

तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि ।

धियो यो नः प्रचोदयात् ॥



UPANIᅒAD

CORRESPONDENCIAS OCULTAS



ATALANTA



MEMORIA MUNDI

ATALANTA

133



UPANIṢAD

CORRESPONDENCIAS OCULTAS

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL SÁNSCRITO

JUAN ARNAU

CON LA COLABORACIÓN DE LOS SANSKRITISTAS

ÓSCAR FIGUEROA, WENDY PHILLIPS,

ROBERTO GARCÍA

Y DEL POETA

VICENTE GALLEGO



ATALANTA

2019

www.elboomeran.com

En cubierta: variaciones sobre un manuscrito del Rayastán,
siglo XIX, colección Ajit Mookerjee

En guardas: manuscrito del Rayastán, siglo XVIII,
colección Ajit Mookerjee

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o
transformación de esta obra sólo 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.

Todos los derechos reservados.

© Juan Arnau

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España

Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34

atalantaweb.com

ISBN: 978-84-949054-9-0

Depósito Legal: GI 1522-2019

Índice

Introducción

15

Pautas para la pronunciación del sánscrito

49

Abreviaturas

50

Bibliografía

51

Upaniṣad

Correspondencias ocultas

Aitareya upaniṣad

Preludio

59

Bṛhadāraṇyaka upaniṣad

Preludio

69

Lección primera

75

Lección segunda

98

Lección tercera

113

Lección cuarta

135

Lección quinta

159

Lección sexta

168

Chāndogya upaniṣad

Preludio

189

Lección primera

195

Lección segunda

205

Lección tercera

214

Lección cuarta

226

Lección quinta

238

Lección sexta

252

Lección séptima

261

Lección octava

273

Taittirīya upaniṣad

Preludio

285

La liana de la enseñanza fonética

287

La liana de bráhmaṇ

297

La liana de Bhr̥gu

306

Kauṣītaki upaniṣad

Preludio

315

Kena upaniṣad

Preludio

349

Kaṭha upaniṣad

Preludio

359

Īśā upaniṣad

Preludio

381

Śvetāśvatara upaniṣad

Preludio

393

Muṇḍaka upaniṣad

Preludio

417

Parte primera

419

Parte segunda

423

Parte tercera

426

Praśna upaniṣad

Preludio

431

Māṇḍūkya upaniṣad

Preludio

449

Maitrī upaniṣad

Preludio

457

Índice analítico y onomástico

511

In memoriam
Rasik Vihari Joshi,
poeta y virtuoso del sánscrito

A la palabra

Entre dioses me muevo, guío al soma,
el elixir fecundo,
y soy quien acapara los dominios,
la reina que reúne las riquezas.
Muchos son los lugares, infinitos,
que los dioses me asignan, incontables
los símbolos e imágenes
en los que puedes verme, muchas son
las moradas que habito.

Aquellos que disciernen
en mí encuentran su luz y su alimento.
El que llega a entenderme alienta en mí.
Todos en mí residen,
aunque pocos alcancen a saberlo.
A mis amados hago poderosos,
y doy sabiduría al perspicaz.
Creo contradicciones, las disputas
que aquejan a los hombres desatentos.

He penetrado el vasto espacio azul,
circundado la tierra, puse al Padre
en la cúspide misma de este mundo,
nacé pura en las aguas primordiales,
desde allí llegué al seno
de todo cuanto alienta y está vivo.
En verdad, sólo al cielo, al cielo eterno,
conciérne cuanto sale de mi frente.

Ululo, como el viento, en toda forma,
designo cada tiempo y su lugar,
de toda vida y soplo me hago dueño
en el cielo, en la tierra y más allá.
¡Quién sabe adónde llega mi grandeza!

Rgveda 10.125

Introducción

NOTA SOBRE LA EDICIÓN

En general, salvo en los títulos de obras y en las explicaciones de las notas, las palabras sánscritas van sin cursivas para no entorpecer la lectura. Puesto que el sánscrito no tiene mayúsculas, éstas se han evitado (incluso tras un punto), excepto en los nombres propios y en los títulos de obras. Asimismo se han evitado los plurales acabados en -s, ya que el español dispone del artículo para indicar el número. Por otro lado, en las upaniṣad hemos anotado al margen los números de sección (en negrita) y de estrofa (en redonda y de cinco en cinco) correspondientes al original.

En cada página de las upaniṣad aparecen pensamientos profundos, originales y sublimes, mientras que una seriedad elevada y sagrada se extiende sobre todas ellas.

Arthur Schopenhauer

Parerga II, 185

Los textos

Las upaniṣad, que junto con la *Bhagavadgītā* constituyen una de las obras sagradas más importantes del hinduismo, son la culminación del pensamiento védico y uno de los grandes episodios en la historia del espíritu humano. Depositarias de una visión singular del mundo y de una filosofía profundamente intuitiva, contienen diálogos, poemas, aforismos y enseñanzas cuyo fin es vivenciar el principio y la fuerza sagrada que lo anima todo. Un conocimiento que se remonta a un corpus de literatura oral, los himnos védicos, revelados a sabios de la antigüedad y preservados por eruditas familias de brahmanes. La tradición hindú los denomina *śruti* (de *śru*, «oír»), haciendo referencia a «aquello que fue escuchado» en un tiempo inmemorial, en oposición a la literatura perteneciente a la categoría *smṛti*, «aquello que se recuerda» o que vale la pena recordar. Gracias a su depurada percepción, siete sabios, los llamados esclarecidos, «escucharon» en su fuero interno el contenido de este corpus y lo transmitieron a sus discípulos. El pensamiento védico desarrollado posteriormente en los brāhmaṇa, los

āraṇyaka y las upaniṣad será fruto del esfuerzo por ahondar y organizar los contenidos de tres colecciones: los himnos, los cantos y las fórmulas litúrgicas del *Rgveda*, el *Sāmaveda* y el *Yajurveda*, respectivamente. Aunque la mayoría de las estrofas de estas colecciones son alabanzas a los dioses, cantos y fórmulas rituales, también contienen las primeras semillas del pensamiento filosófico. Pero es en los brāhmaṇa (textos de carácter litúrgico y mitográfico que reflexionan sobre la naturaleza del sacrificio y abordan la exégesis de los himnos) donde aparecen las primeras especulaciones teológicas y cosmogónicas, que alcanzarán su pleno desarrollo en los diálogos y narraciones de las upaniṣad. No encontramos en ellas un pensamiento árido en el que abunden los conceptos, sino que es precisamente la ausencia de un «sistema» acabado lo que confiere a las upaniṣad, junto con la *Bhagavadgītā*, su particular encanto entre lo lírico y lo filosófico.

En la India, las upaniṣad conservan todavía hoy un carácter profundamente sagrado. En total se reconocen más de doscientas, de las cuales hay trece principales (mukhya), las más antiguas y leídas, que constituyen la culminación de los brāhmaṇa y āraṇyaka. Este volumen reúne por primera vez en español la traducción directa y completa de esas trece upaniṣad. Con ellas se cierra una etapa del pensamiento védico y se abre otra. Tras la lírica persuasiva de los himnos del *Rgveda* y los cantos del *Sāmaveda*, la elaboración de las fórmulas litúrgicas del *Yajurveda* y la especulación simbólica y teológica de los brāhmaṇa, las upaniṣad refinan y sintetizan toda esa literatura, dando paso a las primeras vías de especulación filosófica que conocemos en la India.

Traducimos el término sánscrito *upaniṣad* como «correspondencia» de acuerdo con la sugerencia etimológica de Olivelle. Una correspondencia o vínculo en general oculto o no evidente, así como una secreta afinidad, que hace po-

sible el ritual y lo justifica, siendo el presupuesto mismo de su eficacia. Dicha correspondencia propicia las imágenes y conceptos del pensamiento especulativo. Según las *upaniṣad*, entre los distintos elementos de lo existente, *prima facie* independientes, hay ciertos vínculos ocultos que la ciencia védica irá desvelando y cartografiando. Se trata, pues, de un arte del descubrimiento de las afinidades que componen la urdimbre del mundo. Y dado que la sabiduría consiste en profundizar en tales afinidades y transmitir las al abrigo de la iniciación, el término *upaniṣad* acabará significando también «doctrina secreta».

Autoría, género y fechas

Las *upaniṣad* fueron editadas, memorizadas y conservadas oralmente por distintas ramas o escuelas de transmisión. En el caso de las más antiguas (*Bṛhadāraṇyaka* y *Chāndogya*), pueden situarse antes del nacimiento del Buda histórico. Uno de los aspectos más interesantes de estos textos (que se reproducirá luego en el *mahāyāna*) es que la ética no es un fin en sí misma, sino tan sólo una vía de acceso (una propedéutica) a estados de consciencia liberados de las ataduras de la vida del cuerpo y de la mente.

Durante un tiempo el género de las *upaniṣad* se entendió como la expresión literaria de una tensión, en el seno de la sociedad védica, entre la casta sacerdotal y la nobleza guerrera. Sin embargo, parece poco probable que fuera así. Aunque en ocasiones encontramos episodios en los que el vencedor de la competición dialéctica sobre la interpretación de arcanos es un miembro de la casta guerrera,¹ o en

1. Por ejemplo, BU 2.1 o KaU 4.

los que un rey alecciona a un brahmán o tanto nobles como brahmanes reciben la instrucción de un renunciante, la autoridad brahmánica pocas veces queda en entredicho. Algo que sí ocurrirá más tarde, en las corrientes reformistas de Buda y Mahāvīra, que confirman la ruptura con la liturgia védica.

Las primeras upaniṣad son con bastante probabilidad prebudistas. El canon budista no sólo menciona la literatura védica, sino que reitera la convicción de que el mero conocimiento de invocaciones, fórmulas litúrgicas y ritos sacrificiales no garantiza ningún tipo de liberación. Como es habitual en la India, resulta difícil establecer una cronología precisa. Ya hemos señalado que el estrato más temprano de la literatura india corresponde al *Rgveda*, que probablemente coincide con el asentamiento de los indoarios en el valle del Indo y el Punjab, en torno al 1200 a.e.c.² A los tres veda antiguos y al posterior *Atharvaveda* les suceden tres géneros de textos que los interpretan (normalmente en prosa): los brāhmaṇa, los āraṇyaka y las upaniṣad. La división de estos géneros no siempre es clara. Hay upaniṣad que forman parte de los brāhmaṇa o de los āraṇyaka, incluso de las saṃhitā («colecciones»)³. Los brāhmaṇa son textos normativos compuestos por explicaciones litúrgicas y mitológicas de los himnos. Los más importantes son *Aitareya*, *Chāndogya*, *Jaiminīya* y *Śatapatha*. Los āraṇyaka suelen constituir los últimos capítulos de cada brāhmaṇa, por lo que no es fácil distinguirlos de las correspondientes upaniṣad, que también sirven de colofón a los brāhmaṇa. Tanto los āraṇyaka como las upaniṣad recogen supuesta-

2. Empleamos las abreviaturas «a.e.c.» («antes de la era común») y «e.c.» («de la era común») en lugar de «a.C.» y «d.C.», respectivamente.

3. El término *saṃhitā* hace referencia a las colecciones de himnos, cantos y fórmulas litúrgicas (*Rgveda*, *Sāmaveda* y *Yajurveda*).

mente la doctrina de los renunciantes, que completaría la de los ritualistas, aunque a menudo esto parece no cumplirse. Los renunciantes son aquellos que abandonaron la vida civil y se retiraron al bosque «sin echar la vista atrás». Este alejamiento de lo seglar, de las costumbres y los usos mundanos, ya sean sociales o se relacionen con las liturgias del sacrificio, propicia un desplazamiento hacia lo simbólico y lo filosófico, también hacia la cultura mental, que hará las delicias de Schopenhauer y de los primeros lectores europeos de las upaniṣad.

Las upaniṣad más tempranas se inscriben en las escuelas (śākhā) de las tres colecciones védicas más antiguas, siendo las más recientes las asociadas con el *Atharvaveda*. A la escrupulosa tradición transmisora de las escuelas del *Ṛgveda* (śākala y bāškala) pertenecen los āraṇyaka y sus upaniṣad correspondientes, *Aitareya* y *Kauṣṭaki*; a las escuelas del *Sāmaveda*, las upaniṣad *Chāndogya* (una de las más antiguas) y *Kena*. Las escuelas de transmisión del *Yajurveda* se dividen en dos: al *Yajurveda negro* pertenecen *Taittirīya*, *Śvetāśvatara*, *Kaṭha* y *Maitrī* (o *Maitrāyaṇī*); al *Yajurveda blanco*, *Bṛhadāraṇyaka* (o *Bṛhat*, asimismo muy antigua e incluida en la parte final del libro decimocuarto del *Śatapatha brāhmaṇa*) e *Isā* (incorporación tardía, de la que hay dos versiones). Por último, asociadas con las escuelas de transmisión del *Atharvaveda*, se encuentran *Muṇḍaka*, *Praśna* y *Māṇḍūkya*.

Como suele ocurrir con la literatura india antigua, no están claras las fechas de composición de las upaniṣad, si bien existe cierto consenso respecto a su cronología relativa. Algunos fragmentos aparecen repetidos en varias upaniṣad, y también hay metáforas y símiles recurrentes, aunque no es fácil discernir cuál es la cita y cuál la fuente. Según la opinión predominante, las más tempranas serían *Bṛhadāraṇ-*

yaka y *Chāndogya*, y al grupo de las antiguas pertenecerían también *Aitareya*, *Taittirīya*, *Kauṣītaki* y *Kena*. Un segundo grupo estaría formado por las escritas en verso, *Īśā* y *Kaṭha*, a las que habría que añadir *Śvetāśvatara* y *Muṇḍaka*. Por último, las más recientes serían *Praśna*, *Māṇḍūkya* y *Maitrī*. Como ya se ha dicho, se siguieron escribiendo upaniṣad hasta la época moderna y hoy disponemos de más de doscientas, asociadas con las escuelas viṣṇuítas y śivaístas, incluidas sus vertientes tántricas. En tiempos de Akbar, el gran emperador mogol, se mencionan Aláh y Mahoma junto a Indra y Varuṇa como parte del panteón védico.

Las upaniṣad no constituyen una única obra sino muchas. Es muy probable que las más extensas fueran redactadas por distintos autores en diferentes momentos y reunidas posteriormente por uno o varios editores. No tiene pues mucho sentido hablar de coherencia interna, aunque sí de un estilo común y de ciertos temas esenciales: el sacrificio, el aliento vital (prāṇa), el sonido sagrado, el espíritu (puruṣa) y, finalmente, la especulación en torno al gran enigma, el ātman, equivalente a bráhma, del que no se puede hablar (es inefable) pero que algunos han experimentado, y esto sí se puede contar. Una experiencia que consiste en reconocer las correspondencias ocultas (upaniṣad), los vínculos que tejen la urdimbre de lo real y que pasan desapercibidos al no iniciado. De ahí que las upaniṣad sean también parte de un conocimiento secreto, cuya transmisión tiene lugar entre maestro y discípulo. Un conocimiento que con el tiempo pasará a integrar la educación brahmánica.

Respecto a la forma, algunas son mucho más extensas o arcaicas que otras, y las hay escritas en prosa, como cuestionarios e incluso en verso. Respecto al fondo, algunas se acercan al panteísmo, otras se decantan por el deísmo o el teísmo, y las hay que sugieren una forma temprana de ag-

nosticismo. En las más antiguas, un sacrificio original neutraliza la extrañeza y soledad del Uno, haciendo posible el amor pero también el odio. En las más intelectuales, el creador (si puede llamarse así) limita su actividad a conocerse a sí mismo; en otras, olvida el mundo después de engendrarlo. En algunas se dice que hay un camino para llegar a bráhma; en otras, éste parece incognoscible: por mucho que se estudie no es posible alcanzarlo, algo que sólo la gracia divina puede lograr. En las más terrenales, el Uno es la savia de los árboles o el fuego oculto en la madera, aquello que unifica los colores y los sonidos. Saberlo infunde paz, pues la mente es un carro guiado por hábiles corceles que no siempre se dejan dominar. Con ello se abre la puerta a las upaniṣad más devocionales, en las que el encuentro se produce en el corazón, ejercitando al espíritu en lugares apacibles.

Podríamos extendernos en esta enumeración, cuya diversidad no debería resultarnos extraña. Con el género se cierra una tradición sacrificial que durante siglos incidió más en las formas rituales que en su significado, que se preocupó más de la apariencia y la correcta pronunciación de los mantras que de su sentido. Y, sin embargo, a pesar del distanciamiento respecto al ritualismo, seguimos detectando rasgos típicamente brahmánicos: el gusto erudito por el juego etimológico, la expresión paradójica y oscura («los dioses aman el misterio») y un talento singular para expresar lo inefable.

Antecedentes

Aunque gran parte de los himnos del *R̥gveda* son invocaciones a los dioses para que asistan a la oblación del soma en

el fuego sacrificial,⁴ los libros primero y décimo registran las primeras especulaciones en torno a la naturaleza del tiempo, el espacio y la creación del mundo, que serán desarrolladas en los siguientes estratos del corpus. Dos himnos del libro décimo hacen referencia al Uno, identificado con Viśvakarman.⁵ El primero elogia al creador del mundo y describe su actividad mediante las metáforas del herrero, el alfarero, el arquitecto y el ejecutor del ritual; mientras que el segundo lo asocia con lo no nacido, en clara alusión a su eternidad. Pero uno de los himnos especulativos que mayor influencia ejerció sobre las upaniṣad es el número 129 del libro décimo. Su impacto en la literatura posterior fue enorme. La diversidad del mundo, con sus parejas de opuestos (el día y la noche, la vida y la muerte, el espacio y el tiempo), surge de un estado original indiferenciado. De un modo sugerente, el poeta ofrece enigmáticas imágenes:

La muerte no existía,
tampoco lo inmortal,
entre días y noches
no había distinción.
Sólo el Uno alentaba
sin aire, de por sí.

Ni aparte ni con Él,
nada existía aún.
Sólo había, al comienzo,
brumas entre tinieblas.
Agua indiferenciada

4. El *soma* es el principio nutritivo por excelencia, el arquetipo del alimento para los dioses y de la bebida embriagadora para los hombres.

5. RV 10.81 y 10.82.

rodeada de vacío.
Mas el Uno surgió
merced al gran poder
de su ardor interior.⁶

El narrador cierra el himno de manera irónica, aludiendo a la imposibilidad de conocer la naturaleza de la creación, pues ni siquiera el mismo creador sabe cuál es su secreto.

Otro himno cosmogónico de importancia es el llamado *Puruṣasūkta*,⁷ esencial para la tradición vaiṣṇava. Estos y otros himnos de naturaleza especulativa (como el RV 121, dedicado al Innombrable) constituyen los fundamentos de las especulaciones cosmogónicas de los brāhmaṇa y las upaṇiṣad, donde se presta especial atención al origen del universo, recreado continuamente en el sacrificio ritual y a cuya preservación y renovación está destinada la actividad sacerdotal. En el *Puruṣasūkta* se expresa por primera vez la idea de que la creación del mundo supone una autolimitación del Uno. Mediante ésta, un ser primordial de características antropomórficas, el Puruṣa, que «lo es todo», se manifiesta a sí mismo en el ámbito de la experiencia, y su acto de creación adquiere la forma de un sacrificio. El desmembramiento del Puruṣa da lugar a los diferentes constituyentes del universo físico y social. De su mente surge la Luna; de sus ojos, el Sol. De otras partes de su cuerpo, las divinidades que representan distintas fuerzas de la naturaleza: de su boca,

6. RV 10.129.2-3. Seguimos, con algunas variaciones, la traducción de Tola, 1969. Merece la pena citar el final de este célebre himno: «¿Quién sabe la verdad? ¿Quién puede decirnos de dónde nació este universo? Los dioses nacieron después. ¿Quién puede saber de dónde surgió? El guardián del cielo supremo, sólo Él sabe de dónde surgió la creación, la hiciera o no. O quizá tampoco Él lo sabe» (RV 10.129.6-7).

7. RV 10.90.

el Fuego (Agni); de su respiración, el Aliento vital (Vāyu). Y en cuanto a las diferentes clases sociales: de su cabeza, los sacerdotes; de sus brazos, los nobles y guerreros; de sus rodillas, los comerciantes, y de sus pies, los campesinos. La creación, desde la perspectiva védica, muestra un mundo inabarcable y de extraordinaria riqueza. La mente humana es incapaz de prestar atención a todos sus aspectos. El pintor ve colores; el escultor, formas; el escritor, palabras; el músico, melodías. Los sabios esclarecidos de la antigüedad, los que escucharon la revelación védica, se ponen en la piel, en la mirada, en el oído y en el aliento de Prajāpati, y tratan de comunicarnos cómo se ve el mundo desde allí.

Contenidos

El principio de correspondencia es fundamental en todos los órdenes del ser. En la antigüedad fue casi un axioma cosmológico. Si había una verdad, ésta era la de la correspondencia. Lo que hacía que el universo fuera Uno, lo que unificaba todos los ámbitos de la existencia, eran precisamente las correspondencias. Las civilizaciones de Grecia y Egipto, así como las de la India, asumieron esta concepción. A lo largo y ancho del universo rige cierta afinidad entre los diferentes órdenes del ser: entre lo grande y lo pequeño, entre el hombre y la naturaleza, entre lo óptico y lo acústico, entre el espacio y el tiempo, entre el destino y el pensamiento, entre el cuerpo vivo y la memoria, entre la materia y el espíritu, entre los dioses y los hombres, entre el ritmo interior de la vida y el exterior de las esferas celestes, entre la gnosis y la astronomía. En el mundo antiguo, la unidad del cosmos se mantenía gracias a dichas correspondencias. Reconocerlas y promoverlas activamente, mediante el sacri-

ficio externo o la interiorización mental, es la vocación que asume el ritualista védico. La reciprocidad entre el hombre y el cosmos exige proporción y semejanza, dos conceptos esenciales para la alquimia científica y psíquica. El sacrificio es una carta enviada a los dioses cuyo mensajero es el fuego y que éstos devuelven con sus dones y, sobre todo, con la gracia, que escapa a la estricta ley de las causas y los efectos.

Las upaniṣad hablan de la necesidad de vivenciar el fundamento de lo real, de revivir la experiencia de los sabios de la antigüedad. Los himnos y poemas védicos se consideran el registro de dichas intuiciones, y en ellos se hace referencia a la naturaleza de la inspiración. El poeta (ṛṣi) se compara al ave que aguarda la entrada de la presa en su campo visual.⁸ Esa presa es el lenguaje inspirado (vāc),⁹ radiante, custodiado por los sabios en el asiento del orden cósmico (ṛta) y reflejo del universo en el corazón del hombre.¹⁰ Se fragua así una consciencia muy clara de la reciprocidad y correspondencia entre el hombre y lo divino: quien ama a los dioses es amado por ellos.¹¹ Lo cual hace posible el retorno cíclico de la inspiración poética, cuyo origen descansa en el orden cósmico. Ése es el círculo mágico que escapa a cualquier razonamiento. La inspiración es causa y efecto de los poemas védicos, pues aunque éstos derivan de ella, a su vez contribuyen a renovarla. El poeta, beneficiario de las fuentes de la energía primordial, simultáneamente la preserva, participando del mismo impulso original.

Tales correspondencias o afinidades conectan los tres mundos, que son los tres grandes ámbitos de la realidad: tierra, aire y firmamento. Una división tripartita que el pen-

8. RV 1.88.4.

9. RV 1.164.39-45. De *vāc* también se dice que se une a *ṛta* (RV 8.76.12).

10. RV 6.9.4, 9.1.6 y 10.189.3.

11. RV 1.62.11.

samiento védico comparte con el budismo y el sufismo. Esos tres mundos no son quimeras de la especulación, sino que forman parte de la experiencia cotidiana. Se encuentran presentes en el movimiento de la respiración, en la ingestión de alimento y en cada latido del corazón. En el acto de ver y escuchar, en el acto amoroso y en cualquier otra actividad que realice el hombre. Esos tres mundos son, en definitiva, la médula de la experiencia humana.

A este respecto conviene recordar que los dioses védicos no son dioses trascendentes. No se hallan por encima o al margen del mundo natural, sino que lo animan desde dentro. Son fuerzas inmanentes a la propia naturaleza, son las energías psíquicas que mueven las cosas, incluso al hombre. Detrás de cada ambición, de cada sospecha o esperanza, hay un dios. De hecho, aunque se los llama «los inmortales» y la mayoría son invisibles (salvo Agni y Soma), los dioses perecen bajo el fuego al final de cada ciclo cósmico. Todos ellos forman parte de la Naturaleza, desde el Fuego (Agni) y el Viento (Vāyu) hasta la Tierra o las Estrellas. No se ha subrayado lo suficiente este aspecto de la cosmovisión védica, que se acerca a lo que Eliade denominaba «materialismo fisiológico». Una teología natural en la que el ámbito de acción de Indra, el dios más poderoso, es el aire y en la que ni siquiera Prajāpati, el primogénito y creador, es un dios trascendente. Pero hay una entidad, un «sí mismo» (ātman), una «persona» (puruṣa), que habita en todo –incluidas esas fuerzas divinas–, que cabría considerar trascendente y que podría llamarse –como posteriormente en el sāmkhya– «consciencia». Ésta es la aportación singular de las upaniṣad, lo que las distingue de estratos previos y posteriores de la reflexión india.

La lección cuarta de la *Bṛhadāraṇyaka* se abre con la instrucción de Yājñavalkya al rey Janaka. En ella se identifica

sucesivamente el bráhma supremo con el habla, el aliento vital, la vista, el oído, la mente y el corazón, lo que proporciona una idea clara, aunque imprecisa, del fundamento de lo real en la tradición védica. Una idea que se confirma en la *Aitareya* cuando el ātman se pregunta, una vez creado el mundo:

«¿Cómo podrá ser esto sin mí? Y ¿en dónde me alojaré?»
Y siguió pensando: «Si hablo de viva voz, si respiro por el aliento, si veo con los ojos, oigo con los oídos, toco con la piel, discuro con la mente, aspiro el aire y eyaculo por el pene, ¿quién soy yo?». Entonces se hizo un corte en la coronilla y entró por él: es la puerta de la felicidad.¹²

Todas las funciones aquí aludidas son plenamente vitales, pertenecen al hombre, a la vida y a la cultura mental. Nos hallamos ante una antropología que hace posible hablar de un «humanismo védico», frente a otras concepciones metafísicas o materialistas.

La ciencia de las upaniṣad, con su identificación de afinidades y correspondencias ocultas, es la que permite avanzar en el viaje de la consciencia. No en vano, dice la *Aitareya*, a los dioses «les complace el enigma y aman el secreto».¹³ Yājñavalkya utiliza el símil de un carro aprovisionado para la expedición. «¿Serías capaz de decirme, pues, adónde irás cuando abandones este mundo?», pregunta Janaka. «No lo sé, maestro: no sé adónde iré», responde Yājñavalkya.¹⁴ Una confesión de la ignorancia que dice mucho de la sofisticación y madurez de esta antigua tradición. Una *docta ignorantia*

12. AU 3.11.

13. AU 3.13. La *Bṛhat* es más contundente: «Los dioses aman el misterio y huyen de lo evidente» (BU 4.2.2).

14. BU 4.2.1.

de la que se harán eco Buda y Sócrates, el primero mediante su doctrina de los «incontestables» y el segundo mediante la ironía, marca esencial de la incipiente filosofía griega. Hay cosas que nuestra finitud no puede descifrar. Ni siquiera el gran Yājñavalkya sabe adónde va el liberado, si tiene sentido la pregunta o si cualquier respuesta tentativa la degrada.

Todas las cosas gozan de una independencia ilusoria y deben su existencia a esos vínculos secretos, no evidentes. El aliento del alma, el fuego de la digestión y la radiación solar mantienen un diálogo perpetuo. Son vasos comunicantes, y el reconocimiento de esa dependencia es el primer paso para atisbar el ātman, que es el Uno, que lo es todo.

Así como la lámpara
le debe su existencia
a la grasa, la mecha y la vasija,
así el ātman y el sol resplandeciente
existen por la unión
del Uno con el huevo
dorado de los mundos.

Y más adelante se añade: «Su confluencia produce el alimento: mediante el fuego se hace llegar al Sol la oblación vertida en él. Lo que fluye de ella llueve como un canto del cual se generan los alientos vitales de las criaturas».¹⁵ Por eso la ofrenda ritual se arroja al fuego, pues por medio de éste asciende hasta el Sol, y el Sol produce lluvia, y ésta el alimento y los seres. Tal es la razón por la cual el sacrificio contribuye a la marcha del mundo, participa de ella, la impulsa cuando pierde fuelle, la endereza si se ha desviado.

15. MtU 6.39.

Gnosis ātman-bráhmaṇ

El término *ātman*, que originariamente designaba el aliento, es en el *R̥gveda* sinónimo de *prāṇa* y de la vida en general (*asu*). Posteriormente hará referencia al individuo en cuanto tal, a la unidad psicofísica del yo. Un yo con muchas dimensiones: emocional, somática, consciente. Por eso *ātman* significa también el «yo», el «cuerpo» o la «esencia» de algo. Las upaniṣad dan el último paso e identifican ese ātman con bráhmaṇ. La esencia última del individuo coincide con la esencia última del todo.¹⁶

A pesar de la mencionada ignorancia sobre nuestro destino, las upaniṣad están revestidas de un tono optimista: es posible acceder a un estado libre de miedo. La caverna del corazón custodia dos figuras enlazadas en un perpetuo acto amoroso. Esas dos figuras pueden llamarse Indra y Virāj, Soma y Agni o puruṣa y prakṛti, como más adelante en el sām̐khya. El juego de la consciencia y la naturaleza, o de la creación y la contemplación (el espectador y la bailarina), tiene su contrapartida fisiológica en esas minúsculas figuras que se reflejan en la pupila (antesala del corazón). Ésa es la tensión esencial que mantiene el pulso del mundo y las transformaciones de la naturaleza. Su unión es la afirmación suprema (ātman). Una afirmación que, paradójicamente, se expresa mediante negaciones: libre de miedo y ataduras, inasible, inconcebible, intemporal, indestructible. No pueden alcanzarla el lenguaje, el pensamiento ni la percepción. Pero es posible atisbarla en momentos precisos y generalmente breves: el acto amoroso, el arrebató extático o la experiencia de la belleza. Momentos puntuales de reconciliación con el mundo, de confianza plena en que todo está

16. Tola, 1973, pág. 22.

en su lugar. El corazón puede reconocer la verdad porque la sabiduría posee en él su morada. Tan grande como el espacio universal es el espacio del corazón, dice la *Chāndogya*. En él caben el cielo y la Tierra, la Luna y las estrellas, el ser y el no ser.¹⁷ Hay una sabiduría oculta en el corazón que puede vislumbrarse mediante esos vínculos secretos: la llama interior del alma y el fulgor del Sol, las raíces del árbol y las moradas celestes, el fuego del sacrificio y el ardor creativo de la pasión, el viento que se agita entre los árboles y el aliento interior que impulsa la sangre o sostiene la respiración. El corazón es en verdad bráhma, dice la *Bṛhat*, la morada de todos los seres. Todo lo que existe se fundamenta en el corazón.

bráhma es aquello sin lo cual no habría nada. «Cuando en el fin de los tiempos todo duerme, sólo él vela», dice la *Maitrī*. «Y, tras su sueño profundo, rescata del espacio el conocimiento ilimitado que subyace a todo. Gracias a bráhma el universo subsiste y se recrea.»¹⁸ Se sugiere que el fin de los tiempos es como el sueño profundo. Después, el cosmos se despierta de nuevo y se suceden la ilusión del mundo (la vigilia) y la ilusión de los ensueños. La actividad cotidiana de la consciencia reproduce el drama cósmico, el origen de todo y su eclipse final, que no es de hecho un final sino un alto en el camino para volver a comenzar.

Si *conocer* significa «ser lo que se conoce», quien medite sobre bráhma como ser (*sat*) será, mientras que quien lo medite como no ser (*asat*) no será. Otra posible lectura es traducir aquí *sat* y *asat* como «manifiesto» e «inmanifiesto», respectivamente; bráhma es ambos. En todo caso, la acti-

17. «Y ese espacio de ahí fuera es el mismo que el que hay en el interior de uno. Y ese espacio que hay en el interior de uno es el mismo que el espacio interior del corazón. Está lleno y no se agota» (CU 3.12.7).

18. MtU 6.17.

tud de la criatura ante el creador, su incesante conquista, será garante de su existencia. Esa conquista significa la liberación de las ataduras del *samsāra*. El viejo sacrificio ya no es el rito público y solemne, sino piedad íntima (*bhakti*) y ardor (*tapas*). Provechoso es el conocimiento intelectual, pero mejor aún es la esperanza. Sin embargo, las prácticas ascéticas se encontraban ya en el sacrificio védico, concretamente en la figura del sacrificante. En los ritos preparatorios del sacrificio animal, es imprescindible que el sacrificante se torne sagrado, aunque no hace falta que sea divinizado. Debe bañarse, afeitarse, abstenerse de mantener relaciones sexuales, ayunar y velar. Cuando se adelgaza se alcanza la pureza, dice el *brāhmaṇa* de los *Cien caminos* (*Śatapatha*); cuando la piel se confunde con los huesos, se es puro y todo lo perdido es el elemento sacrificado. El ayuno nos despoja del cuerpo mortal para revestirnos de un cuerpo inmortal. Unas prácticas que alcanzarán su máxima expresión en las tradiciones itinerantes y mendicantes del budismo y el jainismo. Las virtudes del ayuno pasan a considerarse tan grandes como las del sacrificio. Es más, el ayuno budista del *uposatha* corresponde al ayuno de la noche anterior al sacrificio ordinario.¹⁹ Gradualmente, en el caso de las tradiciones mencionadas, el ascetismo previo al sacrificio acabará sustituyendo al sacrificio entero.

19. El *uposatha* (en sánscrito, *upavasatha*) es el día de observancia budista. Un día para la limpieza de la mente contaminada que resulta en calma y alegría interiores. En esta jornada se intensifica la práctica budista, se profundiza en las meditaciones y en el compromiso comunitario. Los miembros laicos hacen un esfuerzo consciente para mantener los Cinco preceptos.



Las upaniṣad son la culminación del pensamiento védico y uno de los grandes episodios de la historia del espíritu humano. Junto a los himnos védicos y la *Bhagavadgītā*, constituyen los textos sagrados del hinduismo. Un amplio corpus de conocimientos que fueron «escuchados» por los sabios de la antigüedad y transmitidos oralmente durante siglos. Contienen diálogos, poemas, aforismos y enseñanzas destinados a identificar el principio y fuerza sagrada que lo anima todo. Las upaniṣad fascinaron a Schopenhauer y a los románticos.

Para el pensamiento védico, el mundo en su totalidad y la vida humana en particular son un perpetuo sacrificio, cuyo fuego es la respiración. La palabra sánscrita *upaniṣad*, que significa «correspondencia» o «enlace», tiene una dimensión ritual y otra filosófica. Las correspondencias hacen posible el sacrificio y lo justifican, al tiempo que establecen afinidades entre los diferentes ámbitos de lo real y permiten cartografiar los vínculos ocultos que conforman la urdimbre del mundo.

Por primera vez se publica en español una traducción completa de las principales upaniṣad a partir del original sánscrito. Una cuidada edición que ha tomado en cuenta las diversas interpretaciones de los comentaristas antiguos y modernos, y en la que han participado sanscritistas de diferentes partes del mundo.

Juan Arnau es astrofísico y doctor en filosofía sánscrita. Investigador del CSIC y de las universidades de Michigan, Benarés, Barcelona y Granada, ha escrito numerosos ensayos, de los que Atalanta ha publicado *Manual de filosofía portátil* (2014), *La invención de la libertad* (2016) y *La fuga de Dios* (2018). Ha traducido del sánscrito las principales obras del filósofo budista Nāgārjuna y la *Bhagavadgītā* (2015), el clásico del pensamiento hindú, publicado asimismo por Atalanta en una edición bilingüe.

