

Las Upanishad

Michael N. Nagler

Las Upanishad son la gran mina de la fuerza. En ellas se encuentra suficiente fuerza como para dar vigor al mundo entero. ... Libertad —libertad física, libertad mental, y libertad espiritual son las consignas de las Upanishad.

—Swami Vivekananda

... la lectura más valiosa en el mundo.

—Schopenhauer

Como muchos occidentales, traté de leer las Upanishad por mí mismo cuando era estudiante: a diferencia del gran filósofo Schopenhauer, sin embargo, las encontré incomprensibles, aunque fascinantes. Pero

algunos años después tuve la bendición de aprender a meditar con un gran maestro, Sri Eknath Easwaran, y llegué a darme finalmente cuenta de que las Upanishad son, como él suele decir, «probablemente, la fuente más pura de la filosofía mística» (Easwaran, 1987, p.14).¹ Se merecen esta distinción no sólo en virtud de su antigüedad y de su misticismo sublime, sino por la plena universalidad de su mensaje, que tan frecuentemente brilla, mediante sus alusiones mitológicas y su simbolismo cultural, con la simplicidad de la pura verdad:

*Tú eres lo que tu deseo profundo
e impulsor es.
Tal como es tu deseo,
así es tu voluntad.*

*Tal como es tu voluntad,
así es tu acción.*

*Tal como es tu acción,
así es tu destino.*

(Brihad, 1987, IV.4.5)²

Las Upanishad en prosa más tempranas fueron escritas probablemente en la primera mitad del primer milenio a.C.. Nos han llegado como un apéndice a las cuatro grandes colecciones de himnos védicos, si bien la conciencia espiritual de las Upanishad hace de estos textos no tanto un apéndice sino más bien un nuevo punto de partida desde el panteísmo védico. No representan evidentemente los albores sino una etapa dorada del misticismo en la India, pues los sabios que pronunciaron estos





discursos no andaban titubeando en busca de las palabras, sino que eran capaces de describir las realidades más sutiles en un lenguaje articulado y coherente, puesto a punto claramente por una larga tradición. Las Upanishad corroboran la propia tradición hindú que siempre ha mantenido, lo cual se puede confirmar arqueológicamente hasta cierto punto, que la singular tradición espiritual de la India se remonta a más de 5.000 años.

La civilización en la que esta tradición se desarrolló debe de haber sido tan diferente a la nuestra que excita nuestra imaginación. Imaginen ese vasto territorio habitado sólo por una pequeña parte de su población actual, viviendo la mayoría en pueblos estables, autosuficientes, en medio de vastas extensiones de bosques, no ya cerca, sino formando íntimamente parte de la naturaleza —un mundo con pocas ciudades pero con una cultura sofisticada de la unidad en la diversidad. El sobresalto de los turistas de hoy en día al ver vacas, monos y a veces incluso elefantes paseando entre los habitantes de las ciudades indias, no está alejado de nuestra sorpresa ante la imaginería animal de las Upanishad, que convive con su sublime mensaje espiritual³.

Esta sensibilidad y este respeto por la naturaleza llevaron a los antiguos indios a una gran prosperidad, a la opulencia incluso, hecho este que se olvida con frecuencia cuando pensamos en el país actual, que ha tenido que soportar tres grandes invasiones: los mongoles, los británicos, y —la más destructiva de todas— la «civilización» industrial. Esa prosperidad y esa sofisticación ancestrales no parecen, sin embargo, haber empanzanado las mentes de ese pueblo en el materialismo, y probablemente se deba a esa cultura espiritual de la que las Upanishad son un primer testigo. Lo que pretendía en esa época la civilización era sin duda muy diferente: cultivar el máximo potencial latente en el ser humano. La India tuvo que soportar guerras destructivas, hambre y despotismo, «aún cuando», como escribe A. L. Basham, «en ninguna otra parte del mundo antiguo

las relaciones entre hombres, entre hombre y estado (o entre seres humanos y naturaleza), eran tan justas y humanas... Para nosotros, la característica más llamativa de la antigua civilización india es su humanidad» (Basham 1967, 8f).

Al contemplar los logros increíbles que nuestra civilización tiene a su favor —organización política, tecnología, ciencias naturales, que llevan a la «conquista» de la naturaleza e incluso del espacio exterior—, es fácil ver la diferencia, y es que estos logros no fueron desatendidos en la antigua India, sino que fueron *equilibrados*. Los pensadores indios, de los cuales conocemos algunos nombres, consiguieron grandes avances en ciencias teóricas (la invención del cero y el sistema decimal, sin los cuales las matemáticas tal y como las conocemos no existirían), en metalurgia, en música, en literatura, en astronomía, e incluso en cirugía. Pero algunos de ellos, a los que Mahatma Gandhi llamaba «genios más importantes que Newton» (Prabhu y Rao 1967, p. 27), hicieron también descubrimientos increíbles sobre el mundo interior:

*Por encima de los sentidos está la mente,
por encima de la mente está el intelecto,
por encima de él está el ego,
y por encima del ego
está la Causa no manifestada.
Y más allá está Brahman,
omnipresente,
sin atributos.
Comprendiéndolo se libera uno
del ciclo de nacimiento y muerte.*
(Katha II.iii.7-8)

Nunca podremos saber con precisión cuándo comenzó esta gran aventura del descubrimiento del mundo interior, ni por qué se cultivó en la India con un entusiasmo tan incansable y sistemático. Lo único que podemos decir es que algún genio, uno de los mayores benefactores de la especie humana, que ardía por algo más que por el flujo incesante de la vida, se dio cuenta no sólo de que todo lo que podemos ver o saber está siempre cambiando —árboles, plantas, estaciones y criaturas a nuestro alrededor—, sino que también varía

el medio por el cual conocemos estas cosas, la mente; y es ahí, en la mente, donde este fluir puede ser apaciguado y finalmente transcendido. Descubrieron que la forma de hacerlo era mediante el proceso que llamarían *dhyana*, meditación.

Aunque las Upanishad no nos dicen, por supuesto, quién fue el primero en dar con la posibilidad de detener la mente y de mirar hacia el interior, en lugar de hacia el exterior a través del medio deformante, recrean con frecuencia este momento extraordinario en la evolución de la consciencia humana:

*El Señor, existente por sí mismo,
transcendió los sentidos
para volverse hacia fuera.
Por ello miramos al mundo exterior
y no vemos al Yo dentro de nosotros.
Un sabio apartó sus sentidos
del mundo del cambio
y, buscando la inmortalidad,
miró hacia el interior
y contempló al Yo inmortal.*
(Katha II.i.1)

*¿De dónde venimos?
¿Por qué vivimos?
¿Dónde al fin hallaremos paz?...
Los sabios,
en las profundidades de la meditación,
vieron en su interior al Señor del Amor,⁴
que habita en el corazón
de cada criatura...
... Él es uno. Él es
quien gobierna el tiempo,
el espacio y la causalidad.*
(Shveta. I.1 & 3)

Lo que hizo a la India tan notable no es que este descubrimiento se produjera, pues se ha dado en todos los países, sino que llegara a ser la base de una *cultura*. Los sabios se convirtieron en modelos de comportamiento y en maestros desde los tiempos más remotos, en todo el territorio; fueron ellos y no los hombres de estado, los artistas o los intelectuales, los que tuvieron autoridad respecto de las ideas, los valores y los objetivos de su civilización. Se han dado «subculturas» místicas en cada una de las grandes religiones —el sufismo en el Islam, los primeros tiempos en la

Iglesia oriental, la alta Edad Media en Europa—, mientras que en la India el cultivo de la consciencia de Dios se convirtió en la corriente principal.

Es digna de destacarse especialmente una característica de esta «civilización de bosque» (que es una expresión feliz de Tagore): la educación estaba basada en las personas, no en edificios o en burocracias especiales. Había universidades renombradas en la antigua India, por ejemplo en Pataliputra y Takshashila (la Taxila actual), pero la verdadera educación, la transmisión de la cultura espiritual, y el impulso para emprender la gran Búsqueda dentro de uno mismo, estaba confiada a mujeres y hombres iluminados que reunían a su alrededor a chicos, y en ocasiones a chicas, que convivían con ellos como miembros de sus propias familias por un período tradicional de doce años, antes de retornar al mundo para asumir sus diversas tareas como ama de casa, granjero, príncipe o maestro. Incluso asumiendo que la descripción que figura en las Upanishad está hasta cierto punto idealizada, como tienden a estarlo las fuentes indias, sí parece que el objetivo deseado por un número considerable de padres e hijos era el de ser aceptados en el *ashram* (comunidad espiritual) de algún gran sabio, como Vasishta, Yajnavalkya, u otros cuyos nombres son hoy legendarios.

No había realmente otra forma; la educación tenía que llevarse a cabo en esta relación intensa, de larga duración, entre maestro y discípulo, porque su objetivo no era aprender esta o aquella asignatura, sino conocer «aquello a través de cuyo conocimiento todo se conoce» (Mund. I.i.3, cf. Chand. VI.i.6, etc.). Lo que deseaban los estudiantes más motivados no era tanto el conocimiento como la *realización*, no querían información sino libertad. Y eso no se da, se capta.

La descripción más dramática y detallada de esta relación y de su funcionamiento se halla en el relato central de la Katha Upanishad. Como ocurre con frecuencia en las Upanishad, el héroe de esta búsqueda es un joven estudiante, un adolescente

llamado Naciketa. La maestra es la misma Muerte. Naciketa es capaz de plantear preguntas a la muerte porque mientras su padre estaba llevando a cabo un sacrificio tradicional para obtener las tradicionales recompensas de salud y larga vida (un sacrificio que es más un espectáculo que una renuncia real), la *śraddhā*, «la fe, la sinceridad, el empeño», entró en el corazón del joven. (En las Upanishad, los sacrificios y los rituales sirven con frecuencia de contraste con la religión de la realización). Perplejo, Naciketa pregunta a su padre por qué se molesta en entregar vacas viejas, decrepitas, que ya han bebido su última agua, y comido su último bocado de hierba: «¡Infelices son los reinos a los que va el que ofrece regalos como estos!» (I.i.3, mi tr). Su padre, Uddalaka, trata evidentemente de ignorar esta intrusión inoportuna del sincero adolescente, pero Naciketa repite, puesto que se supone que uno lo entrega todo en ese rito: «Padre, ¿a quién me entregarás tú?». Furioso, como sólo puede estarlo el que sabe que no tiene razón, Uddalaka le responde con tres frías palabras, *mṛtyave tvam dadāmi*: «A ti te doy a la muerte».

En lugar de quejarse, Naciketa empieza de inmediato a reflexionar sobre el misterio universal de la muerte, expresándose con uno de los lenguajes más poéticos y emocionantes de las Upanishad. Es raro el día en que no viene a mi mente, en los momentos difíciles, la última línea de su meditación sobre la muerte, sumiéndome en la reflexión: *kimsvid yamasya kartanyam, jan mayā 'dya karisyati*, «¿Cuál es, entonces, el trabajo de la Muerte, que hoy obrará en mí?» (I.i.5)

Todo esto ha sido dicho en unas pocas estrofas. Después sigue una descripción muy dramática de la prueba a la que somete el experto profesor al inquebrantable alumno. Yama (la Muerte) le ofrece todo a Naciketa con la condición de que desista de su investigación sobre la naturaleza de la muerte, no sólo todos los placeres posibles, sino una vida prolongada artificialmente (la versión antigua de los modernos *lifting* y pociones para alargar la vida) para

poderlos saborear; pero el chico no se deja disuadir: «¿Cómo podríamos disfrutar todo eso estando tú ahí? ¿Cómo podría estar cara a cara con un maestro como tú y quedar satisfecho con algo que no fuera el secreto de la vida inmortal?». La Muerte, secretamente encantada, empieza entonces a revelar la enseñanza de las Upanishad: «En todo momento, la persona se ve impulsada en dos direcciones, hacia un lado por aquello que le place, y hacia otro lado por aquello que realmente le sana» (I.ii.1). Aquellos que siempre se rinden a lo que les «gusta», nunca encontrarán la felicidad; los sentidos, como caballos desbocados, arrastrarán el carro de sus vidas fuera del camino a la inmortalidad y los entregará en manos de la muerte.

La escenografía de casi todas las Upanishad —y de toda la literatura espiritual que vendrá después— es de este modo: un discípulo, de mente y corazón abiertos, plantea una cuestión profunda a un maestro iluminado encantado de poder aprovechar ese momento de vulnerabilidad espiritual. La conversación puede tener lugar entre seres celestiales, por ejemplo cuando los dioses, cargados de leña, se acercan reverentemente al Creador Prajapatial al comienzo de la famosa sección de la Brihadaranyaka (V.ii), o entre humanos y animales, como en la Chandogya (IV.iv); puede ser escueta como al principio de la Kena o de la Shvetashvatara, o ricamente desarrollada como en la Katha, pero la consciencia espiritual se comunica siempre por el puente tendido entre un maestro vivo y un discípulo entusiasta gracias a su intenso respeto mutuo.

Algunos piensan incluso que los textos originales de las Upanishad eran «apuntes» tomados con motivo de encuentros privilegiados de esa clase; esto, al menos, indica su nombre, que viene de los prefijos *upa* + *ni* con la raíz *sad*, «sentarse». Literalmente, *upanishad* significa «sentarse cerca»; la palabra misma conlleva la imagen de un vínculo estrecho maestro-discípulo que se asocia en muchas tradiciones con la transmisión del conocimiento espiritual. El gran

sanscritista Max Müller tradujo *upanishad* por «sesión confidencial»; pero Shankara lo interpretó como «aquello que acerca [p.e., a la Verdad]» y es sin duda una interpretación más rica: en los propios textos, la palabra puede no significar una sesión en la que se transmite la verdad, sino un «sentido interior», o la misma verdad. El célebre pasaje de la Brihadaranyaka que explicita la interpretación de Shankara dice así:

Como la araña que se mueve por sus hilos, como pequeñas chispas que saltan del fuego en todas direcciones, así emanan del Yo toda la energía vital, todos los mundos, todos los dioses, todas las criaturas: su nombre secreto (*upanishad*) es la Verdad de la Verdad. (II.i.20)

No sabemos cuántas Upanishad circularían en la Antigua India, pero probablemente serían cientos, y se continuaron escribiendo más con el paso del tiempo, que adoptaban estilos diferentes conforme evolucionaban las religiones y la cultura de la India. Tenemos así Upanishad que reflejan la religiosidad del Hinduismo más moderno, y que describen la encarnación personal de dioses como Rama o Krishna, y existe también una Upanishad de Allāh, escrita tras enraizar el Islam y el sufismo en suelo indio, que se lee como un *ẓeker* sánscrito sobre el nombre de Allāh.

A principios del siglo IX d.C., el gran filósofo y místico del sur de la India, Shankara, escribió comentarios sobre once Upanishad e incluyó comentarios sobre dos más en el desarrollo de su gran obra sobre las Sutras del Vedanta. Estas son las que forman el núcleo de lo que hoy llamamos las Upanishad principales. Su tamaño varía desde el Mandukya, con sólo doce *mantras* (expresiones sagradas), hasta el «vasto bosque» del Brihadaranyaka, con seis grandes tomos. Muchas otras Upanishad tienen momentos de la misma profundidad. Independientemente de cuantos textos se incluyan, el legado de las Upanishad de los sabios del bosque constituyen ciertamente la principal fuente escritural de la tradición espiritual india. Toda la filosofía posterior

de la India deriva, por ejemplo, del sistema de pensamiento desarrollado a partir de la intuición fundamental de los creadores visionarios de las Upanishad, un sistema conocido hoy como Vedanta.

En este tiempo en que la ciencia está todavía tratando de asimilar el descubrimiento de la relatividad y de la teoría cuántica, este sistema de pensamiento es de tal alcance que un distinguido físico indio ha podido declarar: «Sólo el Vedanta parece estar capacitado para absorber el impacto de la nueva ciencia» (Jitatmananda 1986, p. 80). Si bien el hindú corriente se apoya hoy esencialmente en escrituras devocionales como los Puranas y en las dos grandes obras épicas *Mahābhārata* y *Rāmāyana*, nadie discutirá que las Upanishad, el Bhagavad Gita y las Sutras del Vedanta (un texto muy respetado pero muy poco leído) son los «tres pilares» de la fe hindú. Teniendo en cuenta que muchos admiten que el Gita fue originariamente una de ellas, y que las Sutras del Vedanta son realmente citas de sus textos, las Upanishad constituyen la fuente escritural de la espiritualidad india —se conviertan o no, en palabras de Schopenhauer, en «la fe del pueblo» del mundo entero.⁵

De hecho, una antigua colección de unas cincuenta Upanishad iba a tener una importancia mundial. Durante la gran era de la unidad hindú-musulmana, iniciada bajo el gobierno ilustrado del emperador Akbar (1556-1605), esta recopilación fue traducida al persa bajo la dirección del hijo mayor de Shāh Ḳhān, el príncipe Dārā Shokuh, y se completó el trabajo dos años antes de que éste fuese ejecutado por su hermano menor Aurangzeb, en 1659. Esta traducción, no sólo fomentó la influencia del misticismo de las Upanishad en el sufismo persa, sino que un siglo y medio después (en 1801) fue traducida al latín por el experto en el Avesta, libro sagrado de los zoroastrianos, Anquetil Duperron. Y de esta forma, con el título persa *Opānishād*, la ventana de la sabiduría de las Upanishad se abrió en el oeste. Se dice que Schopenhauer tenía los textos en latín en su mesilla y que los

leía cada noche antes de irse a dormir. «De cada frase, surgen profundos pensamientos originales y sublimes, y todos están impregnados por un espíritu elevado, sagrado y sincero», escribió; «han sido el consuelo de mi vida, y lo serán de mi muerte». (Radhakrishnan 1953, 17n)⁶

Siguiendo esta ruta inverosímil llegó a Europa el mensaje espiritual de la India, y se puede decir que ha sido uno de los sucesos más importantes para la supervivencia en el presente de ambas civilizaciones. Las Upanishad sirvieron de hecho en dos ocasiones de vehículo para este mensaje, pues casi un siglo después de Duperron, Swami Vivekananda, el gran discípulo de Sri Ramakrishna, vino al primer Parlamento de las religiones en Chicago en 1893. Electrizó a sus oyentes en América y en Europa durante los siguientes ocho años, e inauguró una nueva era de tolerancia y un renacimiento de la consciencia espiritual que aún sigue extendiéndose; el espíritu de las Upanishad habló a través de él constantemente y sus *mantras* estuvieron siempre en sus labios. Su lema era la exhortación procedente de sus textos: «¡Levántate, despierta, y permanece así hasta alcanzar el objetivo!»⁷

¿Cuál es pues la enseñanza de las Upanishad? Sus autores, cuya experiencia de meditación sentó las bases de la civilización india, no trataban de crear una filosofía sistemática. Al contrario, su objetivo era totalmente práctico: rescatar a la humanidad de lo ilusorio. En el desarrollo de este proyecto, descubrieron sin embargo principios que subyacen en casi cualquier especulación filosófica:

El primer descubrimiento místico fundamental fue acerca de la realidad de lo Divino. Entendieron que Brahman, el Dios principal, es la Consciencia. Esto es una intuición revolucionaria. En lugar de un concepto antropomórfico de la imagen de Dios... los sabios indios entendieron en profundidad a la Divinidad como consciencia.

Aun siendo tan profunda esta percepción interior de lo Divino... había más que saber. La Consciencia Divina externa a nosotros estaba

también presente en el interior de los espacios secretos del corazón en el Atman eterno, el Yo... Este Yo es Brahman... La realidad transcendente del exterior es la misma realidad que en lo más profundo del corazón, en lo oculto de la subjetividad. (Teasdale 1995, p. 27)

«Este Yo es Brahman», *ayam ātmā brahma* (Mand. 2) es una de las cuatro *mahāvākyas*, «grandes declaraciones», que resumen el mensaje de las Upanishad en la forma en que las fórmulas matemáticas resumen el sistema que conocemos como ciencia. Teasdale empezaba el texto antes citado con otra: *prajñam brahma*, «Brahman (la Realidad fundamental) es la consciencia». Algunos filósofos anteriores a Platón, como Heráclito (al que pudieron influir las Upanishad), lucharon para crear un término para «consciencia», y para la ciencia, hasta la fecha, sigue siendo difícil enfrentarse a la consciencia. Como señala Fr. Teasdale, los sabios han logrado darse cuenta de que no puede haber barreras entre la consciencia que ha puesto en juego todos los fenómenos y la consciencia por la cual los percibimos: nosotros mismos —todas nuestras penas y nuestras pasiones— no somos sino fenómenos pasajeros y no nuestro yo real. Toda separación entre el observador y lo observado, todo cambio de estado o de circunstancia no es verdaderamente real. Uno de los pasajes más conocidos de las Upanishad expresa esto de una forma muy característica y personal:

*Como los ríos que fluyen
al este y al oeste
se funden en el mar
y se vuelven uno con él,
olvidando que fueron una vez
ríos separados,
así pierden todas las criaturas
su separación,
cuando se funden al final
en el Ser puro.
No hay nada
que no venga de él.
De todo,
él es el yo más interno.
Él es la verdad;
él es el Yo supremo.*

*Tú eres eso, Shvetaketu;
tú eres eso.*

(Chand. VI.10.1-3)

El estribillo de este famoso pasaje, *tat tvam asi*, «tú eres eso», es la mejor conocida de las «grandes declaraciones».

El poder real de estas declaraciones no reside tanto en su estructura (todas tienen la estructura «A = B»), sino en sus mismos términos. Ya hemos indicado cómo tener una palabra para «consciencia» (realmente, tienen varias) hizo posible expresar sutiles conceptos místicos.⁸ Otros tres términos, *brahman*, *ātman*, y *prāna*, pueden servir como una introducción básica al Vedanta.

Originariamente, en la era védica, la palabra Brahman había significado algo así como la energía ilimitada y sagrada del universo, especialmente cuando esa energía era canalizada por un sacerdote inspirado mediante la repetición de una oración (a ambos se les llama «brahman» en diferentes contextos). En las Upanishad, Brahman es la Realidad suprema, transcendente; así lo describe Muhyiddin Ibn 'Arabi, con un lenguaje que podría proceder directamente de las Upanishad:

Cuando el secreto de un solo átomo... llegue a ser conocido, los secretos de todo el universo visible e invisible serán revelados. Entonces no verás nada sino a Allāh, en este mundo y en el más allá... Verás a Allāh creando nada para siempre.

En todo momento Él se manifiesta a Sí mismo en otro estado glorioso.

(Ibn 'Arabi 1992, p. 36)

Brahman puede ser conocido, pero no descrito; en el momento en que un concepto se forme en tu mente, Brahman te ha esquivado. Uno está tentado de comparar esto a lo que Heisenberg llamó el «colapso de la función de la onda», ese proceso extraño y diario por el cual el Universo, que es por naturaleza «no local» (todas las cosas y todos los eventos están conectados), se encoge en un mundo exterior de medidas finitas siempre que lo miramos.⁹ Nuestros

idiomas, nuestras mentes, no son adecuadas para abarcar esa realidad que tanto el Vedanta como los físicos modernos descubrieron siguiendo sus respectivas vías.

Nada se puede decir sobre Brahman, pero las Upanishad dicen mucho de las personas que *experimentan* a Brahman. Esas personas alcanzan la culminación de todos sus deseos:

*Como un hombre
en los brazos de su amada
no es consciente de lo que está fuera
y de lo que está dentro,
así una persona en unión con el Yo
no es consciente de lo que está fuera
y de lo que está dentro,
pues en ese estado de unidad
todos los deseos
hallan su perfecta satisfacción.
(Brihad. IV.i.21)*

Una persona así es libre en el sentido más profundo de este término: «Soy libre, y por tanto, no preciso de nadie más para mi felicidad. Estoy solo por la eternidad, porque era libre, soy libre, y permaneceré libre por siempre» (Chetananda 1996, p. 139)¹⁰. Se ha dado cuenta de la unidad última de todo lo que existe, y ni el miedo ni la ira pueden volver a surgir; «entonces nunca retrocederá» (Isha 6). Según avanza hacia esa consciencia, la persona se expande más y más en la alegría (Taitt. II.8).

La palabra Atman, sin embargo, es la clave del sistema de las Upanishad. Esencialmente, la palabra es tan simple que parece no requerir más descripción, simplemente significa «yo», pero ese es precisamente su poder. Expresa esa idea genial que llevó a los autores a darse cuenta de que la clave de toda cuestión no es lo investigado sino el que investiga, no es lo buscado sino el buscador mismo. Los sabios convirtieron «Atman», que no es sino un mero pronombre gramatical, en una de las herramientas más poderosas de la filosofía. Lo usaron esencialmente para representar el Yo supremo, nuestro ser más íntimo, aquello de lo que todos procedemos y que es la razón por la que somos irrevocablemente uno —la Realidad esencial, no distinta de Brahman. Lo

usaron luego, con sutileza psicológica, para representar nuestra consciencia de nosotros mismos, lo que *pensamos* que somos. La oscuridad de la condición humana es precisamente que confundimos el yo con el Yo; y así, el uso de la misma palabra para ambos, da una autenticidad indudable a la mayoría de lo que se dice en las Upanishad.

El descubrimiento del *prāna*, una energía vital que procede de la consciencia, establece de alguna forma un vínculo entre el macrocosmos de Brahman y el microcosmos de Atman. El *prāna*, término derivado de una raíz que probablemente significa «aliento» o «soplar», llegó a convertirse en nada menos que una teoría de la vida tanto en el nivel biológico como en el espiritual. Con nuestro intelecto, somos incapaces de mantener la materia y la consciencia en la misma página; por ejemplo, no nos damos cuenta de la influencia mutua entre la mente y el cuerpo (de modo que negamos frecuentemente la existencia de dicho vínculo). Para las Upanishad, sin embargo, la mente y el cuerpo son extremos de un todo continuo, y una forma de explicar esto es que *prāna* no es exactamente ni mente ni cuerpo; llega a ser material con uno de sus poderes, y mental con otro. Al igual que el Atman, es una vez más una conexión sutil entre todas las cosas que viven (*prānis*).

La visión que el Vedanta tiene del mundo deja a un lado los dioses védicos y no los reemplaza por un Dios trascendente y personal como Jesús o Krishna. No debe sin embargo pensarse, ni por un momento, que esta visión del mundo es «impersonal» en el sentido en que lo es la cultura moderna, crecientemente impersonal y alienante; por el contrario, cuando uno se da cuenta de la Consciencia Única, uno no puede sino dirigirse a cada criatura individual con ternura e intimidad. En el momento en que el gran sabio Yajnavalkya se dispone a partir para llevar una vida de renuncia, su mujer Maitreyi, a quien no interesan los bienes que le está dejando, le pregunta por Brahman. Con un pie por así decir en el camino, Yajnavalkya explica que darse cuenta de Dios

es amar a cada criatura mucho más intensamente, pero al mismo tiempo, en perfecta libertad. Esta es la explicación:

*No es por el marido, amada mía,
por lo que se quiere al marido,
sino por el Yo.*

*No es por la esposa, amada mía,
por lo que se quiere a la esposa,
sino por el Yo.*

*No es por los hijos, amada mía,
por lo que se quiere a los hijos,
sino por el Yo.*

El Yo, Maitreyi, debe conocerse.

*Aprende sobre él, reflexiona sobre él,
medita sobre él.*

Al conocer al Yo, amada mía,

... uno llega a conocer todas las cosas.

(Brihad.II.iv.5; Prabhavananda y Manchester).

«El Yo debe conocerse»: esta afirmación sigue su camino a través de esta sección del Brihadaranyika y es la tarea que plantean todas las demás secciones. Shankara afirmó que la breve expresión *ātmetyevopāsita*, «medita sólo sobre el Yo», encontrada en un libro anterior (Brihad. I.iv.7), resume toda la enseñanza de las Upanishad.

Pues en última instancia, su afirmación final no es ninguna de las grandes declaraciones, sino una exhortación que deriva de ellas, que el Ser es percibido a través de las tres grandes etapas que Yajnavalkya explica a Maitreyi: *śravanam*, *mananam* y *nididhyāsanam*: aprender la verdad, reflexionar sobre su significado para uno mismo y conducirla hasta lo más profundo de la consciencia a través de la meditación. La vida vivida a un nivel superficial es un asunto carente de gozo; los sabios se dieron cuenta de esto infinitamente antes de que nosotros lleguemos a vivirlo hasta sus últimas conclusiones: «No hay gozo en lo finito; sólo hay gozo en lo infinito» (Chand. VII.23.1). Si tomamos como real lo fenoménico, vivimos «como extranjeros en un país extraño, caminando sobre un tesoro oculto» sin llegar a saber nunca quiénes somos (Chand. VIII.iii.2).

Los héroes de las Upanishad no son por tanto hombres religiosos

beatos, atados a las convenciones, sino adolescentes rebeldes como Naciketa, u otros que han despertado a la verdad, independientemente de su casta o de su rango social. Un brahmán vanidoso llamado Gargya va a ver al Rey Ajatashatru y le ofrece «instruirle sobre Brahman». Al principio pensamos que esto va a ser una conversación normal, pero cada vez que Gargya presenta su versión absolutamente tradicional de la realidad, el rey le grita: «¡No, no! ¡No hables [así] de Brahman!», y da una interpretación mucho más profunda. Finalmente, Gargya admite la derrota y pide ser instruido. El rey acepta, pero le espeta no sin ironía: «Es poco habitual que un brahmán venga a ver un *ksatriya* (casta de príncipes y guerreros) y le pida «instrúyeme sobre Brahman»» (Brihad. II.i.1-15). Coge a Gargya de la mano y le lleva ante un hombre dormido. Ajatashatru se dirige al durmiente en términos conmovedores: «¡Oh Soma, el de la túnica blanca!» pero por supuesto éste no responde. El rey le despierta entonces de un codazo, y a partir de este hecho común y cotidiano, extrae profundas lecciones sobre los estados de consciencia, que pasamos por alto cada día de nuestras vidas:

Cuando estaba dormido, su persona consistente en consciencia, ¿adónde fue? ¿Desde dónde retornó?... En ese momento, estaba retirado en el Espacio dentro del corazón [el Yo], y se había llevado con él todas las facultades —*prāna*, habla, vista, oído, mente.

...Del mismo modo en que un rey toma a su gente y la mueve según desea en sus propios dominios, así tomó su Yo el *prāna* y lo movió según su voluntad en su propio cuerpo.

Del modo en que la telaraña procede de la araña, y del fuego las sutiles chispas, proceden del Yo todas las facultades, todos los mundos, todos los dioses, todos los seres. Su *upanishad* es la realidad de lo que es real. (Ibid. II.i.16-20)

Sucesivas generaciones han vuelto una y otra vez, primero en la India, después en el resto del mundo,

a la firme sabiduría de las Upanishad, pues es realmente ineludible. No somos entidades finitas y limitadas, condenadas a pelear contra los demás y contra nuestro propio entorno durante esta breve vida:

*Escuchad, ¡oh hijos
de la bienaventuranza inmortal,
nacisteis para estar unidos
con el Señor.*

(Shvet. II.5)

Sí que estamos condenados a luchar inútilmente unos contra otros hasta que, como dice la Upanishad Mundaka (Mund. II.ii.3):

*Tomemos el gran arco
de las sagradas escrituras,
coloquemos en él
a flecha de la devoción;
tenemos después
la cuerda de la meditación
y apuntamos al objetivo,
el Señor del Amor.*



Notas

1.- Oído en numerosas conversaciones con Sri Eknath Easwaran. En su introducción a *Las Upanishad* Easwaran dice que «enseñan, en suma, los principios básicos de lo que Aldous Huxley ha llamado la “filosofía perenne”, que es la fuente de toda fe religiosa».

2.- Easwaran (1987), p. 21. Todas las demás citas serán de esta traducción a menos que se anote otra cosa. Abreviaturas de las Upanishad:

Brihad.: Brihadaranyaka (*Brhadaranyaka*)

Chand.: Chandogya (*Chāndogya*)

Isha (*Īśā*)

Katha (*Katha*)

Kena (*Kena*)

Mand.: Mandukya (*Māndūkya*)

Mund.: Mundaka (*Mundaka*)

Taitt.: Taittiriya (*Taittirīya*)

Shvet.: Shvetashvatara (*Śvetāśvatara*)

3.- Mandukya y Taittiriya son los nombres de la rana y de un tipo de ave.

4.- La expresión traducida como «Señor del Amor», consiste en una composición de tres palabras, *devātmaśaktih*, que también se ha traducido como: «el Dios de la religión, el Yo de la filosofía, y la Energía de la ciencia». Tyagisananda (s.f.), p. 16.

5.- «La autoridad de los Vedas se debe, en gran medida, a la inclusión en ellos de las *Upanisads*». Radhakrishnan (1953) p. 51.

6.- Ver también Rawson (1934), p. 6. Las traducciones al inglés de varias Upanishad empezaron a aparecer en 1832. Hacia finales del siglo XIX el gran sanscritista Paul Deussen publicó una obra importante, *Sechsig Upanishads des Veda*.

7.- Veinte años antes de que la guerra se propagara por Europa, había predicho que el materialismo no podría perdurar como base para la civilización humana, y afirmó proféticamente: «Y lo que salvará a Europa es la religión de las Upanishad.» Chetanananda (1996), p. 85.

8.- «Nosotros los misioneros... no podemos movernos libre y alegremente en nuestra propia religión, porque no tenemos suficientes modos y formas de expresión con los que describir los aspectos más inmanentes de la cristiandad. Un paso muy útil sería el reconocimiento de ciertos libros y pasajes de la literatura del Vedānta...». Radhakrishnan (1953), 19n.

9.- Esto fue llamado más tarde «de alguna manera» *māyā*, «apariencia». Es curioso observar que la raíz de esta palabra es *mā*, «medir»; los físicos cuánticos han identificado la medida como el atributo fundamental de la experiencia fenoménica, como opuesto a lo verdaderamente inmensurable que es la Realidad; llaman a esta diferencia inexplicable el «problema de la medida cuántica».

10.- En cierta ocasión (el 25 de marzo de 1900), Vivekananda no se presentó para dar una conferencia en San Francisco. Su anfitrión, Thomas Allan, vio finalmente al santón que se dirigía pausadamente hacia la sala de conferencias, con más de media hora de retraso. Intentó quejarse, pero Vivekananda no se alteró en absoluto: «Señor Allan, yo nunca llego tarde. Tengo todo el tiempo del mundo. Todo el tiempo es mío». Chetanananda (1996), p. 133.

Referencias

—Basham, A.L. 1967. *The Wonder That Was India*. Calcutta: Rupa & Co.

—Chetanananda, Swami Vivekananda. 1995. *East Meets West*. St. Louis: Vedanta Society.

—Deussen, P. 1905. *Sechsig Upanishads des Veda*. Leipzig.

—Easwaran, E. & Nagler, M. 1987. *The Upanishads*. Petaluma, CA: Nilgiri Press.

—Hayward, J. W. 1987. *Shifting Worlds, Changing Minds: Where Science and Buddhism Meet*. Boston: New Science Library: Shambala.

—Ibn 'Arabi. 1992. *What the Seeker Needs*. Putney, Vt: Threshold Books.

—Jitatmananda, Swami. 1986. *Modern Physics and Vedanta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

—Prabhavananda, Swami & Manchester, F. 1957. *The Upanishads: Breath of the Eternal*. New York: New American Library, Mentor.

—Prabhu, R.K. & U.R. Rao. 1960. *The Mind of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan.

—Radhakrishnan, S. 1953. *The Principle Upanishad*. London: George Allen & Unwin.

—Rawson, J.N. 1934. *The Katha Upanishad*. Oxford: Oxford University Press.

—Teasdale, Brother Wayne. 1995. «Upanishadic Mysticism and Meister Eckhart: Some Parallels.» *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 54: 27-28

