

Upadesa Undiyar o Upadesa Saram

Esencia de la Instrucción

Om Namō Bhagavate Sri Arunachalaramanaya

INTRODUCCIÓN

De MICHAEL JAMES

Como *Ulladu Narpadu (Los Cuarenta Versos sobre la Realidad)* y algunas de las otras obras importantes en tamil de Bhagavan Sri Ramana, *Upadesa Undiyar* fue compuesto a petición de Sri Muruganar. Para comprender los contenidos de *Upadesa Undiyar* en su perspectiva adecuada, es necesario que sepamos las circunstancias bajo las que Sri Bhagavan llegó a componer esta obra.

Sri Muruganar, que era un gran erudito y poeta tamil y que más tarde devino el discípulo principal de Sri Bhagavan, vino por primera vez a su Gurú en Septiembre de 1923. Antes de venir a Sri Bhagavan, compuso un canto titulado «Desika Patikam», que le ofreció a Él a su llegada. Poco después compuso otro canto titulado «Tiruvembavai», y al ver la belleza poética de estos versos y las elevadas ideas contenidas en ellos, Sri Bhagavan observó: «Esto tiene el estilo de Manikkavachagar. ¿Puedes cantar como Manikkavachagar?» Sri Muruganar se desconcertó al escuchar estas palabras y exclamó: «¿Dónde está mi mente ignorante, que está tan ciega como una lechuza en plena luz del día, y que es más negra que la oscuridad de la noche? ¿Y dónde está la Auto-experiencia (*atma-anubhuti*) de Manikkavachagar, en quien la oscuridad del engaño se había desvanecido y el verdadero conocimiento (*mey jñana*) había surgido? Comparar mi baja mente con su exaltada experiencia es como comparar una luciérnaga con las estrellas brillantes». Cuando Sri Muruganar expresó así su propia indignidad profundamente sentida por Su mirada de Gracia, Sri Bhagavan brilló en su corazón, haciendo con ello que su mente floreciera, capacitándole para componer la gran obra *Sri Ramana Sannidhi Murai*, que en años posteriores Sri Bhagavan Mismo declaró que era igual que el *Tiruvachakam* de Sri Manikkavachagar.

Sri Ramana Sannidhi Murai es una colección de más de 120 cantos compuestos por Sri Muruganar en alabanza de Sri Bhagavan, y muchos de ellos se cantan en el mismo estilo y métrica que los de *Tiruvachakam*. Entre los cantos de *Tiruvachakam*, hay uno de 20 versos titulado «Tiruvundiyar», en el que Manikkavachagar canta sobre algunos

de los *lilas* o juegos divinos practicados por el Señor Siva. Por lo tanto, en el año 1927, cuando Sri Muruganar comenzó a componer un canto titulado «Tiruvundiyar» en alabanza de Bhagavan, decidió seguir un tema similar al que se encuentra en el «Tiruvundiyar» de Mannikkavachagar, y así comenzó a cantar sobre diversos *lilas* realizados por diversos Dioses, tomando a todos esos Dioses como Sri Ramana Mismo.

Algunos devotos preguntaron una vez a Sri Sadhu Om: «Kavyakanta Ganapati Sastri declaró que Sri Bhagavan es una encarnación o avatar del Señor Subrahmanya. Otros devotos dicen que Sri Bhagavan es una encarnación del Señor Siva. ¿Cuál era la opinión de Sri Muruganar? Según él, ¿de qué Dios era Sri Bhagavan una encarnación?» A lo que Sri Sadhu Om contestó con una sonrisa: «Según Sri Muruganar, era al revés. Su convicción era que todos los Dioses son encarnaciones o manifestaciones de Sri Bhagavan». Esta convicción de Sri Muruganar es expresada bellamente por él en su canto «Tiruvundiyar».

Habiendo obtenido el Auto-conocimiento por la Gracia de Sri Bhagavan, Sri Muruganar sabía por su propia experiencia directa que Sri Bhagavan es la única Realidad Suprema ilimitada, y que todos los Dioses y Encarnaciones Divinas son verdaderamente manifestaciones de esa misma Realidad Suprema. Aunque la Realidad Suprema puede manifestarse en cualquier número de nombres y formas divinas, la más alta de todas esas manifestaciones es el nombre y la forma del *Sadguru*. Por lo tanto, siendo un discípulo ejemplar, Sri Muruganar fue atraído en devoción solo al nombre y la forma de su *Sadguru*, Bhagavan Sri Ramana.

No es que yo no sepa que todos los Dioses, que parecen ser muchos, son verdaderamente manifestaciones de la única realidad. Aunque yo sé esto, entre todos los Dioses, mi mente es atraída por amor solo hacia Siva-Ramana.

Así canta Sri Muruganar en *Sri Ramana Jñana Bodham*, volumen tres, verso 1023. Por consiguiente, cuando tuvo ocasión de cantar sobre los *lilas* de algunos de los diferentes nombres y formas en los que la Realidad Suprema se había manifestado, fue capaz de cantar sobre esos nombres y formas solo como diversas manifestaciones de su Señor y *Sadguru*, Sri Ramana.

Así pues, en «Tiruvundiyar» Sri Muruganar canta sobre los *lilas* del Señor Vinayaka, del Señor Subrahmanya, del Señor Vishnu y Sus diversas encarnaciones tales como Sri Rama y Sri Krishna, del Señor Siva, del Señor Buddha y del Señor Jesucristo, tomando todos estos Dioses como manifestaciones de Sri Ramana. «Tiruvundiyar» está dividido en dos partes, la primera parte está compuesta por 137 versos (*Sannidhi Murai*, vv. 1277-1413) que cantan sobre los *lilas* de diversos Dioses que están narrados en los *Puranas* hindúes, y la segunda parte consiste en 7 versos (*Sannidhi Murai*, vv. 1414-1420) que cantan sobre el Señor Buddha sosteniendo el *dharma* de la compasión (vv. 1-

5) y sobre el Señor Jesucristo sufriendo la crucifixión para expiar los pecados de otros (vv. 6-7).

En la primera parte de «Tiruvundiyar» Sri Muruganar canta sobre el Señor Vinayaka rompiendo el eje del carro de su padre (1-2), sobre el Señor Subrahmanaya doblgando al ego de Brahma (3), dando *upadesa* al Señor Siva (4-9) y jugando con el Señor Vishnu (10-11), sobre el Señor Vishnu matando a Hiranaya (12) y otorgando Gracia a Mahabali (13-16), sobre Sri Rama siendo misericordioso con Ravana (17), sobre Sri Krishna enseñando a Arjuna su deber (18), y sobre el Señor Siva bebiendo veneno (19), doblgando a Kali por Su danza (20-21), arrancando una de las cabezas de Brahma (22), matando a Andhakasura (23), quemando los *Tripurasuras* con una mera risa (24-34), castigando a Daksha (35-36), destruyendo Jalandharasura (37), dando latigazos al elefante (38), quemando a Kama (39-51), golpeando a Yama (52-61), mostrando compasión a Ravana (62-66), bendiciendo a Brahma y Vishnu cuando Le adoraban en la forma de Annamalai, habiendo fracasado en alcanzar Su Cabeza y Sus Pies (67-69), y finalmente iluminando a los ascetas en el Bosque Daruka (70-137). Mientras canta sobre estos *lilas*, Sri Muruganar los canta como los *lilas* de Sri Ramana, que se había manifestado como todos estos diversos Dioses.

Fue en el contexto del último *lila* narrado en la primera parte de «Tiruvundiyar» que la obra *Upadesa Undiyar* vino a la existencia. Habiendo cantado en los versos 70 a 102 cómo Sri Ramana, en la forma del Señor Siva, había aparecido en el Bosque Daruka para doblgar el orgullo de los ascetas (*tapasvis*) y traerlos a la vía de la liberación, Sri Muruganar llegó al punto donde el Señor Siva iba a darles Sus enseñanzas espirituales (*upadesa*). Pensando que no estaría bien por su parte decidir los detalles sutiles de las enseñanzas dadas por el Señor Siva para elevar a los ascetas de su nivel de madurez entonces existente, en el que ellos estaban cegados por su apego a la vía de acción o karma ritualista, y elevar sus mentes gradualmente cada vez más alto hasta que estuvieran preparados para llegar a la vía directa a la liberación, Sri Muruganar suplicó a su *Sadguru*, Bhagavan Sri Ramana, que revelara la esencia de las enseñanzas que Él Mismo había dado a los ascetas en aquellos antiguos días, cuando Él se había manifestado en medio de ellos en la forma del Señor Siva. Accediendo a esta súplica sincera de Sri Muruganar, en los versos 103 a 132 de la primera parte de «Tiruvundiyar» (versos 1379 a 1408 de *Sannidhi Murai*) Sri Bhagavan Mismo compuso la esencia de la *upadesa* que fue dada por el Señor Siva a los ascetas en el Bosque Daruka.¹

¹ Mientras componía estos treinta versos, que Él hizo de una vez, Sri Bhagavan discutió en detalle con Sri Muruganar todas las ideas que iban a ser presentadas una tras otra en una secuencia cuidadosamente organizada y equilibrada, y en el curso de estas discusiones, los bosquejos originales de los versos 16, 28 y 30 fueron compuestos por Sri Muruganar y fueron después revisados por Sri Bhagavan. Tal fue la íntima cooperación con la que Sri Bhagavan y Sri Muruganar trabajaron juntos.

Estos treinta versos que Sri Bhagavan vino a componer así en tamil en la métrica *undiyar*, forman el texto principal o *nul* de *Upadesa Undiyar*, y más tarde fueron traducidos por Sri Bhagavan Mismo al telugu, sánscrito y malayalam bajo el título de *Upadesa Saram (La Esencia de las Enseñanzas)*. En tamil, la obra entera *Upadesa Undiyar* consiste en un verso preliminar (*payiram*) compuesto por Sri Muruganar, seis versos introductorios (*upodghatam*) que Sri Bhagavan seleccionó del «Tiruvundiyar» de Sri Muruganar para presentar las enseñanzas en su contexto adecuado, el texto principal (*nul*) de treinta versos, y cinco versos concluyentes de alabanzas (*vazhttu*), que son los últimos cinco versos de la primera parte de «Tiruvundiyar».

Para comprender los contenidos de *Upadesa Undiyar*, y particularmente los contenidos de los primeros quince versos, es importante para nosotros leer y reflexionar cuidadosamente sobre el *upodghatam* y el resumen de la historia contenida en él. Aunque en los *Puranas* los ascetas que estaban viviendo en el Bosque Daruka son descritos como *rishis* que estaban realizando *tapas* o austeridades, ¿cuál era realmente su estado de mente, qué tipo de *tapas* estaban realizando, y qué era lo que estaban buscando obtener mediante su *tapas*?

Estos presuntos *rishis* estaban siguiendo la vía de los karmas-*kamyas* o acciones ritualistas realizadas para el cumplimiento de deseos temporales, que es la vía prescrita por la *Purva Mimamsa*, una escuela de pensamiento tradicional que se ocupa de la interpretación y práctica del *Karma Kanda*, la porción de los *Vedas* que incumbe a los actos ceremoniales y los ritos sacrificiales. Sin saber que la verdadera meta de la vida es la liberación o la pérdida de la individualidad, ellos exhibían su ignorancia mediante sus acciones, tales como la realización de diversos tipos de *yagas* y *yagnas* (ritos sacrificiales), con lo cual buscaban obtener poderes, *siddhis* y otras fuentes de gozo material tanto en este mundo como en el otro. Siendo versados en la realización de tales ritos sacrificiales y en el uso de otras técnicas, tales como *mantras*, *yantras* y *tantras*, ellos habían devenido intoxicados de auto-orgullo. Su orgullo en el poder y la eficacia de sus karmas o acciones ritualistas era tan grande que habían llegado a creer incluso que no hay ningún Dios excepto karma.

«Solo karma es de máxima importancia. Los esfuerzos que hacemos para realizar karmas tienen el poder de producir su propio fruto; deben producir su fruto; ni siquiera Dios puede impedirles dar fruto. Así pues, no hay ninguna necesidad para nosotros de preocuparnos por ningún Dios otro que los propios karmas» —tal era su actitud arrogante.

Así pues, aunque en los *Puranas* se alude a ellos educadamente como *rishis*, su estado de mente revela que de hecho eran solo estudiantes en el primer grado de la escuela de *bhakti* descrita en *The Path of Sri Ramana, Part Two*, chapter two. ¿Pueden los karmas que estaban realizando para el cumplimiento de sus propios deseos egoístas ser llamados *tapas* real? Como es revelado por Sri Bhagavan en el verso 30 de *Upadesa*

Undiyar, el *tapas* real no es nada sino la submersión completa del ego o sentido de individualidad separada, cuya forma es la sensación «Yo soy el cuerpo», que da surgimiento al sentido de hacedor, la sensación «Yo estoy realizando karma».

Cuando los ascetas se habían así desviado tan lejos de la vía que lleva a la meta real de la no-egoidad, ¿no era el deber del Supremo Señor omnimisericordioso hacerlos comprender el error de sus maneras y guiarlos de vuelta a la vía correcta? Por lo tanto, el Señor Supremo se manifestó en la forma de un mendicante e hizo que los ascetas comprendieran que incluso los más poderosos de sus karmas eran completamente impotentes ante Él. Así su orgullo fue sometido y ellos Le suplicaron que los salvara.

Sabiendo cuán groseras y sin refinar habían devenido las mentes de los ascetas debido a su largo apego a karma, el Señor Siva sabía que no sería posible traerlos inmediatamente a la vía de la Auto-indagación, que es la única vía directa a la liberación. Por lo tanto, Él tuvo que guiarlos a la vía de la Auto-indagación de una manera gradual e indirecta. Por eso es por lo que en los primeros quince versos de *Upadesa Undiyar* fue necesario para Sri Bhagavan resumir las vías de karma *nishkamyā*, *bhakti* y *yoga*, que el Señor Siva tuvo que enseñar primero a los ascetas para elevar sus mentes gradualmente al nivel de madurez en el que pudieran comprender que la liberación solo puede ser obtenida finalmente mediante la vía de la Auto-indagación. Solo después de resumir esas vías, Sri Bhagavan pudo comenzar en el verso 16 a resumir Su propia vía de Auto-indagación, que es la verdadera vía de *jñāna*.

Ya sea debido a que no conocían la historia que llevó al origen de *Upadesa Undiyar*, o ya sea debido a que no habían reflexionado profundamente sobre la conexión que existe entre esa historia y el contenido de *Upadesa Undiyar*, muchos devotos han asumido erróneamente que *Upadesa Undiyar* o *Upadesa Saram* es la esencia de las enseñanzas de Sri Ramana. Sin embargo, por los hechos que hemos visto arriba, estará claro para el lector que Sri Bhagavan no escribió esta obra con la intención de exponer la esencia de Sus propias enseñanzas, sino solo con la intención de exponer la esencia de las enseñanzas que el Señor Siva dio en los días antiguos a los ascetas en el Bosque Daruka, acordemente a su propio nivel de madurez mental.

Como Sri Bhagavan solía decir a menudo, las enseñanzas espirituales deben ser dadas siempre de tal manera que se ajusten al poder de comprensión y madurez de los individuos a quienes son dadas.² Puesto que los ascetas a quienes el Señor Siva dio Sus enseñanzas tenían que ser elevados por Él desde un nivel muy bajo de madurez espiritual, Él naturalmente tenía que comenzar dándoles enseñanzas que estuvieran dentro de su poder de comprensión y de puesta en práctica, y después Él tenía que llevarlos gradualmente desde los métodos de práctica espiritual más groseros tales como *puja*, *japa*,

² Comparar *Talks with Sri Ramana Maharshi*, p. 103, donde se registra que Sri Bhagavan dijo que la instrucción dada «difiere acordemente a los temperamentos de los individuos y acordemente a la madurez espiritual de sus mentes».

dhyana y *pranayama* a los métodos de práctica más refinados, a saber: la Auto-indagación o la Auto-atención.

Por lo tanto, todas las *sadhanas* o métodos de práctica espiritual expuestos por Sri Bhagavan en *Upadesa Undiyar* no debían ser tomados como Sus propias enseñanzas directas. Aunque es cierto que durante Su vida Sri Bhagavan tuvo que dar instrucciones concernientes a casi todo tipo de práctica espiritual, para aclarar las dudas de aquellos que ya estaban siguiendo tales prácticas y que todavía no estaban listos para acceder a la vía directa de la Auto-indagación, ¿cuál era de hecho el tema central y la esencia de Sus enseñanzas? ¿Puede decirse que *puja*, *japa*, *dhyana* y *pranayama* forman parte del tema central de Sus enseñanzas? ¿Fue para enseñar tales prácticas espirituales que Sri Bhagavan apareció en la Tierra en nuestra época presente?

Aunque Sri Bhagavan sin duda aceptaba la validez de tales prácticas espirituales como medios indirectos, que si eran practicados con devoción y sin el deseo de obtener ningún fin egoísta, gradualmente purificarían la mente y de ese modo antes o después llevarían al aspirante a la vía directa de la auto-indagación (como indicó Sri Bhagavan en el verso 3 de *Upadesa Undiyar*), el propósito principal de Su asunción de una forma humana en nuestra época presente no era meramente dar una aprobación a esas antiguas prácticas indirectas. El propósito principal de Su vida fue enseñar al mundo el método correcto de practicar la vía simple y directa de la Auto-indagación, que no es solo la única vía que puede llevarle a uno finalmente a la meta del Auto-conocimiento, sino que es también la vía espiritual más apropiada al temperamento racional y científico del hombre moderno. Es por eso por lo que Sri Bhagavan pone siempre el énfasis principal de Su enseñanza en la vía de la Auto-indagación, que es un medio que puentea la necesidad de todos los otros tipos de práctica espiritual.

En 1928, un año después de componer *Upadesa Undiyar*, Sri Muruganar suplicó a Sri Bhagavan: «Revélanos graciosamente la naturaleza de la realidad y el medio de obtenerla para que así nosotros seamos salvados» (*Ulladu Narpadu*, verso preliminar 1), a lo cual Sri Bhagavan compuso *Ulladu Narpadu*, en el que Él expuso solo la vía de la Auto-indagación y en el que no hizo más que unas pocas referencias indirectas a otras vías tales como *puja*, *japa*, *dhyana* y *pranayama*. Por lo tanto, la esencia real de las enseñanzas de Sri Bhagavan es solo la vía de la Auto-indagación, que él ha expuesto tanto en *Ulladu Narpadu* como en los últimos quince versos de *Upadesa Undiyar*.

Aunque en los primeros quince versos de *Upadesa Undiyar* Sri Bhagavan ha dado una breve exposición sobre *puja*, *japa*, *dhyana* y *pranayama*, si estudiamos estos versos cuidadosamente, seremos capaces de comprender que, de hecho, Él ha revelado cómo estas otras formas de práctica espiritual deben llevar finalmente a un aspirante a la vía de la Auto-indagación, que es la única que puede llevarle a uno directamente al estado del Auto-conocimiento.

En los dos primeros versos Sri Bhagavan comienza condenando los karmas-*kamyā* o acciones realizadas para el cumplimiento de deseos temporales, declarando que no llevan a la liberación sino que solo sumergen al hacedor cada vez más profundamente en el océano de karma o acción. En el verso 3 Él enseña que la acción puede conducir a la obtención de la liberación solo si es hecha sin ningún deseo por su fruto y con la actitud devocional de ofrecer el fruto a Dios. En los versos 4 a 7 Él enseña las diversas formas de acción sin-deseo o karma *nishkamyā*, a saber *puja* (adoración de Dios), *japa* (repetición de un mantra o un nombre de Dios) y *dhyana* (meditación en un nombre o forma de Dios), que son hechas respectivamente por el cuerpo, el habla y la mente, y donde la sucediente es más eficaz que la precedente. Entonces, en el verso 8, Él dice que más bien que la meditación en Dios como otro que uno mismo, es mejor meditar en Él como no otro que uno mismo, y de ese modo revela cómo las vías de *nishkamyā puja*, *japa* y *dhyana* deben llevar finalmente a la vía de Auto-indagación o Auto-atención. Habiendo llegado a este punto, en el verso 9 Sri Bhagavan declara que permanecer en el verdadero estado propio de uno de simple ser, que es obtenido por la fuerza de tal *ananyabhava* o Auto-atención y que trasciende la meditación, es la verdad de la devoción suprema o *para-bhakti*. Así en los versos 3 a 9 Sri Bhagavan revela cómo las vías de la acción sin-deseo (karma *nishkamyā*) y de la devoción (*bhakti*), llevan a la vía de Auto-atención, que a su vez le establece a uno en el estado de Auto-permanencia, que es el verdadero estado de liberación. Sri Bhagavan concluye entonces esta serie de versos diciendo en el verso 10 que permanecer en Sí mismo, habiéndose sumergido en la fuente de la que uno había surgido como un hacedor de obras, no es solo la esencia de karma yoga y *bhakti* yoga, como se describe en los versos precedentes, sino que también es la esencia de *raja* yoga y *jñāna* yoga, como se describe en los versos subsecuentes.

En los versos 11 a 15 Sri Bhagavan enseña la esencia de la vía de *raja* yoga. En el verso 11 y 12 Él enseña cómo el control de la respiración o *pranayama* es una ayuda que es efectiva para hacer que la mente se sumerja, y en el verso 13 advierte que la submersión de la mente es de dos tipos: una temporal y la otra permanente. Con el *pranayama* solo se puede obtener una submersión temporal de la mente, de modo que en el verso 14 Sri Bhagavan enseña que la mente que ha sido sumergida así debe ser dirigida entonces a la única vía de conocer el Sí mismo, pues solo entonces obtendrá el estado de submersión permanente o *mano-nasa*. Así Sri Bhagavan revela que la vía de *raja* yoga debe llevarle a uno también a la vía de la Auto-indagación, si ha de capacitarle a uno para obtener la meta final de la liberación. Sri Bhagavan concluye entonces esta segunda serie de versos diciendo en el verso 15 que el yogui cuya mente ha sido así destruida, y que con ello permanece como la realidad, no tiene más acción que realizar, debido a que ha obtenido su estado natural.

Así, aunque en los versos 3 a 15 Sri Bhagavan aprueba la validez de *nishkamyā puja*, *japa*, *dhyana* y *pranayama*, Él no acepta ninguna de estas *sadhanas* como sustitutas

de la Auto-indagación. En estos versos Él coloca cada una de estas *sadhanas* en su propio lugar adecuado, y revela cómo cada una de ellas debe llevarle a uno finalmente a la vía directa de la Auto-indagación capacitándole para obtener la meta final del Auto-conocimiento o liberación.

Habiendo resumido así brevemente las vías del karma yoga, *bhakti* yoga y *raja* yoga en los primeros quince versos, Sri Bhagavan dedica los últimos quince enteramente a exponer la vía del *Jñana* yoga, que Él explica que no es ninguna otra que la vía directa de Auto-indagación, la práctica de prestar atención y conocer la naturaleza verdadera de «yo».

Sri Ramanarpanamastu

UPADESA UNDIYAR*Payiram – Verso Preliminar*

Sabe que *Upadesa Undiyar* es una luz de conocimiento [*jñana*] que nuestro Padre Ramana compuso y otorgó a Muruganar, quien suplicó: «Revela [graciosamente] el secreto de la práctica espiritual [*sadhana*] de modo que [las gentes de] el mundo puedan obtener la liberación y ser salvados abandonando el engaño de la acción [*karma*]».

Nota: Este verso no es una parte de «Tiruvundiyar», sino que fue compuesto por Sri Muruganar separadamente como un verso preliminar al *Upadesa Undiyar*.

Upodghatam – Versos Introdutorios

1. Aquellos que estaban haciendo austeridades [*tapas*] en el Bosque Daruka, se dirigían hacia su ruina al [seguir la vía de] *Purva-karma*. («Tiruvundiyar» 1.70)

Nota: *Purva-karma* aquí significa la vía de los *kamya-karmas* (acciones realizadas para el cumplimiento de deseos temporales), que es la vía prescrita por la *Purva Mimamsa*, una escuela de pensamiento tradicional que interpreta los *Vedas* a su propia manera, enfatizando solo el *Karma Kanda* (la porción de los *Vedas* que enseña la vía de la acción ritualista). Esta escuela de pensamiento eleva la acción o karma a un nivel de tal importancia que, como se expresa en el verso siguiente, llega a negar incluso que haya ningún Dios excepto karma, es decir, excepto las acciones que son realizadas por un individuo. Esta doctrina de que no hay ningún Dios excepto karma, es refutada enfáticamente por Sri Bhagavan en el primer verso de *Upadesa Undiyar*.

2. Debido a su auto-arrogancia engañosa, ellos devinieron intoxicados de excesivo orgullo, diciendo: «No hay ningún Dios excepto karma». («Tiruvundiyar» 1.71)

Nota: Lo siguiente es un resumen de la historia narrada en los versos 72 a 98 de la primera parte de «Tiruvundiyar»:

Por lo tanto, para traer a estos ascetas engañados a la vía de la liberación (*moksha*), el Señor Siva tomó graciosamente la forma de un mendicante y entró en el Bosque Daruka acompañado del Señor Vishnu, que había tomado la forma de una bella seductora

(*Mohini*). Tan pronto como vieron a la seductora, los ascetas fueron arrebatados de lujuria, que es tan poderosa por naturaleza que puede abatir incluso a las gentes más desapaionadas a pesar de cualquier suma de austeridades (*tapas*) que puedan haber realizado, mientras no hayan obtenido el verdadero conocimiento de la realidad. Por consiguiente, olvidando sus prácticas rituales diarias (*nitya-karmanushtanas*), los ascetas comenzaron a seguir a la seductora, pero pronto ella les eludió y desapareció. Mientras tanto, viendo el lustre divino del mendicante, que era el Señor Siva Mismo, las esposas de los ascetas se olvidaron de sí mismas y comenzaron a seguirLe. Habiendo llegado a saber esto, los ascetas devinieron furiosos de rabia y comenzaron a realizar una *abhichara-yaga* (una oblación sacrificial que se hace para dañar a otros), de la que surgió un tigre salvaje, un elefante, un fuego, un tridente y otras armas semejantes, que cayeron sobre el mendicante para matarLe. Sin embargo, el mendicante mató a los animales salvajes y se puso sus pieles como vestido, y agarró las otras armas tales como el tridente y el fuego con sus manos. Así, los ascetas vieron que incluso las armas que surgieron de esa *yaga*, que era el karma más poderoso, se mostraron inútiles frente al mendicante, y, por consiguiente, comprendieron que Él era Dios Mismo.

3. Ellos vieron el fruto de las acciones hechas para despreciar a Dios [el *karta* u Ordenador], que da el fruto de las acciones [*karma-phala*], y [por consiguiente] perdieron su orgullo. («Tiruvundiyar» 1.99)

Nota: Como es explicado por Sri Bhagavan en el primer verso de *Upadesa Undiyar*, una acción no puede producir fruto (es decir, no puede dar el resultado deseado) a no ser que y hasta que ese fruto es ordenado por Dios.

4. Cuando ellos lloraron [suplicando]: «Graciosamente sálvanos», Siva otorgó la mirada de Su Gracia [sobre ellos] y por Su Gracia dio estas instrucciones [*upadesa*]. («Tiruvundiyar» 1.100)
5. [Por el propio] embeber y seguir [esta] *Upadesa Saram* [*La Esencia de las Instrucciones Espirituales*], la felicidad surgirá de dentro y las miserias de dentro serán destruidas. («Tiruvundiyar» 1.101)
6. Que el significado [*saram*] de *Upadesa Saram* entre en el corazón; que el gozo abundante sea obtenido; que el sufrimiento cese, ¡que cese! («Tiruvundiyar» 1.102)

Nul – Texto

1. Karma da fruto por orden de Dios [el *karta* u Ordenador]. ¿Puede karma ser Dios, puesto que karma es insenciente [*jada*]?

Nota: La palabra karma aquí significa cualquier acción, ya sea ritual u otra, y la palabra «fruto» (*payan* o *phala*) denota el placer o dolor resultante que ha de ser experimentado por la persona que hace esa acción. La palabra *karta*, que significa literalmente «hacedor», aquí denota a Dios, que es el Ordenador de los frutos de karma.

La acción o karma no da fruto por sí misma sino solo de acuerdo con el decreto de Dios. Es decir, el tiempo y la manera en que cada acción da su fruto es decidido no por esa acción misma, sino solo por Dios. Así en este verso Sri Bhagavan refuta enfáticamente la filosofía de la *Purva Mimamsa*, que fue adoptada por los ascetas en el bosque Daruka y que mantiene que el fruto de una acción es independiente de Dios, y que no hay Dios excepto la acción (karma). Puesto que la acción es insenciente, ¿cómo puede ser Dios?

2. Habiendo perecido el fruto de la acción [al ser experimentado en la forma de placer o dolor], hace que, como semillas, uno caiga en el océano de la acción, y, [por consiguiente], no da la liberación.

Nota: Cuando una semilla es plantada, crece deviniendo un árbol, y el árbol a su vez produce fruto. Pero el fruto se compone de dos partes, a saber: la parte comestible y las semillas. Aunque la parte comestible del fruto sea comida, las semillas permanecen para desarrollarse en nuevos árboles y producir más fruto.

El caso del fruto de las acciones o karma-*phala* es similar. Si hacemos una buena acción, a su debido tiempo su fruto será experimentado en la forma de algún placer, mientras que si realizamos una mala acción, a su debido tiempo su fruto será experimentado en la forma de algún dolor. Al ser experimentado así en la forma de placer o dolor, el fruto de una acción perecerá, lo mismo que la parte comestible de un fruto cuando es comida. Pero habiendo perecido así, el fruto de esa acción todavía permanecerá en la forma de una semilla, es decir, en la forma de una tendencia (*vasana*) o la inclinación a hacer una tal acción de nuevo. Tales semillas o tendencias le hacen a uno caer en el océano de hacer cada vez más acciones. Por consiguiente, el fruto de las acciones de cualquier tipo que sean no puede dar la liberación (*moksha*).

3. La acción sin-deseo [*nishkamya karma*] dedicada a Dios purifica la mente y muestra la vía a la liberación.

Nota: Ninguna acción (karma), ya sea hecha por el cuerpo, el habla o la mente, puede darle a uno la liberación. Pero si la acción es hecha sin ningún deseo por su fruto y con la actitud devota de ofrecérselo a Dios, purificará la mente y con ello la hará apta para comprender que solo la Auto-indagación —que no es una acción sino una quietud de la mente— es la vía directa a la liberación. Así pues, a la luz de las palabras *gati vazhi kanbikkum* (muestra la vía a la liberación) en el original tamil, las palabras *mukti sadhakam* (es una ayuda o medio a la liberación) en la versión sánscrita deben entenderse como significando no un medio directo, sino solo como una ayuda indirecta a la liberación. Sri Bhagavan solía decir que cualquiera que sea la vía que uno pueda seguir, debe al menos en el último momento tomar la vía directa de la Auto-indagación o Auto-atención para conocer el Sí mismo y con ello obtener la liberación (*mukti*), debido a que solo la «Auto-indagación (*atma-vichara*) puede revelar la verdad de que ni el ego ni la mente existen realmente» (*Maharshi's Gospel*, book two, chapter one).

En este verso Sri Bhagavan comienza a exponer el karma yoga (la vía de la acción sin-deseo) y *bhakti* yoga (la vía de la devoción). Es importante notar aquí que Él no toma el karma yoga como una vía que esté separada o sea independiente de *bhakti* yoga. A no ser que el fruto de la acción de uno sea ofrecido a Dios de todo corazón debido al amor sincero por Él, esa acción no puede ser considerada una práctica de karma yoga, y, por consiguiente, no purificará la mente de uno.

Entonces, en los cinco versos siguientes Sri Bhagavan resume las diversas prácticas de karma yoga y *bhakti* yoga en su orden de valor ascendente, siendo cada forma de práctica sucediente más purificadora que la forma de práctica precedente, y en el verso nueve Él muestra cómo tales prácticas finalmente se sumergen en la Auto-permanencia, que es la verdad de la devoción suprema (*para-bhakti-tattva*).

4. Esto es cierto, *puja*, *japa* y *dhyana* son acciones del cuerpo, el habla y la mente [respectivamente]; más bien [que cada] una [precedente], [la sucediente] es superior.

Nota: *Puja* significa adoración ritual, *japa* significa repetición de un mantra o un nombre de Dios y *dhyana* significa meditación.

En el verso 2 de esta obra Sri Bhagavan enseña que los *kamyā*-karmas (acciones realizadas para el cumplimiento de deseos), sólo le arrojarán a uno a un océano de cada vez más acción, y, por consiguiente, no pueden llevar a la liberación, y en el verso 3 Él enseña que los *nishkamyā*-karmas (acciones realizadas sin deseo de ningún fruto o resultado) purificarán la mente y mostrarán la vía correcta a la liberación. Por lo tanto, debe comprenderse que la *puja*, *japa* y *dhyana* mencionados en éste y en los siguientes versos es solo *nishkamyā puja*, *japa* y *dhyana*, y no *kamyā puja*, *japa* y *dhyana*.

5. Adorar [cualquiera de las ocho formas] pensando que las ocho formas son formas de Dios, es buena adoración [*puja*] de Dios.

Nota: Las ocho formas mencionadas en este verso son: tierra, agua, fuego, aire, espacio, sol, luna y seres vivos (*jivas*), las cuales son todas formas de Dios, la única realidad subyacente a la apariencia de este mundo entero.

Las palabras tameses en *uruyavum*, que son traducidas aquí como «las ocho formas», también pueden significar «todas (las cosas), que son formas de pensamiento».

Las palabras *vazhipadal* (adorar) en la versión tamil y *sevanam* (adoración o servicio) en la versión sánscrita pueden significar ya sea realizar adoración ritual o rendir servicio apropiado. Pero mientras que aquella puede ser aplicable a las ocho formas de Dios, ésta solo puede ser aplicable a los seres vivos (*jivas*) y no a las otras siete formas de Dios. Es decir, uno puede adorar a los seres vivos ya sea por adoración ritual o ya sea rindiendo algún servicio apropiado a ellos, tales como proveerles de alimento, vestido o refugio, pero puede adorar a las otras siete formas de Dios solo por adoración ritual, puesto que no hay ningún servicio apropiado que uno pueda rendir a los cinco elementos, al sol o a la luna.

- 6 Mejor que alabar a [Dios], [*japa* es bueno]; [mejor que *japa* hecho en] voz alta, [*japa* quedamente murmurado dentro de la boca es bueno]; y mejor que *japa* dentro de la boca, ese que es hecho en la mente es bueno; esta [repetición mental o *manasika japa*] es lo que es llamado meditación [*dhyana*].
- 7 Mejor que la meditación interrumpida [por otros pensamientos], la meditación ininterrumpida [en Dios], como un río o la caída de *guee* [mantequilla clarificada], es excelente de hacer.
- 8 Mejor que *anya-bhava*, *ananya-bhava* [hecha con convicción] «Él es yo», es en verdad la mejor entre todos [los distintos tipos de meditación].

Nota: *Anyabhava* significa meditación en Dios como dentro de uno mismo, mientras que *ananyabhava* significa meditación en Él como no otro que uno mismo. Para meditar en Dios como no otro que uno mismo, es necesario tener la firme convicción de que Él es eso que existe y brilla dentro de uno como «yo». Cuando un aspirante está dotado con esta firme convicción, comprenderá claramente que la mejor manera de meditar en Dios es meditar en Él meramente como «yo», la realidad de la primera persona.

Por lo tanto, debe comprenderse que las palabras *avan aham ahum* (él es «yo») que Sri Bhagavan ha usado en este verso añadidas a las palabras *ananyabhava*, no pretenden indicar que uno deba meditar en el pensamiento «Él es yo», sino que meramente

pretenden denotar la convicción con la que uno debe meditar en el Sí mismo. Es decir, puesto que solo el Sí mismo es *ananya* (eso que no es otro que uno mismo) y ya que todos los pensamientos, incluyendo el pensamiento «Él es yo», son *anya* (otro que uno mismo), el *ananya-bhava* recomendado en este verso debe entenderse como meditación en el Sí mismo o Auto-atención más bien que como mera meditación en el pensamiento «Él es yo».

Así en este verso Sri Bhagavan revela cómo todas las prácticas de karma yoga y *bhakti* yoga mencionadas en los cuatro versos anteriores deben sumergirse finalmente en la práctica de la Auto-atención o Auto-indagación, y en el verso siguiente Él revela que por la fuerza de esta Auto-atención uno obtendrá el estado de Auto-permanencia, que es la verdad de la devoción suprema.

- 9 Por la fuerza de la meditación [es decir, por la fuerza de esta *ananya-bhava* o Auto-atención], solo permanecer en el estado de ser, que trasciende la meditación, es la verdad de la devoción suprema [*para-bhakti-tattva*].

Nota: Habiendo ganado la firme convicción de que Dios es eso que brilla en él como «yo», el meditador tratará de meditar en «yo», lo único que es *ananya* o no otro que él mismo. Pero puesto que el meditador puede permanecer como un individuo solo mientras presta atención a lo que es *anya* u otro que él mismo, se sumergirá automáticamente en su fuente cuando retire por completo su atención de lo que es *anya* y trate de fijarla en «yo». Por esto, lo que resulta de tal *ananya-bhava* —el esfuerzo hecho para prestar atención a «yo»— es que el meditador mismo deviene no-existente al sumergirse en el estado de ser (*sat-bhava*). Cuando el meditador deviene así no-existente, ninguna meditación puede tener lugar, y, por consiguiente, aquí se dice que ese estado es *bhavanatita*, eso que trasciende la meditación. Y puesto que Dios no es en verdad nada sino el Sí mismo real, que es el estado de ser (*sat-bhava*), permanecer en ese estado sin dejarle nunca, es ello mismo la devoción suprema a Dios.

- 10 Permanecer, habiéndose sumergido en el lugar de surgimiento [en la fuente de uno, el Sí mismo real] —eso es karma [acción sin-deseo] y *bhakti* [devoción], eso es yoga [unión con Dios] y *jñana* [conocimiento verdadero].

Nota: Cuando, al obtener el estado dicho anteriormente que trasciende la meditación, la mente —que tuvo que surgir para realizar las acciones de *nishkamya puja*, *japa* y *dhyana* —permanece sumergida en la fuente (el Sí mismo real) de la que había surgido, ese es el punto culminante de karma yoga (la vía de la acción sin-deseo) y de *bhakti* yoga (la vía de la devoción); ese es también el punto culminante de *raja* yoga (la vía que bus-

ca la unión con Dios mediante diversos métodos de control mental) y de *jñana* yoga (la vía del conocimiento).

Cómo esta Auto-permanencia es propiciada por karma yoga y *bhakti* yoga ha sido explicado en los versos precedentes; cómo es propiciada por *raja* yoga es explicado en los siguientes cinco versos; y cómo es propiciada por *jñana* yoga es explicado desde el verso 16 en adelante.

Comparar aquí el verso 14 de *Ulladu Narpadu Anubandham* en el que Sri Bhagavan dice, «Escudriñar “¿Para quién son estos [defectos], karma [acción], *vibhakti* [no-devoción], *viyoga* [separación] y *ajñana* [ignorancia]?” es ello mismo karma, *bhakti*, yoga y *jñana*, [porque] cuando uno escudriña así, [se encuentra que el ego o «yo» individual es no-existente, y] sin «yo» estos [cuatro defectos] no pueden existir nunca. Solo permanecer como el Sí mismo es la verdad».

- 11 Reteniendo la respiración dentro, la mente también se sumergirá, como un pájaro atrapado en una red. Esta [práctica de retener la respiración] es un ardid para retener [la mente].

Nota: La razón por la que la mente se sumerge cuando la respiración es retenida se explica en el siguiente verso.

- 12 La mente y la respiración son dos ramas que tienen [como sus funciones respectivas] conocer y hacer; [pero] su origen es uno.

Nota: La mente es un poder de conocer o pensar (*jñana-sakti*) mientras que la respiración o fuerza vital (*prana*) es un poder de hacer o acción (*kriya-sakti*). Pero el poder original que funciona en la forma de la mente y del *prana* es uno, y es como el tronco de un árbol que tiene la mente y el *prana* como sus dos ramas.

La mente y el *prana* también pueden ser comparados a una luz y a un ventilador, ambos son activados por el mismo poder eléctrico y por un único interruptor. Si pulsáramos el interruptor con la intención de apagar la luz o el ventilador, el otro automáticamente se apagaría. Similarmente, si hacemos un esfuerzo para retener ya sea la mente o ya sea la respiración, la otra automáticamente será retenida y hecha sumergirse.

- 13 La submersión [de la mente] es de dos tipos: latencia [*laya*] y destrucción [*na-sa*]. Eso que está en latencia [*laya*] surgirá. [Pero] si la forma muere, no surgirá.

Nota: Los diversos estados en los que la mente puede sumergirse son de dos tipos, a saber: latencia y destrucción. Si la mente se sumerge en un estado de latencia o *laya*,

surgirá de nuevo a su debido tiempo, pero si su forma muere sumergiéndose en el estado de destrucción o *nasa*, nunca surgirá de nuevo.

La submersión de la mente obtenida por la retención de la respiración, como la obtenida en estados tales como el sueño profundo, la muerte, el desvanecimiento y el coma, es temporal y así es solo *mano-laya* o latencia de la mente. De tal latencia, la mente surgirá de nuevo. Puesto que la felicidad es experimentada solo cuando la mente se sumerge, y puesto que ese surgimiento es la miseria misma, si nosotros hemos de gozar de felicidad para siempre, es necesario que la mente se sumerja permanentemente. Tal submersión, que es la verdadera meta de todo esfuerzo espiritual, es llamada *mano-nasa* o destrucción de la mente. Remitirse a *The Path of Sri Ramana, Part One*, chapter three, para una explicación más detallada.

La razón por la que la retención de la respiración o *pranayama* no puede provocar la destrucción de la mente o *mano-nasa* ha sido explicada por Sri Bhagavan en el octavo párrafo de *¿Nan Yar? (¿Quién soy yo?)* como sigue:

Para que la mente se sumerja, no hay ningún medio adecuado más que la indagación [*vichara*]. Si se hace que se sumerja por otros medios, la mente permanece como si estuviera sumergida, pero surge de nuevo. Por la retención de la respiración [*pranayama*], la mente se sumerge; mientras la respiración [*prana*] permanece sumergida, la mente también permanece sumergida, y cuando el *prana* sale [de nuevo], ella [la mente] también sale y vaga errante bajo el dominio de las tendencias [*vasanas*]... Por lo tanto, el *pranayama* es una mera ayuda para retener la mente, pero no provoca destrucción [*mano-nasa*].

Para provocar la destrucción de la mente, es necesario que la mente se escudriñe a sí misma, la primera persona que siente «yo», y que con ello conozca su propia forma de consciencia verdadera. Esta vía de Auto-indagación es la «única vía» mencionada por Sri Bhagavan en el verso siguiente.

- 14 Cuando uno hace que la mente, que se ha sumergido reteniendo la respiración, continúe en la única vía [de conocer y devenir uno con el Sí mismo], su forma muere.

Nota: Las palabras tamiles «*or vazhi*» usadas por Sri Bhagavan en este verso, pueden significar «la única vía», «la vía de conocer [el Sí mismo]» o «la vía de devenir uno [con el Sí mismo]». Sin embargo, estos tres significados deben ser comprendidos como denotando una y la misma vía, a saber: la vía de Auto-indagación, debido a que esta vía no es solo la vía de conocer y devenir el Sí mismo, sino también la única vía que des-

truirá la mente, como es explicado por Sri Bhagavan en *Maharshi's Gospel*, book two, chapter one.

El hecho de que la única vía mencionada en este verso no es otra que la vía de Auto-indagación, es aclarado también por Sri Bhagavan en el verso 392 de *Guru Vachaka Kovai*, en el que Él dice:

Con la mente cuyos cinco conocimientos han devenido uno [es decir, con la mente cuya atención ha devenido concentrada en lugar de estar esparcida a través de los cinco sentidos] en el [estado de] paz que ha venido a la existencia debido a que la actividad [de la mente] ha cesado por la latencia de la mente [*mano-laya*], que ha sido efectuada por la retención de la respiración dentro, escudriña agudamente y conoce el *sat-chit* sin-defecto [la pura existencia-consciencia «yo soy» sin-adjuntos] en el corazón.

Es decir, cuando la mente surja de la latencia [*laya*], estará calmada y apacible, de modo que si uno hace uso de ese estado apacible volviendo su atención para escudriñar y conocer «¿Quién soy yo?», su forma morirá, pues se encontrará que verdaderamente no hay ninguna cosa tal como la mente.

- 15 Para el gran yogui que está establecido como la realidad debido a la muerte de la forma de la mente, no hay ninguna acción [que hacer], [porque] Él ha obtenido Su naturaleza [Su estado natural de Auto-permanencia].

Nota: El sentido de hacedor, la sensación «yo estoy haciendo esta acción», solo puede existir mientras la mente, cuya forma es la sensación «yo soy esto» o «yo soy eso», existe. Por lo tanto, cuando la mente es destruida, el sentido de hacedor es destruido también. Por consiguiente, el yogui cuya mente está muerta y con ello permanece como el Sí mismo, la realidad, no puede ser el hacedor de ninguna acción. Cualquier acción que Él pueda parecer que hace, existe solo bajo la perspectiva de aquellos que Le toman erróneamente por el cuerpo que hace la acción. Comparar aquí el verso 31 de *Ulladu Narpadu* en el que Sri Bhagavan dice, «Para Él que goza de la felicidad del Sí mismo, que ha surgido al destruir el sí mismo [individual] [la mente o ego], ¿qué cosa existe por hacer? Él no conoce nada otro que el Sí mismo; [por lo tanto] cómo [o quién puede] concebir cuál es Su estado?»

En este verso Sri Bhagavan concluye las enseñanzas sobre la vía de *raja-yoga*, y desde la estrofa siguiente en adelante enseña la vía de la Auto-indagación como la verdadera *jñana-marga* o vía del conocimiento.

- 16 Solo es conocimiento verdadero la mente que conoce su propia forma de luz [su forma verdadera de mera consciencia, el Sí mismo real], habiendo abandonado [conocer] los objetos externos.

Nota: Cuando, habiendo abandonado prestar atención y conocer objetos externos, la mente presta atención y conoce el Sí mismo (su propia forma de consciencia verdadera, de la que estaba derivando la luz para conocer esos objetos externos), solo eso es conocimiento verdadero o *Jñana*.

La versión sánscrita de este verso ha sido malinterpretada por algunas gentes como: «La mente que es retirada de lo-que-es-visto, es la visión de la propia naturaleza de la consciencia de uno; (eso mismo es) la visión de la realidad». Sin embargo, en la versión original tamil de este verso, Sri Bhagavan no ha dejado espacio para ninguna ambigüedad, puesto que Él ha puesto claramente el énfasis solo en el aspecto positivo de la Auto-indagación («la mente conociendo su propia forma de luz»), y Él ha mencionado el aspecto negativo («habiendo abandonado los objetos externos») solo como un requisito preliminar. Abandonar meramente el conocimiento de los objetos externos (o retirar la mente de lo-que-es-visto) es insuficiente por sí solo, porque aunque la mente abandona conocer objetos externos cuando va a dormir, con ello no obtiene el conocimiento verdadero. Si va a obtener el conocimiento verdadero, la mente no solo debe abandonar conocer objetos externos, sino que también debe hacer el esfuerzo positivo de prestar atención a su propia forma, la primera persona que siente «yo», para conocer «¿Quién soy yo?»

Por lo tanto, a la luz de la versión original tamil de este verso, la versión sánscrita debe entenderse como: «La mente, que es retirada de lo-que-es-visto (*drisya*), viendo su propia naturaleza de consciencia, es la visión de la realidad (*tattva-darsanam*)».

- 17 Cuando uno escudriña la forma de la mente sin olvido [es decir, sin *pramada* o flaqueza de atención], [se descubre que] no hay tal cosa como la mente; ésta es la vía directa para todos.

Nota: En el verso anterior Sri Bhagavan enseñó que la mente que conoce su propia forma de luz (o consciencia) es conocimiento verdadero, y en este verso Él enseña cómo la mente ha de conocer así su propia forma de luz. Cuando se escudriña atentamente la forma de una serpiente vista en la penumbra, se encontrará que no hay tal cosa como una serpiente, y que lo que así aparecía era solo una cuerda. Similarmente, cuando la mente escudriña su propia forma sin olvido —es decir, sin *pramada* (flaqueza de atención) que resulta ya sea en el surgimiento de pensamientos o en el sueño profundo— se encontrará que no hay tal cosa como la mente, y que lo que aparecía como tal no es nada sino el Sí mismo, la pura existencia-consciencia «yo soy». Lo mismo que la cuerda

es la única realidad de la serpiente irreal, así también esta existencia-consciencia es la forma de luz mencionada en el verso anterior, es la única realidad de la mente irreal. ¿Qué es entonces esa entidad irreal y no-existente que ahora es llamada mente? La respuesta a esta pregunta es dada por Bhagavan en el verso siguiente.

- 18 La mente es solo [la multitud de los] pensamientos. De todos [estos pensamientos], solo el pensamiento «yo» [la sensación «yo soy el cuerpo»] es la raíz. [Por lo tanto] lo que es llamado mente es [este pensamiento raíz] «yo».

Nota: El término «mente» es usado generalmente como un nombre colectivo para la multitud de los pensamientos. De todos ellos, solo el pensamiento «yo soy el cuerpo» es la raíz, puesto que es el único hilo en el que todos los otros están ensartados (como es declarado por Sri Bhagavan en el verso 2 de *Atma-Vidya Kirtanam*) y puesto que ningún otro puede existir en su ausencia. Por lo tanto, lo que comúnmente es llamado mente se reduce al analizarlo a este pensamiento raíz «yo soy el cuerpo».

Es importante observar aquí la diferencia entre este pensamiento «yo», que es la sensación mezclada «yo soy el cuerpo», y el «yo» real, que es la pura existencia-consciencia «yo soy». Cuando «yo soy esto» o «yo soy eso», «yo» es la mente o ego. Remitirse aquí a *Maharshi's Gospel*, book one, chapter six.

El pensamiento «yo» es el sujeto que conoce, mientras que todos los otros son objetos conocidos por él. Por consiguiente, aunque otros pensamientos vienen y se van, el pensamiento «yo» siempre permanece como el trasfondo del que los otros dependen, y cuando el pensamiento «yo» se sumerge, todos los otros pensamientos deben sumergirse junto con él. Así, el pensamiento «yo» es la única característica esencial de la mente. Por lo tanto, la verdad última sobre la mente puede ser descubierta solo cuando uno escudriña la verdad de este pensamiento de primera persona «yo». Por consiguiente, cuando Sri Bhagavan dice en el verso anterior: «Cuando uno escudriña la forma de la mente...» nosotros debemos entender que Él quiere decir: «Cuando uno escudriña la naturaleza del pensamiento “yo”...», porque solo cuando la naturaleza del pensamiento «yo» es escudriñada así, se encontrará la verdad última de que la mente no tiene ninguna existencia. Este punto será explicado con más detalle en la futura tercera edición de *The Path of Sri Ramana, Part One*, chapter seven.

- 19 Cuando uno escudriña dentro así: «¿Cuál es el lugar-de-surgimiento de “yo”?», el «yo» muere. Esto es Auto-indagación [*jñana-vichara*].

Nota: Cuando uno escudriñe interiormente este pensamiento-raíz, la sensación «yo soy el cuerpo», para encontrar de dónde (o de qué) surge, él morirá y desaparecerá porque,

como la serpiente, no tiene ninguna realidad suya propia, y, por consiguiente, solo puede parecer existir cuando no es escudriñado agudamente. Solo este vigilante escrutinio interior de la fuente del pensamiento «yo», es *jñana-vichara*, la indagación que lleva al Auto-conocimiento verdadero.

Las palabras *ezhum-idam*, que significan literalmente «el lugar-de-surgimiento», denotan aquí el Sí mismo real, la existencia-consciencia «yo soy», que es la fuente de la que surge el pensamiento «yo soy este cuerpo», y no denotan ningún lugar limitado por el tiempo y el espacio, que son solo pensamientos que surgen después de este pensamiento-raíz.

Las palabras *talai-sayndidum* significan literalmente «inclina su cabeza», pero comúnmente se usa en un sentido coloquial como «muere».

- 20 En el lugar donde «yo» [la mente o ego] se sumerge, la única [existencia-consciencia] aparece espontáneamente como «yo-yo» [o «yo soy yo»]. Eso mismo es el Todo [*purna*].

Nota: Cuando la mente o ego, la sensación «yo soy esto» o «yo soy eso», se sumerge y se funde así en su fuente, el Sí mismo real, la única existencia-consciencia verdadera brilla espontáneamente como «yo-yo» o «yo soy yo», exenta de todos los adjuntos sobreimpuestos tales como «esto» o «eso». Este «yo-yo» sin-adjuntos es el Sí mismo, la realidad absoluta, el Todo.

Las palabras *nan nan*, que son traducidas usualmente como «yo-yo», también pueden tomarse como «yo soy yo», puesto que en una sentencia tamil tal como «yo soy esto» (*nan idu irukkiren*), la palabra «am» (*irukkiren*) generalmente no se escribe.

Las ideas expresadas en los dos versos de arriba son expresadas también por Sri Bhagavan en el verso 30 de *Ulladu Narpadu*.

- 21 Eso [«yo-yo», el todo] es siempre el significado de la palabra «yo», debido a que existimos [literalmente, debido a la ausencia de la no-existencia] incluso en el sueño profundo, que es exento de «yo» [el pensamiento «yo», la mente].

Nota: Puesto que nosotros no devenimos no-existentes ni siquiera en el sueño profundo, donde la mente (la sensación «yo soy el cuerpo») no existe, y puesto que somos conscientes de nuestra existencia en el sueño profundo como «yo soy», esa única realidad que brilla como «yo-yo» o «yo soy yo» cuando la mente se sumerge en su fuente y muere, es siempre —en los tres estados (vigilia, sueño con sueños y sueño profundo) y en los tres tiempos (pasado, presente y futuro)— el verdadero significado de la palabra «yo».

22 Puesto que el cuerpo, la mente, el intelecto, la respiración y la oscuridad [de la ignorancia que permanece en el sueño profundo] son todos insencientes [*jada*] e irreales [*asat*], no son «yo», que es la realidad [*sat*].

Nota: La palabra *pori* usada en la versión tamil de este verso y la palabra *indriya* usada en la versión sánscrita, las cuales significan literalmente «sentidos», son usadas aquí para denotar la mente, debido a que eso que funciona a través de los sentidos es solo la mente.

Las cinco envolturas o *panchakosas* —a saber: el cuerpo físico (*annamaya-kosa*), la respiración o la fuerza vital (*pranayama-kosa*), la mente (*manomaya-kosa*), el intelecto (*vijnanamaya-kosa*) y la oscuridad de la ignorancia (*anandamaya-kosa*) que es experimentada en el sueño profundo debido a la desaparición de las otras cuatro envolturas—son insencientes e irreales, debido a que no poseen ninguna consciencia o existencia inherente suya propia. Por consiguiente, no pueden ser «yo», la realidad que es auto-existente y auto-brillante.

Por medio de la secuencia de las ideas presentadas en los versos 16 a 22 Sri Bhagavan nos revela el significado verdadero y práctico de la enseñanza escritural conocida como *neti-neti* (no esto, no esto). Esta enseñanza generalmente es comprendida erróneamente como queriendo decir que un aspirante debe tratar de negar las cinco envolturas meditando: «yo no soy esto, yo no soy esto». Sin embargo, en los siete versos de arriba Sri Bhagavan revela que *neti-neti* no pretende denotar un método de práctica, sino solo indicar el estado de experiencia final. Es decir, en los versos 16 a 19 Sri Bhagavan nos enseña el método de practicar la Auto-indagación; en el verso 20 Él nos enseña que como un resultado de tal práctica, la realidad brillará espontáneamente como «yo-yo» o «yo soy yo»; en el verso 21 declara que la realidad que brilla así como «yo-yo» es siempre el significado verdadero de la palabra «yo»; y finalmente en el verso 22 concluye diciendo que puesto que las cinco envolturas son insencientes e irreales, no pueden ser «yo», la realidad cuya naturaleza es existencia-consciencia. En otras palabras, el conocimiento verdadero de que las cinco envolturas no son «yo» es una experiencia que solo puede ser obtenida conociendo la naturaleza real de «yo» a través de la práctica de la Auto-indagación.

La razón por la que las escrituras comienzan enseñando que las cinco envolturas no son «yo», es que para practicar la Auto-indagación es útil para un aspirante comprender intelectualmente que el «yo» al que debe prestársele atención no es el cuerpo ni ninguno de los otros atributos que ahora son sentidos por él como mezclados con la sensación «yo». Pero puesto que Sri Bhagavan no quiere que caigamos presas de la comprensión errónea de que reflexionar intelectualmente sobre la verdad de que las cinco envolturas no son «yo» es ello mismo el método de negar las cinco envolturas, en esta obra Él nos

ha enseñado cuidadosamente el método de practicar la Auto-indagación, antes de revelarnos la conclusión de que las cinco envolturas no son «yo».

En los ocho versos restantes, Sri Bhagavan revela más conclusiones que serán útiles para ayudarnos a poner en práctica la Auto-indagación, pero que solo pueden ser comprendidas por experiencia directa cuando prestemos atención efectiva a «yo» y con ello realicemos su naturaleza verdadera.

- 23 Debido a la no-existencia de otra consciencia que conozca eso que existe, eso que existe [la realidad o *sat*] es consciencia [o *chit*]. [Esa] consciencia misma es «nosotros» [el Sí mismo real].

Nota: Eso que existe verdaderamente es solo «nosotros», el Sí mismo real o «yo» que brilla espontáneamente cuando la mente muere. Puesto que solo este «nosotros» es la única existencia o realidad verdadera, no puede existir ninguna consciencia otra que el que le conozca, y por consiguiente él mismo es la consciencia que se conoce a sí misma. Por lo tanto, «nosotros», la realidad (*sat*), somos también consciencia (*chit*). En otras palabras, la existencia y el conocimiento de la existencia no son dos cosas diferentes, sino una y la misma realidad.

- 24 Por la naturaleza existente [es decir, en su naturaleza real, que es existencia o *sat*], Dios y las almas son una única sustancia [o *vastu*]. Solo [su] conocimiento-adjunto [o consciencia-adjunta] es diferente.

Nota: La existencia-consciencia «yo soy» es la naturaleza real tanto de Dios (Iswara) como de las almas (*jivas*). Pero sobre este «yo soy» se superponen los atributos o *upadhis*, y estos adjuntos, que son una forma de conocimiento erróneo o ignorancia, dan surgimiento a las diferencias aparentes que existen entre Dios y el alma. Por ejemplo, el alma siente: «yo poseo poco conocimiento, pero Dios es omnisciente; yo no tengo poder, pero Dios es omnipotente; yo soy limitado, pero Dios es omnipenetrante». Tales sentimientos del alma son lo que aquí se llama el «conocimiento-adjunto» (*upadhi-unarvu* en la versión tamil y *vesha-dhi* en la versión sánscrita). Es importante observar aquí que este «conocimiento-adjunto» es una imaginación que solo existe en la perspectiva del alma (*jiva-drishti*) y no en la perspectiva de Dios (*Iswara-drishti*).

- 25 Conocerse a uno mismo habiendo abandonado [los propios] adjuntos [*upadhis*] [de uno], es ello mismo conocer a Dios, debido a que Él brilla como uno mismo [como la propia realidad de uno, «yo soy»].

Nota: Puesto que eso que existe y brilla en uno como «yo soy» es la naturaleza verdadera de Dios, y puesto que es solo el propio conocimiento adjunto (*upadhi-unarvu*) de uno lo que vela el conocimiento de este «yo soy», conocer este «yo soy», que es el propio Sí mismo real de uno, sin atributos (*upadhis*), es ello mismo conocer a Dios.

Comparar aquí el verso 20 de *Ulladu Narpadu*, en el que Sri Bhagavan dice: «...Sólo El que ve el Sí mismo [real], la fuente del sí mismo [individual], es El que ha visto a Dios, debido a que el Sí mismo [real] —[que brilla] después de que el bajo sí mismo, el sí mismo [individual] ha perecido— no es otro que Dios».

26 Ser el Sí mismo es ello mismo conocer el Sí mismo, debido a que el Sí mismo es eso que no es dos. Esto es permanecer como la realidad (*tanmaya-nishta*).

Nota: Puesto que nosotros no tenemos dos sí mismos, un sí mismo que haya de ser conocido por el otro sí mismo, lo que es llamado Auto-conocimiento no es nada sino el estado de ser Sí mismo —es decir, el estado de permanecer como somos realmente, como la mera existencia-consciencia «yo soy», en lugar de surgir como «yo soy esto» o «yo soy eso». Este estado de ser Sí mismo es lo que es llamado «Auto-permanencia» (*atma-nishta*) o «permanencia como la realidad» (*tanmaya-nishta*).

27 Solo el conocimiento que es exento tanto de conocimiento como de ignorancia [de objetos], es conocimiento [real]. Ésta es la verdad, [debido a que en el estado de Auto-experiencia] no hay nada que conocer [otro que uno mismo].

Nota: Solo la mera consciencia de la propia existencia de uno, «yo soy», que es exenta tanto de la sensación «yo sé» como de la sensación «yo no sé», es el conocimiento verdadero.

Comparar aquí el verso 12 de *Ulladu Narpadu*, en el que Sri Bhagavan dice: «Eso que es completamente exento de conocimiento e ignorancia [de objetos], es Conocimiento [verdadero]. Eso que conoce [algo otro que sí mismo] no es conocimiento verdadero. Puesto que el Sí mismo brilla sin otro que conocer o que hacer conocido, es conocimiento [verdadero]; no es un vacío [aunque es exento tanto de conocimiento como de ignorancia de objetos]. Sabe esto».

28 Si uno conoce qué es la propia naturaleza de uno, entonces [lo que permanece y brilla es solo] la existencia-consciencia-felicidad sin-comienzo, sin-fin y sin-cesura [*anadi ananta akhanda sat-chit-ananda*].

Nota: Este verso también puede ser interpretado como: «Si uno conoce qué es la propia naturaleza de uno, entonces (se encuentra ser) la existencia-consciencia-felicidad sin-comienzo, sin-fin y sin-cesura».

- 29 Permanecer en este estado [de Sí mismo], habiendo obtenido la felicidad suprema [mencionada en el verso anterior], que es carente de esclavitud y liberación, es permanecer en el servicio de Dios [o es permanecer como gozado por Dios].

Nota: Esclavitud y liberación son ambas meros pensamientos, y, por consiguiente, solo pueden existir en el estado de ignorancia (*ajñana*) y no en el estado de conocimiento verdadero (*jñana*), el estado de Auto-permanencia. Comparar aquí el verso 39 de *Ulladu Narpadu*, en el que Sri Bhagavan dice, «Solo mientras uno, siendo un enajenado [una persona carente de conocimiento verdadero], siente “yo soy un esclavo”, existen pensamientos de esclavitud y liberación. [Pero] cuando uno se ve a uno mismo [indagando] “¿Quién es el esclavo?” y cuando [con ello] solo permanece el siempre-liberado [el Sí mismo real] como la verdad establecida, puesto que el pensamiento de esclavitud no puede permanecer, ¿puede permanecer el pensamiento de liberación?»

Puesto que Dios es el Todo perfecto, Él no necesita ni quiere ningún servicio de nosotros. Pero cuando surgimos como un individuo separado sintiendo «yo soy este cuerpo», experimentamos una miseria sin fin, y, por consiguiente, deviene necesario para el Dios omnimisericordioso acudir al rescate para salvarnos de los propios problemas auto-creados. Así, por el surgimiento como «yo soy fulano», hacemos necesario que Dios nos sirva. Por lo tanto, el único servicio verdadero que podemos rendir a Dios es dejar de surgir como un individuo y con ello abstenernos de hacer necesario que Él nos sirva. Por consiguiente, permanecer eternamente como el Sí mismo, en lugar de surgir de nuevo como un individuo, es verdaderamente permanecer en el servicio de Dios.

En la versión sánscrita de este verso, cuyo significado es, «El alma [*jiva*] que obtiene aquí la felicidad suprema que trasciende esclavitud y liberación, es en verdad divina [*daivikah*]», Sri Bhagavan no ha hecho ninguna mención directa de «permanecer en el servicio de Dios», que es la idea central en la versión original tamil de este verso. Sin embargo, Sri Bhagavan explicó una vez que la palabra «*daivikah*» (divina), que Él usó en la versión sánscrita de este verso, pretende dar a entender «uno cuyas acciones son las acciones de Dios», porque el que ha obtenido el estado de felicidad suprema ha perdido su individualidad, y, por consiguiente, no es otro que Dios, la única realidad suprema. Comparar el verso 1139 de *Guru Vachaka Kovai*, en el que Sri Bhagavan dice: «Si se pregunta: “Si ellos [aquellos que permanecen como el Sí mismo] han perdido el sentido de hacedor, ¿cómo pueden las acciones [de su cuerpo, habla y mente] continuar? Vemos que tales acciones continúan”, estad seguros de que, puesto que sus apegos in-

ternos han muerto, ellos tienen a Dios Mismo residiendo en su corazón y haciendo [todas esas acciones]».

- 30 «Lo que [es experimentado] si uno sabe lo que permanece después de que “yo” haya dejado de existir, solo eso es *tapas* excelente» —así dijo el Señor Ramana, que es el Sí mismo.

Nota: El estado que es experimentado cuando uno conoce y permanece como el Sí mismo real, que es eso que permanece después de que el «yo» individual o ego ha dejado de existir —solo ese estado de no-surgimiento del ego es el *tapas* real.

Las supuestas austeridades o *tapas* que eran realizadas por los ascetas en el Bosque Daruka, no eran el *tapas* verdadero, debido a que eran realizadas solo con la meta de obtener poder, cumplir deseos y con ello aumentar el ego. El *tapas* verdadero como fue enseñado por el Señor Siva a aquellos ascetas, y como es definido por Sri Bhagavan en esta obra, no es nada sino el estado de no-egoidad (el estado de auto-negación perfecta), en el que uno conoce y permanece como el Sí mismo real en lugar de surgir como un individuo para hacer u obtener algo.

La versión tamil de este último verso fue compuesta por Sri Muruganar. Los cinco versos que siguen, son los cinco versos finales de la primera parte de «Tiruvundiyar» de Sri Muruganar y fueron agregados por Sri Bhagavan al texto principal de *Upadesa Undiyar* como versos concluyentes.

- 1 Tocando los Pies de Dios [el Señor Siva], todos los *rishis* [los ascetas en el Bosque Daruka] Le rindieron obediencia [a Él] y cantaron Sus alabanzas. («Tiruvundiyar» 1.133).
- 2 El Gurú Supremo que cantó *Upadesa Undiyar* como una garantía a los devotos [que vinieron a Él por la salvación], es el auspicioso Venkatan [Sri Ramana]. («Tiruvundiyar» 1.134).
- 3 Que Él [Sri Ramana] brille gloriosamente en la Tierra por muchos cientos de miles de años. («Tiruvundiyar» 1.135).
- 4 Que aquellos que pecan, aquellos que escuchan y aquellos que comprenden íntegramente [este *Upadesa Undiyar*] brillen gloriosamente por muchos eones. («Tiruvundiyar» 1.136).

- 5 Que aquellos que aprenden [este *Upadesa Undiyar*] y aquellos que, habiéndolo aprendido y comprendido, permanecen ahí [en el Sí mismo], brillen gloriosamente por largos eones. («Tiruvundiyar» 1.137).

Sri Ramanarpanamastu