

KENA UPANISAD

PRIMERA PARTE

1. *¿Quién dirige a la mente para ir tras sus objetos? ¿Quién ordena a la vida seguir su camino? ¿Quién nos mueve a expresarnos en palabras? ¿Qué espíritu rige los ojos y los oídos?*

Surge una objeción: Si ése es el sentido, podría usarse la expresión «Por la voluntad» únicamente, y no se requeriría la expresión «dirigido». Además, como una palabra adicional implica lógicamente un adicional sentido, es adecuado darle un significado especial como: ¿Por qué es dirigida, por voluntad, acción o palabra?

La respuesta es: Eso no puede ser así por la dirección de la pregunta. La dirección lógica que deriva de esa dirección es que la investigación la hace una persona que está ya desengañada de las obras efímeras y de sus resultados, como el agregado del cuerpo, los sentidos, etc., y trata de descubrir algo distinto, algo que sea permanente y eterno. De no ser así, la pregunta carecería de sentido, ya que la dirección del conjunto del cuerpo y demás, mediante la voluntad, la palabra y el acto es un hecho habitual.

El objetor dice: Incluso así, el sentido de la palabra «dirigido» no puede eliminarse.

El vedantín responde: No, porque la palabra «dirigido» tiene lógicamente un sentido especial; se trata de la pregunta de una persona que duda. ¿La dirección pertenece al conjunto del cuerpo y los sentidos, que es un hecho conocido, o la simple voluntad sobre la mente, etc., que pertenece a alguna entidad independiente es diferente del conjunto?

Al discípulo notable que ha preguntado le dice el maestro: Escucha tú mismo lo que inquieres en la pregunta; ¿quién es ese Ser divino que dirige la mente y los demás órganos hacia sus propios objetos y cómo los dirige?

La respuesta del maestro es:

2. *Es el Oído del oído, la Mente de la mente, la Palabra de la palabra, la Vida de la vida. Por eso el sabio elimina la identificación, abandona este mundo y se hace inmortal.*

¿Por quién estás preguntando?, ¿quién es el luminoso Ser que dirige los ojos y los oídos? Es el Oído del oído. La respuesta podría haber sido «Esto y esto, con tales atributos, dirige el oído, etc.».

Se responde: No hay problema, porque su distinción no sería acertada de otra manera. Si el director de los oídos, etc., se considera aquel que posee su propia actividad independiente de las actividades de los oídos, lo mismo que quien maneja una segadora, por ejemplo, entonces esa respuesta es ilógica. Pero puede entenderse (que existe simplemente en el oído), a partir de la necesidad lógica de esas actividades, la deliberación, la volición. Y la determinación de las cosas compuestas como el oído se dan para algún beneficio propio. Como en el ejemplo de una casa, aquí también hay alguien que existe fuera del conglomerado de oídos y demás, por cuya necesidad se mueve ese conjunto. Y del hecho de que las cosas compuestas existen por la necesidad de alguna otra (independiente), se puede deducir la existencia de un director de los oídos. Por tanto la respuesta: «Es el Oído del oído», es adecuada.

Objeción: ¿Y qué significado tiene aquí la expresión «el Oído del oído»? Porque así como una luz no necesita otra luz, así en este contexto el oído no necesita otro oído.

Respuesta: No existe tal problema. El significado es: el oído, como se sabe, parece ser capaz de revelar su propio objeto. Y esa habilidad del oído para revelar su propio objeto es posible únicamente cuando está ahí la eterna, simple y omnipresente luz del Ser, y no de otra manera. Por eso la expresión «Oído del oído» se justifica. Hay otros textos védicos con el mismo sentido: «Mediante la luz del Ser él se siente» (Br. Up. IV, 3, 6); «Cuando Él brilla todo brilla, por su resplandor el universo entero se ilumina» (Ka. Up. II, 2, 15; Śv. Up. II, 2, 10); «encendido por su luz, brilla el sol» (Tai. B. III, 12, 9, 7). Y en el *Gītā*: «Reconoce que la radiante luz del sol que ilumina el universo entero, la luz de la luna y la del fuego, es

mi propia luz» (XV, 12); «Como un único sol ilumina al mundo entero, así también, descendiente de los Bhārata⁶, el conocedor del cuerpo ilumina todo el campo» (XIII, 33). Y también en el *Katha Upanisad* encontraremos: «Lo Eterno entre lo efímero, la Conciencia entre lo consciente» (II, 2, 13). Es una creencia aceptada en general que los oídos y demás constituyen el ser de todo y que son conscientes. Y eso se refuta aquí. Hay algo que el ser humano inteligente conoce, oculto en lo más recóndito de todas las cosas, algo que no cambia ni decae, inmortal, libre de temor y sin origen, es el Oído que está sobre el oído. Es decir, es la fuente de su capacidad de actuar. Por tanto la respuesta y su significado se justifican.

El órgano interno no tiene capacidad para realizar sus propias funciones —el pensamiento, la determinación— si no está ahí el reflejo de la luz de la conciencia. Por eso Él es la Mente de la mente también. Aquí se mencionan conjuntamente el intelecto (mente abstracta) y el pensamiento (mente concreta), mediante la palabra *manah*.

Pregunta: ¿Y cómo se entiende «la Vida de la vida»?

El (sujeto) por el que preguntamos es la Vida de la energía vital (*prāna*), de una particular función llamada vida. Por Él está asegurada la capacidad de la energía vital para desempeñar sus funciones de sostener la vida. Y por esto no hay nada que sostenga la vida que no esté dirigido por el Ser, según los textos védicos: «¿Quién inhalará y exhalará (en la respiración), si esa Plenitud (del Absoluto) no está ahí en el gran Espacio (del corazón)?» (Tai. Up. II, 7, 1). Y aquí se dirá lo mismo: «Lo que no se puede respirar con el aliento de la vida (*prāna*) y sin embargo es por lo que ese aliento respira, sabe que eso, en verdad, es el Absoluto» (Ke. Up. I, 9).

Surge una objeción: ¿No sería apropiado entender *prāna* en el sentido de aspiración del aliento vital (y no de vida) en un contexto que se refiere a los sentidos?

Y el vedantín responde: Es verdad. Pero en el texto se considera que *prāna* (con el sentido de energía vital) significa aspiración *ipso facto*. El sentido aludido en el contexto es éste: Aquello por lo que aparece la actividad de todo lo que se mueve y todos los órganos sensoriales, es el Absoluto.

Por eso Él es el Ojo del ojo; la capacidad para percibir el color que tiene el ojo, el órgano de la vista, la tiene por virtud de la dirección de la conciencia del Ser. Como el deseo del que pregunta es conocer el objeto por el que está preguntando, la expresión «habiendo conocido» debe sustituirse por «habiendo conocido al Absoluto, como el Oído del oído,

6. Bhārata, rey de la tribu de los bhārata sobre la que se escribió la gran epopeya del *Mahābhārata*. Aquí, que se cita al *Bhagavad Gītā*, se refiere a Arjuna.

como se indica antes». Es necesario hacer esto porque el resultado que se presenta es: «se hace inmortal» (Ke. Up. II, 5), y porque la inmortalidad se alcanza por la toma de conciencia (del Absoluto).

Del hecho de que una persona se libere después de esa toma de conciencia se deduce que ha de eliminar (mediante la fuerza del conocimiento de la Verdad) el conjunto de órganos que comienza por el oído. Y esto es así porque por la identificación del Ser con el oído y demás la persona está condicionada (a los sentidos). Y nace, muere y transmigra hasta haber descubierto al Absoluto como su propio Ser, el que se define como «Oído del oído». Y eliminando la autoidentificación con los sentidos (llega a ser inmortal).

Aquellos que eliminan esta autoidentificación son los inteligentes, porque la identificación no puede abandonarse si no se posee un intelecto especial. El verso está de acuerdo con los textos védicos: «Ni por las obras, ni por la descendencia, ni por las riquezas, sino únicamente por la renuncia, algunos llegan a la inmortalidad» (Kai. Up. 1, 2); «El Ser que existe por sí mismo traspasó las puertas de los sentidos. Por eso vemos lo exterior y no lo interno, el propio Ser. Pero si algún ser humano tiene discernimiento y anhela la inmortalidad, dirigirá la mirada hacia dentro y contemplará el oculto Ser» (Ka. Up. II, 1, 1); «Cuando todos los deseos que se mantenían en el corazón cesan, el mortal es inmortal, es lo Absoluto» (Ka. Up. II, 3, 14).

3. *Allí no llega el oído ni la palabra ni el pensamiento. No conocemos nada sobre Aquello y no vemos ningún método para enseñarlo.*

Cuando una palabra expresada por el órgano del lenguaje revela su propia idea, se dice que el lenguaje va a su propio objeto. Pero el Absoluto es el Ser de esa palabra y también el órgano que la expresa. Por eso la palabra no llega a Él. Como el fuego que quema e ilumina no quema o ilumina por sí mismo, lo mismo es esto. Tampoco la mente. Aunque la mente piensa y determina otras cosas, no piensa o determina por sí misma, porque el Absoluto no es objeto de percepción de ninguno de los dos, no podemos conocerlo. El Absoluto es así. Porque una cosa que se percibe por los sentidos puede pensarse por otra, a través de las categorías que denotan la clase, la cualidad y la acción. Y el Absoluto no posee esas categorías, clases, etc.; por lo que es muy difícil hacerlo comprender a los discípulos enseñándoselo. Teniendo esto en cuenta la Upanisad indica la necesidad de poner mucho interés en la manera en que se imparte la enseñanza y la comprensión de su significado.

La eventualidad de la total negación de cualquier método de instrucción aparece en el texto: «No conocemos Aquello (el Absoluto) y no vemos ningún método para enseñarlo». Y la excepción de esto se presenta en el verso siguiente. Es cierto que no se puede enseñar la verdad más elevada con la ayuda de los medios válidos para el conocimiento (empírico) como la evidencia de los sentidos. Pero puede producirse el conocimiento (de la verdad más elevada) con ayuda del conocimiento tradicional. Por eso el conocimiento tradicional se ha citado para enseñar Aquello.

4. *Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido. Esto es lo que escuchamos a los antiguos maestros que nos lo explicaron.*

Lo conocido es más bien lo que está al alcance del acto de conocer, el objeto del verbo conocer. Teniendo en cuenta que todas las cosas son conocidas por alguien, todo lo manifestado es sin duda conocido. Quiere decirse que Aquello (el Absoluto) es distinto de eso. A fin de que Aquello pudiera ser conocido, el texto dice, de nuevo, desde lo que es opuesto a lo conocido, desde eso en lo que consiste la ignorancia inmanifestada, semilla de lo manifestado. La palabra *adhi* empleada con el sentido de «por encima» significa «distinto» en una forma del lenguaje; porque es sabido que cualquier cosa que exista por encima de otra es diferente de esa otra. Todo lo que es conocido es limitado, mortal, y lleno de sufrimiento. Y por eso ha de ser rechazado.

Así, cuando se dice que el Absoluto es diferente de lo conocido es lo mismo que si se dijera que Ello no se ha de rechazar (por no ser conocido).

De la misma manera, cuando se afirma que Aquello es diferente de lo desconocido es igual que decir que no se trata de algo que hay que obtener. Si alguien utiliza una causa es para conseguir un efecto distinto de sí mismo. Y por este motivo también, ninguna cosa distinta del Ser se necesita adquirir para conseguir un efecto distinto del conocedor⁷.

El Absoluto es distinto de lo conocido, lo que eleva al Absoluto por encima de un objeto que no se pueda obtener o rechazar. Esta afirmación acaba con el deseo del discípulo de conocer el Absoluto⁸ porque no es

7. Como el conocedor es el Ser mismo, al tomar conciencia del Ser absoluto no ha buscado ni ha alcanzado nada ajeno a sí mismo. Conocer el Ser absoluto es un autodescubrimiento.

8. Por la dualidad del conocer que supone conocedor y objeto conocido.

distinto del Ser. Nada que no sea el Ser puede ser distinto de lo conocido y de lo desconocido. Por lo que deducimos que el sentido de la frase es que el Ser es el Absoluto.

Y también se deduce esto mismo de los siguientes textos védicos: «El Ser (Ātman) es lo Absoluto» (Ma. Up. II; Br. Up. II, 5, 19; IV, 4, 5); «Aquel Ser que no ha sido tocado por el mal» (Ch. Up. VII, 7, 1); «El Absoluto que es inmediato, directo, el Ser que está en el interior de todo» (Br. Up. III, 4, 1), etc. De esta misma manera, el texto «Esto es lo que escuchamos, etc.» afirma cómo a través de una sucesión de maestros y discípulos se ha ido transmitiendo la intención de la frase que establece como lo Absoluto al Ser de todas las cosas que son distintos aspectos suyos, Aquello que es luz de la conciencia pura. Además el Absoluto sólo puede conocerse mediante la enseñanza tradicional de maestros, pero no por argumentación, estudio intelectual, erudición, austeridad, sacrificios.

La afirmación de que el Ser es el Absoluto se ha establecido mediante la frase «Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido», puede hacer surgir en quien la escuche esta duda: «¿Cómo puede el Ser ser lo Absoluto?». Al Ser se le conoce habitualmente como relacionado con armonía y meditación y también como el sujeto del nacimiento y la muerte. Y se le conoce también como el que busca llegar a los dioses encabezados por el Creador o el cielo mediante actos religiosos. Por eso algún ser digno de adoración que no sea Aquel (el Ser), como por ejemplo Vishnu, Íśvara, Śhiva, Indra, Prāna o Hiranyagarbha podrían ser el Absoluto; pero no el Ser que se opone al sentido común. A pesar de que algunos filósofos dicen que el Ser es distinto de Dios, los ritualistas adoran a dioses diciendo: «Sacrificio para éste», «Sacrificio para aquél». Por tanto es lógico pensar que aquello (Dios o los dioses) sea el Absoluto, ya que es conocido y se puede adorar. Y el adorador sería entonces diferente de aquello (de lo adorado).

Al darse cuenta de esta duda por la mirada o por las palabras del discípulo, el maestro dice: «No tengas dudas».

5. *Lo que no puede expresarse en palabras y sin embargo es por lo que las palabras se expresan, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.*

Aquello de lo que se ha hablado aquí como «la Palabra de la palabra» (Ke. Up. I, 2) y como «Cuando eso habla, se le llama órgano del lengua-

je (Br. Up. I, 4, 7) y «El que controla el órgano del lenguaje desde dentro» (Br. Up. III, 7, 17), etc. Y aquello sobre lo que se ha hecho la pregunta: «El (poder del) lenguaje que se encuentra en los seres humanos se presenta en sonidos. ¿Lo conoce algún *brāhman*?». Y la respuesta que se da es: «Aquello por lo que se habla en sueños es el lenguaje». Este eterno poder de la palabra que tiene el que habla es en esencia la luz de la Conciencia.

De los textos védicos se deduce esto: «Porque el poder de la palabra del que habla nunca se puede perder» (Br. Up. IV, 3, 26); «Aquello, el Ser, en su verdadera naturaleza, sobrepasa todo, se le llama *bhūma*, grande» (Ch. Up. VII, 23, 1). El significado es éste: conoce al Ser único, el Absoluto incondicionado, después de eliminar toda clase de cosas como el lenguaje. Porque de esos agregados surgen las expresiones empíricas. Y contempla al transcendental, incondicionado, supremo y equilibrado Absoluto como: «la Palabra de la palabra», «el Ojo del ojo», «el Oído del oído», «la Mente de la mente», el actor, el experimentador, el controlador, el conocedor y el directo. «Conciencia, Plenitud, Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28, 7), etc. Aunque en la frase «conoce al Ser único, el Absoluto» se ha establecido ya que el no-Ser no es el Absoluto, con objeto de enunciar una norma explícita la idea se repite en la frase: «Eso no es el Absoluto»; o puede que se presente para excluir el identificarlo con lo que no es lo Absoluto.

6. *Lo que no se puede pensar con el pensamiento y sin embargo es por lo que el pensamiento piensa, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.*

Manas es el órgano interno, el pensamiento y la razón se toman como una entidad. La palabra *manas*, derivada de la raíz *man*, con el sentido de aquello por lo que se piensa, es común a todos los órganos, ya que abarca todos los objetos. Según los textos védicos: «Deseo, deliberación, duda, fe, voluntad de fe, estabilidad, inestabilidad, vergüenza, razonamiento y miedo, todo ello no es sino mente» (Br. Up. I, 5, 3). La mente es aquello que desea (piensa...): ésas son sus funciones.

La luz de la Conciencia que ilumina la mente no se piensa o se determina por la mente. Porque Aquello dirige la mente por ser el que la ilumina. Y la mente no puede actuar respecto a su propio Ser, ya que el Ser constituye la esencia de todas las cosas. La mente sólo puede pensar si está iluminada por la luz interna de la Conciencia.

7. *Lo que no se puede ver con los ojos y sin embargo es por lo que los ojos ven, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.*

8. *Lo que no se puede oír con el oído y sin embargo es por lo que el oído oye, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.*

9. *Lo que no se puede respirar con el aliento de la vida y sin embargo es por lo que ese aliento respira, sabe que eso en verdad es el Absoluto y no lo que las gentes adoran.*

SEGUNDA PARTE

1. *El maestro dice: Si piensas que ya conoces al Absoluto, sabes poco de Él. Sólo conoces su expresión en ti y en los dioses. Sigue investigando.*

Y el discípulo responde: «Ahora sí creo conocerlo».

Temiendo el maestro que el discípulo, a partir de la convicción en: «Tú eres el Ser, opuesto a lo aceptable y lo inaceptable, eres el Absoluto», llegará a la conclusión: «Conozco suficientemente bien por mí mismo que soy el Absoluto», y para disipar esa noción⁹ del discípulo le dijo: «Si piensas...».

Objeción a esto: ¿No es loable tener la firme convicción: «Conozco suficientemente bien?».

El vedantín responde: Es verdad. Es loable una firme convicción, pero no ésa. Sólo las cosas cognoscibles que están dentro del campo de lo conocido pueden conocerse, como el fuego. Y el propósito unánime de todas las Upanisad es que el Absoluto es el Ser (último) de cada conocedor. También aquí se establece este mismo hecho mediante una respuesta a las preguntas en el texto que comienza por: «Es el Oído del oído» (I, 2). Y lo mismo se afirma en el texto: «Lo que no puede expresarse en palabras» (I, 5). Además la conclusión positiva de la línea (tradicional) de los conocedores del Absoluto se ha presentado en el texto:

9. Una noción conceptual, pensada, puede llevar al error de que lo que creo ser es el Absoluto y no una simple apariencia, una percepción limitada a través de los sentidos y la mente.

«Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido» (I, 4). El tema concluirá por tanto así: «Es conocido para quien le desconoce y para quien le conoce es desconocido» (II, 3). Por eso es correcto disipar la noción del discípulo: «Conozco suficientemente bien». Porque el conocedor no puede ser conocido por el mismo conocedor. Lo mismo que el fuego no puede ser consumido por el fuego que consume. Y no hay un conocedor distinto del Absoluto para el que el Absoluto mismo pudiera ser un objeto separado por conocer. El texto védico niega la existencia de un conocedor separado: «No hay más conocedor que éste» (Br. Up. III, 8, 11). Por lo que la convicción: «Conozco suficientemente bien al Absoluto» es completamente falsa. Y se justifica el que el maestro diga: «Si piensa...».

Aunque la entidad puede ser inescrutable, aquellos que tengan verdadera sabiduría y estén libres de defectos pueden en algún momento comprenderlo, mientras otros no pueden. Por eso el maestro habla en condicional. Y se ha señalado cuando se declara: «El espíritu que se percibe en el ojo, ése es el Ser, según dice él (Prajāpati). Aquello es inmortal, sin temor, Aquello es el Absoluto» (Ch. Up. VIII, 7, 4). Virocana, aunque era hijo de Prajāpati, estudiante y rey de los demonios, por su propios defectos entendió, al contrario de lo que se le había dicho, que un objeto como el cuerpo era el Ser. De la misma manera, Indra, el rey de los dioses, no comprendió bien cuando se le enseñó una, dos y tres veces, hasta la cuarta, cuando sus naturales defectos se habían eliminado. Y entonces tomó conciencia del mismo Absoluto del que se había hablado desde el principio (ver Ch. Up. VIII, 7, 12). En la vida diaria vemos también que discípulos que reciben la misma instrucción de un maestro, unos la entienden correctamente y otros incorrectamente, algunos entienden lo opuesto; e incluso hay quien no la entiende en absoluto. ¿Cuánto más podríamos decir respecto a (la comprensión) de la verdadera naturaleza del Ser que está más allá de los sentidos? Los lógicos tienen puntos de vista diferentes sobre este tema. Algunos creen que existe, y otros que no existe (el Ser). Por eso, aunque se haya afirmado con convicción: «El Absoluto se ha realizado», la prudencia del maestro es adecuada teniendo en cuenta las posibles incomprensiones.

Alguien pregunta: ¿Acaso hay distintas formas del Absoluto, grandes y pequeñas, ya que se dice «una pequeña forma»?

Respuesta: Así es. Son muchos realmente los aspectos del Absoluto creados por condiciones de nombre y de forma, pero no por naturaleza. Desde el punto de vista de Él (del Absoluto), las formas y las palabras se niegan en: «Aquello que no tiene forma ni sonido, impalpable e impere-

cedero, lo que no tiene principio ni fin, eterno y sin cambios» (Ka. Up. I, 3, 15 y Mu. Up. II, 72).

Hay una objeción: ¿No es un hecho que el mismo atributo por el que se determina una cosa es su propia naturaleza? Según esto, las mismas características por las que se define al Absoluto deben considerarse su propia naturaleza. Y se ha argumentado que sin conciencia no puede haber atributos de ninguno de los elementos como la tierra, ni pueden existir tampoco en su transformación (como cuerpo). Y como no hay ningún atributo de ellos (de los sentidos), como el oído, o del órgano interno (la mente), serán una característica del Absoluto. Y por tanto el Absoluto se definirá como conciencia. En este sentido se ha dicho: «Conciencia, Plenitud, Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28, 7), «Pura inteligencia únicamente» (Br. Up. II, 4, 12), «El Absoluto es Verdad, Inteligencia infinita» (Tai. Up. II, 1, 1), «El Absoluto es conciencia» (Ai. Up. V, 3). Por esto vemos también que la característica del Absoluto está determinada en los textos védicos.

El vedantín dice: Eso es así, es verdad. Pero a pesar de ello, ese aspecto se indica, no a partir de sí mismo, sino con referencia a las limitaciones añadidas, mente, cuerpo y sentidos. Y por su correspondencia con esas cosas, el cuerpo pasa por la expansión, contracción y separación o se destruye. Pero verdaderamente la conclusión será: «Es conocido para quien le desconoce y para quien le conoce es desconocido» (Ke. Up. II, 3).

No sólo conoces poco la expresión de lo Absoluto que está condicionada por la personalidad humana, sino incluso su expresión condicionada por las limitaciones añadidas de lo divino, que conoces de los dioses, también es poco conocida para ti. Esto es lo que pienso. Tanto si se trata de la expresión en la personalidad humana como si se trata de la de los dioses, no deja de ser insignificante, ya que está siempre condicionada por las limitaciones añadidas. Lo que quiere decir es que el Absoluto, libre de distinciones, uno sin segundo, y conocido como lo Infinito y Eterno, no puede conocerse como un objeto que se aprende.

Cuando el maestro dijo esto al discípulo, éste se quedó a solas con su mente concentrada. Reflexionó sobre la enseñanza tradicional que el maestro le había dado, y su finalidad. Y describiéndolo mediante un proceso de razonamiento hecho experiencia personal, se aproximó al maestro y dijo: «Ahora creo conocerlo». «¿Cómo?» (preguntó el maestro). Y el discípulo dijo: «Escucha».

2. *No creo que lo conozco ni tampoco creo que no lo conozco. Aquel entre nosotros que le conoce (al Absoluto), comprende la expresión: Ni le conozco ni no le conozco.*

(El maestro): ¿No es contradictorio (decir): «No creo que le conozco suficientemente bien» y «Ni le conozco ni no le conozco»? Si consideras que no le conoces, ¿cómo puedes considerar que le conoces? Y si consideras que le conoces, ¿cómo puedes a la vez considerar que no le conoces? Es una contradicción decir que la misma cosa que una persona conoce, no es conocida por ella. Y no puede una norma restrictiva trastocarse hasta el extremo de que el Absoluto sea conocido como un objeto de duda y falsedad. Porque la duda y la falsedad son en cualquier lugar consideradas como causa de ofensa.

Aunque el discípulo ha recibido una sacudida por parte del maestro se mantiene inamovible. Además al revelar su convicción firme sobre el Absoluto, intrépidamente la ha declarado, con la fuerza que deriva del conocimiento tradicional enseñado por el maestro en la frase: «Es diferente de lo conocido y está por encima de lo desconocido», y también con la fuerza que deriva del razonamiento y la experiencia personal.

(Dice el maestro): «¿Cuál es tu afirmación?». Y ante esto responde: «Ni le conozco ni no le conozco». Para mostrar su insistencia en la idea del maestro y contradecir la opinión popular de duda intelectual, el discípulo lo repite con convicción en otras palabras. Es lo mismo que se presentó en la frase «Es diferente de lo conocido y está más allá de lo desconocido». Y al hacerlo lo relaciona con su propia deducción y vivencia. Por tanto se justifica la exclamación: «Aquel entre nosotros que le conoce (al Absoluto) comprende la expresión».

Dejando a un lado el diálogo entre el maestro y el discípulo, la Upanisad por sí misma presenta en las palabras la total conclusión a la que se llega por el diálogo.

3. *Es conocido para quien le desconoce y para quien le conoce es desconocido. No es comprendido por aquellos que lo comprenden, es comprendido por quienes no lo comprenden*¹⁰.

Es lo mismo que decir: Nos referimos a los que identifican al Ser con los sentidos, la mente pensante y la razón intelectual, pero no a aquellos que tienen una inteligencia muy elemental (a éstos no los tendremos en cuenta), porque ni siquiera han sido conscientes de que conocen al Absoluto. El error que está involucrado en la idea: «El Absoluto es conocido por

10. No comprenden lo Absoluto los que creen comprenderlo. No lo conocen los eruditos que tienen del Absoluto un conocimiento conceptual. Es comprendido únicamente por los que con una mente pura, inocente, lo han descubierto en ellos mismos.

nosotros» es posible para aquellos que no tienen discernimiento para distinguir el intelecto, y consideran sentidos, mente pensante y razón intelectual como si fueran el Ser. Y el conocimiento incompleto se presenta como una posición que hay que refutar en el texto: «Es conocido por aquellos que no lo conocen».

Se ha descubierto que el Absoluto es desconocido para quienes le conocen. Si el Absoluto es totalmente desconocido, no hay posibilidad de distinción entre las personas corrientes y los conocedores del Absoluto. Además la afirmación «desconocido para quienes le conocen» es contradictoria en sí misma. ¿Cómo puede conocerse entonces al Absoluto adecuadamente? Para explicar esto la Upanisad dice:

4. *Se conoce realmente al Absoluto al verle como el Ser de cada uno de los estados de conciencia. Así se llega a la vida eterna. Por el propio Ser se adquiere la fuerza, y por el conocimiento de la Verdad se alcanza la inmortalidad.*

El Ser que engloba todas las ideas como su objeto se conoce en relación a esas ideas. Como testigo de todas las cogniciones, el Ser cuya naturaleza no es más que el poder de la conciencia se muestra por las cogniciones mismas, entre esas cogniciones, como si no fuera diferente de ellas. No existe otra puerta para ser consciente de Él. Por eso cuando el Absoluto se conoce como el propio Ser (el testigo) de las cogniciones, entonces es conocido. Lo que quiere decir es que entonces se vivencia completamente.

Únicamente al ver al Absoluto como testigo de todas las cogniciones se puede afirmar que él es por naturaleza testigo y no sujeto del crecimiento y la decadencia, y que es eterno y puro en esencia; el Ser incondicionado, único en todos los seres. Es lo mismo que sucede con el espacio, el cual no difiere en sus características aunque se encuentre en cuencos, en cuevas, etc. Aquí concluye el propósito de ese texto tan tradicional: «Es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido» (Ke. Up. I, 4) que ya ha sido clarificado. Para confirmarlo hay otro texto védico: «El Testigo de la visión, el Sujeto de la escucha, el Pensador del pensamiento, el Conocedor del conocimiento» (Br. Up. III, 4, 2).

La explicación podría hacerse de esta otra manera: «Como agente del acto de conocer deducimos que el Ser ha de ser el agente de la acción a partir del hecho del acto cognoscitivo mismo; lo mismo que se sabe que está el viento cuando mueve un árbol». Según esta explicación el Ser es una sustancia que tiene el poder de conocer, pero no es el conocimiento mismo. Y como el conocimiento tiene origen y muerte,

cuando se origina el conocimiento, el Ser queda modificado por él; y cuando el conocimiento muere, el Ser no es más que una sustancia sin modificaciones con su inteligencia destruida. En este caso, no se puede evitar la objeción de que el Ser sea mutable, compuesto de partes, perecedero, impuro, etcétera.

Para (los seguidores) del punto de vista de la escuela de *Kanada*, «el conocimiento surge del contacto del ser individual y la mente inherente a él. Por tanto el ser está dotado de esa capacidad para conocer. Pero no es cambiante; es una simple sustancia como una vasija cuyo color fuera inherente a ella».

Según esta opinión, el Absoluto es una simple sustancia sin conciencia, lo que contradice ciertos textos védicos como: «Conciencia, Plenitud, Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28), «El Absoluto es Conciencia» (Ai. Up. V, 3). Y como el ser no tiene partes ni lugares y la mente está siempre en contacto con él, es ilógico admitir en consecuencia alguna ley respecto al origen de la memoria. Además tendríamos que imaginar que el Ser tiene el atributo de ponerse en contacto con otros, idea que repugna a los *Vedas* y la Tradición. Esto es lo que los textos védicos y tradicionales dicen al respecto: «Intocable, porque nunca ha sido tocado» (Br. Up. III, 9, 26), «Desligado de todo, todo lo sostiene» (B. Gītā XIII, 14). Y además como la lógica pide que una cosa que tiene atributos y no es de distinta categoría pueda entrar en contacto con otra que tenga atributos también, es ilógico mantener que el Ser, que no tiene atributos, es indiferenciado y distinto de cualquier otra cosa, pueda ponerse en contacto con algo que no pertenece a su misma categoría. Por eso, si el Ser es el testigo de toda cognición, entonces y no de otro modo queda establecida la idea de que el Ser, siendo luminoso, eterno e imperecedero conocimiento, es el Absoluto. Por tanto la expresión *pratibodha-viditam* tiene el significado que hemos explicado.

Que la explicación signifique que el Ser es conocido «para sí mismo» es posible en un contexto donde aparezca como una cosa condicionada por la identificación con las limitaciones añadidas y el intelecto. Y eso se da en ciertas aparentes actividades como el conocer al Ser por el ser (Br. Up. IV, 4, 23), «Espíritu supremo, ... sólo tú te conoces a ti mismo por ti mismo» (B. Gītā, X, 15). Pero en un contexto donde el Ser incondicionado es único no puede haber conocimiento por uno mismo ni por otro. Además, siendo Conciencia por sí mismo, por naturaleza, no puede tener dependencia de otra conciencia, lo mismo que la luz no depende de otra luz.

Si se mantiene el hecho de ser conocido para sí mismo, de acuerdo con la teoría budista, el conocimiento sería momentáneo y quedarían

textos védicos como: «Porque la función de conocer del conocedor no puede perderse nunca, ya que es inmortal» (Br. Up. IV, 3, 30), «Eterna, multiforme, omnipenetrante» (Mu. Up. I, 16), «Ese gran Ser sin origen es imperecedero, inmortal, sin decadencia y sin temor» (Br. Up. IV, 4, 25).

Otros imaginan también que la palabra *pratibodha* quiere decir «conocimiento incausado», como en el caso de una persona que duerme. Mientras que según otros es el conocimiento que ilumina una sola vez. (Nosotros decimos): Tanto si es causado como incausado y si ilumina una o dos veces, es con toda seguridad conocido para sí.

A partir del conocimiento del Ser que aparece en relación a cada estado de conciencia, el Ser es verdaderamente conocido cuando se le conoce en cada uno de esos estados de conciencia. Y la Conciencia, que tiene al Ser que existe como sus contenidos, es lo único que se mantiene como causa de inmortalidad. La inmortalidad no consiste en que el Ser llega a ser un no-Ser. La inmortalidad es su verdadera naturaleza y es incausada. Por tanto la posibilidad de morir consiste en el Ser percibido como el no-Ser por ignorancia. La fuerza que se obtiene por la salud, los amigos, la magia, la medicina, la austeridad o el *yoga* no vence a la muerte porque se produce por cosas impermanentes. Mientras que la fuerza que deriva del conocimiento verdadero se adquiere únicamente por el propio Ser y no por otra cosa. Y como la potencia que surge a partir del conocimiento del Ser es independiente de cualquier otro medio de adquirir algo, sólo esa fuerza puede vencer a la muerte. Por esa fuerza producida por el conocimiento del Ser se alcanza la inmortalidad. En la Upanisad del *Atharva-Veda* se dice: «El Ser no puede alcanzarlo quien no tenga fuerza» (Mu. Up. III, 2, 4). Por eso la afirmación racional: «porque de esa manera se llega a la inmortalidad», es adecuada.

Es lamentable tener que sufrir por ignorancia, por nacer, por envejecer, por morir y desaparecer, entre multitudes de seres, dioses, hombres, animales, fantasmas que sufren el dolor natural de la existencia transmigrante. Por eso...

5. *Si alguien toma conciencia de su Ser aquí, descubre la Verdad. De lo contrario le espera una gran desgracia.*

El sabio que ve al Ser en todos los seres y ha abandonado este mundo se hace inmortal.

Lo que quiere decir (este verso) es lo mismo que se dijo en el texto védico: «Aquel que conoce el Absoluto supremo llega a ser el Absoluto mismo» (Mu. Up. III, 2, 9).

TERCERA PARTE

1. *Una vez Brahman, el Espíritu Supremo, obtuvo una victoria a favor de los dioses. Y por esa victoria de Brahman los dioses se ensoberbecieron.*

Después de haber escuchado el texto: «Es conocido para quien le desconoce y para quien le conoce es desconocido» (Ke. Up. II, 3), algunas personas de mente obtusa pueden cometer un error de esta clase: «Está visto que cualquier cosa que exista, se conoce mediante los medios válidos de cognición. Y lo que no existe permanece desconocido, como el cuerno de una liebre, es absolutamente inexistente». Y para que no aparezca este error, comienza esta historia.

En los pasajes anteriores hemos visto que se ha llegado a esta conclusión: «Si el Absoluto es el que dirige a todos los niveles, el Dios supremo de todos los dioses, el supremo Ser de los seres superiores, el inescrutable, el que es causa de la victoria de los dioses y de la derrota de los demonios, ¿cómo podría no existir?

También la historia se presenta para elogiar el conocimiento verdadero del Absoluto. Se dice que sin duda por ese conocimiento del Absoluto el dios del fuego y otros consiguen la supremacía sobre los dioses, e Indra también tiene así su preeminencia.

También se puede ver (en esta historia) que el Absoluto es inescrutable, como el fuego y otros, que aunque eran poderosos, tenían gran dificultad para conocer al Absoluto. Lo mismo sucedía con Indra, aun siendo el director de los dioses. A lo que todo esto se encamina es a la experiencia de un precepto de las enseñanzas secretas (acerca de la meditación), tal como se verá más adelante (Ke. Up. IV, 4-7).

Y la historia puede presentarse además para mostrar que fuera del conocimiento verdadero de lo Absoluto, toda noción de actividad, que crea actitudes como por ejemplo la que se refiere a los dioses ante la victoria, es falsa.

2. *Y pensaron: Nuestra es realmente la victoria, nuestra es la gloria del triunfo. Brahman, que conocía sus pensamientos, se les apareció. Pero ellos no comprendieron que aquélla podía ser la aparición de ese grandioso Ser.*
3. *Le dijeron entonces a Agni, dios del fuego: «Descúbrenos quién es este gran espíritu, tú que conoces todas las cosas». «Sea así», dijo Agni, y se apresuró a ir al encuentro de aquella extraordinaria aparición.*
4. *Cuando llegó la aparición le preguntó: «¿Quién eres tú?». «Soy el dios del fuego», dijo Agni, «el que conoce todas las cosas».*
5. *«¿Qué poder hay en ti?», preguntó Brahman. Y Agni respondió: «Puedo reducir a cenizas cuanto hay sobre la tierra».*
6. *La aparición colocó una paja frente a ella y dijo: «Quema esto». Agni se acercó a la paja y lo intentó con la fuerza que da el entusiasmo. Pero no pudo quemarla. Y se volvió a donde estaban los demás dioses para decirles: «No he podido averiguar quién es esa extraordinaria aparición».*
- 7, 8, 9. *Entonces le dijeron a Vayu, dios del aire: «Vayu, descubre quién es este extraordinario espíritu». «Sea así», dijo Vayu, y se apresuró a ir a su encuentro. Y Brahman le preguntó: «¿Quién eres tú?». «Soy el dios del aire», dijo Vayu, «el que recorre el espacio». «¿Qué poder hay en ti?», preguntó Brahman. «Puedo arrebatarse en un huracán cuanto hay sobre la tierra».*
10. *La aparición colocó una paja frente a ella y dijo: «Arrebatame esto». Vayu se acercó a la paja y lo intentó con la fuerza que da el entusiasmo. Pero no pudo quemarla. Y se volvió a donde esta-*

ban los demás dioses para decirles: «No he podido averiguar quién es esa extraordinaria aparición».

11. *Luego dijeron los dioses a Indra, dios del trueno: «Oh Indra, tú que traes los bienes a la tierra, descubre quién es este extraordinario espíritu». «Así sea», dijo Indra, y se apresuró a ir a su encuentro. Pero la aparición desapareció.*

12. *Entonces, en esa misma región del cielo apareció ante Indra una mujer de un encanto fascinante. Era Uma, la hija de los Himalayas¹¹. «¿Quién es ese extraordinario Espíritu?», le preguntó el dios.*

11. Uma es la personificación de la sabiduría divina, es la inteligencia de Brahman, del Absoluto.

CUARTA PARTE

1. *«Es el Espíritu absoluto, Brahman», respondió ella. «Y por su victoria obtuvisteis la gloria». Desde este momento, Indra comprendió que Aquel era el Espíritu Absoluto.*
2. *Y los dioses Agni, Vayu e Indra superaron a los demás dioses, pues fueron los que más se acercaron a Brahman y los primeros que supieron que era el Espíritu Absoluto.*
3. *Y así Indra, el dios del trueno, supera a las demás divinidades por haberse acercado más a Brahman y haber sido el primero en saber que era el Espíritu Absoluto.*
4. *Ésta es la enseñanza sobre el Absoluto. Es como el resplandor de un relámpago, como un parpadeo. A esto se refiere la narración en el contexto de los dioses.*
5. *Ésta es la enseñanza sobre el Ser. Hacia Aquello parece ir la mente. Y a través de la misma mente se recuerda constantemente, incluso con su pensamiento.*

Como el Absoluto tiene a la mente como su limitación añadida, parece que Él se revela por los estados mentales como el pensamiento y la memoria, por los que parece objetivarse. Por tanto se trata de una enseñanza acerca del Absoluto por analogía dentro del contexto del ser indivi-

dual. En el contexto de los dioses, el Absoluto tiene el atributo de revelarse a sí mismo instantáneamente como un relámpago y un parpadeo¹². Y en el contexto del ser individual tiene el atributo de manifestarse a sí mismo simultáneamente con los estados de la mente. Ésta es la enseñanza acerca del Absoluto por analogía. Y se necesita esta clase de enseñanza porque es más fácil de comprender por las personas de intelecto obtuso. Puesto que las personas que tienen un intelecto embotado no pueden comprender el Absoluto incondicionado tal como es.

6. *Al Absoluto se le denomina el único digno del anhelo de todos los seres. Y con ese nombre se debe meditar en Él. Todas las criaturas se dirigen a aquel que medita en el Absoluto de esta manera.*

7. *«Enséñame, Señor, la doctrina secreta», dijo el discípulo. Y el maestro respondió: «Ya te la he enseñado. Te he comunicado la secreta sabiduría del Absoluto».*

Una objeción: ¿Qué motivo podría tener el discípulo para, después de haber oído la Upanisad del Ser supremo, inquirir: «Enséñame, Señor, la doctrina secreta»? Si la cuestión se refiere a lo que ya se había escuchado, entonces es inútil, ya que eso significa una repetición como el volver a moler lo que ya se ha molido. Y si la doctrina secreta (Upanisad) anterior era incompleta, no es adecuado concluir la indicando así sus resultados: «El sabio que ve al Ser en todos los seres y ha abandonado este mundo, se hace inmortal» (Ke. Up. II, 5). Por tanto la cuestión es inadecuada incluso si describe una parte de la doctrina (upanisádica) ya presentada, ya que no sobraba ningún residuo. ¿Cuál es, pues, la intención de la pregunta?

Respuesta a la objeción: Decimos que la intención del discípulo es ésta: «La enseñanza secreta que me ha comunicado, ¿necesita algo o no necesita nada más? Si lo necesita, dime la doctrina secreta que se refiere a ello. Y si no lo necesita, entonces como *pippalāda*¹³ haz esta firme afirmación: «No hay nada más allá de esto»» (Pr. Up. VI, 7). Por

12. Brahman es lo Absoluto, personificado en esta narración, y lo Absoluto no depende del tiempo. Instantánea como un abrir y cerrar de ojos es la revelación de la unidad en la conciencia. La enseñanza indica esta analogía con la toma de conciencia de la Verdad absoluta.

13. *Pippalā* es el árbol sagrado o del conocimiento oculto. Había una escuela con ese nombre (*pippalāda*) basada en el *Atharva-Veda*.

eso la firmeza del maestro está justificada al decir: «Te he dado la enseñanza secreta».

Otra objeción: ¿No se podría argumentar que ésa no es una observación concluyente, puesto que el maestro tenía algo más que añadir en la afirmación: «Concentración, dominio de sí y actos religiosos son sus piernas» (Ke. Up. IV, 8)?

Respuesta: Es verdad, el maestro introdujo un tema nuevo. Pero no se dio para presentar algo que constituyera la doctrina secreta, ni como complemento de ella, sino como un medio para conseguir la sabiduría sobre el Absoluto. Porque *tapas* (las disciplinas) aparecen en el contexto de los *Vedas* y sus complementos son dados en el mismo nivel. Y porque ni los *Vedas* ni la ciencia de la fonética, etc., que son sus complementos pueden ser directamente constituyentes de la sabiduría del Absoluto o ayudas para ella.

El objetor vuelve a preguntar: Y las cosas que se presentan en un mismo contexto ¿no podrían ponerse por separado según su uso adecuado? Los *mantras* se presentan al final del sacrificio como un himno para invocar (varias) deidades y sin embargo se aplican a la divinidad individual apropiada. De la misma manera puede pensarse que la concentración, el control de sí, los ritos, la sinceridad, etc., podrían ser atributos constituyentes de la sabiduría del Absoluto o ayudas complementarias. Porque los *Vedas* y sus apéndices suplementarios son medios para otro conocimiento o ritos por sus ideas respectivas. En este sentido es adecuada la división si se tienen en cuenta el significado de las palabras, la relación (con las cosas a las que se refieren) y la razón. ¿No avanzamos con un argumento como éste?

No, dice el *vedantín*, porque es ilógico. Esta división no está realmente de acuerdo con los hechos. Porque no es lógico que la sabiduría del Absoluto que rechaza toda idea de distribución entre los que hacen los actos, los hechos y los resultados tenga relación con algún atributo constituyente o con alguna ayuda complementaria. Y porque la sabiduría del Absoluto y su resultado, la libertad, es algo que concierne únicamente al Ser que no puede asociarse a ningún objeto. «Quien desee liberarse debe abandonar para siempre todas las obras y sus instrumentos, porque sólo el ser humano que renuncia conoce la libertad. Al estado de Realidad suprema que es el del oculto Ser llega el ser humano que renuncia». Por tanto la sabiduría no requiere lógicamente las obras ni como instrumento ni como complemento. Por lo que la división (de las disciplinas como la concentración, etc.) según la analogía de la invocación del himno que se presenta al final del sacrificio, es inadecuada. Y por eso es correcto decir que la petición (del discípulo) y la respuesta (del maestro) se

dan para fijar un límite; de esta manera: «La enseñanza secreta que se ha comunicado, llega sólo hasta ahí. Es apropiada para alcanzar la sabiduría y no depende de nada más».

8. *Concentración, dominio de sí y actos religiosos son sus piernas. Los Vedas son sus miembros. Y su morada es la Verdad.*

La concentración, etc., son medios para la adquisición de esa doctrina secreta (Upanisad) viendo al Absoluto (Brahman) del que antes te he hablado.

Los ritos son medios para que surja la sabiduría del Absoluto en una persona que ha alcanzado la santidad requerida mediante la purificación de la mente. Porque se sabe por experiencia que aunque se hable del Absoluto, no se comprende o se malinterpreta cuando aún no se ha producido la purificación de las faltas. Por ejemplo, en el caso de Indra y Virocana (Ch. Up. VIII, 7-12).

Por eso el conocimiento que se enseña en los *Vedas* penetra en aquel cuya mente ha sido purificada por la concentración, en esta vida o en otras muchas vidas pasadas, como se menciona en el verso védico: «Estas enseñanzas se han revelado para quien sienta un intenso amor divino y ame a su maestro tanto como a Dios. Para ese gran ser es la Verdad de estas enseñanzas» (Śv. Up. VI, 23). Y eso se muestra también en la Tradición: «La sabiduría penetra en quien ha eliminado los actos malos» (Mbh. Sā. 209, 8).

Se sugieren otros factores, empezando por esos que ayudan al surgimiento de la sabiduría como son «la humildad, la sencillez» (B. Gītā XIII, 7). (Las disciplinas) dos piernas de esa doctrina (Upanisad) son para sostenerse. Porque cuando se dan, el conocimiento del Absoluto se mantiene firme y es activo como una persona con sus piernas. Los cuatro *Vedas* y los seis complementos que empiezan con la ciencia de la fonética son (también las piernas). Los *Vedas* son las piernas porque revelan las ceremonias y el conocimiento, y todos los complementos se dan como medios para la protección de los *Vedas*.

Satya significa libertad de engaños y malicia en palabra, mente y cuerpo. Porque la sabiduría se encuentra en aquel que está libre de mentira, en el que es santo y no en quien es malvado por naturaleza y está lleno de falsedad, como dice el texto védico: «Aquellos en los que no hay deshonestidad, falsedad y engaño» (Pr. Up. I, 16). Por tanto *satya* (la Verdad) se ve como permanente (como un estado estable). Aunque por implicación se ha mencionado la verdad como las piernas en el contexto

de la concentración, etc., sin embargo esta alusión como permanencia se hace para indicar que es superior a otros medios (para llegar a la sabiduría). La Tradición dice al respecto: «Un millar de sacrificios de caballos y la verdad se colocaron en una balanza. Y una verdad sobrepasaba a los miles de sacrificios» (V. P., 8).

9. *Aquel que comprende esta enseñanza, tras librarse de todas las faltas, permanece firmemente establecido en lo más elevado, en lo infinito.*

La palabra *svarga* no significa «cielo». Para que la palabra «infinito» (*ananta*) no se tome en sentido figurado, el texto indica en lo más elevado, por encima de todo, en el propio Ser que es lo infinito en su sentido directo¹⁴. Lo que se quiere decir es que no vuelve más a este mundo (quien comprende esta enseñanza).

14. Si se entendiera *svarga* como cielo, que es lo habitual, se hablaría de infinito en sentido metafórico porque el cielo es finito, tiene límites temporales. Śankara advierte esta posible mala interpretación. Y señala también que si es lo más elevado (*jyeye*), es lo ilimitado, lo infinito. Es al Absoluto al que se llega por la enseñanza secreta y no al cielo, aclara Śankara. Del Absoluto no hay retorno a este mundo, del cielo sí.

