

LA ESENCIA DEL HOMBRE SEGUN EL ISA

Por Ismael Quiles

Es evidente que el tema central y directo de los UPANISHADS es el Absoluto, el Brahman-Ātman, el Absoluto en sí, la unidad misma, con sus características propias: ser, conciencia y felicidad puras (*sat-cit-ānanda*).

Por ello, la enseñanza fundamental de los Upanishads es la trascendencia e inmutabilidad del Absoluto, Uno en sí mismo; pero, al mismo tiempo, origen de todo y alma de todo el universo de los múltiples seres. El es la Unidad (*ekatvam*) y es Todo. La síntesis la repiten los Upanishads como un *leitmotiv*. "Ciertamente todo esto es Brahman"¹ "Todo esto es Ātman"².

Asimismo, junto al tema del Absoluto, los Upanishads desarrollan, con descripciones, minuciosas a veces, la estructura compleja del "*cosmos*", sus elementos y combinaciones, incluyendo los diversos mundos o planos del mismo.

Finalmente, el gran tema es siempre también el *hombre*, que viene a ser como el personaje que ha de saberse conducir a través de lo múltiple, inestable y aparente, hacia la Unidad, la Paz y la Realidad. Por eso el hombre, sus estructuras y su liberación de las apariencias engañosas, es el tercer gran tema de los Upanishads.

El Īśa está dentro de este gran objetivo de los Upanishads³. Es un texto de difícil interpretación por su estilo antitético. A ello se agrega su brevedad, ya que en sólo diecio-

¹ *Chāndogya* 3, 15, 1.

² *Chāndogya* 7, 25, 2.

³ El Īśa Upanishad toma el nombre de su palabra Īśa, que significa "Señor". Según L. Renou, "es probablemente el más antiguo de los Upanishads redactados en verso" (*Īśa Upanishad*, Adrien-Maisonneuve, París, 1943, Avant-Propos).

Primitivamente formó parte de una de las *Samhitā* (colección de textos) del

cho estrofas encierra su enseñanza sobre el Absoluto, el Cosmos y el Hombre.

El mismo título y principio nos indica su tema fundamental: *Īśā* es el “Señor” total, el Absoluto, cuya Realidad trascendente se hace resaltar con gran relieve.

Pero es lógico, como acontece en los Upanishads metafísicos, que el tema de Brahman está unido con el tema del cosmos y, en especial, con el tema del hombre, de su ubicación en el universo y de su destino, es decir de la liberación (*mokṣa*).

Sadānanda ha descrito la conexión entre este tema central y el tema del hombre en el *Īśā*: “En el Upanishad [...] la persona indicada para su estudio es el que busca la liberación libre de todo deseo, la liberación es la necesidad, Ātman es el objeto, y la indicación de los medios de liberación por el establecimiento de las características del Ātman es la conexión”⁴.

Por su parte, Aurobindo ha señalado también que una idea central de este Upanishad es “la reconciliación y armonía de los opuestos fundamentales”⁵. Es fácil comprobar que en su lista de opuestos están en juego los tres temas: el Absoluto, el Cosmos y el Hombre.

- “1. El Señor consciente y la naturaleza fenoménica.
- 2. Renunciación y goce.
- 3. Acción en la naturaleza y libertad en el alma.
- 4. La unidad estable de Brahman y el movimiento múltiple.
- 5. El ser y el devenir.
- 6. El señor activo y el Brahman Akshara indiferente.
- 7. Vidyā y avidyā.
- 8. Nacimiento y no-nacimiento.
- 9. Obras y conocimiento.”

Yajurveda, la *Vajasaneyi-Samhitā*, lo cual prueba, una vez más, su antigüedad. (Max Müller, *The Upanishads*, Sacred Books of the East, Vol. 1, pp. C y CI).

De esta colección o *Samhitā* pasó luego a la de los Upanishad. Hay dos redacciones, que difieren en algunas variantes no sustanciales. Nos basamos para nuestro estudio en la redacción tal como figura en la colección de los Upanishad.

⁴ *Īśā Upanishad*, with a new commentary by the Kaulāchāryya Sadānanda (o Satyānanda). Translated with Introduction by Inahendralal Majundar. Editado y prologado por Arthur Avalon, Luzac and Cº, London, 1918.

⁵ Sri Aurobindo, *Birth Centenary Library*, vol. 12, 135-136.

Sin embargo, es natural, que junto con la idea fundamental y central del Absoluto, como la Unidad total y trascendente y como la superación de los opuestos, también el *Íśā Upanishad* nos da la “esencia del hombre” y su ubicación en el cosmos. No sólo una ley moral, sino también una ley metafísica. Y de esta manera nos descubre, con su especial pedagogía, la concepción del hombre.

No nos explica las estructuras o envolturas que constituyen el ser humano, tal como lo hacen otros *Upanishads*, sino que de una manera especial nos da la esencia misma de su ser y cómo llegar a la realización, es decir, a la liberación. Por eso nos parece útil referirnos a este aspecto del *Íśā Upanishad*.

A nosotros nos ha interesado en especial, porque nos ha parecido ver puesto en relieve un aspecto profundo de la esencia del hombre, que tiene cierto parecido con nuestra Antropología In-sistencial, lo cual, además, resulta esclarecedor de las antinomias y oscuridades que el texto mismo presenta.

1. ESQUEMA DEL *ÍŚĀ*

Es fácil distinguir algunos bloques en que pueden dividirse las dieciocho estrofas de este *Upanishad*.

Las estrofas 1-3, son una especie de introducción, en la cual, después de haber afirmado la omnipresencia de *Íśā* en el universo, se orienta al hombre para su autoubicación en el cosmos, penetrado por el Absoluto. Tienen también un sentido de norma moral para el hombre, a fin de que se ubique de acuerdo a su naturaleza, evitando los peligros de la ignorancia y la oscuridad, que generan el karma.

El segundo bloque, las estrofas 4-8, trata de introducirnos en la misteriosa Unidad del *Ātman*, que está más allá de todos los contrarios, de todos los opuestos, al abarcálos todos sin ningún cambio en sí mismo. Son estrofas directamente encaminadas a darnos una descripción de la esencia escondida y trascendente del Absoluto en sí mismo, que realiza la *coincidentia oppositorum*.

Las estrofas 9-15, son las más características y difíciles de interpretar. Quieren enseñar al hombre el verdadero camino de la liberación. Paradógicamente, este camino no se encuentra, como podría aparecer a primera vista, en una instalación en el conocimiento (*vidyā*) para liberarse de la ignorancia (*avidyā*), o

en el ser (*sambhūti*) para liberarse del no-ser (*asambhūti*), sino en un más allá de ambos, que han enseñado los grandes sabios (Estrofas 9-14).

La estrofa 15 puede ser, en nuestra opinión, la conclusión y culminación del texto total. En ella parecería darse la clave para la interpretación de las antinomias precedentes, entre la ignorancia y el conocimiento, el no-ser y el ser. Pero, y esto es lo que más interesa, nos apunta en qué consiste, en última instancia, el secreto para realizar la verdadera esencia del hombre.

Finalmente, el bloque de las estrofas 16-18 viene a ser una plegaria a Surya, el dios iluminador y conductor⁶.

2. ENSEÑANZA SOBRE EL HOMBRE

En relación con nuestro objeto, la esencia del hombre, he aquí las principales enseñanzas del ĪŚĀ:

1. La verdad y realidad última es que el Ātman está en todas las cosas y todas las cosas en el Ātman. Así lo proclaman las primeras palabras: "Todo esto está penetrado por el Señor"⁷, y este Ātman es la "Unidad misma" (*ekatvam*).⁸

2. Hay un *estado de ignorancia* de la verdadera realidad, que en la terminología clásica es la *avidyā*, en el cual el hombre no realiza una esencia sino, al revés, la niega: "es asesino de su alma".⁹

3. El *estado de sabiduría* o conocimiento de la verdadera realidad, que en la terminología es la *vidyā*, es aquel en que el hombre se realiza, es "dueño del conocimiento perfecto"¹⁰;

⁶ Según Renou las últimas estrofas, incluyendo la 15, no parecerían tener conexión con el texto precedente y serían, según la tradición, una plegaria para ser recitada a los moribundos. Ciertamente así podría decirse de las estrofas 16-18; pero no tratándose de la estrofa 15, que parece dar sentido a las anteriores. O.C., Avant-Propos.

⁷ Estrofa 1.

⁸ Estrofa 7.

⁹ Estrofa 3.

¹⁰ Estrofa 7.

Ya en su comentario a la estrofa 8 Śaṅkara da su acepción nueva de *avidyā* y *vidyā* en este caso: *avidyā* es karma; *vidyā* adoración y meditación (p. 18). Esta distinción le sirve para interpretar las estrofas 9-11 y 12-14. Sin embargo poco antes (p. 16) ha dicho que el camino *del conocimiento* (devotednes to knowledge), es el primer propósito de los Vedas y por ello la verdadera *vidyā*, y que el camino

vive en paz, porque nada le perturba¹¹, y no puede sufrir engaño ni pena¹².

4. Hasta aquí se trata de una doctrina corriente dentro de los Upanishads. Pero, a continuación aparecen las afirmaciones desconcertantes del Īśā, en las estrofas 9-11 y 12-14: Si la ignorancia sola es tiniebla, la sabiduría sola es todavía mayor tiniebla.¹³

¿Cómo es posible que el estado de sabiduría e iluminación (*vidyā*) se llame de mayor tiniebla que el de la ignorancia (*avidyā*)? Siempre se consideró el conocimiento perfecto (*vidyā*) como la realización del verdadero ser del hombre, cosa que en alguna forma es negada aquí por el Īśā.

5. En cambio, cuando la ignorancia y el conocimiento (*avidyā* y *vidyā*) están juntos, ambos producen buen efecto: La ignorancia libra de la muerte y la sabiduría da el goce de la inmortalidad.¹⁴

del deber (es decir las buenas acciones) y la "meditación sobre los dioses" es un "conocimiento" (*vidyā*) inferior asociado con el karma, por el cual no se alcanza la unión con Brahman sino "el mundo de los dioses" (p. 18). *Eight Upanishads, with the Commentary of Śaṅkarāchārya*, vol. I. Translated by Swami Gabhirānanda. Advaita Ashrama, Calcutta. Sobre esta concepción "limitada" de la *vidyā* basa Śaṅkara toda su interpretación que resulta así un tanto forzada.

¹¹ Estrofa 6.

¹² Estrofa 7.

¹³ Estrofas 9 y 10:

9. "En ciega oscuridad entran los que se instalan en la ignorancia.

Pero en mayor oscuridad entran aquellos que se contentan con la sabiduría".

10. "Se ha dicho que una cosa muy distinta es la que surge del conocimiento y se ha dicho que otra es la que surge de la ignorancia.

Así lo hemos oído de los sabios y nos lo han enseñado a nosotros".

*Andham tamah pravisanti
ye'vidyāmupāsate.
Tato bhūya iwa te tamo
Ya u vidyāyām ratāh.*

[9]

*Anyadevāhurvidyayā—
'nyadāhuravidyayā
Iti śusruma dhṛānām
ye nastadvicacaksire.*

[10]

*Vidyāñcavidyāñca
Yastadvedo bhayam saha.
Avidyāyā mṛtyum tirtva
Vidyaya-mṛtam asnu te.*

[11]

¹⁴ Estrofa 11.

"Sabiduría e ignorancia: aquel que conoce ambos como una unidad, por la ignorancia sobrepasa la muerte y por la sabiduría gusta de la inmortalidad".

¿Cómo puede la ignorancia influir en la superación de la muerte, es decir, de la cadena de las existencias mortales, si en la doctrina hindú ella es la causa de que esa cadena no se interrumpa? ¿Cómo pueden unirse, como en “uno sólo”, la ignorancia y la sabiduría?

6. Llegar a esa “unidad de la dualidad” de la ignorancia y la sabiduría es la realización de la esencia del hombre.¹⁵ Esa realización se logra por la “visión directa” del Absoluto, en un acto que supera todos los modos comunes de sabiduría en una especie de “super-sabiduría”.¹⁶

No es extraño que los más autorizados intérpretes hayan ofrecido soluciones muy distintas del texto complejo del *Íśā*, que ofrece pasajes oscuros por su estilo y por su contenido. Para nuestro objeto las tres grandes dificultades de interpretación son las siguientes:

1. ¿Cuál es el sentido propio de ignorancia y sabiduría (*avidyā-vidyā*) en el *Íśā*?

2. ¿Porqué se afirma que el que se contenta con la sabiduría está en mayores tinieblas que el que está en la ignorancia?

3. ¿Cómo es posible que se reunan en “uno” la ignorancia y la sabiduría (*avidyā-vidyā*) o el no-devenir y el devenir (*asambhūti-sambhūti*)?

3. LAS INTERPRETACIONES

En la interpretación de este pasaje, Śaṅkara da un sentido especial a los términos.¹⁷

Para Śaṅkara, *avidyā* (no-conocimiento de Brahman) significa el estado de aquel que sólo ve las cosas tal como aparecen a los sentidos, pensando que ellas son la verdadera realidad, y, en consecuencia, sólo piensa en seguir el ritmo de la vida de los sentidos, aun cuando se trate de las buenas obras, especialmente religiosas, como sacrificios y oraciones, con aspiración interesada por su bienestar mayor material; esta es la interpre-

¹⁵ Estrofa 7.

¹⁶ Estrofa 15.

¹⁷ Comentario al *Íśā* estrofas 9-11. *Eight Up.*, I, Edición citada. Ver una buena síntesis de su comentario a los versos 9-14 en Max Müller, *Vajasaneyi Samhitā Up.*, S.B.E., vol. 1. pp. 315-318.

tación normal de *avidyā*. *Vidyā*, en cambio, sería el conocimiento de los dioses, pero no considerándolos como Brahman mismo. Evidentemente aquí aparece un sentido restringido de *vidyā* ajeno a la interpretación normal ya que, en el sentido clásico, este término, *vidyā*, implica el conocimiento de Brahman, y, por tanto, la práctica de las obras sin Karma, y, en consecuencia, la liberación de la cadena de la existencia¹⁸.

Los que practican la *avidyā*, irían, después de la muerte, al mundo de los antepasados (*Pitriloka*), para volver a renacer. Los que ejercitan la *vidyā* irían al mundo de los dioses (*Devaloka*) de donde también pueden retornar al *samsāra* o pasar al ciclo de Brahman, de donde no hay retorno.

Max Mueller, observa que esta interpretación de Śaṅkara no es admisible. Además, no se comprendería porqué a los que siguen el camino de la *vidyā* o conocimiento, se les dice que entran “en tinieblas todavía mayores”.¹⁹

En efecto, observa Max Mueller, “los comentadores habitualmente entienden *vidyā* por el conocimiento de Brahman, del Brahman supremo; y *avidyā* por la creencia ortodoxa en los dioses y en las buenas obras”. Estos tendrían un premio en el cielo, para luego retornar al *samsāra*, porque no se liberan del karma, pero los poseedores de la *vidyā* alcanzan la inmortalidad de Brahman sin retorno a otras existencias.²⁰

Parecida solución a la de Śaṅkara ofrece Sadānanda en su comentario a las estrofa nueve y siguientes. “El karma, en relación con el otro mundo, nos dice, es de dos clases, esto es uno que causa el retorno al mundo (del *samsāra*) y otro que da la inmortalidad”.²¹

¹⁸ En su comentario a la estrofa 9, vuelve a identificar *avidyā* con los ritos, y *vidyā* con la “meditación sobre los dioses o adoración de los mismos”. Pero en la concepción clásica de Śaṅkara la *vidyā* implica la desaparición de toda dualidad (*advaita*), cosa que no parece suceder en la “meditación sobre (o adoración de) los dioses”.

Max Mueller observa la inconsecuencia de Śaṅkara en esta interpretación de *vidyā* en nuestro Upanishad. “Fue a causa de su oposición a admitir la decidida enseñanza del Īśa-Up., por lo que Śaṅkara intentó explicar *vidyā* en un sentido limitado, es decir, como conocimiento de los dioses y no todavía como conocimiento de Brahman (as knowledge of the gods and not yet knowledge of Brahman”). O.c. p. 319.

¹⁹ Estrofa 9.

²⁰ O.c. p. 316.

²¹ O.c. p. 13.

“El sabio que conoce a Brahman y percibe la no dualidad (*yastu Brahmavidadvitadarśo*) [...] no necesita el otro mundo. El está ya liberado en este mundo; y aunque practique el karma, esto no lo afecta [...] Pero la unión a Brahman es propia sólo del sabio. El ignorante adhiere al karma; mientras la mente no está purificada, no puede haber perfección del conocimiento. Y la mente no está purificada mientras no ha terminado con los deseos. Estos no cesan mientras no se practica el karma desinteresado (*nishkāma karma*)”.²²

Esta distinción entre el “sabio” y el “ignorante”, correspondiente a *vidyā* y *avidyā*, parece clara y conforme con la tradicional interpretación hindú. Sin embargo, distingue Sadānanda a continuación otras dos clases de ignorantes. Los que están apegados al karma y hacen las mismas obras buenas por deseos de recompensa y los que “iluminados por un guru o por la escritura” consideran que la misma felicidad del cielo es pequeña y quieren escapar del *samsāra*. Los primeros van al cielo de los antepasados (*pitriloka*) y después de agotados sus méritos retornan a este mundo mortal; los segundos van al cielo de los dioses (*devaloka*), donde sus mentes pueden ser purificadas y adquirir el conocimiento de Brahman y, al final del período cósmico (*kalpa*), son liberados definitivamente, uniéndose a Brahman (es decir, van al mundo de Brahman, *Brahmaloka*).²³

Como se ve, esta segunda clase de “ignorantes” que no conocen todavía a Brahman, también puede alcanzar la liberación, debido a que practican las obras con desinterés, sin egoísmo (*nishkāma*). De donde resulta que, concluye el mismo Sadānanda, hay dos clases de hombres que están capacitados para alcanzar la liberación, esto es, los que son sabios (*jñāni*, a los que corresponde la *vidyā*) y los que realizan las obras con desinterés (*nishkāma*). Aunque estos todavía no realizan el verdadero aspecto (*svarupa*) de brahman, “por cuanto aún están en el estado de no sabiduría (*avidyā*)”²⁴.

Es fácil advertir la influencia de Śaṅkara en esta interpretación de Sadānanda. Además de que no aparece una clara distinción entre los resultados de *vidyā* y *avidyā*, tiene la

²² O.c., p. 13.

²³ O.c., p. 14.

²⁴ O.c., p. 14.

misma dificultad de Śaṅkara para explicar la paradógica expresión de la segunda parte de la estrofa nueve, cuando dice que los que se contentan con la sabiduría (*vidyā*) entran “todavía en mayores tinieblas”. En este contexto, Sadānanda entiende por “ignorancia” (*avidyā*) el desconocimiento del Ātman y la consiguiente realización del *karma*, es decir, de las obras con el deseo del fruto o placer, resultante de ellas (*sakāma*); y por “sabiduría” (*vidyā*), al que reconoce ya a los dioses (*devatās*), como representación de Brahman, y realiza las obras sin apego a sus frutos (*nishkāma*). Pero ¿cómo puede entenderse que este último esté “todavía en mayores tinieblas” que el simple ignorante? Sadānanda no da ninguna explicación de ello. Simplemente observa que el destino de éstos, que renuncian al karma, es más oscuro en el otro mundo donde están los antepasados (*pitriloka*, *pitriyāna*), que el de quienes practican el karma.

En consecuencia, la estrofa once queda también sin explicación adecuada. Según ésta, cuando se practican juntas la no sabiduría y la sabiduría (*avidyā* y *vidyā*) se obtiene de ambas un efecto positivo. Según Sadānanda, por la no sabiduría (*avidyā*) se supera el ciclo de la reencarnación, “se sobrepasa la muerte”; y por la sabiduría (*vidyā*) se va al cielo de Brahman “se gusta de la inmortalidad”. La segunda es explicable por sí sola, según la doctrina clásica hindú para alcanzar la inmortalidad y Sadānanda no da ninguna razón de porqué ha de ser acompañada por la primera.

Aurobindo da una interpretación de estas discutidas estrofas (9-11) que por lo menos resulta más coherente. Por ello merece especial atención. Este moderno intérprete del pensamiento de los Upanishads considera que los términos “conocimiento” e “ignorancia” *vidyā* y *avidyā*, nos dan, respectivamente, la conciencia de la Unidad y de la Multiplicidad del Absoluto. Este en sí es eterno, pero tiene en sí también las dos autoexpresiones de su ser: la Unidad y la Multiplicidad. La primera, en su ser interno, y la segunda, en sus manifestaciones externas. La conciencia de la Unidad del Absoluto es el conocimiento, *vidyā*; la conciencia de la Multiplicidad del Absoluto es la ignorancia, *avidyā*.

“La Unidad es el hecho eterno y fundamental, sin el cual toda Multiplicidad sería irreal y una ilusión imposible. La conciencia de la Unidad se llama por tanto *vidyā*, el conocimiento.

La Multiplicidad es el juego o variada autoexpansión del Uno, expansivo en sus términos, divisible en la visión de sí mismo, por fuerza de lo cual la unidad ocupa muchos centros de conciencia, habitando muchas formaciones de energía en el Movimiento universal. La Multiplicidad está implícita o explícita en la Unidad. Sin la Multiplicidad, la Unidad sería o el vacío de la no-existencia o una impotente y estéril limitación en el estado de la autoabsorción indiscriminada o en un oscuro reposo".²⁵

Por eso Aurobindo sostiene que deben ir unidas la conciencia de la Unidad y la Multiplicidad.

"Pero la conciencia de la Multiplicidad, separada del verdadero conocimiento de la esencial Unidad propia de los muchos, [...] es un estado de error y de ilusión. En el hombre ésta es la forma que toma la conciencia de la Multiplicidad. Por eso se le da el nombre de *avidyā*, la *ignorancia*". Como se ve, Aurobindo distingue un doble aspecto del Absoluto: el de la Unidad y el de la Multiplicidad; y, correspondientemente, un doble conocimiento, el de la sabiduría y de la ignorancia; pero ambos a dos completan la conciencia perfecta o total del Absoluto.

Brahman es el Señor, el Absoluto, que en sí es la perfecta Unidad, sin limitación alguna. Pero, al mismo tiempo, es "todopoderoso y capaz de concebirse a sí mismo desde múltiples centros en múltiples formas", lo cual realiza quedando a la vez inmutable y Uno. Reconocer estos dos aspectos del Absoluto es la verdadera realización del hombre: "la perfección del hombre, por tanto, es la plena manifestación de lo divino en lo individual, a través del supremo acorde entre *vidyā* y *avidyā*. La Multiplicidad debe llegar a ser consciente de su unidad y la Unidad debe abrazar su multiplicidad".²⁶

En esta forma explica Aurobindo, con más coherencia, la estrofa once que proclama la necesidad de unir la ignorancia y el conocimiento en "uno sólo". Separados, dice bien Aurobindo, nos dan un solo aspecto del Absoluto.

Pero ¿cómo explicar que la estrofa nueve declare que los que siguen el camino de la sabiduría o conocimiento de Brahman en sí mismo "entran todavía en mayores tinieblas"?

²⁵ *Íśa Upanishad*. Edición citada, pág. 105.

²⁶ Ibid. pág. 106.

Aurobindo responde, con lógica, dentro de su concepción: el que está en la ignorancia (*avidyā*) se encuentra como en un caos y desde éste es siempre posible una reacción; "pero el que ya conoce a Brahman como la Unidad misma corre mayor peligro de quedarse solo en ese aspecto, ignorando el de las manifestaciones externas, que son una expresión del mismo Brahman". "Desde ahí es más difícil retornar a la plenitud del conocimiento de Brahma", con el peligro de quedar con la conciencia de un Brahman que vendría a ser (según Aurobindo), como un "vacío interior" sin "ninguna existencia" (*asat*)²⁷.

Aurobindo maneja una concepción del Absoluto de tipo panteísta, ya que considera como una necesidad la presión hacia afuera del Absoluto mismo y como parte de su propia realidad.

Prescindiendo de este enfoque panteísta, que no nos es aceptable, no hay duda que la explicación que nos ofrece tiene "coherencia" y, posiblemente, se acerque más que ninguna otra al sentido real del texto.

Pero, a nuestro parecer, y aun dejando de lado la concepción panteísta que presupone Aurobindo, falta todavía en su interpretación explicar el modo cómo superar la oposición entre ignorancia y sabiduría (*avidyā*, *vidyā*). Aurobindo señala bien que ambos son necesarios como el doble conocimiento del absoluto: en su creación y en sí mismo; en el primero se le conoce como expresado en la multiplicidad de los seres mudables; en el segundo se le conoce en su unidad misma.

4. NUESTRO APORTE A LA INTERPRETACION

Nosotros creemos que puede aclararse mejor la paradoja del Ísā acerca de la necesidad de los dos conocimientos, que en Aurobindo y otros autores parecen unirse. Aclaremos nuestro pensamiento:

1. La simple "simultaneidad" de los dos tipos de conocimiento del Absoluto (como Unidad y Multiplicidad), no da todavía el "perfecto conocimiento del Absoluto" tal como es en sí. Aunque sean simultáneos, quedan como yuxtapuestos, y, aun abarcando los dos aspectos del Absoluto, no superan la "dualidad" propia del conocimiento humano normal, que debe

²⁷ Ibid. p. 107.

distinguir diversos campos del conocimiento: en nuestro caso lo absoluto y lo relativo de Brahman. Siguen siendo "dos" conocimientos simultáneos que se complementan mutuamente, pero no llegarían a la verdadera "unidad de ambos", que exige el *Íśā*²⁸.

2. En consecuencia, se necesita llegar a *un solo acto* de conocimiento, de tal manera que en él ya estén incluidos los dos aspectos del Absoluto, lo inmutable en sí y lo mudable en el mundo, lo Uno y lo Múltiple.

3. Ese acto uno de conocimiento es el que tiene el Absoluto en sí mismo, de sí mismo y de su poder de generar los seres mudables.

4. Ese acto es la "intuición pura" que el Absoluto tiene de sí mismo, autotransparente en su esencia, que no necesita de diversos actos ni procesos de conocimiento, porque ya los supera con creces en su autoconocimiento. En realidad en el Absoluto no es un acto distinto de su Ser.

5. A ese acto de intuición se "aproxima" el hombre, cuando alcanza a "intuir" (o conocer por un acto directo, aunque siempre limitado) la esencia del Absoluto en sí mismo. Es el acto, a que se han referido los místicos, de "visión directa de la divinidad" que han sentido la presencia directa del Absoluto al alma en alto grado de tensión, y que no es un simple acto "de conocer" sino una "visión transparente" de la realidad íntima del Absoluto, en su Unidad-Totalidad en la cual se fundamentan todos sus atributos y poderes.

6. Ese acto superior de visión, que es vivencia transparente de la esencia misma del Absoluto, no es una "suma" de los otros dos actos posibles de conocimiento (el del Absoluto en sí y el del Absoluto como proyectado en el mundo), sino un solo acto y vivencia única, la cual en su "unidad" ya capta aquella división de conciencia que se llamaban sabiduría e ignorancia (*vidyā-avidyā*), conciencia del Absoluto en sí y en sus expresiones mundanas.

Ahora bien, el *Íśā*, parece apuntarnos justamente la solución a las antinomias de las estrofas (9-11 y 12-14) en la estrofa 15. De ser ello así, en esta estrofa, que sería la culminación de las especulaciones del *Íśā*, hallaríamos la clave de solución sobre el verdadero conocimiento de Brahman y de la

²⁸ Estrofa 11.

superación de los opuestos (Unidad-Multiplicidad) y, a la vez, de la esencia del Absoluto y del hombre según los Upanishads.

Analicemos el texto de la estrofa 15.

El texto expresa un pensamiento profundo, con una hermosa metáfora:

“Por una tapa dorada está cubierto el rostro de la Verdad. Tú, oh Pūshan, descúbrela, por la ley de la Verdad, para que sea vista”.

*Hiramayena pātrena
satyasyāpibitam mukham.
tat tvam pūsannapāvṛnu
satyadbarmāya dr̥staye.*

[15]

Los comentadores están en general de acuerdo en el sentido de esta estrofa.

La “Verdad” es Brahman-Ātman en sí mismo. Contemplarla en sí es la iluminación, es la realización del hombre.

Pero la Verdad está cubierta por una tapa o disco dorado; éste en sí tiene cierto brillo; brillo que se asemeja a la Verdad pero que no es la Verdad misma, antes bien la esconde. Se toma la imagen del sol, según Sadānanda, que con su disco de fuego, no deja ver la divinidad real que habita en el sol, el “dorado Purusha”, el dios mismo, Sūrya²⁹.

El hombre vive entonces en una oscuridad densa respecto del Absoluto en sí. Esta oscuridad es debida no sólo a la *avidyā*, el conocimiento que se queda en las cosas fenoménicas de este mundo, ignorando que todo es Brahman, sino también a cierta *vidyā*, propia de aquel que tiene un “conocimiento” de las cosas en sí, es decir que conoce a Brahman como presente en todo, pero que no sabe mirarlo con la “visión” directa (*dr̥sti*), la divina intuición de Brahman mismo; o también, que ve a Brahman aislado, sin relación con la posible multiplicidad de los seres; o, en fin, un puro conocimiento especulativo.

La estrofa 15 nos da varias lecciones sobre el hombre que nos iluminan su esencia y su destino, como síntesis de los versos anteriores.

1. Que no se puede cumplir la liberación, la realización, el ideal o ser del hombre, sin esta nueva “visión” de Brahman,

más allá de los opuestos: Brahman en sí y Brahman en el mundo fenomenal.³⁰

2. Que esta liberación no se obtiene por la simple sabiduría (*vidyā*) o ser (*sambhūti*), sino por un acto superior que abarca a los dos en uno. La simple *vidyā*, viene a ser todavía como una “tapa dorada” que nos oculta la Verdad misma.

3. Que hay una visión de Brahman-Ātman más allá del conocimiento sensitivo y aun conceptual del mismo Brahman-Ātman, (*vidyā*) que es la “visión” de Brahman en sí mismo y Brahman en devenir, como una unidad.

Esta visión no es ni sensitiva, ni racional, ni conceptual, sino “visión directa” en sí del Brahman y alcanzarla es la perfección suprema o realización definitiva del hombre. Este acto de visión, aquí se lo llama *drṣṭi*.

4. Que el hombre necesita de la ayuda misma del Brahman para superar el engaño ilusorio de la tapa dorada, tanto más ilusorio cuanto más se parece a la Verdad misma.

De esta manera el Íśā culminaría en esta estrofa 15, la cual con una invocación a Suryā, nos revela, a la vez la superación de la antinomia *vidyā-avidyā*, y la esencia misma del hombre.

En efecto, además del conocimiento-ignorancia (*avidyā*) y del conocimiento-conocimiento (*vidyā*), lo que aquí se pide al Señor Nutricio o Animador (*Pūshan*), es una “visión” especial, que revele “el rostro de la verdad” (*satyasyāpibitam mukham*). Lo cual se cumple, “según la ley de la verdad misma” (*satya dharmāya*), por un acto especial de intuición o de visión (*drṣṭaye*). Drṣṭi, es, ante todo, la vista, el ojo de la mente. Su raíz *drṣ*, significa ver, mirar directamente, considerar e incluso “ver por divina intuición”. Es decir, el acto humano de conocimiento que más participa de la conciencia divina. Por eso es una sabiduría íntegra, directa, en que el ser del purusha (el individuo humano) se realiza plenamente por el conocimiento de

³⁰ El mismo Śaṅkara parece diferenciar los niveles de conocimiento de Brahman al distinguir un “Brahman Superior” (refiriéndose al Brahman en sí) y un “Brahman inferior” (Brahman como aparece en este mundo). Comentando el *Mandukya Upanishad*, 2, (“Todo esto es Brahman, Ātman es Brahman”), dice que el Ātman indicado por la sílaba *Aum* significa ambos, el Brahman superior y el inferior (*both the higher and the lower Brahman*). *The Mandukyopanishad with Gaudapādās Kārikā and Śaṅkara's Commentary*. Trad. al inglés y notas de Swami Nikhilananda. Ramakrishna Áśrama, Mysore, 1955.

la Realidad Ultima, de la Verdad, del ser como *sat-cit-ananda* (ser-conciencia-felicidad).

Un término parecido usa nuestro Upanishad en las estrofas 6 y 7: *anupaśyati*, *anupaśyatab*. El verbo *paś*, tiene el mismo significado que *drṣ* con el cual intercambia formas: mirar, observar, “ver con la vista espiritual”, ver con intuición interior (*insight*, dice Moner Williams) y el prefijo *amu* refuerza todavía el verbo *paś*, dándole una mayor atención, profundidad y cercanía, es decir, contacto vivencial.

La invocación a *Īśā* como *Pūshān*, en el segundo verso de la estrofa 15, puede confirmar este sentido de “intuición trascendente”, que supera la oposición *avidyā-vidyā* por una intuición vivida de Brahman en sí, en que consiste la iluminación total. *Pūshān* es una deidad védica, originariamente conectada con el sol; por eso se la considera como la que vela por todo, ilumina el camino, cuida los animales, da prosperidad; el Sol-dios es la divina iluminación del hombre.

No hace falta notar que el *Īśā* nos enseña cómo por este acto superior de la visión (*drṣṭi*) del rostro mismo de la verdad (*satyamukham*), es decir, de Brahman (la Realidad Absoluta en sí), el hombre, (el *jīva* o el *puruṣha*), realiza su esencia. Es decir, dicho acto de iluminación es la culminación del ser propio del hombre. Por eso, dentro de la filosofía de los Upanishads, este acto conlleva la liberación (*mukta*) definitiva.

5. OBSERVACION SOBRE VIDYA Y AVIDYA

Las interpretaciones del difícil texto del *Īśā* (9-11 y 12-14) parecen haber obligado a los comentadores a distinguir matices importantes en los estados de ignorancia y conocimiento (*avidyā-vidyā*), comenzando por el mismo Śaṅkara, como acabamos de ver, cuando amplía el término *vidyā*, que en un sentido estricto reserva por lo común el conocimiento de Brahman, aplicándolo también al conocimiento de los dioses, cosa que en el fondo es *avidyā*.

Recogiendo los diversos sentidos que hemos podido ver en los comentadores del *Īśā*, podemos ordenar los diversos grados de la mente, desde la ignorancia más oscura hasta el conocimiento supremo.

a) *Avidyā=ignorancia de Brahman*

1. *Avidyā plena* = La creencia en el mundo material y en los dioses, como si fueran la verdadera realidad, y la práctica de nuestras acciones por satisfacción corporal (*karma-castigo*) (*sakāma*).

2. *Avidyā semi-plena* = Como el anterior, pero con buenas acciones morales y religiosas y por el “deseo” del premio, (*karma-premio*) (*sakāma*).

3. *Avidyā* (preparación para la *vidyā*) = Como el anterior, pero con “desinterés”, sin deseo del premio (sin *karma*, por carecer de deseo (*nishkāma*)).

b) *Vidyā=conocimiento de Brahman (jñāna)*

1. *Vidyā inferior* = Creencia en los dioses, pero pensando que son el mismo Brahman y adorándolos sin apego al premio (*nishkāma*); lleva al cielo de los dioses (*Pitriloka*).

2. *Vidyā media* = Conocimiento de Brahman como la verdadera y única realidad pero con cualidades (Saguna Brahman).

3. *Vidyā superior* = Conocimiento de Brahman como verdadera y única Realidad y sin ninguna determinación (*Nirguna Brahman*).

c) *Visión mística: síntesis y superación de avidyā y vidyā* (*Drsti – visión mística – samadhi*).

El conocimiento de Brahman en sí, no por un acto puro intelectual, sino por presencia inmediata y unión existencial. Es el conocimiento del interior místico, del *samadhi* yoga, del *satori* budista. Es el modo del “conocimiento-vivencia” que profesa la escuela tantra en su más pura acepción. Aurobindo enseña, en ese sentido, que el Tantra-yoga es el yoga integral, porque incluye todos los demás métodos. Por eso el Tantra se considera superior al mismo método de Śaṅkara.³¹

³¹ Aunque se trate de una cita larga, es interesante el siguiente testimonio de Jñanendralal Majundar acerca de la superioridad del Tantra sobre el método especulativo (*jñāna*) de Śaṅkara. “El dualismo monístico del culto Tantra es poco entendido. Parece que hubiese un conflicto entre el māyāvāda de Śaṅkara (es decir la escuela de Śaṅkara) y la práctica Tantra. Aunque ambos son confesadamente monistas. La escuela de Śaṅkara y el ejercicio del Tantra, sin embargo, pertenecen a diferentes campos de la realización espiritual, y consiguientemente no se entrecruzan el uno con el otro. Para el campo de la práctica (*sādhana*) māyāvāda es más una especulación que una realización y no debería interferir con la lucha del practicante por la perfección espiritual por medio del karma yoga. Su conocimiento monista no debe interferir con su karma (es decir con su ejercicio). Ambos deben ir juntos, y así dar al practicante el premio mayor de la liberación de la existencia mundana. Si ambos no van juntos, es mejor abandonar el camino de la teoría (*jñāna*), que está

6. REFERENCIA A NUESTRA FILOSOFIA IN-SISTENCIAL

Terminamos, señalando, aunque con gran brevedad, un aspecto coincidente de esta concepción de la esencia y destino o realización del hombre, según el *Īśā*, con los análisis sobre la esencia originaria del hombre que hemos venido realizando en nuestros trabajos de antropología filosófica in-sistencial³².

En efecto, la visión (*dr̥sti*) interior de sí mismo, cuando llega al fondo más íntimo de nuestro ser, es el acto de autoconciencia (*insight, anu-paś*), por el que se conoce el hombre a sí mismo *en-sí-mismo* (in-sistencia). Pero, en ese acto de autoiluminación interior, se supera, en alguna medida, el propio ser individual, limitado y mudable, al sentir en él la presencia de un Fundamento y Origen del ser, de todo ser, y una Realidad Ultima y Absoluta de todos los seres. Así se abre la “visión” de un orden cósmico, fundado sobre la Realidad Ultima, que da coherencia y unidad a la Totalidad del Universo. Este acto de iluminación hace conocer al hombre en sí mismo y su ubicación en el cosmos (realización), es decir, liberarse (*mukti*) de las tinieblas donde no brilla el sol de la verdad (*asūryā lokā andhena*) “mundos sin sol, envueltos en tinieblas”³³.

La coincidencia con el *Īśā* reside, ante todo, en que la iluminación se cumple por un acto de conocimiento que nos libra de la ignorancia, pero no por un conocimiento sensible, ni por el simple conocimiento racional, intelectual y abstracto, (aunque éste nos revele en alguna forma el Absoluto Brahman), sino por el acto in-sistencial de conciencia, es decir, por la autoconciencia de la propia realidad íntima, y de su inmediata conexión con el Absoluto y con el Cosmos. La experiencia plena de sí, va necesariamente unida a la experiencia del Absoluto, a la experiencia del cosmos y a la experiencia del prójimo. Es autoconciencia, esto es “visión” (*dr̥sti, in-sis-*

necesariamente atado a una sombra del verdadero *jñāna*, y debe realizar el karma, más bien que abandonarlo, ya que el karma sólo puede elevarlo a él por la purificación de su mente [...]. El ejercicio Tantra es el ejercicio en el cual ambos, es decir *jñāna* y el karma, juntan sus manos para hacer descender el beneficio espiritual sobre el ejercitante (tántrico)”. (En la Introducción de su traducción al inglés del citado comentario de Sadānanda, al *Īś Upanishad*, p. 19).

³² Sobre la filosofía insistencial ver nuestros trabajos: *Más allá del existencialismo; Tres lecciones de metafísica in-sistencial; La esencia del hombre*; en el volumen *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, Bs. As., 1978.

³³ Estrofa 3.

tencia), de la Realidad Total: de sí, del Absoluto, del cosmos, del prójimo. Esta autoconciencia plena de la Realidad Total, nos orienta hacia la recta autoubicación ante el Absoluto, ante el cosmos y el prójimo, que es la autorrealización y liberación efectiva (*mukti*) según lo requiere la esencia del ser humano. Y ello en uno y el mismo acto.

La diferencia entre el *Íśā* y nuestra concepción insistencial está en la diversa interpretación de la experiencia en relación con el Absoluto. Hay variantes de la interpretación de esta relación dentro del Hinduísmo, desde las del Vedanta Advaita de Śaṅkara o el Vedanta cualificado de Ramanuja, hasta la síntesis más mitigada de Aurobindo en nuestros días. Pero todas ellas coinciden en negar (Śaṅkara) o reducir en grado excesivo (Ramanuja, Aurobindo) el carácter de "Persona" del Absoluto. Por lo mismo, la diferencia esencial de nuestra concepción con la del *Íśā* es la interpretación de la realidad "personalista", que nosotros encontramos en el hombre y en el Absoluto, pues uno y otro, según nuestra experiencia, comportan una esencial distinción ontológica.

Sea de ello lo que fuere, resulta de sumo interés al menos la coincidencia en la *naturaleza del acto humano culminante y perfecto*, por el cual llega el hombre a la más profunda experiencia de sí y del Absoluto, para ubicarse ante sí mismo, ante el Absoluto mismo y ante el universo, con plena responsabilidad de sus actos.

En ello consiste el ubicarse o realizarse en la Verdad y en el Ser.

Sin embargo, cuando pasamos de la interpretación monista panteísta, de los comentadores advaitas y aun de las más mitigadas, pero todavía, básicamente panteístas o ambiguas de Ramanuja y Aurobindo, a la consideración *directa del texto literal* del *Íśā*, se acentúa a nuestro parecer su aspecto "personalista". El *Íśā* se acerca mucho en este sentido, al *Bhagavadgītā*, a diferencia de otros Upanishad en que es claro el aspecto impersonal del Absoluto, Brahman o Ātman. Puede fácilmente observarse que con la sola excepción del uso del neutro *tad* en la estrofa 5 todas las demás referencias al Absoluto tienen directo sentido personalista, o al menos es posible interpretarlas con esa mentalidad. Ya su primera palabra, *Íśā*, significa, desde el comienzo, una expresión personal del Absoluto, lo que parece ya dar un sentido a todo el texto.

En tal caso la esencia del hombre quedaría expresada en forma todavía más coincidente con la filosofía in-sistencial. Ciertamente nosotros podemos leer el Ísā, en su casi totalidad, con un sentido de ambiente personalista.