 171, 339
saṃsāragati: 93
samsṛtikāraṇa: 347
saṃstává: 271, 317
saṃvargá: 192
saṃvatsará: 49
saṃvid: 160
saṃ-yuj: 290
Sanatkumāra: 30, 84
santāna: 156
śānti: 118
Sárasvati: 55, 306, 324
śārirá: 261
Sarvadarśanasaṃgraha: 320
sarvagata: 310
sarvajña: 152
sarvakāryakaraṇāśraya: 76
sarvauṣadhá: 172
sarvāyuṣa: 162
sarveśvara: 152s.
śastrá: 37, 159, 313
sát: 41, 163s., 199, 204, 211s., 250, 310, 315
Śatapatha Bráhmaṇa: 23, 42, 70s., 84, 229
sat-cit-ānanda: 172
sát-ti-yam: 211, 225
sát-trāyaṇá: 212, 225
sattvá: 80, 331, 341, 346ss.
satyá: 48, 121, 148, 155, 159, 161, 163s., 204ss., 211, 225, 287, 320
satyabrahma: 93, 320
satya-dharma: 93
Satyákāma: 125, 132, 183, 193-196, 269, 301
satyatá: 268
Satyavaha: 137
Śaulbāyaná: 267
Śaúnaka: 138, 193
Sauryāyaṇin: 125, 130s.
Savitṛ: 32, 40s., 188, 221, 305, 328s., 335, 343
Sāvitrí: 32, 40s., 43, 291, 301, 321, 323
sétu: 121, 225, 319
siddhi: 341
śikṣā: 22, 138, 156, 170
śikṣādhyāya: 156
Śikṣāvalli: 155
Sinīvālí: 305, 323
śisná: 69, 72
śivá: 78, 100, 152, 323, 331ss., 344, 347
ślóka: 238, 267, 285
ślokakṛt: 174
smṛti: 21, 179
Sóma: 32-35, 38, 72, 221, 235, 237, 239, 247, 249, 264, 297ss., 302, 308, 322s., 329, 334, 343
Somasavana: 212
śoḍaśānta: 341
Sphuliṅgini: 139
śraddhá: 160, 297
Śrautasūtra: 135
śravita: 323
śréṣṭha: 299, 322
śréyas: 309
śri: 160
sṛṅkā: 103, 118
srótas: 343
śrótra: 69, 72, 322
śrúti: 21, 322
sthālipāka: 305, 323
sthāna: 283, 317, 320
sthíti: 270
sthitítā: 270

stobha: 174
stotrá: 37, 186, 221, 236, 313
śubhrá: 141
Subodhinī: 170
śuddhasvabhāva: 347
Sudhánvan: 251
Sudhūmravarṇa: 139
śūdrá: 25-29, 37, 240, 312
suhṛt: 345
Sukeśan: 125, 133
sukhaduḥkha: 342
śukla: 127, 346
śukrá: 149, 333, 346
su-kṛta: 173
sukṛta (adj.): 70s., 121, 147, 181
sukṛtá (n.): 164, 303
Sulohitā: 139
śuṅga: 225
suparṇá: 71
suṣumnā: 124
suṣupta: 151
suṣupti: 181
súvar: 157s., 288
su-várṇa: 235
Sūryā: 32, 164
sūtra: 22, 148, 254, 285
svá: 75, 203, 235
svabhāva: 337
svadhā: 40, 289
svāhā: 40, 157, 288, 299s., 305s.
sva-kṛta: 173
svákṛta: 71, 121, 147
svap: 75, 203, 224
svapna: 85
svapnāntá: 224
svàr: 40, 197, 288, 300
svára: 156, 235
svarūpalakṣaṇa: 155
svayam: 318
svayaṃbhū: 111
Śvetáketu: 198s., 202-208, 225, 295s., 322
Śvetāśvatara: 23, 73, 80, 325, 340
śyāmá: 218
śyená: 71
tadvana: 100
taijasá: 75, 151ss.
tailaghṛtādi: 224
taittirīya: 155, 325
Taittirīya: 23, 70s., 155
Taittirīyaraṇyaka: 155
Talavakāra: 95
támas: 80, 92, 341, 346ss.
tap: 68, 181
tapar: 40
tápas: 64, 68, 122, 147, 149, 159, 164, 166, 174, 241, 289, 308, 320
Taponitya: 159
téjas: 79, 118, 128, 130ss., 178, 182, 199, 221, 224, 227, 303, 308, 346
tejasvín: 247
tejomātra: 319
tejorasa: 230, 308
tetra: 222
ti: 211
tíla: 323
tirtha: 228
Tittiri: 155
tra: 290s., 313
trā: 321
trayí: 21, 40, 220, 222
trāṇa: 212, 225
Tretā Yuga: 147
trimārgabheda: 341
trivṛta: 200
trivṛtta: 341
Triśaṅku: 159, 172
turíya: 41, 77, 85, 153s., 291s., 316, 321
tuṣṭi: 341
tvác: 69, 72
Tváṣṭṛ: 305, 323
tyá: 250
tyád: 50, 164, 172, 261, 315

ubhayatva: 75, 152
ucchedātmaka: 171
úcchiṣṭa: 220
ud: 235
udāná: 81s., 130s., 158, 265, 313
Udaṅká: 267

udbhija: 224
Uddálaka: 118, 183, 198s., 202-208, 254s., 257, 301s., 322
udgātṛ: 37, 187, 220ss., 236
udgīthá: 37, 39, 81, 184s., 187s., 220s., 232-235, 300
uḍumbara: 323
ukthá: 246, 290, 313, 321
Úmā: 98, 100
upa: 226
upadhí: 73
upajana: 217, 226
upamopadeśa: 100
upaniṣád: 19s., 22s., 27, 29-36, 38, 41s., 45-50, 52s., 57s., 61-64, 67, 70-73, 76-82, 84s., 89, 95, 100, 101, 123, 125, 136, 137, 142, 147s., 151, 155, 172s., 175, 181, 183s., 220, 224, 229, 267, 271, 285, 288, 309s., 312, 320, 325, 336
upasád: 299
upāsitavya: 172
upasthána: 321
ūrjá: 241s.
uṣa: 236
Uṣastá: 251s.
Uṣasti: 183, 186s.
utkarṣa: 75, 152
uttamapuruṣa: 217
uttarāraṇi: 311

vâc: 39, 69, 72, 223, 230s., 272, 288, 291, 309, 320, 345
Vācaknaví: 253s., 257, 259
vācārambhana: 224
vādin: 119
Vaidarbhi: 125, 127
vaikuṇṭhá: 247
Vaiṣvadevá: 48, 139, 259, 315
vaiśvānará: 34, 75, 126, 151ss., 229, 289
vaíśya: 25, 27s., 36, 38, 149, 218, 239s.
Vaivasvatá: 102, 118
Vājapéya: 38s., 302
Vājasaneyá: 301
vājasaneyin: 89
Vājaśravás: 101
vajra: 123
vallī: 155
Vāmádeva: 172, 179s., 238
vāmaná: 123
vānaprastha: 29, 320
vara: 118
várṇa: 25s., 147, 156, 235
Várṣṇa: 268
Váruṇa: 23, 32, 155, 160, 166s., 188, 221, 239, 264, 315, 324
Váruṇi: 155, 166s.
vas: 260
vāsa: 121, 179
vāsanā: 153
váṣaṭ: 40, 288
vásiṣṭha: 293
Vāstusūtropaniṣad: 70, 123
vasudána: 283, 319
Vāsudevá: 121
vásus: 49, 239, 260
vāsyam: 89
Váta: 32s.
Vāyú: 32s., 69, 72, 98, 130, 132, 156, 158, 160, 164, 176, 178, 234, 305, 333
véda: 20-23, 29, 37s., 99, 107, 135, 138, 140s., 146-149, 157-160, 164s., 175, 180, 188, 190, 198, 201, 203, 219s., 222, 228, 240, 242, 254, 271, 275, 277, 282, 284ss., 290, 293, 295, 304, 306, 312, 321, 323ss., 334, 336, 339, 344s., 347
vedāṅga: 20, 22, 40, 170
vedánta: 20, 23, 49, 62s., 74, 76, 79, 82, 122, 125, 145, 153, 170s., 224, 340
Vedāntasāra: 76, 170
vedopaniṣád: 160
vi: 321
vi-bhū: 239
vibhú: 300
Vídagdha: 259, 270
vidāna: 288, 320
Videhá: 258, 266, 271s., 282, 292

vidyá: 21, 40, 220, 222, 267, 335, 347
vidyút: 288, 320
vijijñāsya: 313
vi-jñā: 166
vijñána: 164, 179, 227, 249, 257
vijñānamáya: 163, 165
vijñānātman: 132
vijñātṛ: 313
vimṡati: 341
vināśa: 91, 93
viparyaya: 341
vipaścít: 108, 120
virāj: 57ss., 61, 153, 181, 193, 222, 271, 345
vi-ram: 321
virāma: 321
Virócana: 51s., 183, 213ss., 226
viryà: 97, 227
víś: 218, 239, 312
viṣāsahi: 314
viṣṭa: 290, 321
Víṣṇu: 110, 121, 156, 160, 305, 323, 347
Viśvakośa: 344
viśvamāyā: 327
viśvaṃbharā: 238, 311
Viśvaruci: 139
Viśvedevas: 35, 239, 315
vratá: 167
vrátya: 129, 135
vrasc: 346
vrihí: 323
vṛkṣá: 149, 346, 348
vṛttiviśeṣa: 170
vyáhṛti: 40, 157, 170, 323
vyākaraṇa: 22, 138
vyākartṛ: 227
vyākhyána: 267
vy-ā-kṛ: 238
vyàkta: 325
vyāná: 40, 81s., 130s., 158, 162, 265, 313
vyàṣṭi: 251

yájamāna: 36s., 131, 141, 149, 159, 187, 221, 228, 236, 308, 316
yajñá: 212, 225
yajñarūpa: 139, 148
Yájñavalkya: 51, 229, 237, 251-255, 257-264, 266-275, 277, 283, 285s., 301
Yajurvedá: 20, 23, 37, 89, 101, 138, 147, 155, 162, 189, 220, 229, 235, 242, 267, 285, 325
yájus: 290, 321
yakṣá: 33, 97
yam: 121, 211, 287
Yáma: 91, 101, 239, 263, 292, 316
yana: 226
yáśas: 303
Yāska: 84, 155
yathāṇḍam: 68
yathānuśāsam: 225
yáti: 347
yáva: 323
yoga: 23, 46, 117, 145, 163, 225, 325s., 329, 339, 343s.
yoga-kṣema: 119
yóni: 18, 237, 239, 311, 341
yonisvabhāva: 347
Yuga: 147
yuj: 290
yuktá: 330

ÍNDICE GENERAL

Contenido 7
Siglas y abreviaturas 9
Prólogo a la segunda edición: Òscar Pujol 11
Prólogo: Òscar Pujol 13

INTRODUCCIÓN

I. El subcontinente indio antiguo 17
1. Los pueblos prearios del subcontinente 17
2. Avance gradual de los arios védicos 18
II. Las *upaniṣád*, compendio y colofón de la tradición védica 19
1. Las colecciones védicas 20
2. Los *brâhmaṇas*, *āraṇyakas* y las ciencias auxiliares 21
3. Los textos upanishádicos 22
III. Nuevo presupuesto cognitivo-ontológico upanishádico 24
IV. Los estamentos sociales brahmánico-upanishádicos 25
1. Proceso gradual de mezcla y asimilación racial 26
2. Magisterio sacro del brahmán y poder de los nobles. Cooperación y conflicto 27
V. Divinidades védicas y upanishádicas 31
1. Observaciones generales 31
2. *Devás* del firmamento celestial 32
3. Dioses del aire: Índra y Prajâpati (Vāyú, Váta, Parjánya, Marúts) 32
4. Agní y *sóma* 33
VI. El sacrificio en su entorno litúrgico y místico 35
1. Observaciones generales 35
2. Las personas del sacrificio: el oficiante y los sacrificantes 36
3. Sacrificios de carácter sómico: Áśvamedha, Rājasúya y Vājapéya 38
4. Importancia de la melodía salmódica en el sacrificio 39
5. Sonidos, sílabas y palabras místicas. Explicaciones fonéticas y etimológicas 39

6. La estrofa sagrada Sāvitrí o Gāyatrí 40
VII. De los dioses al sacrificio 41
1. El paso de los *brâhmaṇas* a las *upaniṣád* 41
2. La Acción Sacra 43
VIII. Dos formas de entender el pasado 44
1. Historia y mito 44
2. Punto de vista histórico 45
3. La visión mítica 45
IX. Dificultades de interpretación 46
1. La época axial 46
2. Las *upaniṣád* y la época axial 47
X. El *bráhman* 48
1. La Realidad de la realidad 48
2. Los 33 dioses 49
3. El único Dios 49
XI. El *ātmán* 51
1. La luz del alma 51
2. Virócana e Índra: En busca del *ātmán* 51
3. Los cuatro estados 52
XII. El *púruṣa* 53
1. El cuerpo básico 53
2. El himno del *púruṣa* 55
3. El descuartizamiento del *púruṣa* 56
4. La inmanencia del *púruṣa* 57
XIII. El proceso creativo 58
1. Dos esquemas 58
2. Etiquetas 60
3. Las *upaniṣád*: un modelo asistémico 62
4. La unidad inicial 63
5. La primera escisión 63
6. El conocimiento unitivo 64
7. El reflejo de la conciencia unitaria 66
XIV. La diversificación del *ātmán* 67
1. El proceso de incubación 67
2. El descuartizamiento del *púruṣa* 68
3. El hambre y la sed 69
4. El hombre como correspondencia del *púruṣa* 70
5. La reunificación en el *púruṣa* humano 72
XV. Los tres estados, las tres moradas 74
1. La vigilia, el estado de sueño y el sueño profundo 74
2. El tercer estado 76
XVI. El cuarto estado 77
XVII. La triplicación y los *guṇás* 79
1. La triplicación 79
2. Los tres *guṇás* 79
XVIII. *Prāṇá* 80
Notas 83

LAS *UPANIṢÁD*

ĪŚĀ 89
Notas 92

KENA 95
Sección Primera 95
Sección Segunda 96
Sección Tercera 97
Sección Cuarta 98
Notas 100

KAṬHA 101
Lección Primera 101
Lección Segunda 105
Lección Tercera 109
Lección Cuarta 111
Lección Quinta 113
Lección Sexta 115
Notas 118

PRAŚNA 125
Primera Pregunta 125
Segunda Pregunta 127
Tercera Pregunta 129
Cuarta Pregunta 130
Quinta Pregunta 132
Sexta Pregunta 133
Notas 135

MUṆḌAKA 137
Primer *Muṇḍaka* 137
Sección Primera 137
Sección Segunda 138
Segundo *Muṇḍaka* 140
Sección Primera 140
Sección Segunda 142
Tercer *Muṇḍaka* 143
Sección Primera 143
Sección Segunda 145
Notas 147

MĀṆḌŪKYA 151
Notas 153

TAITTIRĪYA 155
Lección Primera 155
Lección Segunda 161
Lección Tercera 166
Notas 170

AITAREYA 175
Lección Primera 176
Lección Segunda 178
Lección Tercera 179
Notas 181

CHĀNDOGYA 183
Lección Primera 184
Sección Primera 184
Sección Segunda 185
Sección Décima 186
Sección Undécima 187
Sección Duodécima 188
Lección Tercera 189
Sección Primera 189
Sección Segunda 189
Sección Tercera 189
Sección Cuarta 190
Sección Quinta 190
Lección Cuarta 191
Sección Primera 191
Sección Segunda 192
Sección Tercera 192
Sección Cuarta 193
Sección Quinta 194
Sección Sexta 195
Sección Séptima 195
Sección Octava 196
Sección Novena 196
Sección Decimoséptima 197
Lección Sexta 198
Sección Primera 198
Sección Segunda 199
Sección Tercera 200
Sección Cuarta 200
Sección Quinta 201
Sección Sexta 202
Sección Séptima 202
Sección Octava 203
Sección Novena 204
Sección Décima 205
Sección Undécima 205
Sección Duodécima 206
Sección Decimotercera 206
Sección Decimocuarta 207
Sección Decimoquinta 208
Sección Decimosexta 208

Lección Octava 209
Sección Primera 209
Sección Segunda 210
Sección Tercera 210
Sección Cuarta 211
Sección Quinta 212
Sección Sexta 212
Sección Séptima 213
Sección Octava 214
Sección Novena 215
Sección Décima 216
Sección Undécima 216
Sección Duodécima 217
Sección Decimotercera 218
Sección Decimocuarta 218
Sección Decimoquinta 219
Notas 220

BṚHADĀRAṆYAKA 229
Lección Primera 229
Primer *Brâhmaṇa* 229
Segundo *Brâhmaṇa* 230
Tercer *Brâhmaṇa* 232
Cuarto *Brâhmaṇa* 236
Quinto *Brâhmaṇa* 241
Sexto *Brâhmaṇa* 246
Lección Segunda 246
Primer *Brâhmaṇa* 246
Tercer *Brâhmaṇa* 250
Lección Tercera 249
Tercer *Brâhmaṇa* 249
Cuarto *Brâhmaṇa* 249
Quinto *Brâhmaṇa* 252
Sexto *Brâhmaṇa* 253
Séptimo *Brâhmaṇa* 254
Octavo *Brâhmaṇa* 257
Noveno *Brâhmaṇa* 259
Lección Cuarta 266
Primer *Brâhmaṇa* 266
Segundo *Brâhmaṇa* 271
Tercer *Brâhmaṇa* 272
Cuarto *Brâhmaṇa* 278
Quinto *Brâhmaṇa* 283
Lección Quinta 286
Primer *Brâhmaṇa* 286
Segundo *Brâhmaṇa* 286
Tercer *Brâhmaṇa* 287

Cuarto *Brâhmaṇa* 287
Quinto *Brâhmaṇa* 287
Sexto *Brâhmaṇa* 288
Séptimo *Brâhmaṇa* 288
Octavo *Brâhmaṇa* 288
Noveno *Brâhmaṇa* 289
Décimo *Brâhmaṇa* 289
Undécimo *Brâhmaṇa* 289
Duodécimo *Brâhmaṇa* 289
Decimotercer *Brâhmaṇa* 290
Decimocuarto *Brâhmaṇa* 290
Decimoquinto *Brâhmaṇa* 292
Lección Sexta 293
Primer *Brâhmaṇa* 293
Segundo *Brâhmaṇa* 295
Tercer *Brâhmaṇa* 299
Cuarto *Brâhmaṇa* 302
Notas 308

ŚVETĀŚVATARA 325
Lección Primera 325
Lección Segunda 328
Lección Tercera 330
Lección Cuarta 333
Lección Quinta 335
Lección Sexta 337
Notas 341

Bibliografía 349
Guía para la pronunciación de las palabras sánscritas 355
Índice de palabras sánscritas 357
Índice general 371

Se conoce a las *upaniṣád* como «la sabiduría del bosque» porque reivindican el abandono de las ataduras sociales en favor de la retirada a la meditación como vía de liberación. Son el reflejo de un nuevo modo de sentir, no centrado ya en el ritual, sino volcado hacia la autorrealización del individuo.

Esta versión directa del sánscrito va acompañada de un estudio del contexto, orígenes, transmisión y contenidos de las *upaniṣád*. Constituye así la mejor iniciación a la antigua tradición védica de la India y a la filosofía que la inspira.

Félix G. Ilárraz estudió sánscrito y filosofía oriental y occidental en universidades indias y fue catedrático de literatura española y humanidades en universidades de Estados Unidos, así como profesor invitado en Jawaharlal Nehru University (Nueva Delhi). Compaginó la docencia con la publicación de un gran número de artículos sobre literatura española, lingüística y filosofía indias.

Òscar Pujol estudió sánscrito en la Banaras Hindu University de Benarés, donde se doctoró en 1999 con una tesis sobre manuscritos gramaticales del siglo XII. Entre sus obras publicadas cabe destacar el primer *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga* (2019). En la actualidad es el director del Instituto Cervantes de Fez.

ISBN 978-84-1364-302-1