

LA SALVACION DEL HOMBRE EN EL ISHA UPANISHAD

Cristina Marta Simeone

Como ya hemos señalado en otras oportunidades (N.1) sabemos de la importancia de los Upanishads. Esta importancia radica no sólo en el hecho de que estos textos nos posibilitan un conocimiento de la cultura y civilización de la India clásica sino también porque en ellos están presentes los grandes temas que siempre han despertado el interés filosófico. Nos referimos, concretamente, a la problemática del origen, del fundamento último, de la esencia del hombre, del Absoluto, sólo para mencionar algunos.

Muchas veces, dichos temas, no están desarrollados de un modo sistemático y explícito, razón por la cual es tarea primordial ahondar profundamente en los textos.

Por otra parte, los aspectos filosóficos aparecen muy estrechamente ligados a los religiosos, por lo cual nuestra tarea se vuelve un tanto dificultosa. Con la finalidad de disipar las dificultades, es necesario, en primer lugar, deslindar claramente ambos aspectos y, en segundo lugar, no creer que los elementos religiosos puedan interferir negativamente en la comprensión filosófica sino que, por el contrario se trata de rescatarlos como medios o instrumentos que nos permitan una mayor comprensión de temas especulativos que, a veces, se presentan de un modo oscuro.

No obstante el carácter oscuro y, por momentos, un tanto enigmático de estos textos, es posible acceder al descubrimiento de los grandes temas valiéndonos de un método correcto y un criterio amplio, entonces, dejar de lado todo esquematismo y reunir la mayor cantidad posible de elementos que nos permitan una mejor comprensión.

El Isha Upanishad, en particular, no escapa a estas características generales. Y no son pocas las dificultades de interpretación de este pequeño Upanishad escrito en verso (18 estrofas) y, ciertamente, “el más antiguo escrito en verso” (N2), que forma parte de las Samhita del Yagur Veda.

1. Ver nuestro trabajo “la estructura del hombre en el Fedón platónico y en la Taittiriya Upanishad”, en Rev. Oriente y Occidente, Año ii, N° 1, 1981.
2. L. Renou, Isa Upanishad, Adrien - Maisonneuve, París, 1943, Avant-Propos.

Para algunos autores (N3), estos inconvenientes de interpretación radican en “su estilo antitético”. Para otros (N4), en cambio, pueden ser superadas las antinomias. Sobre estas cuestiones volveremos más adelante.

Claramente se percibe el tema central: el Absoluto. Junto a él aparecen otros, no menos importantes, como qué es el hombre, el cosmos, la relación entre ellos, la liberación y los medios para alcanzarla.

La problemática del Isha Upanishad se explicita acabadamente en las antinomias presentes en las estrofas 9-11 y 12-14, tal vez sea por ello que Aurobindo (N5) afirme: “La idea central de este Upanishad es la reconciliación y armonía de los opuestos fundamentales”.

Estos opuestos, sucesivamente tratados, son los siguientes:

1. El Señor conciente y la naturaleza fenoménica.
2. Renunciamiento y goce.
3. Acción en la Naturaleza y libertad en el alma.
4. La unidad estable de Brahman y el movimiento múltiple.
5. Ser y Llegar-a-ser.
6. El Señor activo y el Brahman **Akshara** indiferente.
7. **Vidya** y **Avidya**.
8. Obra y conocimiento.

Para Aurobindo estas discordancias se resuelven, para otros autores (N6), en cambio, no se superan acabadamente y restan, por lo tanto, aspectos fundamentales sin una explicación inteligible. El padre Quiles hace referencia a la estrofa 9 donde se afirma: “aquel que se contenta con la sabiduría está en mayores tinieblas que el que está en la ignorancia”.

Antes de introducirnos plenamente en la problemática del Isha Upanishad es preciso puntualizar nuestro tema concreto de investigación. La tarea que nos ocupa es el análisis del concepto de salvación: en qué sentido se halla expresada en los Upanishads y, en especial en el Isha, cuáles son los medios con los cuales cuenta el hombre para lograrla, cuáles los impedimentos que no le permiten alcanzarla.

La salvación es un tema un tanto especial y, por lo tanto, es necesario establecer, en nuestro contexto, su sentido y sus alcances, ya que podemos hablar de la salvación de todo un pueblo (como por ejemplo,

3. I. Quiles, “La esencia del hombre según el Isa”, en Rev. Oriente y Occidente, Año i, N° 1, 1980, pág. 1.
4. Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, vol. 12, 135-136.
5. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 136-138.
6. I. Quiles, op. cit., pág. 9.

el pueblo judío con la llegada del Mesías), o maestros espirituales que guían a la humanidad hacia ella (Buda), o de una salvación personal, absolutamente personal que implique, por lo tanto, un esfuerzo individual.

A partir del conocimiento de los Upanishads en general es fácil darse cuenta que la hallaremos en este último sentido mencionado.

La consideración del Absoluto es uno de los más relevantes en los Upanishads. En el Isha es tratado de un modo peculiar. En efecto, no es el Absoluto considerado en sí mismo sino en su relación con el Mundo. Estos dos aspectos no son incompatibles: “El Señor y el Mundo son un solo Brahman” (N7).

Naturalmente, están presentes aquí el sentido de la Unidad y el de la Multiplicidad. La Unidad es la verdadera esencia de las cosas, la diversidad un rol de ella. Por otra parte, debemos notar que ambos son reales: “El Uno con una realidad constituyente o inclusiva, los otros con una realidad dependiente o derivada”. (N8)

El envolvimiento y desenvolvimiento del Uno en los Muchos y de los Muchos en el Uno, es la ley de los ciclos cósmicos eternamente recurrentes. Demás está aclarar que el Uno es preminentemente real, lo que no significa afirmar que los otros son irreales. La Unidad **constituye y sostiene a la Multiplicidad**. Sin la Unidad toda Multiplicidad sería irreal y además, una ilusión imposible. (N9)

El ideal del Isha, afirma Aurobindo (N10), es abarcar simultáneamente el Uno y los Muchos. Estos son captados, respectivamente, por la **vidya** (conocimiento) y la **avidya** (ignorancia). Cada uno de ellos tiene sus legítimos logros para el hombre, pero ninguno representa la totalidad y la perfección. Esto es: aquellos que sólo se consagran al principio de la Multiplicidad, se sumergen en la Ignorancia, y, aquellos que se consagran al principio de la Unidad se internan en una oscuridad aun mayor. Esta afirmación conlleva distintos criterios de interpretación. Sobre esto volveremos. Por el momento, sólo diremos que estamos frente a una consideración del Absoluto en su doble aspecto: Personal e Impersonal. Un Brahman personal y activo, con poder y cualidades. Sobre esta cuestión, aparentemente un tanto contradictoria, retornaremos con más detalles.

Reparemos más precisamente en estos conceptos de **vidya** y **avid-**

7. Cf. Isha Upanishad, estrofa 1.

8. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 44.

9. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 40-41.

10. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 105.

ya. En relación con el conocimiento, existen para el hombre un estado de Ignorancia, de desconocimiento de la verdadera realidad (**avidya**) (N11), y, un estado en el cual el hombre es dueño del saber (**vidya**), en el cual no puede sufrir ni engaño ni pena (N12). La Ignorancia libra de la muerte, la sabiduría da el goce de la inmortalidad (N13).

En su trabajo sobre el Isha, el Padre Quiles pone en evidencia las distintas dificultades de interpretación de estas estrofas y establece tres grandes interrogantes: 1. ¿Cuál es el sentido propio de **vidya** y **avidya** en el Isha?, 2. ¿Por qué el que se contenta con la sabiduría está en mayores tinieblas que el que está en la Ignorancia? 3. ¿Cómo se reúnen en uno la Ignorancia y la Sabiduría, el no-devenir y el devenir? (N14).

A continuación, expone las diversas opiniones de los comentadores más destacados. En primer lugar, para Sankara (N15), **avidya** es el estado de quien está sujeto al conocimiento sensible, creyendo, además, que ésta es la verdadera realidad. En tanto que **vidya** sería el conocimiento de los dioses, pero no considerados como Brahman (notemos que la diferencia con la interpretación clásica, donde el término significa el conocimiento de Brahman). Por otra parte, M. Muller no comparte la opinión de Sankara. En este sentido dice: "Los comentadores habitualmente entienden **vidya** por el conocimiento de Brahman supremo, y **avidya** por la creencia ortodoxa en los dioses y en las buenas obras". Estos últimos tendrían un premio en el cielo, para luego retornar al **samsara** (porque no se liberan del **karma**); pero los poseedores de **vidya** alcanzan la inmortalidad de Brahman sin retorno a otras existencias".(N16)

En su comentario a las estrofas 9 y ss., Sadananda afirma: "el karma en relación con el otro mundo es de dos clases, esto es, uno que causa el retorno al mundo del **samsara** y el otro que da la inmortalidad". (N17). "El sabio que conoce a Brahman y percibe la no dualidad 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

11. Cf. Isha Upanishad, estrofa 3.

12. Cf. Isha Upanishad, estrofa 7.

13. Cf. Isha Upanishad, estrofa 11.

14. I. Quiles, op. cit., pág. 6.

15. Eight Upanishads, with the Commentary of Sankaracharya, vol. i Advaita Ashrama, Calculata, pág. 16-18.

16. Max Muller, Vajasaneyi Samhita Up. S.B.E. vol. i pág. 315-318.

17. K. Sadananda, Isa Upasnishad, editado por A. Avalon, Londres 1918.

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 practique el karma desinteresado". (N18).

Además, el autor distingue dos clases de ignorantes: aquellos que están apegados al **karma** y hacen las buenas obras motivadas por la recompensa y, aquellos que "iluminados por un gurú o por las escrituras" pretenden escapar del **samsara**. Estos últimos practican las buenas obras con desinterés. Por lo tanto, hay dos clases de hombres que pueden alcanzar la liberación: los sabios, a los que corresponde la **vidya** y aquellos que realizan las obras con desinterés.

A juicio del Padre Quiles, ninguna de estas interpretaciones resulta acabada para explicar la estrofa 9, donde se dice que "aquellos que se contentan con la sabiduría entran todavía en mayores tinieblas".

En comparación con las anteriores, nuestro autor, presenta la explicación de Aurobindo como la más coherente. Para Aurobindo (N19), Conocimiento e Ignorancia nos dan respectivamente la conciencia de la Unidad y la Multiplicidad de Brahman. La primera es su ser interno, la segunda, en su manifestación externa. La Multiplicidad está implícita o explícita en la Unidad. Sin la Multiplicidad la Unidad sería el "vacío de la no-existencia o un oscuro reposo" (N20).

Por ello, Aurobindo pone énfasis en la necesidad de unir la Ignorancia y el Conocimiento en **uno solo**. Separados nos dan un solo aspecto del Absoluto.

Con referencia a la problemática planteada en la estrofa 9, Aurobindo responde coherentemente con su concepción: "el que está en la Ignorancia está en un caos, pero el que ya conoce a Brahman como la Unidad misma corre mayor peligro de quedarse solo con este aspecto". (N21)

El Padre Quiles nos propone una nueva interpretación. Sus argumentos se concentran en: 1. La simple simultaneidad de los dos tipos de conocimiento del Absoluto no da todavía el perfecto conocimiento. Aunque sean simultáneos quedan como yuxtapuestos y, aun, abarcando los dos aspectos no superan la dualidad propia del conocimiento humano normal. (N22).

Es necesario llegar a un **sol acto de conocimiento** de manera que

18. Sadananda, op. cit., pág. 13.

19. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 83-83.

20. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 84.

21. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 106-107.

22. I. Quiles, op. cit., pág. 11.

en él estén incluidos los dos aspectos. Este acto superior de visión no es una suma sino un solo acto y vivencia única que capta **vidya** y **avidya**.

Para nuestro autor, la clave para la solución de las antinomias de las estrofas 9-11 y 12-14, la encontramos en la estrofa 15: "Por una tapa dorada está cubierto el rostro de la verdad. Tu, oh Pushan, descubrela, por la Ley de la Verdad, para que sea vista". La Verdad está cubierta por una capa dorada, tiene un cierto brillo que asemeja a la Verdad, pero no lo es, antes bien, la esconde. El hombre vive, entonces, en una oscuridad respecto del Absoluto a causa de la **avidya** (conocimiento fenoménico) y, a cierta **vidya**, cierto conocimiento de la cosa en sí, pero no sabe mirarla con la visión directa, o la ve aislada sin relación con la multiplicidad de los seres o, como un puro conocimiento especulativo.

Por lo tanto, es necesario una visión directa (**drsti**) de **Brahman-Atman**, más allá del conocimiento sensitivo y aun conceptual (**vidya**) que es la visión de Brahman en sí mismo y en devenir, como una unidad. Se trata de una visión mística, síntesis y superación de **vidya** y **avidya**.

El hombre como parte de la naturaleza cósmica ha de saber conducirse hacia la unidad. Llegar a esa Unidad (**ekatvam**) de la dualidad (**vidya-avidya**), es la realización de la esencia del hombre (N23).

Por ello, "la perfección del hombre es la plena manifestación de lo divino en lo individual, a través del supremo acorde entre **vidya** y **avidya**. La Multiplicidad debe llegar a ser consciente de su Unidad y la Unidad debe abrazar la Multiplicidad" (24).

En última instancia, estamos frente al apercibimiento de la realidad última, de la Verdad, del Ser como **sat-cit-ananda** (Ser-Conciencia-Felicidad).

Notemos, por otra parte, que es primordial para este logro que el hombre se libere del deseo personal y el egoísmo. Esta liberación no significa la inacción sino el cese de la identificación de uno mismo con el movimiento, y la recuperación de nuestra verdadera identidad con el Yo de las cosas. El alma humana ha de cambiar la visión humana o egoísta por la divina, suprema y universal. Es necesario tener el conocimiento del Yo trascendente en la sola Unidad, **Yo Soy El**.

Con la finalidad de profundizar algo más sobre este aspecto de la

23. Isha Upanishad, estrofa 7.

24. Sri Aurobindo, op. cit., pág. 106.

liberación del deseo y, el desapego en general, recordemos los elementos constitutivos del hombre.

En toda filosofía tradicional (tanto oriental como occidental) se reconocen en el hombre tres instancias: cuerpo, alma, espíritu. Obviamente, cada una de ellas tiene una finalidad propia que, por otra parte, no siempre se halla en armonía. Esta es la razón por la cual aparecen en el hombre actitudes ambivalentes o contradictorias. (N25).

En las Upanishads encontramos diferentes referencias a estas capas o envolturas (N26) que ocultan al verdadero Yo. Estas distintas capas psicosomáticas superpuestas se le imponen al Yo como verdaderas. Es por ello, que es necesario, despojarse de estas vainas que impiden la manifestación del verdadero Yo o la esencia prístina del hombre.

Si bien en el Isha, no hallamos la misma caracterización que en el Taittiriya con referencia a estas envolturas, encontramos, análogamente, tres instancias: mente, vida, cuerpo.

Nuestro texto nos habla de una armonía inestable dentro de los dos polos opuestos (Nacimiento y Muerte) de estas tres instancias. Esta etapa ha de superarse y lograr la existencia superconciente que tiene tres componentes: **sat-cit-tapas-ananda**. **Sat**, es la esencia de nuestro ser, indivisa. Es la contraparte divina de la sustancia física. **Cit-tapas**, es energía pura, la contraparte divina de la energía inferior o vital. **Ananda**, es la Beatitud, Bienaventuranza de la pura existencia y energía consciente opuesta a la vida de sensaciones y emociones. Es la contraparte divina del ser inferior emotivo y sensitivo.

La realización del Yo como **sat-cit-ananda**, es el fin de la existencia humana. La meta es la inmortalidad (N27), es necesario superar los ciclos finitos e inestables de Nacimiento y Muerte.

Pero, inmortalidad no es simplemente la sobrevivencia del yo después de la disolución del cuerpo. El Yo siempre sobrevive a la disolución del cuerpo. Inmortalidad significa la conciencia de que está más allá del Nacimiento y la Muerte, más allá de la cadena de causa y efecto, más allá de toda esclavitud y limitación.

25. Recordemos, a modo de ejemplo, cuando Platón en Rep. 439d nos habla de las distintas funciones del alma, su jerarquía, la armonía o desarmonía presente en ella cuando gobierna, o no, la función racional. O. el Fedro 246a, donde Platón nos describe el destino del alma según haya contemplado la Verdad o no.

26. Citemos, por ejemplo, Taittiriya Upanishad 2.2.1 y ss.

27. Isha Upanishad, estrofas 12-14, 17-18.

Conclusión

A partir de la consideración misma del texto, hemos podido arribar a ciertas conclusiones importantes.

En primer lugar, lo Uno y lo Múltiple son dos principios metafísicos, los principios de la realidad última. Toda cobra sentido a partir y por ellos, dado que la misma realidad obedece a éstos. El Uno es el principio determinante o formal, lo Múltiple, el principio material e indeterminado. Son, en última instancia, distintos estados del ser, pero que debe concebirse juntamente, dado que por separados son insuficientes. Puede ocurrir, por otra parte, que por momentos prevalezca uno u otro, lo cual se manifiesta en una armonía o un caos recurrentes cíclicamente.

En segundo lugar, el hombre, como parte de la naturaleza cósmica conlleva en su misma esencia estos principios. Del mismo modo, podemos hablar en él de la prevalencia de uno sobre el otro, lo cual, nos habla de una armonía o desarmonía en su alma. Sabemos que las facultades inferiores del alma, cuando no son guiadas por la superior son las que provocan desorden, conflicto, inestabilidad.

No se trata de negar el devenir ya que es una realidad existente, se trata de comprender su naturaleza derivada y superarla.

En tercer lugar, nos atrevemos a distinguir dos vocablos que, por lo general, se utilizan como simples sinónimos. La diferencia puede aparecer como un tanto sutil pero, creemos, que el término liberación es más amplio que el de salvación. La liberación es aquello de lo que hay que despojarse, es más bien un camino, son los medios con los que se cuenta, en tanto que la salvación sería la meta. El **estado** de aquél que ha trascendido lo meramente humano. Este logro, es una vida **casi divina**. De esta manera cobra sentido aquella estrofa del Isha (17) donde se afirma que se ha superado el común estado, continuo y recurrente, de Nacimiento y Muerte y se logra la inmortalidad.

Este estado es para el hombre un **Bien**, pero no como un logro más sino el Bien Absoluto, más allá del cual nada puede ser deseado. Por ello, este estado es de Felicidad y Bienaventuranza, y va acompañado de paz espiritual, porque el hombre se ve pleno en su íntima esencia, en su identificación total con lo Absoluto, en el regocijo de esta identidad.

Aquel que no pueda lograr este estado se verá turbado y, mirando siempre al Absoluto como un fin inalcanzable, pasará su vida, carente de sentido, tratando de encontrar en la manifestación sensible el rostro divino.

Tal vez uno pueda preguntarse porqué no todos los hombres pueden alcanzar esta meta. Tal vez pueda pensarse en algo así como un don o una gracia divina que, en última instancia, determina porqué es lícito para algunos y no para todos este logro.

A este interrogante responderemos que no hay destino fatal o implacable sino que el hombre es responsable de sus logros: "La Verdad está oculta" (como dice la estrofa 15), pero es posible su desocultamiento.

Es por ello que, también, se apela a la voluntad (cf. estrofa 17) y al dominio de los ímpetus que puedan interferir en el logro del fin deseado.

En general, debemos admitir, como lo hace H. von Glaserapp (N28) que existen dos teorías acerca del poder que permite este logro: aquella que dice que es un poder presente en el hombre y aquella que nos habla de un poder supramundano (la gracia, **prasada**). Ambas, obviamente, son diametralmente opuestas pero, en la mayoría de los sistemas, los elementos de una y otra aparecen combinados.

En líneas generales, podemos decir que, en sentido religioso, se trata de la liberación del ser individual del estado de trágico infarto, de la abolición del sufrimiento. Por otra parte, es necesario distinguir los placeres terrenales de la suprema felicidad. Para algunos son absolutamente diferentes, para otros, un fragmento de esa felicidad trascendente: "Todos los seres viven aunque en una pequeña parte de la misma felicidad" (N29).

Desde este punto de vista, la salvación, puede ser considerada como el logro de una condición que en el mundo terreno es fragmentaria, imperfecta y temporaria (el sueño profundo del Vedanta, afirma Von Glaserapp (N30), ha de entenderse, también, en este sentido).

Finalmente, cabe preguntarse si esta salvación puede ser lograda aquí o en una vida post-mortem, es decir, cuando se aniquila el compuesto que constituye al hombre concreto.

Existe la posibilidad de la liberación en vida (**jivan mukta**), el hombre que superó el mundo fenoménico y que vive sumergido en la luminosidad del sí mismo. Este hombre se ha convertido en "espectador" del mundo y de sí mismo porque ha logrado la máxima verdad, el máximo fin. El sabio está más allá de las leyes del mundo. La salvación es renunciamiento, su mente está intensamente concentrada en

28. H. Von Glaserapp, *Immortality and salvation in Indian Religions*, Calcutta, 1963, pág. 60.

29. Brihadaranyaka Upanishad 4.3.32.

30. H. Von Glaserapp, op. cit., pág. 59.

la verdad de la salvación. A esto debemos agregar los elementos que favorecen tal condición como, por ejemplo, la instrucción por un gurú, la meditación en las sagradas escrituras y en el contenido de los dogmas, fervientes plegarias, etc.

“El no dirige los órganos de los sentidos a sus objetos..., sino que permanece como un espectador indiferente. Y no tiene la más mínima consideración sobre el fruto de las acciones, su mente está totalmente embriagada con la bebida, el elixir de la Felicidad de el Atman”. (N31).