

Sri Bhagavan Ramana Maharshi
Upadesha

Nam Yar
¿Quién soy yo?

y

Sri Ramanopadesa Noonmalai
Guirnalda de Tratados de Instrucción Espiritual

Comentado por Sri Sadhu Om

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Nota del Editor | 3 |
| Introducción | 4 |
| 1. Nam Yar (Introducción)..... | 21 |
| 2. Nam Yar | 29 |
| 3. Ulladu Narpadu | 40 |
| 4. Ulladu Narpadu – Anubandham | 65 |
| 5. Ekatma Panchakam | 86 |
| 6. Appalap Pattu | 88 |
| 7. Atma Vidya Kirtanam..... | 90 |
| 8. Upadesa Undiyar (Introducción) | 96 |
| 9. Upadesa Undiyar..... | 104 |

Nota del Editor

Sri Bhagavan Ramana, la forma humana de Arunachala, que Sri Bhagavan y otros sabios alababan como el «Océano de Gracia», proclamó por compasión a la petición de Sri Sivaprakasam Pillai, «*Nam Yar*» (¿Quién soy yo?) [Obra completamente comentada en «*La Felicidad y el Arte de Ser*» de Michael James] y por compasión a la petición de Sri Muruganar, «*Ulladu Narpadu*» (La Realidad en Cuarenta Versos), aunque su enseñanza es solo Silencio.

El *Anubandham* (Suplemento) son versos en su mayor parte adaptados y traducidos de textos advaitas antiguos.

Appalappattu fue escrito cuando su madre quiso que Él asistiera a la preparación de *appalam* (un postre crujiente usado en la alimentación de la India del Sur). Sri Bhagavan dijo a su madre que Él prepararía otro *appalam* y escribió este verso.

Atma Vidya Kirtanam fue comenzado por Sri Muruganar y Sri Bhagavan lo completó.

Upadesa Unidyar es el original tamil de *Upadesa Saram* (Esencia de la Enseñanza).

Introducción

«Para que podamos ser salvados, revélanos [graciosamente] la naturaleza de la realidad y el medio para obtenerla [o experimentarla]». Ésta es la plegaria que Sri Muruganar hizo a Bhagavan Sri Ramana cuando le pidió que compusiera *Ulladu Narpadu*, y éstas son las palabras con las que él comenzó el primer verso de su *payiram* o prefacio a esta gran obra.

En respuesta a esta plegaria, Sri Bhagavan compuso *Ulladu Narpadu*, y de acuerdo con ella, él nos reveló así no solo la naturaleza de la realidad sino también el medio por el que podemos obtener experiencia directa de ella. Como él reveló, la única realidad — *ulladu* o «eso que es»— es el propio sí mismo esencial, y el único medio por el que podemos experimentarlo directamente es solo «ser como él es», volviendo la atención de toda otredad o dualidad al propio ser esencial libre de pensamiento, «yo soy».

La esencia de *Ulladu Narpadu*, y en verdad la esencia de todas las enseñanzas de Sri Bhagavan, es compendiada por él en el primero de los dos versos de su *mangalam* o «introducción auspiciosa», que compuso inicialmente como un verso de dos líneas en métrica *kural venba*, en el que dijo:

¿Cómo [o quién puede] meditar en *ulla-porul* [la «realidad que es» o «ser-esencia»]? Solo ser en [nuestro] corazón como [nosotros] somos [verdaderamente], es meditar [en esta realidad]. Conoce [esto].

En este breve verso, él expresó claramente la verdad de que «ser como nosotros somos» es el único medio por el que podemos experimentar la única realidad absoluta, que es el propio sí mismo real o ser esencial, «yo soy». Sin embargo, para aclarar exactamente lo que quería decir con las palabras *ullapadi ullade*, que significan literalmente «ser solo como nosotros somos» o «ser solo como él es», más tarde él añadió dos líneas al comienzo de este verso *kural venba*, transformándolo con ello en su forma presente, que es un verso de cuatro líneas en métrica *venba*, en el que dice:

Aparte de *ulladu* [«eso que es» o ser], ¿hay consciencia de ser? Puesto que [este] *ulla-porul* [esta «realidad que es», «sustancia existente» o «ser-esencia»] es en [nuestro] corazón exento de [todo] pensamiento, ¿cómo [o quién puede] pensar en [o meditar en este] *ulla-porul*, que es llamado «corazón»? Solo ser en [nuestro]

corazón como [nosotros] somos [verdaderamente] [es decir, como la consciencia de ser no-dual libre de pensamiento, «yo soy»] es meditar [en el ser]. Conoce [esta realidad experimentándola así].

En estas dos primeras líneas adicionales, él reveló claramente la naturaleza de la única realidad absoluta, y con ello nos explicó exactamente lo que quería indicar al decir *ullapadi ullade* o «solo ser como ello es». En la primera frase de este verso, «*ulladu aladu ulla-unarvu ullado?*», que transmite varios matices de significado profundo y sutil tales como «Si ser no fuera, ¿podría haber consciencia de ser?», «Aparte de eso que es, ¿hay [alguna] consciencia de ser?», o «¿Puede [nuestra] consciencia de ser [“yo soy”] ser aparte de [nuestro] ser?», él revela que *ulladu* o «eso que es» no es solo ser sino también *ulla-unarvu*, «consciencia que es» o «consciencia de ser».

La misma verdad es expresada por él en más detalle en el verso 23 de *Upadesa Undiyar*:

Debido a la no-existencia de [alguna] *unarvu* [consciencia] aparte [de *ulladu*] para conocer *ulladu* [«eso que es» o ser], *ulladu* es *unarvu*. [Esa] *unarvu* misma existe como «nosotros» [el ser esencial o sí mismo verdadero].

Es decir, nosotros mismos somos la única realidad absoluta llamada *ulladu* o «eso que es», y la naturaleza esencial no es solo ser sino también consciencia de ser. Nosotros no solo existimos, sino que somos conscientes de la existencia o ser. El ser y la consciencia de ser no son dos cosas separadas, sino un único todo no-dual. En otras palabras, el sí mismo real o ser esencial es auto-consciente —es consciente de sí mismo, y su consciencia de sí mismo es su mismo ser.

Sin embargo, cuando nosotros decimos «es consciente de sí mismo» y «su auto-consciencia es su mismo ser», estamos expresando la verdad de una manera inadecuada, debido a que «eso que es» no es un objeto de tercera persona, «él», sino que es solo la realidad de primera persona, «nosotros» o «yo». Aunque Sri Bhagavan algunas veces se refiere a la realidad absoluta —la única consciencia de ser no-dual, «yo soy»— como «nosotros», como hace en el verso 23 de *Upadesa Undiyar*, él no quiere decir con ello que es una consciencia de primera persona del plural. Siempre que él usaba el término «nosotros», no lo usaba como la forma plural del pronombre de primera persona «yo», sino solo como su forma inclusiva. Mientras la palabra «yo» parece excluir a la persona o gentes a las que se habla, la palabra «nosotros» los incluye, y puesto que así el único sí mismo real no-dual no es exclusivo de ninguna persona sino que es omniinclusivo, a menudo él se refería a él apropiadamente como «nosotros» mejor que como «yo».

Así pues, el significado esencial de esta sentencia del primer verso *mangalam* de *Ulladu Narpadu* es que *ulladu* o «eso que es» es auto-consciente. El hecho de que este ser auto-consciente no es un objeto de tercera persona sino solo la realidad de la primera persona, «yo soy», es aclarado por Sri Bhagavan en la segunda sentencia, en la que dice que este *ulla-porul* o «realidad que es» es llamado *ullam* o «corazón». Esta palabra *ullam* no significa solo «corazón» o el «núcleo» más íntimo del ser, sino también significa «soy», así pues en este contexto indica claramente que la realidad auto-consciente absoluta no-dual a la que Sri Bhagavan se refiere como *ulladu* o *ulla-porul* es solo el propio ser esencial, que experimentamos siempre como «yo soy».

El hecho de que la palabra tamil *ullam*, que se deriva de la raíz *ul* y significa «en», «dentro» o «interior», y que es comprendida por lo tanto normalmente como «corazón», «mente», «alma» o «consciencia», significa también «soy», es una verdad sutil que fue señalada por Sri Muruganar y Sri Sadhu Om, y probablemente por Sri Bhagavan mismo. Es decir, la palabra *ul* tiene dos significados distintos pero estrechamente relacionados. No significa solo «en», «dentro» o «interior», sino también es la base de un verbo sin tiempo que significa «ser» o «tener». Como la base del verbo que significa «ser», es la raíz de la palabra *ulladu*, que Sri Bhagavan usa en este verso en tres sentidos diferentes: en primer lugar, como un nombre que significa «eso (*adu*) que es (*ulla*)» o «ser» en el sentido de «existencia»; en segundo, en dos lugares como un verbo de tercera persona del singular que significa «es» (en la primera sentencia como la forma interrogativa *ullado*, que significa «¿es?»), y en la segunda sentencia en la forma *ulladal*, que significa «puesto que es»), y en tercer lugar como un gerundio que significa «ser» en el sentido de «existir» o «permanecer» (en la tercera sentencia en la forma *ullade*, que significa «solo ser»). Igual que la forma de la tercera persona del singular del verbo *ul* es *ulladu*, su forma normal de la primera persona del plural es *ullom*, pero en tamil literario una forma alternativa de la primera persona del plural raramente usada es *ullam*, que significa por lo tanto «somos» como en «nosotros somos». Por lo tanto, Sri Muruganar y Sri Sadhu Om explicaron que igual que Sri Bhagavan usaba *nam* o «nosotros» como una forma inclusiva del pronombre personal de la primera persona del singular *nan* o «yo», del mismo modo usaba *ullam* o «somos» como una forma inclusiva de la primera persona del singular del verbo *ullen* o «soy».

En la segunda sentencia de este verso, Sri Bhagavan no solo dice que el *ulla-porul* o «realidad que es» es llamada *ullam*, «corazón», «núcleo» o «soy», sino también dice que existe «en [nuestro] corazón exento de pensamiento». Por lo tanto, en las dos primeras líneas de este verso, él ha revelado tres verdades esenciales sobre la naturaleza de la única realidad absoluta. En primer lugar, revela que es no solo ser sino también auto-consciente. En segundo lugar, revela que existe dentro de nosotros exento de pensamientos. En tercer lugar, y más importante, revela que existe no solo dentro del «co-

razón» sino como el «corazón» —es decir, como el ser o «soy»-dad verdadero y esencial.

En otras palabras, la naturaleza verdadera de la realidad es que «eso que es [realmente]» es solo nuestro propio ser esencial auto-consciente libre de pensamiento, que experimentamos siempre como «yo soy». Sin embargo, aunque experimentamos siempre la única realidad absoluta no-dual como «yo soy», debido al surgimiento imaginario de pensamientos, la auto-consciencia esencial parece estar distorsionada y limitada como nuestra mente, la consciencia finita que conoce objetos que se imagina ser un cuerpo físico. Como Sri Bhagavan revela repetidamente en los últimos versos de *Ulladu Narpadu*, y en muchos de sus otros escritos en poesía y prosa, el surgimiento de la mente, el cuerpo y este mundo entero, que son solo pensamientos o imágenes que creamos en la mente por el poder de imaginación, está causado por la imaginación primera «yo soy este cuerpo».

Siempre que la mente surge, tanto en la vigilia como en el sueño con sueños, lo hace siempre imaginándose ser un cuerpo físico. Cuando no se imagina ser un cuerpo, como en el sueño profundo, se sumerge y cesa de existir. Por lo tanto, Sri Bhagavan dice que esta imaginación primera «yo soy este cuerpo» es el primer pensamiento, y la raíz de los demás pensamientos. Puesto que la forma esencial de la mente es solo este primer pensamiento «yo soy este cuerpo», en el verso 18 de *Upadesa Undiyar* y en el quinto párrafo de *Nan Yar?* él dice:

[Nuestra] mente es solo [una multitud de] pensamientos. De todos [los incontables pensamientos que son formados en la mente], solo el pensamiento «yo» es la raíz [base, cimiento u origen]. [Por lo tanto] lo que es llamado «mente» es [en esencia solo este pensamiento raíz] «yo».

Lo que surge en este cuerpo como «yo», solo eso es [nuestra] mente... De todos los pensamientos que aparecen [o surgen] en [nuestra] mente, **solo el pensamiento «yo» es el primer pensamiento**. Solo después de que surge éste surgen otros pensamientos. Solo después de que aparece la primera persona, aparecen la segunda y la tercera persona; sin la primera persona, la segunda y la tercera persona no existen.

El hecho de que este pensamiento raíz «yo» es la imaginación básica de que nosotros somos un cuerpo físico, es aclarado por Sri Bhagavan en el verso 14 de *Ulladu Narpadu* (versión *kalivenba*) y en el verso 2 de *Anma-Viddai*:

Si esa primera persona [la mente], [que se experimenta a sí misma] como «yo soy [este] cuerpo» existe, la segunda y la tercera personas [también parecerán] existir. Si, por la investigación de la verdad de la primera persona, la primera persona cesa de existir, la segunda y la tercera personas [también] llegarán a su fin, [y la realidad de] la primera persona, que brilla [siempre] como uno [la única realidad absoluta no-dual, que permanece sola después de la disolución de estas tres personas falsas], se [descubrirá ser] el estado [verdadero], [nuestro] sí mismo [real].

Puesto que el pensamiento «este cuerpo compuesto de carne es yo» es el único hilo en el que [todos nuestros] diversos pensamientos están ensartados, si [nosotros] vamos dentro [de nosotros mismos escrutando] «¿quién soy yo? ¿cuál es el lugar [la fuente de la que este pensamiento fundamental «yo soy este cuerpo» surge]?», [todos] los pensamientos desaparecerán, y dentro de la caverna [el núcleo de nuestro ser] el auto-conocimiento brillará espontáneamente como «yo [soy] yo». Solo esto es silencio [el estado de mero ser silente o inmóvil], el único espacio [no-dual de consciencia infinita], la única morada de felicidad [ilimitada verdadera].

Para recuperar el estado natural de ser auto-consciente libre de pensamiento, debemos librarnos de todos los pensamientos, incluyendo su pensamiento raíz, la mente, que en esencia no es nada sino el primer pensamiento «yo soy este cuerpo, una persona llamada fulano». Incluso si cortamos un árbol hasta su cepa, mientras sus raíces sobrevivan, continuará produciendo brotes nuevos, ramas, hojas, flores y frutos. Similarmente, mientras la mente —este pensamiento raíz «yo soy este cuerpo»— sobreviva, continuará formando pensamientos nuevos y diversificándose como los objetos incontables de este mundo, que ella forma como imágenes mentales dentro de sí misma por su poder de imaginación.

Nuestra mente no puede sobrevivir sin permanecer constantemente en los pensamientos, que está formando siempre dentro de sí misma. Aunque imagina que algunos de sus pensamientos son objetos que existen en un mundo que parece estar fuera de sí misma, de hecho ese mundo aparentemente externo surge solo en realidad dentro de sí misma como una serie de imágenes mentales, lo mismo que lo hace el mundo que experimenta en un sueño. Habiéndose formado ella misma como su imaginación primera «yo soy este cuerpo», la mente imagina entonces que a través de los cinco sentidos de ese cuerpo está experimentando un mundo fuera de sí misma. Sin embargo, tanto este cuerpo como el mundo son meras imaginaciones —es decir, ambos son solo pensamientos o imágenes mentales que la mente ha formado dentro de sí misma.

Experimentamos esta identificación imaginaria de nosotros mismos con un cuerpo, y la consecuente percepción de un mundo aparentemente externo, tanto en la vigilia como en el sueño con sueños. Del mismo modo que experimentamos este mundo en el estado de vigilia como si estuviera existiendo fuera de nosotros mismos, así experimentamos el mundo que vemos en un sueño como si estuviera fuera de nosotros mismos; pero de hecho, en ambos casos experimentamos ese mundo aparentemente externo solo dentro de la propia mente. Puesto que sabemos ahora que cualquier mundo que nosotros experimentamos en un sueño es de hecho solo una ficción de la imaginación, no tenemos ninguna razón para suponer que este mundo que experimentamos en el estado de vigilia presente es algo diferente de una ficción de la misma.

Todas las percepciones de objetos que parecen existir fuera de nosotros mismos son de hecho solo pensamientos que la mente ha formado dentro de sí misma por su poder de imaginación. Todo lo que experimentemos como aparte de nosotros mismos es por lo tanto solo un pensamiento, y como los demás pensamientos depende para su existencia aparente de la existencia aparente de la mente, que es el primer pensamiento «yo» —el pensador que piensa todos los pensamientos, y el sujeto que conoce todos los objetos.

Lo mismo que todos los pensamientos dependen de la mente, que los piensa, así la mente depende de su acción constante de pensar. Sin pensar en otras cosas, ella misma no puede permanecer. Por lo tanto, en el párrafo cuarto de *Nan Yar?* Sri Bhagavan dice:

...[Nuestra] mente permanece solo siguiendo siempre un objeto grosero; solitariamente no permanece...

Esta verdad es explicada por él aún más claramente en el verso 25 de *Ulladu Narpa-du*:

Agarrando la forma [un cuerpo], ella [la mente o ego] viene a la existencia. Agarrando la forma [ese cuerpo] persiste. Agarrando y alimentándose de la forma [pensamientos u objetos] florece abundantemente. Dejando la forma [un cuerpo] toma la forma [otro cuerpo]. Si [nosotros] [la] examinamos, [este] fantasma-ego sin forma huye. Comprede [es decir, conoce esta verdad, o experimenta esta desaparición del ego examinándole].

Al ser una mera imaginación, la mente no tiene forma suya propia, de modo que puede parecer existir como una entidad aparentemente distinta solo aferrándose a una forma grosera. La primera forma a la que la mente se aferra es un cuerpo físico, que imagina ser ella misma, y entonces a través de ese cuerpo, experimenta muchas otras formas, algunas de las cuales reconoce como meros pensamientos que existen solo dentro de sí misma, y algunas de las cuales imagina ser objetos que existen fuera de sí

misma. Prestando atención a tales pensamientos y objetos, nutre y fortalece la ilusión de su propia existencia aparente, y por consiguiente Sri Bhagavan describe su acto de prestarles atención como «agarrar y alimentarse de formas».

Puesto que la atención a los pensamientos y objetos aparentemente externos (que Sri Bhagavan describe respectivamente como «objetos de segunda persona» y «objetos de tercera persona») es el medio por el que la mente se nutre a sí misma, cuando volvamos la atención de todos esos pensamientos y objetos a nosotros mismos, la mente comenzará a sumergirse. Por lo tanto, Sri Bhagavan dice: «Si [nosotros] [la] examinamos, [este] fantasma ego sin forma [la mente] huye». Es decir, puesto que no tiene forma suya propia, y puesto que puede parecer existir solo prestando atención a las formas, que crea por su propio poder de imaginación, cuando la mente trate de prestarse atención a sí misma, comenzará a sumergirse, al ser privada de las formas que está acostumbrada a agarrar.

Ya que los pensamientos oscurecen la claridad natural de ser auto-consciente libre de pensamiento, lo mismo que las nubes grises oscurecen la luz clara del sol, y puesto que los pensamientos pueden existir solo cuando les prestamos atención, el único medio por el que podemos librarnos del efecto oscurecedor ilusorio de los pensamientos, y con ello experimentar el sí mismo real como es verdaderamente —es decir, exento de todo pensamiento— es volver la atención de todos los pensamientos al propio ser esencial auto-consciente, que experimentamos siempre como «yo soy». Tal auto-atención no es una acción, sino solo un estado de solo ser como somos realmente.

Prestar atención a algo aparte de nosotros mismos es una acción, debido a que implica un movimiento aparente de la atención desde nosotros mismos a esa otra cosa. Prestar atención al propio ser esencial auto-consciente, por otra parte, no es una acción, debido a que es un estado en el que la atención reposa en sí misma sin moverse a ninguna parte ni hacer nada. Por lo tanto, Sri Bhagavan describía a menudo este estado de auto-atención como el estado de «solo ser» o «ser como nosotros somos».

Este estado de solo ser como nosotros somos realmente, sin la más mínima acción de la mente, habla o cuerpo, es claramente descrito por Sri Bhagavan en los versos 4 y 5 de *Anma-Viddai*:

Para desatar los nudos comenzando con el *karma* [es decir, los nudos de la acción, y de todos los resultados de la acción], [y] para surgir sobre [o revivir de] la ruina que comienza con el nacimiento [es decir, para trascender y devenir libre de las miserias de la existencia incorporada, que comienza con el nacimiento y acaba con la muerte, solo para comenzar una vez más de nuevo con el nacimiento en otro cuerpo creado por la mente], [mejor] que cualquier [otra] vía, esta vía [de simple ser auto-atento] es extremadamente fácil. Cuando [nosotros] solo somos, habiéndonos asentado [calma y apaciblemente en reposo perfecto como el

simple ser auto-consciente] sin ni siquiera el más mínimo *karma* [acción] de mente, habla o cuerpo, ah, en [nuestro] corazón [el núcleo más íntimo del ser] la luz del sí mismo [brillará claramente como la consciencia de ser no-dual, «yo soy yo»]. [Habiéndonos con ello sumergido y perdido el sí mismo individual en este estado de auto-conocimiento verdadero perfectamente apacible e infinitamente claro, descubriremos que ello es la] experiencia eterna. El miedo no existirá. Solo el océano de felicidad [infinita permanecerá].

En el *ullam* [corazón, mente o consciencia] que se investiga [a sí mismo] dentro [de sí mismo], [siendo solo] como él es [como claro ser auto-consciente] sin pensar en [nada] más [que sí mismo], *atma* [el sí mismo real], que es llamado *An-namalai* [y que es] el único *porul* [realidad absoluta o ser esencial] que brilla como el ojo para [nuestra] mente-ojo, que es el ojo para [los cinco] sentidos [físicos] que comienzan con [nuestros] ojos, que iluminan [o nos capacitan para conocer el mundo material, que está compuesto de los cinco elementos] comenzando con el espacio, [y] como el espacio para [nuestra] mente-espacio, en verdad será visto. [Para que seamos capaces de permanecer así como somos realmente] la gracia también es necesaria. [Para ser un receptáculo apropiado para embeber la gracia, debemos] estar poseídos de amor [de ser solo como somos]. La felicidad [infinita] [entonces] aparecerá [o será experimentada].

Todas las acciones de cuerpo y habla se originan en las acciones de la mente, es decir, en los pensamientos, y la raíz de todos ellos es el primer pensamiento «yo soy este cuerpo», que es la mente, la falsa consciencia finita que piensa los demás pensamientos. Por lo tanto, nosotros podemos permanecer absolutamente libres de todas las acciones de la mente, habla y cuerpo solo si permanecemos libres de todos los pensamientos, y podemos permanecer libres de todos ellos solo si permanecemos libres de la mente.

Sentimos que estamos haciendo acciones con la mente, el habla y el cuerpo debido a que imaginamos que estos instrumentos de acción son nosotros mismos. Es decir, sentimos que tenemos pensamientos, pronunciamos palabras y hacemos otras acciones corporales, debido a que nos experimentamos erróneamente como esta mente sujeta al cuerpo, y nos experimentamos así, debido a que no nos experimentamos como la simple auto-consciencia libre de adjuntos, «yo soy», que somos realmente. Por lo tanto, si no experimentamos como somos realmente, devendremos libres no solo de todas las acciones de la mente, habla y cuerpo, sino también de su raíz, la mente. Por consiguiente, en el verso 38 de *Ulladu Narpadu*, Sri Bhagavan dice:

Si somos el que lleva a cabo la acción, experimentaremos el fruto resultante [las consecuencias de las acciones]. Cuando nos conocemos habiendo investigado «¿Quién es el que lleva cabo la acción?», *kartritva* [el sentido de hacedor, la sensación «yo estoy haciendo una acción»] se irá y los tres *karmas* caerán [se desvanecerán o dejarán de existir]. [Este estado exento de todas las acciones o *karmas* es] el estado de liberación, que es eterno.

Tanto la sensación «estoy haciendo» como la sensación «estoy experimentando», surgen solo debido a que nos tomamos erróneamente por esta mente, que surge solo al imaginar «soy este cuerpo». Por lo tanto, mientras sintamos que estamos haciendo cualquier forma de acción, que estamos pensando cualquier pensamiento, o que estamos experimentando cualquier otra cosa que nosotros mismos, la mente no se sumergirá, y por consiguiente no seremos capaces de liberarnos de la imaginación primaria «soy este cuerpo». Y mientras continuemos imaginando así «soy este cuerpo», no podremos experimentar la auto-consciencia esencial libre de adjuntos, «yo soy», como es realmente.

Tanto la experiencia confusa «soy este cuerpo», que es un adjunto-limitado y por lo tanto distorsionado de la auto-consciencia real «yo soy», como todo lo que sentimos ser aparte de este «yo» limitado al cuerpo son solo pensamientos, y como tales no son reales, sino meramente productos ilusorios del poder de imaginación. Por lo tanto, en el primer verso *mangalam* de *Ulladu Narpadu* Sri Bhagavan dice que la realidad absoluta o «eso que es», que es el propio ser auto-consciente esencial, «yo soy», existe exento de todos los pensamientos.

Puesto que es verdaderamente exento de pensamientos, nosotros no podemos experimentarlo nunca tal como es, pensando algo, sino solo permaneciendo absolutamente libres de todos los pensamientos. Así, en la segunda frase de este primer verso *mangalam*, él pregunta, «Puesto que [este] *ulla-porul* [“realidad que es” o “ser-esencia”] es en [nuestro] corazón exento de [todo] pensamiento, ¿cómo [o quién puede] pensar en [o meditar en este] ser-esencia, que es llamado “corazón”?»; y en la tercera frase él concluye diciendo: «Solo ser en [nuestro] corazón lo que [nosotros] somos [verdaderamente] [es decir, como la auto-consciencia no-dual libre de pensamientos, “yo soy”] es meditar [en la realidad]».

Así pues, en este primer verso *mangalam* de *Ulladu Narpadu*, Sri Bhagavan nos ha revelado claramente tanto la naturaleza de la realidad como el medio por el que podemos experimentarla. Es decir, su naturaleza es ser auto-consciente libre de pensamiento, que existe siempre en el «corazón» como el «corazón» —es decir, en el núcleo más íntimo del ser como el propio ser-consciencia esencial «yo soy»— y el medio por el que podemos experimentarla es solo ser como ella es, es decir, libre de todos los pensamientos como el propio ser auto-consciente no-dual.

En otras palabras, puesto que la meta es el estado absolutamente no-dual de ser auto-consciente libre de pensamientos, la vía por la que podemos obtener esta meta no puede ser aparte del mismo estado no-dual de ser auto-consciente libre de pensamientos. Así pues, en este verso Sri Bhagavan enfatiza la verdad de que la meta y la vía son en esencia uno, como él declaraba explícitamente en el verso 579 de *Guru Vachaka Kovai*:

Debido a la naturaleza [o grandeza] no-dual de [nuestra] *svarupa* [el propio sí mismo esencial] [eternamente] permanente, y debido al hecho [consecuente] de que excluyendo [este] sí mismo [no-dual] no hay otro *gati* [refugio, remedio o vía para obtenerlo], el *upeya* [la meta] que ha de ser obtenida es solo el sí mismo y el *upaya* [el medio para obtenerlo] es solo el sí mismo. [Por lo tanto], ve que ellos [la meta y la vía] son *abheda* [no diferentes].

Lo mismo que él reveló en el primer verso *mangalam* de *Ulladu Narpadu*, tanto la naturaleza de la realidad como el medio por el que podemos experimentarla, así también reveló a ambos en el segundo verso *mangalam*, pero en palabras muy diferentes:

Esas gentes maduras que internamente tienen intenso miedo de la muerte, tomarán refugio a los pies de Dios, que es exento de muerte y nacimiento, [dependiendo de él] como [su] fortaleza [protectora]. Por su entrega, ellos experimentan la muerte [la muerte o disolución de su sí mismo finito]. A esos que son sin muerte [habiendo muerto a su sí mismo mortal, y habiendo devenido con ello uno con el espíritu inmortal], ¿se acercará el pensamiento de la muerte [nunca de nuevo]?

En este verso la palabra *mahesan*, que significa literalmente «gran Señor» y que por lo tanto he traducido como «Dios», es una manera figurativa de describir *ulladu* o «eso que es». Puesto que la realidad absoluta o «eso que es», a lo que comúnmente nos referimos como «Dios», es el ser eternamente auto-consciente, «yo soy», que brilla siempre exento de pensamiento en el corazón o núcleo más íntimo, Sri Bhagavan dice que es «exento de nacimiento y muerte». Así pues, él indica que nacimiento y muerte son ambos meros pensamientos, como lo es el cuerpo, que está sujeto a ellos.

Mientras nos tomemos erróneamente como un cuerpo, el miedo de la muerte existirá siempre, al menos en una forma de semilla, y se manifestará siempre que el cuerpo esté en peligro. Sin embargo, debido al apego a este cuerpo y a todas las cosas —los familiares, amigos, posesiones materiales, estatus social, conocimiento, creencias religiosas, pasatiempos favoritos y otras fuentes de placer— que gozamos por él, siempre que el pensamiento de la muerte venga a nosotros, usualmente dejaremos que la mente vaya hacia fuera pensando en todas esas cosas, que son aparte del sí mismo esencial, y así la

atención es desviada del pensamiento de la muerte hacia innumerables pensamientos sobre la vida en este cuerpo. Por lo tanto, incluso cuando las circunstancias hacen intenso el miedo de la muerte, esa intensidad generalmente dura solo un breve período de tiempo, debido a que pronto es encubierta por el surgimiento de otros pensamientos incontables.

Entonces, es solo en la mente de una persona madura —una persona cuyo apego a su cuerpo y a todos los placeres triviales que pueden ser gozados a través de él, está grandemente reducido— que el miedo de la muerte retendrá su intensidad. Es decir, cuando el miedo de la muerte surja en una persona tal, no será encubierto por otros pensamientos, y por lo tanto llevará su mente hacia dentro para prestar atención a su propio ser esencial «yo soy», que tiene miedo de perder.

Tenemos miedo de la muerte del cuerpo debido a que lo tomamos erróneamente por nosotros mismos, y, por consiguiente, en esencia el miedo de la muerte no es meramente un miedo de perder todo a lo que nosotros estamos apegados, sino un miedo de perdernos a nosotros mismos —el propio ser esencial o «soy»-dad. Por lo tanto, en la mente de una persona verdaderamente madura, el miedo de la muerte volverá su atención solo hacia su propio ser esencial, como ocurrió en el caso de Sri Bhagavan mismo.

Cuando, siendo un muchacho de dieciséis años, fue tomado por un repentino e intenso miedo de la muerte, él no pensó en nada más que él mismo. Estaba tan ansioso de descubrir si él mismo moriría cuando muriera el cuerpo, que desvió la atención de éste y de todas las demás cosas hacia su propio ser esencial auto-consciente, «yo soy». Debido a que su atención entera estaba así tan agudamente focalizada en él mismo, experimentó claridad absoluta de auto-consciencia o auto-conocimiento inadulterado verdadero, y así su mente fue consumida por entero en esa claridad no-dual infinita.

Esta experiencia es lo que él describe en este segundo verso *mangalam*. Las palabras «tomarán refugio a los pies de Dios como [su] fortaleza [protectora]» son una descripción figurativa del sumergimiento completo de la mente en las profundidades más íntimas del ser —es decir, en el ser esencial auto-consciente libre de pensamiento, «yo soy», que es la verdadera forma de Dios. Este sumergimiento completo de la mente en el estado natural de solo ser es el estado de auto-entrega absoluta, como lo describió Sri Bhagavan en el párrafo trece de *Nan Yar?*:

Ser completamente absorbidos en *atma-nishtha* [auto-permanencia, el estado de solo ser lo que somos realmente], sin dar el más mínimo espacio al surgimiento de ningún otro pensamiento que *atma-chintana* [el pensamiento del propio sí mismo real], es darnos a Dios...

Este estado natural de solo ser lo que realmente somos es por lo tanto el estado de devoción suprema y de servicio verdadero a Dios, como fue revelado por Sri Bhagavan en los versos 9 y 29 de *Upadesa Undiyar*:

Por la fuerza de [tal] *bhava* [es decir, tal *ananya bhava* o convicción de que Dios no es aparte de nosotros mismos], solo ser en *sat-bhava* [el estado de ser natural], que trasciende [toda] *bhavana* [imaginación, pensamiento o meditación], es *para-bhakti tattva* [el estado verdadero de devoción suprema].

Permanecer en este estado de *para-sukha* [felicidad suprema o trascendente], que es exento [tanto] de esclavitud como de liberación, es permanecer al servicio de Dios.

En la segunda frase de este segundo verso *mangalam* de *Ulladu Narpadu*, Sri Bhagavan describe el resultado de tal entrega completa a los «pies de Dios, que es exento de muerte y nacimiento» —es decir, al estado eterno de ser libre de pensamiento— diciendo: «Por tal entrega, ellos experimentan la muerte». La muerte de la que tales gentes maduras tenían miedo tan intensamente era la muerte de su cuerpo, que tomaban erróneamente por sí mismos, pero por su entrega de sí mismos enteramente al estado no-dual de solo ser, experimentan una muerte de un tipo completamente diferente —es decir, la muerte de su propia mente.

La muerte del cuerpo no es una muerte real, porque este cuerpo es una mera imaginación, de modo que cuando la mente cesa de imaginarse ser este cuerpo, en lugar de ello imaginará ser algún otro, como lo hace en el sueño con sueños. Puesto que la causa de los sueños repetidos de nacimiento y muerte es solo la mente, la única muerte real que podemos experimentar es la de la mente.

La mente solo ha surgido o tomado nacimiento debido a que hemos olvidado lo que somos realmente. Si nos conociéramos como somos realmente, no podríamos tomarnos erróneamente por lo que no somos. Lo mismo que un sueño puede surgir dentro de nosotros solo cuando estamos dormidos —es decir, cuando hemos olvidado el sí mismo de vigilia presente— así también la ilusión de que somos esta mente solo puede surgir en el sueño profundo subyacente de olvido del sí mismo real no-dual. Por lo tanto, puesto que este auto-olvido o auto-ignorancia es la oscuridad que ha dado surgimiento a la ilusión de que somos esta mente, cuando sea destruido por la luz clara del auto-conocimiento verdadero, la mente será destruida junto con él.

Este despertar del largo sueño profundo de auto-olvido es descrita por Sri Bhagavan en el verso 1 de *Ekatma Panchakam*:

Habiéndonos olvidado de nosotros mismos [el sí mismo real, la consciencia pura inadulterada «yo soy»], habiendo pensado «[este] cuerpo en verdad es mí mismo», [y] habiendo tomado [con ello] innumerables nacimientos, finalmente conocernos [y] ser nosotros mismos es solo [como] despertar de un sueño de vagar por el mundo. Ve [así].

Puesto que este despertar del sueño profundo del auto-olvido es la muerte de la mente, igualmente puede ser descrito como el renacimiento del sí mismo eterno. Sin embargo, esta supuesta «muerte» o «destrucción» de la mente es solo relativamente real, debido a que su nacimiento y existencia aparente es un mero sueño, que es real solo en su propia imaginación. Por lo tanto, describir esta «muerte» de la mente como el «renacimiento» o «resurrección» del sí mismo eterno es verdadero solo en relación a la aparición falsa de la mente. Cuando la mente muera, descubriremos que este sueño de su nacimiento y muerte nunca ha acontecido realmente, y que hemos sido siempre solo el sí mismo no-dual eterno, «yo soy».

Después de decir: «Por su entrega, experimentan la muerte», Sri Bhagavan concluye este segundo verso *mangalam* de *Ulladu Narpadu* preguntando: «A aquellos que son sin muerte, ¿se acercará el pensamiento de la muerte?» Es decir, todos los pensamientos de nacimiento y muerte pueden surgir solo en la mente, de modo que cuando sea destruida, todos los pensamientos de dualidades tales como nacimiento y muerte serán destruidos para siempre. Así pues, el estado de auto-conocimiento verdadero, en el que la mente es encontrada ser no-existente, es el estado de inmortalidad verdadera.

El único medio por el que podemos obtener este estado de inmortalidad verdadera, es entregar la mente, que es el sí mismo mortal falso, en la claridad verdadera del ser auto-consciente libre de pensamiento. Así pues, expresando la naturaleza de la realidad y el medio para obtenerla de dos maneras diferentes en estos dos versos *mangalam* de *Ulladu Narpadu*, Sri Bhagavan reveló que la vía de *jñana* o conocimiento verdadero, que es la práctica de solo ser como somos realmente, y la vía de *bhakti* o devoción verdadera, que es la práctica de entregarnos enteramente a Dios, son ambas el mismo estado de sumergimiento completo de la mente en el ser auto-consciente esencial libre de pensamiento, «yo soy».

Lo que quiera que Sri Bhagavan nos revele o explique sobre la naturaleza de la realidad, su meta central es dirigir la mente hacia el medio por el que podemos experimentarla realmente. Aunque él explica el medio o práctica de muchas maneras diferentes, algunas veces como una práctica de auto-investigación, auto-escrutinio o auto-atención; otras veces como una práctica de auto-entrega y otras como una práctica de auto-permanencia o solo ser como somos realmente, la práctica real es solo una. Se usen las palabras que se usen para describir esta única práctica, que es la única vía o medio directo por el que podemos experimentar la realidad absoluta como ella es, todas esas

palabras indican de hecho el mismo estado único de práctica, que es el estado en el que la mente se sumerge y desaparece en el estado natural de ser auto-consciente libre de pensamiento.

Este estado es tanto la vía como la meta. Debido a que ser auto-consciente libre de pensamiento es la naturaleza de la realidad —es decir, la naturaleza del sí mismo verdadero y esencial, que es la única realidad absoluta no-dual—, el único medio por el que podemos experimentarla como ella es, es solo ser como ella es —es decir, permanecer como el propio verdadero ser auto-consciente libre de pensamiento, que es lo que nosotros somos siempre realmente.

Esta verdad es expresada por Sri Bhagavan clara y llanamente en el verso 26 de *Upadesa Undiyar*:

Solo ser el sí mismo es conocer el sí mismo, debido a que el sí mismo es eso que es exento de dos. Esto es *tanmaya-nishtha* [el estado de ser firmemente establecido en y como *tat* o «ello», la realidad absoluta llamada *brahman*].

Debido a que la naturaleza del sí mismo real es absolutamente no-dual, la única manera de conocerla es solo serla. Este estado simple no-dual de conocer y ser el propio sí mismo esencial, que es llamado el estado de *tanmaya-nishtha* o permanencia firme como *tat*, la realidad absoluta, es a la vez la vía y la meta. Es decir, es a la vez el único medio por el que podemos experimentar y ser la realidad absoluta misma.

En este verso las palabras «ser el sí mismo» denotan el *sat* o aspecto ser de la realidad, y las palabras «conocer el sí mismo» denotan su *chit* o aspecto consciencia. Sin embargo, la realidad absoluta no es solo *sat-chit* o ser-consciencia sino también *sat-chit-ananda* o ser-consciencia-felicidad. Por lo tanto, permanecer en el estado natural de ser auto-consciente no-dual no es solo el estado de auto-conocimiento verdadero, sino también el estado de felicidad verdadera —felicidad infinita y absoluta, que no tiene comienzo, fin o interrupción. Por esto, en el verso 28 de *Upadesa Undiyar* y el verso 18 de *Upadesa Tanippakkal* Sri Bhagavan dice:

Si sabemos qué es la naturaleza [real], entonces [descubriremos que es] *sat-chit-ananda* [ser-consciencia-felicidad] sin comienzo, sin fin [e] indiviso.

Si nosotros conocemos la forma real en [nuestro] corazón [el núcleo más íntimo o profundo del ser], [descubriremos que es] ser-consciencia-felicidad, que es plenitud [totalidad, completud o perfección infinita] sin comienzo [o] fin.

Por lo tanto, si deseamos experimentar felicidad sin fin, todo lo que necesitamos hacer es conocer el propio sí mismo esencial o naturaleza real, y puesto que el sí mismo esencial es siempre claramente auto-consciente de su propio ser o «soy»-dad —para conocerlo como él es, todo lo que necesitamos es solo ser como él es. Así de simple y directa es la vía mostrada a nosotros por Sri Bhagavan.

En todos sus escritos y en todas sus palabras, Sri Bhagavan está atrayendo constantemente la mente a esta práctica simple de conocer y ser la propia esencia siempre claramente auto-consciente, «yo soy», que es el único medio por el que nosotros podemos experimentar felicidad infinita, que es la propia naturaleza verdadera.

Este libro contiene traducciones de algunos de los escritos más importantes de Sri Bhagavan, que son conocidos colectivamente como *Upadesa Noonmalai*, la «Guirnalda de Tratados de Instrucción Espiritual», y que forman una sección en *Sri Ramana Nultirattu*, el español «Obras Selectas de Sri Ramana».

En tamil, Sri Sadhu Om ha escrito una explicación detallada de cada uno de los versos de *Upadesa Nunmalai*, que ha sido publicada bajo el título *Sri Ramanopadesa Nunmalai-Vilakkavurai*. Además de los seis poemas de *Upadesa Nunmalai* contenidos en *Sri Ramana Nultirattu*, a saber: *Upadesa Undiyar*, *Ulladu Narpadu*, *Ulladu Narpadu-Anubandham*, *Ekanma Panchakam*, *Appalap Pattu* y *Anma-Viddhai*, en *Sri Ramanopadesa Nunmalai-Vilakkavurai*, Sri Sadhu Om incluyó todos los demás versos individuales de *upadesa* o instrucción espiritual compuestos por Sri Bhagavan que no fueron incluidos en *Sri Ramana Nultirattu*, que él reunió y organizó en un orden apropiado bajo el título *Upadesa Tanippakkal*, los «Versos de Instrucción Solitarios».

Las traducciones de Sri Sadhu Om de los veintisiete versos de *Upadesa Tanippakkal*, no están incluidas en este libro, pero la mayoría de ellas están contenidas en nuestra traducción de *Guru Vachaka Kovai*. La localización de estos veintisiete versos en *Guru Vachaka Kovai* es como sigue: **1:** 114a (apéndice verso 1); **2 y 3:** B4 y B5 (después de los versos 182 y 183 respectivamente); **4 y 5:** 603a y 603b (apéndice versos 4 y 5); **6:** 492a (apéndice verso 3); **7:** B16 (tras el 815); **8:** 224a (apéndice verso 2); **9:** B10 (tras el 682); **10:** B15 (tras el 802); **11:** 1127a; **12:** 420a; **13:** 603c; **14:** B12 (tras el 705); **15:** B13 (tras el 731); **16:** B19 (tras el 958); **17:** 227a; **18:** 1027a; **19:** B6 (tras el 216); **20:** 1147a; **21:** B24 (tras el 1148); **22:** 1141a; **23:** B26 (tras el 1166); **24:** B28 (tras el 1227); **25:** B27 (tras el 1181); **26:** 1172a; **27:** 1173a. De estos veintisiete versos, los tres únicos que no están incluidos en nuestra traducción de *Guru Vachaka Kovai* son los versos 12, 13 y 17, pero las traducciones de los versos 12 y 13 están dadas en *La Felicidad y el Arte de Ser* (versión inglesa) en las páginas 321 y 408-9 respectivamente, y el verso 17 es una traducción tamil alternativa de Sri Bhagavan del verso final de *Atma Bodham*.

El traductor principal de los versos traducidos en este libro fue Sri Sadhu Om, debido a que su papel en su traducción fue explicarme a mí el significado de cada verso como un todo y de cada palabra individual dentro de cada uno de ellos. Mi papel era pre-

guntarle en detalle sobre los significados que él me daba, para expresarlos en un inglés más claro, y transcribirlos en cuadernos. Yo hice todo esto en primer lugar para mi propio beneficio, pero también esperaba que un día estas traducciones fueran publicadas, porque sabía que beneficiarían a muchos de los devotos de Sri Bhagavan que no sabían tamil.

Debido a que Sri Sadhu Om se había entregado él mismo enteramente a Sri Bhagavan, que brilla dentro de cada uno de nosotros como la claridad absoluta de ser autoconsciente libre de pensamiento, por la gracia de Sri Bhagavan su mente se había sumergido y había sido consumida por esa claridad, y por consiguiente, por su propia experiencia de auto-conocimiento verdadero, él fue capaz de explicar el *lakshyartha* verdadero de las palabras de Sri Bhagavan —el significado que él pretendía realmente transmitir a través de ellas.

Además, debido a que Sri Sadhu Om era un gran poeta tamil, y a que pasó muchos años trabajando estrechamente con Sri Muruganar, preservando, editando y clasificando todos sus versos no publicados entonces, tenía una comprensión total tanto del rico estilo del tamil clásico en el que Sri Bhagavan compuso sus versos, como de la manera única en la que Sri Bhagavan expresaba la verdad en palabras que, aunque aparentemente muy simples, de hecho transmiten un significado mucho más profundo y rico del que superficialmente parecen transmitir. Por consiguiente, no solo desde la perspectiva de su propia experiencia espiritual verdadera sino también desde una perspectiva literaria, Sri Sadhu Om tenía una comprensión extremadamente profunda y clara de la riqueza y profundidad de significado que Sri Bhagavan transmitía mediante sus versos.

En las traducciones contenidas en este libro, lo que es más importante no son solo las palabras inglesas que Sri Sadhu Om y yo elegimos para expresar el significado de las palabras tamilyes de Sri Bhagavan, ni la estructura de las frases inglesas que formamos para transmitir tan estrechamente como es posible el mismo significado que transmitía la estructura de los versos tamilyes originales. Tanto las palabras que elegimos como las frases que formamos sirven solo como ayudas al propósito verdadero de estas traducciones, que es traer a la luz el sentido profundo del significado interno que Sri Bhagavan pretendía transmitir con sus palabras tamilyes. Por lo tanto, lo que es verdaderamente significativo en estas traducciones es el hecho de que ellas acierten en traer a la luz claramente este sentido profundo pretendido por Sri Bhagavan.

En esta introducción, como en *La Felicidad y el Arte de Ser* y en mis otros escritos, he dado mis propias traducciones de los versos de Sri Bhagavan, que no son copias al pie de la letra de estas antiguas traducciones que Sri Sadhu Om y yo hicimos de ellas,

sino que en todas mis traducciones, el significado esencial que transmito es el que aprendí de Sri Sadhu Om, y siempre que hago una nueva traducción de cualquiera de los versos de Sri Bhagavan o de cualquier verso de *Guru Vachaka Kovai*, usualmente termino mi traducción solo después de haberla comparado estrechamente con la de la prosa tamil de Sri Sadhu Om del verso concernido, que generalmente transmite el significado interno del verso original más claramente de lo que fuimos capaces de hacer en la traducción inglesa. Por lo tanto, siempre que ofrezco una traducción alternativa de cualquiera de los versos de Sri Bhagavan o Sri Muruganar, tales traducciones están basadas siempre en lo que aprendí de Sri Sadhu Om.

Michael James
23 de Julio de 2007

Nan Yar? (¿Quién soy yo?)

Introducción (Michael James)

En 1901, cuando Bhagavan Sri Ramana tenía solo veintiún años y estaba viviendo en una cueva en la colina sagrada Arunachala, un humilde y modesto devoto llamado Sri Sivaprakasam Pillai, comenzó a visitarle y a hacerle muchas preguntas sobre filosofía y práctica espiritual. Sri Ramana, que rara vez hablaba en aquellos primeros tiempos, contestó a la mayoría de sus preguntas escribiendo en el suelo arenoso, o en una pizarra o en trozos de papel que Sri Sivaprakasam Pillai le daba.

Sri Sivaprakasam Pillai copió muchas de estas preguntas y respuestas en un cuaderno, pero no las publicó durante más de veinte años. Sin embargo, en 1923, a petición de otros devotos, las publicó bajo el título de *Nan Yar?*, que significa «¿Quién soy yo?», o más precisamente «¿yo [soy] Quién?», en un pequeño folleto que contiene treinta y dos (si recuerdo correctamente, o quizás eran solo treinta) preguntas y respuestas.

Durante los, más o menos diez años siguientes a la primera edición de *Nan Yar?*, fueron publicadas varias versiones de él, y existían otras diferentes en forma manuscrita en los cuadernos de Sri Sivaprakasam Pillai. Cada una de estas versiones tiene un número diferente de preguntas y respuestas, con ligeras variaciones en su redacción, y con una suma de contenido que varía en algunas respuestas particulares. La versión modelo y más auténtica, sin embargo, es la versión ensayo que Sri Ramana escribió él mismo pocos años después de que se publicase la primera versión.

Sri Ramana dio forma a esta versión ensayo, que se compone de veinte párrafos, rescribiendo la primera versión publicada de preguntas y respuestas, y recurriendo posiblemente a algo de las otras versiones, y mientras lo efectuaba, hizo varias mejoras, eliminando todas las preguntas excepto la primera; reorganizando el orden en el que estaban presentadas las ideas en sus respuestas, y haciendo algunos cambios a la redacción existente.

De todos los cambios que hizo, el más significativo fue añadir un párrafo enteramente nuevo al comienzo del ensayo. Este párrafo de apertura sirve como una introducción apropiada al tema «¿Quién soy yo?», debido a que explica que la razón por la que necesitamos saber quién somos, es que la felicidad es nuestra naturaleza real, y que, por lo tanto, podemos experimentar felicidad verdadera y perfecta solo conociéndonos como somos realmente.

La primera pregunta que Sri Sivaprakasam hizo a Sri Ramana fue «¿quién soy yo?», a la que él simplemente respondió, «Solo el conocimiento [o la consciencia] es yo». Las palabras tamiles verdaderas pronunciadas por Sri Sivaprakasam Pillai fueron «*nan*

yar?», que significan literalmente «¿yo [soy] quién?», y las palabras que Sri Ramana escribió en respuesta con su dedo sobre la arena fueron «*arive nan*».

La palabra tamil *arivu* significa «conocimiento» en el sentido más amplio, y por lo tanto se usa para denotar muchas formas diferentes de conocimiento, incluyendo consciencia, sabiduría, inteligencia, aprendizaje, sentido de percepción, cualquier cosa que es conocida, e incluso *atma*, el sí mismo real, que es el conocimiento fundamental «yo soy». En este contexto, sin embargo, significa solo el conocimiento fundamental «yo soy» —la consciencia esencial del propio ser. La letra *e* que él anexó a *arivu* es un sufijo que se usa comúnmente en tamil para dar énfasis a una palabra, transmitiendo el sentido «ello mismo», «solo» o «en verdad», y la palabra *nan* significa «yo».

En estas dos simples palabras, *arive nan*, Sri Ramana resumió la esencia de su experiencia del auto-conocimiento verdadero, que es la base de toda la filosofía y ciencia que enseñó. Lo que quería decir con estas simples palabras, es que nuestra naturaleza verdadera y esencial es solo el conocimiento o consciencia fundamental «yo soy», que es la conclusión a la que tenemos que llegar si analizamos críticamente la experiencia de nosotros mismos en los tres estados de consciencia ordinarios (como se explicó en *La Felicidad y el Arte de Ser*, particularmente en el capítulo dos, «¿Quién soy yo?»).

La siguiente pregunta que Sri Sivaprakasam Pillai le hizo fue: «¿Cuál es la naturaleza de [tal] conocimiento?», a lo que él respondió: «La naturaleza del conocimiento es *sat-chit-ananda*» o más probablemente solo «*sat-chit-ananda*». La palabra compuesta *sat-chit-ananda*, que de hecho se fusiona en una sola palabra, transcrita correctamente como *sachidananda*, es un término filosófico bien conocido, que es de origen sánscrito, pero que es ampliamente comprendido y usado frecuentemente en tamil y en todas las demás lenguas indias. Es un término usado para describir la naturaleza de la realidad absoluta, y aunque está compuesto de tres palabras, no pretende implicar que la realidad absoluta esté compuesta de tres elementos distintos, sino solo que la simple naturaleza no-dual de la única realidad absoluta puede ser descrita de tres maneras diferentes.

La palabra *sat* significa básicamente «ser» o «existir», pero por extensión significa también «eso que es realmente», «realidad», «verdad», «existencia», «esencia», «real», «verdadero», «bueno», «justo», o «eso que es real, verdadero, bueno o justo». La palabra *chit* significa «consciencia», de una raíz verbal que significa «conocer», «ser consciente de», «percibir», «observar», «prestar atención a» o «ser atento». Y la palabra *ananda* significa «felicidad», «gozo» o «dicha». Así pues *sachidananda*, o como se deletrea más comúnmente en escritura romana, *sat-chit-ananda*, significa: «ser-consciencia-felicidad», es decir, ser que es a la vez consciencia y felicidad, o consciencia que es a la vez ser y felicidad, o felicidad que es a la vez ser y consciencia.

Así, mediante estas dos primeras respuestas Sri Ramana reveló tres verdades importantes sobre la naturaleza del sí mismo esencial o «yo» real. En primer lugar, él reveló que el sí mismo esencial es solo consciencia. En segundo lugar, reveló que esta cons-

ciencia no es la consciencia de alguna otra cosa, sino solo la consciencia de nosotros mismos —la consciencia del propio ser, es decir, el ser-consciencia o *sat-chit*. Así, él implicó que puesto que somos en esencia solo esta consciencia de ser, ni la auto-consciencia ni el ser son separados de nosotros mismos, y, por consiguiente, la auto-consciencia esencial es el ser mismo, y el ser es él mismo nuestra consciencia de ser. En otras palabras, no hay absolutamente ninguna distinción entre el ser y la consciencia. El ser y la consciencia de ser son por lo tanto uno, y, por consiguiente, el sí mismo real es solo este ser auto-consciente esencial, que experimentamos siempre como «yo soy». En tercer lugar, él reveló que esta auto-consciencia o ser-consciencia esencial es no solo el ser verdadero y la consciencia fundamental de ser, sino también eso que experimentamos como felicidad. En otras palabras, somos ser, somos consciencia y somos felicidad, y, por consiguiente, el ser, consciencia y felicidad no son tres cosas separadas, sino solo un único todo indivisible y no-dual —el sí mismo simple, verdadero y esencial.

Cuando somos aparentemente conscientes de otredad, como lo somos en la vigilia y el sueño con sueños, experimentamos una mezcla de felicidad e infelicidad relativas, pero cuando no somos conscientes de nada más que nosotros mismos, como lo somos en el sueño profundo, experimentamos felicidad incualificada absoluta. Puesto que no experimentamos absolutamente ninguna dualidad u otredad en el sueño profundo, es decir, puesto que no conocemos nada más que «yo soy» en él, lo que experimentamos debe ser el sí mismo esencial. Puesto que sabemos que existimos en el sueño profundo, el sí mismo esencial es a la vez el ser y la consciencia de ser, y puesto que sabemos que somos felices en el sueño profundo, el sí mismo esencial es también felicidad —la felicidad de no ser consciente de nada más que el propio ser, «yo soy».

Cuando Sri Ramana rescribió la versión original de preguntas y respuestas de *Nan Yar?* como el presente ensayo, él acentuó en negrita la primera pregunta, *nan yar?* (¿Yo [soy] quién?), y sus dos primeras respuestas, *arive nan* (solo el conocimiento [o la consciencia] es yo) y *arivin sorupam sat-chit-anandam* (la naturaleza de [este] conocimiento es ser-consciencia-felicidad). La razón por la que él lo hizo así es que el resto del segundo párrafo, en el que están contenidas esta pregunta y dos respuestas, está compuesto de ideas que no eran efectivamente una parte de las respuestas que dio a Sri Sivaprakasam Pillai.

Antes de su publicación se mostró un bosquejo de la versión original de preguntas y respuestas a Sri Ramana para su aprobación, y cuando lo leyó, advirtió que Sri Sivaprakasam Pillai había expandido su respuesta original a la primera pregunta, añadiendo una lista detallada de cosas que nosotros tomamos erróneamente por nosotros mismos, pero que de hecho no somos. Al ver esto, señaló que él no había respondido de una manera tan detallada, pero entonces explicó que, debido a que Sri Sivaprakasam Pillai estaba familiarizado con *neti neti*, había añadido ese pensamiento detallado a fin de que le ayudara a comprender su respuesta más claramente.

Por el término *neti neti*, Sri Ramana quería decir el proceso de auto-análisis racional descrito en los textos antiguos del *vedanta*, un proceso que implica la eliminación o negación analítica de todo lo que no es «yo». La palabra *neti* es un compuesto de dos palabras, *na*, que significa «no» e *iti*, que significa «así», y, por consiguiente, *neti neti* significa literalmente «no así, no así». Los textos antiguos del *vedanta* usan estas palabras *neti neti* cuando explican las bases racionales de la teoría de que el cuerpo, sentidos, fuerza vital, mente e incluso la ignorancia que experimentamos aparentemente en el sueño profundo no son «yo».

El proceso racional y analítico que es descrito así en los textos antiguos del *vedanta* como *neti neti* o «no así, no así», es esencialmente el mismo que el análisis lógico de la experiencia de nosotros mismos que Sri Bhagavan nos enseñó (que está descrito en el capítulo dos de *La Felicidad y el Arte de Ser*). Si no analizáramos primero críticamente la experiencia de nosotros mismos de esta manera, no seríamos capaces de comprender la razón por la que debemos buscar el auto-conocimiento verdadero, o qué debemos escudriñar exactamente para conocer el sí mismo real.

Mientras imaginemos que somos realmente el cuerpo físico, la mente pensante o cualquier otro objeto, imaginaremos que podemos conocernos prestando atención a tales cosas, y, por consiguiente, no seremos capaces de comprender qué se entiende realmente por los términos *atma-vichara*, auto-investigación, auto-examen, auto-escrutinio, auto-indagación, auto-atención o auto-recordación. Solo cuando comprendamos la teoría esencial de que no somos nada más que la auto-consciencia no-dual fundamental —la consciencia del propio mero ser libre de adjuntos, que experimentamos solo como «yo soy» y no como «yo soy esto»—, seremos capaces de comprender qué es efectivamente el «sí mismo» o «yo» que debemos escudriñar o al que debemos prestar atención.

Una vez que hemos comprendido que verdaderamente no somos el cuerpo físico, la mente pensante ni ningún otro objeto conocido por nosotros, no debemos continuar pensando, «este cuerpo no es yo», «esta mente no es yo», y así sucesivamente, sino que debemos retirar la atención de todas esas cosas, y focalizarla entera y exclusivamente en el ser real y esencial. No podemos conocer el sí mismo real pensando en algo que no es «yo», sino solo investigando, escudriñando o prestando atención agudamente a eso que es realmente «yo» —a eso que somos realmente, es decir, al ser auto-consciente esencial. A no ser que retiremos la atención enteramente de todas las demás cosas, no seremos capaces de focalizarla entera y exclusivamente en el ser auto-consciente esencial, que experimentamos siempre como «yo soy»; y a no ser que la focalicemos así en el ser esencial, no obtendremos la experiencia no-dual del auto-conocimiento verdadero.

Sin embargo, aunque Sri Ramana nos enseñó cómo debemos analizar críticamente la experiencia de nosotros mismos en los tres estados de consciencia ordinarios, para comprender que no somos nada más que el ser auto-consciente no-dual esencial, «yo soy», que es la única cosa que experimentamos en estos tres estados, y aunque este proceso de

auto-análisis es esencialmente el mismo que el proceso que es descrito en los textos antiguos del *vedanta* como *neti neti*, él mismo no habría dicho: «Habiendo hecho *neti* [negación o eliminación, del pensamiento de todo lo que no es nosotros mismos] así, todas las cosas citadas anteriormente son no “yo”, no “yo”, **solo el conocimiento** que [entonces] permanece desapegado **es “yo”**», como Sri Sivaprakasam Pillai escribió cuando expandió su primera respuesta *arive nan* (solo el conocimiento es yo) para su propia clarificación.

La calificación de la palabra «conocimiento» por la adición de la cláusula definitoria «que permanece desapegado [separado o aislado] habiendo así hecho *neti*, todas las cosas citadas anteriormente son no yo, no yo» es potencialmente engañosa, debido a que podría crear la impresión de que simplemente pensando *neti neti*, «no así, no así» o «esto no es yo, esto no es yo», podemos desapegar la consciencia esencial o conocimiento «yo soy» de todo eso con lo que lo confundimos ahora. De hecho, muchos eruditos que tratan de explicar los textos antiguos del *vedanta*, que a menudo describen este proceso de *neti neti* o negación de todo lo que no es el sí mismo real, lo interpretan como el medio efectivo por el que podemos obtener el auto-conocimiento. Sin embargo, los sabios que enseñaron primero el proceso racional de auto-análisis llamado *neti neti*, no tenían la intención de que fuera comprendido como la técnica efectiva de la investigación práctica o empírica, sino solo como la base teórica sobre la que la técnica empírica de *atma-vichara* o auto-investigación debía estar basada.

La razón por la que nos confundimos —confundimos la consciencia esencial «yo soy»— con el cuerpo, mente y otros adjuntos tales, es que no sabemos claramente qué somos. Si nos conociéramos como somos realmente, no podríamos imaginarnos ser algo que no somos. Por lo tanto, el único medio práctico por el que podemos separar la auto-consciencia esencial «yo soy» de todo por lo que ahora nos tomamos erróneamente, es conocernos como somos realmente.

Para conocernos claramente como somos realmente, solo «**jñana-vichara** [escudriñar la consciencia para conocer] **“¿quién soy yo?” es el medio principal**», como dice Sri Ramana en la cláusula final del primer párrafo, que él pone de relieve en negrita. El término *jñana-vichara* significa literalmente «conocimiento-investigación», y es el proceso (o más bien el estado) de investigar la auto-consciencia esencial «yo soy», que es el conocimiento primario y la base del conocimiento restante para obtener el verdadero del propio sí mismo real. Esta práctica de *jñana-vichara* es descrita por Sri Ramana en el verso 19 de *Upadesa Undiyar*:

Cuando [nosotros] escudriñamos dentro de [nosotros mismos] «¿cuál es el lugar en el que ella [la mente] surge como yo?» [Este] «yo» [falso] muere. [Solo] esto es *jñana-vichara*.

Lo que Sri Ramana describe en este verso como el *ezhum idam*, el «lugar de surgimiento» o fuente de la mente o sentido de «yo» finito, es el propio sí mismo esencial, la auto-consciencia libre de adjuntos «yo soy». Cuando escudriñemos el ser esencial auto-consciente «yo soy», que es la fuente de la que surge el «yo» limitado por los adjuntos, este «yo morirá», es decir, dejará de existir como tal, debido a que descubriremos que verdaderamente no es más que la auto-consciencia libre de adjuntos.

Cuando miremos atentamente a una serpiente que imaginamos ver yaciendo en el suelo a la débil luz de la noche, descubriremos que no es realmente una serpiente sino solo una cuerda. Similarmente, cuando escudriñemos cuidadosamente la auto-consciencia básica «yo soy», que ahora experimentamos como la mente, la consciencia limitada que se imagina ser un cuerpo, descubriremos que no somos realmente esta mente o cuerpo finito, sino solo la única auto-consciencia no-dual infinita —la consciencia esencial libre de adjuntos del propio ser.

Por lo tanto, lo que Sri Ramana quiere decir en este primer párrafo con el término «conocimiento-investigación “¿quién soy yo?”» no es un mero análisis intelectual del conocimiento «yo soy», sino un examen efectivo o escrutinio profundo del conocimiento o consciencia fundamental «yo soy» para conocer por experiencia directa qué es realmente. Tal investigación o escrutinio, no puede ser hecho pensando, sino solo volviendo la atención hacia nosotros mismos para conocer la propia consciencia de ser esencial. Cuando la atención o poder de conocimiento es vuelto hacia fuera para conocer otras cosas aparte de nosotros mismos, deviene la mente pensante, pero cuando se vuelve hacia dentro para conocer el sí mismo esencial, permanece en su estado natural como el sí mismo esencial —es decir, como el ser auto-consciente no-dual verdadero.

Solamente la misma verdad que Sri Ramana expresa en esta cláusula final del primer párrafo, de que solo «*jñana-vichara* “¿Quién soy yo?” es el medio principal» para conocernos, es reiterada por él en muchos otros párrafos. Por ejemplo, él comienza el párrafo sexto diciendo: «Solo por [medio de] la investigación “¿Quién soy yo?” [nuestra] mente se sumerge [se contrae, deviene en quietud, desaparece o deja de ser]»; el octavo diciendo: «Para hacer que la mente se sumerja [permanentemente], no hay ningún medio más adecuado que *vichara* [investigación, es decir, la práctica del auto-escrutinio o la auto-atención vigilante]. Si es retenida por otros medios, la mente permanecerá como si estuviera sumergida, [pero] emergerá de nuevo»; y el once diciendo: «Mientras los *vis-haya-vasanas* [impulsos o deseos latentes de prestar atención a algo aparte de nosotros mismos] existan en [nuestra] mente, la investigación “¿quién soy yo?” es necesaria».

Además de usar este término sánscrito *vichara*, que significa «investigación», «examen» o «escrutinio», Sri Ramana usaba muchas otras palabras tamiles y sánscritas para describir la práctica de la auto-investigación. Por ejemplo, en el párrafo sexto, él la describe no solo como *nanar ennum vicharanai*, que significa la «investigación “¿quién soy yo?”», sino también como *ahamukham*, que significa «vuelto a yo» o «auto-

atención», *antarmukham*, que significa «vuelto hacia dentro» o «introversión» y *summa iruppadu*, que significa «solo ser», «ser silentemente», «ser apaciblemente», «ser inmóvilmente» o «ser sin hacer nada»; en el párrafo diez, él la describe como *svarupa-dhyana*, que significa «auto-meditación» o «auto-atención»; en el párrafo once él la describe como *svarupa-smarana*, que significa «auto-recordación», y en el párrafo trece la describe como *atma-nishtha*, que significa «auto-permanencia» y *atma-chintana*, que significa «auto-contemplación» o el «pensamiento de “yo”».

Todas estas palabras describen el mismo estado de práctica, a saber: el estado libre de pensamiento de solo ser auto-consciente o auto-atento. Esta práctica simple de mantener la mente o atención fijada firmemente en el propio sí mismo esencial —es decir, en el ser auto-consciente libre de pensamiento— es descrita claramente por él en el párrafo dieciséis, en el que dice:

...El nombre «*atma-vichara*» [es aplicable verdaderamente] solo a [la práctica de] ser siempre [morando o permaneciendo] habiendo puesto [colocado, mantenido, posado, depositado, detenido, fijado o establecido la] mente en *atma* [el propio sí mismo real]...

Tanto en sánscrito como en tamil la palabra *atma*, que significa literalmente «sí mismo», es un término filosófico que denota el propio ser auto-consciente verdadero, esencial y perfectamente no-dual, «yo soy». Por consiguiente, el estado que describe Sri Ramana en esta frase como *sadakalamum manattai atmavil vaittiruppadu*, es el estado de solo «ser», en el que mantenemos la mente firmemente fijada o establecida en y como *atma*, el propio ser auto-consciente no-dual esencial.

La palabra compuesta *sada-kalamum* significa «siempre» o «en todo momento», *manattai* es la forma causativa de *manam*, que significa «mente», *atmavil* es la forma locativa de *atma* y por lo tanto significa «en sí mismo», y *vaittiruppadu* es un compuesto de dos palabras, *vaittu*, que es un participio pasado que significa «habiendo puesto», «habiendo colocado», «habiendo mantenido», «habiendo asentado», «habiendo fijado» o «habiendo establecido», e *iruppadu*, que es un gerundio formado por la raíz verbal *iru*, que significa «ser». Cuando se usa solo, este gerundio *iruppadu* significa «siendo», pero cuando es anexado a un participio pasado para formar un gerundio compuesto, sirve como un nombre verbal auxiliar que denota una continuidad de cualquier acción o estado que esté indicado por el participio pasado. Por lo tanto, la palabra compuesta *vaittiruppadu* puede ser interpretada literalmente como «ser habiendo colocado», o idiomáticamente como denotando un estado continuo de «colocar», «asentar», «fijar» o «mantener». Sin embargo, de hecho no hay ninguna diferencia esencial entre estas dos interpretaciones, debido a que el estado en el que mantenemos la mente continuamente colocada,

asentada, fijada o establecida en *atma* o «sí mismo» no es un estado de actividad o «hacer», sino que es solo el estado de solo «ser» lo que somos realmente.

Así, en esta sentencia Sri Ramana define claramente el significado exacto del término *atma-vichara*, diciendo que denota solo el estado de «ser» —la práctica espiritual de mantener la mente firmemente establecida en y como *atma*, el propio «sí mismo» real o ser auto-consciente esencial, «yo soy». En otras palabras, *atma-vichara* o la investigación «¿quién soy yo?» es solo la práctica de ser lo que somos realmente —es decir, solo ser en el estado verdadero y natural, en el que la mente se ha sumergido apaciblemente en y como el propio sí mismo esencial, el ser auto-consciente libre de pensamiento y por lo tanto absolutamente sin-acción.

Esta práctica simple de *atma-vichara*, auto-investigación, auto-escrutinio o ser auto-consciente, es el único medio por el que podemos experimentarnos como somos realmente, y, por consiguiente, es el tema central de todo este profundo pero claro tratado de filosofía, ciencia y arte del auto-conocimiento verdadero.

La traducción que doy aquí está extraída de *La Felicidad y el Arte de Ser*, en el que en varios contextos he citado y discutido el significado de cada párrafo de *Nan Yar?* Aunque ésta es una traducción que básicamente he hecho por mí mismo, en una amplia medida está basada en los significados que Sri Sadhu Om me explicó, y, por consiguiente, es completamente similar a una traducción anterior que él y yo hicimos juntos, que está incluida en el apéndice uno de *The Path of Sri Ramana – Part One*.

Ninguna traducción puede ser perfecta, pero en ésta, como en todas mis traducciones, he intentado expresar en inglés tan clara y exactamente como es posible tanto el *vachyarth* como el *lakshyarth* —el significado literal y el significado intencional— de las palabras de Sri Ramana. Por lo tanto, a menudo he dado significados alternativos para algunas palabras entre corchetes. Además, debido a que la gramática tamil es muy diferente de la gramática inglesa, y debido a que la estructura de una sentencia tamil es por lo tanto muy diferente de la de una sentencia inglesa, y las ideas son expresadas en tamil de una manera que es completamente distinta de la que expresamos las ideas en inglés, a menudo he tenido que añadir palabras entre corchetes que no están presentes explícitamente en el original tamil, pero cuyo sentido está implícito en la manera idiomática en la que Sri Bhagavan se expresaba en tamil. Por esto, espero que esta traducción consiga al menos transmitir en alguna medida la profundidad de significados verdaderos que Sri Ramana expresa en este profundo e importante tratado.

En el original tamil, los párrafos no están numerados, pero para facilitar la referencia, he añadido el número de cada párrafo como un sub-encabezado.

Nan Yar?

(¿Quién soy yo?)

De la prosa tamil original de

Bhagavan Sri Ramana

Traducido al inglés por Michael James

Párrafo uno

Puesto que todos los seres vivos desean ser siempre felices [y] exentos de miseria, puesto que todos [ellos] tienen el amor más grande solo por su propio sí mismo, y puesto que solo la felicidad es la causa del amor, [para] obtener esa felicidad, que es su propia naturaleza [verdadera] y que experimentan diariamente en el sueño profundo [sin sueños], el cual es carente de la mente, es necesario conocer [el propio] sí mismo [real]. Para eso, **solo *jñana-vichara*** [escudriñar la consciencia para saber] «¿quién soy yo?» **es el medio principal.**

Párrafo dos

¿Quién soy yo? El *sthula deha* [el cuerpo «grosero» o físico], que está [compuesto] de los *sapta dhatus* [los siete constituyentes, a saber: quilo, sangre, carne, grasa, médula, hueso y semen], no es «yo». Los cinco *jñanendriyas* [los órganos de los sentidos], a saber: oídos, piel, ojos, lengua y nariz, que individualmente [y respectivamente] conocen los cinco *vishayas* [los «dominios» de los sentidos o los tipos de percepción de los sentidos], a saber: sonido, tacto [la textura y otras cualidades percibidas por el tacto], forma [figura, color y otras cualidades percibidas por la vista], gusto y olfato, no son tampoco «yo». Los cinco *karmendriyas* [los órganos de acción], a saber: las cuerdas vocales, los pies [o piernas], las manos [o brazos], el ano y los genitales, que [respectivamente] hacen las cinco acciones, a saber: hablar, caminar, agarrar [o dar], defecar y gozar [sexualmente], no son tampoco «yo». Los *pancha vayus* [los cinco «vientos», «aires vitales» o fuerzas metabólicas], comenzando con *prana* [la respiración], que cumplen las cinco funciones [metabólicas], comenzando con la respiración, no son tampoco «yo». La mente, que piensa, no es

tampoco «yo». La ignorancia [la ausencia de todo conocimiento dualista] que está combinada solo con los *vishaya-vasanas* [las inclinaciones, impulsos, deseos, propensiones o saboreaciones latentes de las percepciones o el goce de los sentidos] cuando todas las percepciones de los sentidos y todas las acciones han sido cortadas [como en el sueño profundo], no es tampoco «yo». Habiendo hecho *neti* [negación, eliminación o denegación de todo lo que no es nosotros] pensando que todas las cosas dichas anteriormente no son «yo», no «yo», **solo el conocimiento** que permanece [entonces] desapegado **es «yo»**. **La naturaleza de [este] conocimiento** [«yo soy»] **es *sat-chit-ananda*** [ser-consciencia-felicidad].

Párrafo tres

Si [nuestra] mente, que es la causa de todo conocimiento [dualista, relativo u objetivo] y de toda actividad, se sumerge [deviene quieta, desaparece o cesa de existir], [nuestra] percepción del mundo cesa. Lo mismo que el conocimiento de la cuerda, que es la base [que subyace y soporta la apariencia de la serpiente], no surge a no ser que el conocimiento de la serpiente imaginaria cese, *svarupa-darsana* [el verdadero conocimiento experimental de la naturaleza esencial o sí mismo real], que es la base [que subyace y soporta la apariencia del mundo], no surge a no ser que [nuestra] percepción del mundo, que es una imaginación [o fabricación] cese.

Párrafo cuatro

Eso que es llamado «mente» es una *atisaya sakti* [un poder extraordinario o formidable] que existe en *atma-svarupa* [el sí mismo real]. Ella proyecta todos los pensamientos [o causa que todos los pensamientos aparezcan]. Cuando [nosotros] vemos [lo que queda] habiendo eliminado [abandonado, descartado, disipado, borrado o destruido] todos [nuestros] pensamientos, [descubrimos que] solitariamente [separada de o independiente de los pensamientos] no hay ninguna cosa tal como la «mente»; por lo tanto, solo el pensamiento es la *svarupa* [la naturaleza o forma básica] de [nuestra] mente. Habiendo eliminado [todos los] pensamientos, [descubrimos que] no hay ninguna cosa tal como el «mundo» [existiendo separada o independientemente] como [aparte de los pensamientos]. En el sueño profundo no hay pensamientos [y consecuentemente] no hay tampoco ningún mundo; en la vigilia y el sueño con sueños hay pensamientos, [y consecuentemente] también hay un mundo. Lo mismo que una araña saca [un] hilo de sí misma y de nuevo lo [retrae] dentro de sí misma, así también [nuestra] mente proyecta [este o algún] otro mundo desde dentro de sí misma y de nuevo lo disuelve [lo retrae] dentro de

sí misma. Cuando [nuestra] mente sale de *atma-svarupa* [el sí mismo real], el mundo aparece. Por lo tanto, cuando el mundo aparece, *svarupa* [la «propia forma» o sí mismo real] no aparece [como es realmente, es decir, como la consciencia de solo ser no-dual, absoluta e infinita]; cuando *svarupa* aparece (brilla) [como es realmente], el mundo no aparece. Solo si [nosotros] continuamos investigando la naturaleza de [nuestra] mente, «*tan*» aparece finalmente como [la única realidad subyacente que ahora tomamos erróneamente por la] mente. Eso que [aquí] es llamado «*tan*» [un pronombre reflexivo tamil que significa «uno mismo» o «nosotros»] es solo *atma-svarupa* [el sí mismo real]. [Nuestra] mente solo subsiste combinándose siempre con [literalmente, siguiendo o conformándose a] un objeto grosero [un cuerpo físico]; solitariamente no subsiste. De [nuestra] mente solo se habla como *sukshma sarira* [el «cuerpo sutil», es decir, la forma o semilla sutil de todos los cuerpos físicos imaginarios que la mente crea y toma erróneamente como ella misma] y como *jiva* [el «alma» o sí mismo individual].

Párrafo cinco

Lo que surge en este cuerpo como «yo», solo eso es [nuestra] mente. Si [nosotros] investigamos en qué lugar el pensamiento «yo» surge primero en [nuestro] cuerpo, llegamos a saber que [surge primero] en [nuestro] corazón [el núcleo más íntimo del ser]. Solo eso es el lugar de nacimiento de [nuestra] mente. Si permanecemos pensando «yo, yo», ello [nos] lleva y [nos] deja en ese lugar. De todos los pensamientos que aparecen [o surgen] en [nuestra] mente, **solo el pensamiento «yo» es el primer pensamiento.** Solo después de que éste surge, otros pensamientos surgen. Solo después de que la primera persona aparece, la segunda y la tercera persona aparece; sin la primera persona, la segunda y la tercera no existe.

Párrafo seis

Solo por [medio de] la investigación «¿Quién soy yo?» [nuestra] mente se sumerge [se encoge, se aplaca, deviene calma, desaparece o deja de ser]; el pensamiento «¿Quién soy yo?» [es decir, el esfuerzo que hacemos para prestar atención al ser esencial], habiendo destruido todos los demás pensamientos, finalmente él mismo es destruido como un palo de cremar cadáveres [es decir, un palo que se usa para mover la pira funeraria a fin de asegurar que el cadáver está enteramente quemado]. Si surgen otros pensamientos, sin tratar de completarlos, [nosotros] debemos investigar a quién han acontecido. Por muchos pensamientos que surjan, ¿qué [más da]? Tan pronto como aparece cada pensamiento, si [nosotros] investigamos vigilantemente a quién han acontecido, «a

mí», será claro [es decir, estaremos acordándonos claramente de nosotros, a quien acontece cada pensamiento]. Si investigamos [así] «¿Quién soy yo?» [es decir, si volvemos la atención atrás hacia nosotros y la mantenemos fijada firme, aguda y vigilantemente sobre el ser auto-consciente esencial para descubrir qué es realmente este «mí»], [nuestra] mente vuelve a su lugar de nacimiento [el núcleo más íntimo del ser, que es la fuente de la que surgió]; [y puesto que con ello nos abstendremos de prestarle atención] el pensamiento que había surgido se sumerge también. Cuando practicamos, y practicamos de esta manera, para [nuestra] mente aumenta el poder de permanecer firmemente establecida en su lugar de nacimiento [es decir, al practicar repetidamente volviendo la atención hacia el mero ser, que es el lugar de nacimiento de la mente, aumenta la capacidad de ésta para permanecer como mero ser]. Cuando [nuestra] mente sutil sale a través del portal de [nuestro] cerebro y órganos de los sentidos, los nombres y formas groseros [los pensamientos o imágenes mentales que constituyen la mente, y los objetos que constituyen este mundo] aparecen; cuando permanece en [nuestro] corazón [el núcleo de nuestro ser], los nombres y formas desaparecen. Solo a [este estado de] retener [nuestra] mente en [nuestro] corazón sin dejar[la] ir hacia fuera [es verdaderamente aplicable] el nombre «*ahamukham*» [«mirar –a– yo» o «auto-atención»] o «*antarmukham*» [«mirar–adentro» o introversión]. Solo [al estado de] dejar[le] ir hacia fuera [es verdaderamente aplicable] el nombre «*bahirmukham*» [«mirar–afuera» o extroversión]. Solo cuando [nuestra] mente permanece firmemente establecida en [nuestro] corazón de esta manera, [el pensamiento primario] «yo», que es la raíz [la base, fundamento u origen] de todos los pensamientos, se va [desaparece o deja de ser], y solo brilla [nuestro] **sí mismo** [real] siempre existente. El lugar [es decir, el estado o realidad] exento incluso del menor [rastro] de [nuestro] pensamiento [primario] «yo», es *svarupa* [la «propia forma» o sí mismo real]. Solo eso es llamado «*mauna*» [silencio]. Solo a [este estado de] solo ser [es verdaderamente aplicable] el nombre «*jñana-drishti*» [«conocimiento–ver», es decir, la experiencia del conocimiento verdadero]. Ese [estado] que es solo ser, es solo [el estado de] hacer [que la] mente se sumerja [se aplaque, se funda, se disuelva, desaparezca, sea absorbida, o perezca] en *atma-svarupa* [el sí mismo real]. Aparte de [este estado de ser no-dual] estos [estados de conocimiento dualista] que son conocer los pensamientos de otros, conocer los tres tiempos [lo que aconteció en el pasado, lo que está aconteciendo ahora, y lo que acontecerá en el futuro], y conocer qué está aconteciendo en un lugar distante, no puede ser *jñana-drishti* [la experiencia del conocimiento verdadero].

Párrafo siete

Eso que existe realmente es solo *atma-svarupa* [el sí mismo real]. El mundo, el alma y Dios [que son los tres elementos básicos de la existencia finita] son imaginaciones [o fabricaciones] en él [en el sí mismo real], lo mismo que la plata [imaginaria] [que vemos] en una concha. Estos tres [elementos básicos de relatividad o dualidad] aparecen al mismo tiempo [tal como cuando despertamos del sueño profundo] y desaparecen al mismo tiempo [tal como cuando nos sumergimos en el sueño profundo]. Solo [nuestra] *svarupa* [la «propia forma» o sí mismo real] es el mundo; solo [nuestra] *svarupa* es «yo» [la conciencia que aparece como el sí mismo individual, la mente o alma]; solo [nuestra] *svarupa* es Dios; todo es *siva-svarupa* [el sí mismo real, que es *siva*, la única realidad absoluta y verdaderamente existente].

Párrafo ocho

Para hacer que la mente se sumerja [permanentemente], no hay ningún medio adecuado aparte de *vichara* [investigación, es decir, el arte de ser auto-atento]. Si es controlada por otros medios, la mente permanecerá como si estuviera sumergida, [pero] emergerá de nuevo. Por el *pranayama* [control de la respiración], la mente se sumergirá; sin embargo, [aunque] la mente permanezca así mientras la respiración permanece sumergida, cuando la respiración emerja [o devenga manifiesta] ella también emergerá y vagará errante bajo el dominio de [sus] *vasanas* [inclinaciones, impulsos o deseos]. El lugar de nacimiento tanto de la mente como del *prana* [la respiración o fuerza vital] es uno. Solo el pensamiento es la *svarupa* [la «forma propia»] de la mente. Solo el pensamiento «yo» es el primer pensamiento [o pensamiento básico] de la mente; solo él es el ego. De donde surge el ego, solo de ahí surge también la respiración. Por lo tanto, cuando la mente se sumerge, el *prana* también [se sumerge], [y] cuando el *prana* se sumerge, la mente también. Sin embargo, en el sueño profundo, aunque la mente se haya sumergido, la respiración no se sumerge. Está dispuesto así por el ordenamiento de Dios con el propósito de proteger al cuerpo, y para que otras gentes no se pregunten si el cuerpo ha muerto. Cuando la mente se sumerge en la vigilia y en *samadhi* [cualquiera de los distintos tipos de absorción mental que resultan del *yoga* u otras formas de práctica espiritual], el *prana* se sumerge. Se dice que el *prana* es la forma grosera de la mente. Hasta el tiempo de la muerte, la mente mantiene el *prana* en el cuerpo, y en el momento en que el cuerpo muere, ella [la mente] lo toma y se lo lleva [el *prana*]. Por lo tanto, el *pranayama* es solo una ayuda para controlar la mente, pero no efectuará *mano-nasa* [la aniquilación de la mente].

Párrafo nueve

De la misma manera que el *pranayama*, la *murti-dhyana* [la meditación en una forma de Dios], el *mantra-japa* [la repetición de palabras sagradas tales como un nombre de Dios] y el *ahara-niyama* [la restricción de la dieta, particularmente la restricción de consumir solo comida vegetariana] son [solo] ayudas que controlan la mente [pero no efectúan su aniquilación]. Tanto por la *murti-dhyana* como por el *mantra-japa*, la mente obtiene agudeza [o concentración]. De la misma manera que, si [alguien] pone una cadena en la trompa de un elefante, que siempre se está moviendo [balanceándose tratando de agarrar una cosa u otra], ese elefante procede a aferrarse a ella firmemente sin [agarrar ni] aferrarse a nada más; así también ciertamente la mente, que está siempre moviéndose [vagando errante pensando en una cosa u otra], si es entrenada en [la práctica de pensar en] cualquier nombre o forma [particular] [de Dios], permanece aferrada firmemente a él [sin pensar innecesariamente en nada más]. Debido a que la mente se derrama [esparciendo su energía] en pensamientos innumerables, cada pensamiento deviene extremadamente débil. Para la mente que ha obtenido agudeza cuando los pensamientos se reducen y se reducen [es decir, que ha obtenido agudeza debido a la reducción progresiva de sus pensamientos] y que con ello ha obtenido fuerza, *atma-vichara* [la auto-investigación, que es el arte de ser auto-atento] es logrado fácilmente. Por el *mita sattvika ahara-niyama* [el control de consumir solo una cantidad moderada de alimento puro o *sattvika*], que es la mejor entre todas las restricciones, el *sattva-guna* [la cualidad de la calma, claridad o «sei-dad»] de la mente aumenta y [con ello] surge la ayuda para la auto-investigación.

Párrafo diez

Aunque los *vishaya-vasanas* [las impulsiones o deseos latentes por prestar atención a otras cosas aparte de nosotros mismos], que vienen desde tiempos inmemoriales, surgen [como pensamientos] en incontable número como olas en el océano, son todos destruidos cuando *svarupa-dhyana* [la auto-atención] aumenta y aumenta. Sin dar lugar al pensamiento dubitativo: «¿Es posible disolver tantos *vasanas* y ser [o permanecer] solo como sí mismo?», [nosotros] debemos aferrarnos tenazmente a la auto-atención. No importa cuán pecador pueda ser una persona, si en lugar de lamentarse y llorar: «¡Yo soy un pecador! ¿Cómo voy a ser salvado?», [él] rechaza completamente el pensamiento de que es un pecador y es ardiente [o firme] en la auto-atención, ciertamente se realiza [o transforma en la «forma» verdadera del ser auto-consciente libre de pensamiento].

Párrafo once

Mientras los *vishaya-vasanas* [impulsiones o deseos latentes de prestar atención a algo aparte de nosotros mismos] existan en [nuestra] mente, es necesaria la indagación «¿quién soy yo?» En el momento en que surgen los pensamientos, inmediatamente es necesario [para nosotros] aniquilarlos a todos por la investigación [la auto-atención aguda y vigilante] en el lugar mismo del que surgen. Ser [morar o permanecer] sin prestar atención a [nada] aparte [de nosotros mismos] es *vairagya* [desapasionamiento] o *nirasa* [no-deseación]; ser [morar o permanecer] sin dejar [separarse o apartarse del] sí mismo [real] es *jñana* [conocimiento]. En verdad [estos] dos [no-deseación y conocimiento verdadero] son solo uno. De la misma manera que un buscador de perlas, atando una piedra a su cintura y sumergiéndose, recoge una perla que yace en el océano, así también cada persona, sumergiéndose [debajo de la actividad superficial de su mente] y hundiéndose [profundamente] dentro de sí mismo con *vairagya* [libertad del deseo o pasión aparte de ser], puede obtener la perla del sí mismo. Si uno se aferra firmemente a *svarupa-smarana* [auto-recuerdo] ininterrumpido hasta que uno obtiene *svarupa* [el propio sí mismo esencial de uno], eso solo [es] suficiente. Mientras los enemigos estén dentro del fuerte, continuarán saliendo de él. Si [nosotros] continuamos destruyendo [o acabando] con todos ellos en el momento en que vienen, el fuerte [finalmente] viene a [nuestra] posesión.

Párrafo doce

Dios y el *gurú* en verdad no son diferentes. De la misma manera que [la presa] que ha sido atrapada en las fauces de un tigre no vuelve, así también aquellos que han sido atrapados en la mirada de gracia del *gurú*, ciertamente son salvados por él y nunca son abandonados; sin embargo, es necesario [para ellos] proceder [a comportarse o actuar] infaltablemente de acuerdo con la vía que el *gurú* ha mostrado.

Párrafo trece

Estar completamente absorbidos en auto-permanencia, sin dar el menor espacio al surgimiento de ningún pensamiento aparte de la auto-contemplación, es darnos a Dios. Aunque coloquemos cualquier carga sobre Dios, él la llevará. Puesto que una única *paramesvara sakti* [poder supremo de Dios] está llevando todas las actividades [es decir, puesto que ella está causando y controlando todo lo que acontece en este mundo], ¿por

qué debemos pensar siempre, «es necesario [para mí] actuar de esta manera; es necesario [para mí] actuar de esa manera», en lugar de ser [calmos, apacibles y felices] habiéndonos entregado [junto con la carga entera] a ése [poder gobernante supremo]? Si sabemos que el tren está llevando todas las cargas, ¿por qué debemos nosotros, que viajamos en él, sufrir llevando el pequeño equipaje sobre la cabeza en lugar de dejarlo colocado en ese [tren]?

Párrafo catorce

Lo que es llamado felicidad es solo *svarupa* [la naturaleza esencial] de *atma* [el sí mismo real]; felicidad y *atma-svarupa* [la auto-naturaleza esencial] no son diferentes. Solo existe *atma-sukha* [la felicidad del sí mismo]; solo eso es real. La felicidad no es obtenida de ninguno de los objetos del mundo. Pensamos que la felicidad es obtenida de ellos debido a la falta de discriminación. Cuando [nuestra] mente surge, experimenta infelicidad. En verdad, siempre que los pensamientos [o deseos] son cumplidos, ella [la mente] vuelve a su lugar propio [el núcleo de ser, el sí mismo real, que es la fuente de la que surgió] y experimenta solo la felicidad de [nuestro] sí mismo [real]. De la misma manera, en los tiempos del sueño profundo, del *samadhi* [un estado de intensa contemplación o absorción de la mente] y del desvanecimiento, y cuando una cosa deseada es obtenida, y cuando llega a su fin una cosa que desagrada [es decir, cuando la mente evita o es aliviada de alguna experiencia que le desagrada], [nuestra] mente deviene introvertida y experimenta solo la felicidad del sí mismo. De esta manera [nuestra] mente fluctúa sin descanso, yendo hacia fuera dejando [nuestro] sí mismo [esencial], y volviendo [después hacia] dentro. Al pie de un árbol, la sombra es deliciosa. Fuera el calor del sol es severo. Una persona que está fuera vagando errante, se refresca cuando se pone a la sombra. Al salir fuera tras un corto período, es incapaz de soportar el calor, de modo que vuelve de nuevo al pie del árbol. De esta manera continúa, yendo de la sombra a la luz del sol, y volviendo de la luz del sol a la sombra. Una persona que actúa de esta manera es alguien carente de discriminación. Pero una persona de discriminación no dejará la sombra. Similarmente, la mente de un *jñani* [una persona de auto-conocimiento verdadero] no deja el *brahman* [la realidad fundamental y absoluta, que es el ser o sí mismo esencial]. Pero la mente de un *ajñani* [una persona carente de verdadero auto-conocimiento] continúa sufriendo miseria vagando errante en el mundo, y obtiene felicidad volviendo al *brahman* por un corto período. Lo que es llamado el mundo es solo pensamiento [debido a que todo lo que conocemos como el mundo no es nada sino una serie de imágenes mentales que hemos formado en la mente por nuestro poder de imaginación]. Cuando el mundo desaparece, es decir, cuando el pensamiento cesa, [nuestra] mente experimenta felicidad; cuando el mundo aparece, experimenta infelicidad.

Párrafo quince

Lo mismo que en la mera presencia del sol, que surge sin *iccha* [anhelo, deseo o gusto], *samkalpa* [volición o intención], [o] *yatna* [esfuerzo o empeño], una piedra de cristal [o lente de aumento] emite fuego, un loto florece, el agua se evapora, y las gentes del mundo se involucran en [o comienzan] sus respectivas actividades, hacen [esas actividades] y se sumergen [o dejan de ser activos]; y [lo mismo que] enfrente de un imán una aguja se mueve, [así también], los *jivas* [los seres vivos], que están atrapados en [el estado finito gobernado por] el *muttozhl* [la función triple de Dios, a saber: la creación, sostenimiento y disolución del mundo] o los *panchakrityas* [las cinco funciones de Dios, a saber: creación, sostenimiento, disolución, velamiento y gracia], que acontecen debido solo a la naturaleza especial de la presencia de Dios, se mueven [se ocupan, hacen actividades, hacen esfuerzos o se afanan] y se sumergen [dejan de ser activos, devienen calmos o en sueño profundo] de acuerdo con sus *karmas* respectivos [es decir, de acuerdo no solo a su *prarabhda karma* o destino, que les impele a hacer cualquier acción necesaria para que experimenten todas las cosas agradables y desagradables que están destinados a experimentar, sino también de acuerdo con sus *karma vasanas*, sus inclinaciones o impulsiones a desear, pensar y actuar de manera particular, que les impelen a esforzarse por experimentar ciertas cosas agradables que no están destinados a experimentar, y a evitar ciertas cosas desagradables que sí lo están]. Sin embargo, él [Dios] no es *samkalpa sahitar* [una persona relacionada con o que posea volición o intención]. Ni siquiera un solo *karma* se adhiere a él [es decir, él no es esclavizado ni afectado por ningún *karma* ni acción sea el que sea]. Eso es como las acciones del mundo [las acciones que acontecen aquí en la tierra] que no se adhieren [ni afectan] al sol, y [como] las cualidades y defectos de los otros cuatro elementos [tierra, agua, aire y fuego] que no se adhieren al espacio omnipenetrante.

Párrafo dieciséis

Puesto que en todo tratado [espiritual verdadero] se dice que para obtener *mukti* [emancipación espiritual, liberación o salvación] es necesario [para nosotros] retener [nuestra] mente, después de saber que *mano-nigraha* [sujetar, sujetar dentro, retener, sojuzgar, suprimir o destruir la mente] es la intención [o propósito] último de [tales] tratados, no hay ningún beneficio [que obtener] estudiando sin límite [un número incontable de] tratados. Para retener [nuestra] mente, es necesario [que] nos investiguemos a nosotros mismos [para saber] quién [somos realmente], [pero] en lugar [de hacer eso] ¿cómo

[podemos conocernos a nosotros mismos] investigando en tratados? Es necesario [para nosotros] conocernos a nosotros mismos solo por el ojo de *jñana* [conocimiento verdadero, es decir, por la consciencia vuelta hacia sí misma]. ¿Necesita [una persona llamada] Raman un espejo para conocerse a sí mismo como Raman? [Nuestro] «sí mismo» está dentro de las *pancha-kosas* [las «cinco envolturas» con las que parecemos haber cubierto y oscurecido el ser verdadero, a saber: el cuerpo físico, el *prana* o fuerza vital, la mente, el intelecto y la oscuridad o ignorancia aparente del sueño profundo], mientras que los tratados están fuera de ellas. Por lo tanto, investigar en tratados en lugar de en nosotros mismos [esperando con ello ser capaces de conocernos], [con una atención vuelta hacia dentro] habiendo eliminado [dejado de lado, abandonado o separado] todas las *pancha-kosas*, es inútil [o improductivo]. Conocer el *yathartha svarupa* [el sí mismo real o ser esencial] habiendo investigado quién es [nuestro] sí mismo [falso individual], que está en esclavitud [al estar limitado dentro de los confines imaginarios de la mente], es *mukti* [emancipación]. El nombre «*atma-vichara*» [es verdaderamente aplicable] solo a [la práctica de] estar siempre [morando o permaneciendo] habiendo puesto [colocado, mantenido, asentado, depositado, detenido, fijado o establecido la] mente en *atma* [el sí mismo real], mientras que *dhyana* [meditación] es imaginarnos ser *sat-chit-ananda brahman* [la realidad absoluta, que es ser-consciencia-felicidad]. En algún momento devendrá necesario [para nosotros] olvidar todo eso que hemos aprendido.

Párrafo diecisiete

Eso que existe realmente es solo *atma-svarupa* [el sí mismo real]. El mundo, el alma y Dios [que son los tres elementos básicos de la existencia finita] son imaginaciones [o fabricaciones] en él [en el sí mismo real], lo mismo que la plata [imaginaria] [que vemos] en una concha. Estos tres [elementos básicos de relatividad o dualidad] aparecen al mismo tiempo [tal como cuando despertamos del sueño profundo] y desaparecen al mismo tiempo [tal como cuando nos sumergimos en el sueño profundo]. Solo [nuestra] *svarupa* [la «propia forma» o sí mismo real] es el mundo; solo [nuestra] *svarupa* es «yo» [la consciencia que aparece como el sí mismo individual, la mente o alma]; solo [nuestra] *svarupa* es Dios; todo es *siva-svarupa* [el sí mismo real, que es *siva*, la única realidad absoluta y verdaderamente existente].

Párrafo dieciocho

Excepto que la vigilia es *dirgha* [de larga duración] y el sueño es *kshanika* [momentáneo o duradero solo por un corto período], no hay ninguna otra diferencia [entre estos dos estados de actividad mental imaginarios]. En la medida en que todas las *vyavahara* [actividades y eventos] que acontecen en la vigilia parecen ser reales [en este momento presente], en esa [misma] medida las *vyavahara* [actividades y eventos] que acontecen en el sueño con sueños parecen ser reales en ese tiempo. En el sueño con sueños [nuestra] mente toma otro cuerpo [como ella misma]. Tanto en la vigilia como en el sueño con sueños, los pensamientos y nombres-y-formas [los objetos del mundo aparentemente externo] acontecen en un único tiempo [es decir, simultáneamente].

Párrafo diecinueve

No hay dos [tipos de] mentes, a saber: un [tipo de] mente buena y un [tipo de] mente mala. Solo los *vasanas* [impulsiones o deseos latentes] son de dos tipos, a saber: *subha* [buenos o agradables] y *asubha* [malos o desagradables]. Cuando la mente [de una persona] está bajo el dominio de los *subha-vasanas* [impulsiones agradables] se dice que es una mente buena, y cuando está bajo el dominio de los *asubha-vasanas* [impulsiones desagradables] una mente mala. No importa lo malas que otras gentes puedan parecer ser, aborrecerlos no es adecuado [o apropiado]. Los agrados y desagradados son ambos aptos [para que] los aborrezcamos [o renunciemos a ellos]. No es adecuado [para nosotros] dejar que [nuestra] mente [more] mucho en asuntos mundanos. No es adecuado [para nosotros] entrar en los asuntos de otras gentes [una manera idiomática de decir que debemos atender a los propios asuntos y no interferir en los de otras gentes]. Todo lo que uno da a otros se lo está dando solo a sí mismo. Si [cada uno] supiera esta verdad, ¿quién ciertamente se abstendría de dar?

Párrafo veinte

Si [nuestro] sí mismo [individual] surge, todo surge; si [nuestro] sí mismo [individual] se sumerge [o cesa], todo se sumerge [o cesa]. En la medida en que nos comportemos humildemente, en esa medida hay bondad [o virtud]. Si [nosotros] estamos conteniendo [reteniendo, doblegando, condensando, contrayendo, encogiendo o reduciendo la] mente, dondequiera que [nosotros] podamos estar, [nosotros] podemos ser [o dondequiera que podamos estar, seamos].

ULLADU NARPADU

Versos Preliminares

1. Cuando Muruganar imploró: «Revélanos (graciosamente) la naturaleza de la Realidad y el medio de obtenerla de modo que podamos ser salvados», el noble Sri Ramana, siendo libre del engaño del mundo irreal, gozosa y autorizadamente reveló «Ulladu Narpadu» (Los Cuarenta versos sobre la Realidad).
2. Sabe que Sri Ramana, convirtió idóneamente esos Cuarenta Versos sobre la Realidad, que Él había cantado para proclamar que la Realidad es una, en un excelente *Kalivenba* y (lo) dio (al mundo) de modo que aquellos que dicen que la Realidad no es una, sino muchas, puedan comprender (la unidad de la Realidad).

Versos de Bendición

Mangalam

Si la Realidad «yo» no existiera, ¿podría existir la consciencia «soy» (la consciencia de la propia existencia de uno)?* Puesto que (esa) Realidad existe en el corazón exento de pensamiento, ¿cómo (o quién puede) meditar en (esa) Realidad, que es llamada el Corazón? **Conoce que solo permanecer en el Corazón como él es (es decir, sin pensamiento, como «yo soy»), es meditar (en la Realidad).**

* Refraseado así: Si la realidad (la propia existencia de uno, «yo») no existiera, ¿podría existir la consciencia de Ser (la consciencia de la propia existencia de uno «soy»)?

Nota: Las dos últimas líneas de este verso: «¿Cómo (o quién puede) meditar en la Realidad? Comprende que solo permanecer en el Corazón como él es, es meditar (en la Realidad)», fueron compuestas por Sri Bhagavan el 7 de Agosto de 1928, y las dos primeras fueron compuestas y añadidas por Él cuatro días después. Por lo tanto, las dos primeras líneas deben ser comprendidas como una explicación de la pregunta y declaración hecha en las dos últimas. Puesto que la Realidad es eso que existe exento de pensamiento dentro de uno, está más allá del ámbito de la concepción mental. Por lo tanto, ¿Cómo puede alguien meditar o formar una concepción mental correcta de esa Realidad

que trasciende el pensamiento? Pero puesto que todo el mundo experimenta la consciencia «soy», está claro que existe una Realidad de uno mismo y que, esa Realidad está dentro del ámbito del conocimiento de uno, aunque más allá del ámbito del conocimiento o pensamiento conceptual. Puesto que solo nosotros somos quienes conocemos la propia existencia o Realidad como «yo soy», no solo somos la Realidad (*sat*) sino también la consciencia (*chit*) que conoce la Realidad (verso 23 de *Upadesa Undiyar*). Por lo tanto, si en lugar de surgir en la forma de un pensamiento «yo soy esto» o «yo soy eso», permanecemos como somos realmente —es decir, como la existencia-consciencia libre de pensamiento«yo soy»— solo eso es verdaderamente el estado de conocer o meditar en la Realidad (Verso 26 de *Upadesa Undiyar*).

Las palabras de apertura de este verso, «*Ulladu aladu ullaunarvu ullado*» (Si la realidad no existiera, ¿podría existir la consciencia «soy»?), también pueden tomarse como: (1) «¿Puede la consciencia (*chit*) de la (propia) existencia (de uno) (*sat*) ser otra (que) la existencia?» o (2) «Aparte de la Realidad (*Sat*), ¿puede existir una consciencia (*chit*) para meditar (en la realidad)?»

En 1929 un devoto llamado K. Lakshmana Sharma («quien») intentó traducir algunos de los versos de *Ulladu Narpadu* al sánscrito, en la misma métrica *venba* en la que estaba compuesto el original tamil, fue incapaz de traducir ni siquiera un solo verso en esa métrica. Al ver esto, Sri Bhagavan Mismo tradujo este primer verso bienaventurado al sánscrito en métrica *venba* como sigue:

Sin la realidad (*sat*), ¿podría haber conocimiento de la realidad (*sat-jñana*)? La Realidad brilla en el corazón exento de pensamiento. Por lo tanto, ¿cómo va uno a meditar en ella (esa Realidad) el corazón? Permanecer en el Corazón como él es, es meditación (*dhyana*) en la Realidad (*sat-vastu*)

Las almas maduras que tienen intenso miedo interno de la muerte, se aferran a los Pies del Gran Señor sin muerte y sin nacimiento como (su) refugio. Por este aferrarse (así a Sus Pies), ellos han muerto como individuos y con ello han devenido uno con ese Señor sin muerte. (Por lo tanto) ¿Pueden (tales) gentes sin muerte tener el pensamiento de la muerte (de nuevo)? (Ellos son) eternos.

Nota: Mientras que los versos anteriores describen la vía de la Auto-indagación, este verso describe la vía de la auto-entrega. Pero puesto que el Gran Señor (*Mahesan*) mencionado en este verso es descrito como «sin muerte y sin nacimiento» (*marana-bhavam-illa*), debe comprenderse que Él no es un mero nombre y forma —puesto que todo nombre y forma tiene un comienzo (nacimiento) y un final (muerte)—, sino que es solo

la Realidad sin nombre y sin forma «yo soy» mencionada en el verso anterior. Por lo tanto, aferrarse a Sus Pies debe comprenderse que significa aferrarse o prestar atención a la existencia-consciencia «yo soy». Como Sri Bhagavan Mismo dijo una vez: «Los Pies del Gurú (o Dios) no están fuera de usted. Ellos brillan dentro de usted como «yo». Por lo tanto, solo si se aferra a «yo», está aferrándose verdaderamente a Sus Pies». Por este aferrarse a «yo», el ego morirá, y uno permanecerá como el Sí mismo sin muerte y eterno. **Solo tal Auto-permanencia es verdadera auto-entrega.**

Así pues, por estos dos versos de bendición debemos comprender que aunque las vías de la Auto-indagación y la Auto-entrega son descritas como si fueran dos vías diferentes, **en la práctica son una y la misma.**

1. Debido a que nosotros, que estamos unidos con la vista, vemos el mundo, aceptar un principio (o «primera cosa») que tiene un poder múltiple es indispensable. La imagen de nombres y formas, el veedor, la pantalla co-existente y la luz penetrante —todos estos son Él, que es el Sí mismo.

Paráfrasis explicativa: Debido a que nosotros, el ego o individuo, cuya naturaleza adjunta es la facultad de ver cosas aparte de «yo», vemos este mundo de multiplicidad, **es indispensable aceptar la existencia de un primer principio que tiene un poder de aparecer como muchos.** Esta imagen del mundo, que consiste meramente en nombres y formas, el veedor de esta imagen, la pantalla o base soportadora en la que aparece esta imagen, y la luz penetrante que ilumina esta imagen —todos estos son solo Él, ese único primer principio, que no es aparte del Sí mismo real.

Nota explicativa: Las palabras vínculo al comienzo de este verso son *parvai ser*, que significan literalmente «que estamos unidos con la vista», y que implican que la facultad de ver no es natural a nosotros sino solo un adjunto que hemos anexado en nosotros mismos y del que consecuentemente podemos desapegarnos.

Las palabras o *mudalai*, que significan «único principio» o «única cosa primera», denotan la única Realidad que subyace a la apariencia tanto del mundo como del veedor. La apariencia entera consistente en el mundo, el veedor, la pantalla y la luz no es aparte de ese único primer principio, del que se afirma en la última línea de este verso que es el Sí mismo real. Pero mientras experimentemos una diferencia entre nosotros mismos, el veedor, y el mundo que vemos, ese único primer principio será experimentado por nosotros como Dios, una tercera entidad separada que está dotada de cualidades ilimitadas tales como Omnipotencia y Omnisciencia que gobierna el mundo entero y todas las almas en ese mundo.

Las palabras *nanavam sakti*, que significan literalmente «un poder múltiple» o «un poder que es muchos», denotan el poder de *Maya* o engaño que es la causa de las apariencias de toda multiplicidad y que es lo mismo que el maravilloso poder (*adisaya sakthi*) mencionado en el verso 6 de *Arunachala Ashtakam*. Aunque en la verdad absoluta, este poder no es aparte del primer principio, el Sí mismo real, parece ser algo diferente del Sí mismo real cuando da surgimiento a esta apariencia de multiplicidad. Puesto que ésta no podría parecer existir si este poder no existiera, y puesto que no hay nada aparte de este poder que pueda aparecer como muchos, a veces se dice que este poder mismo ha devenido muchos. Sin embargo, su devenir muchos no es de hecho un devenir real, sino solo aparente, debido a que incluso cuando la multiplicidad es vista, toda ella es en verdad solo el único primer principio, que es el Sí mismo real no-dual. El acto de devenir muchos o parecer devenir muchos es postulado solo debido a que vemos el mundo. Pero incluso cuando vemos este mundo de dualidad y multiplicidad, solo la no-dualidad es la verdad, y por consiguiente toda dualidad y multiplicidad deben ser comprendidas meramente como una apariencia irreal.

Las palabras «la luz penetrante» (*aroli*) significan aquí la luz-mente, que es un reflejo de la luz real de auto-consciencia y que es la luz limitada por la que nosotros vemos la imagen entera de nombres y formas.

2. Toda religión postula primero tres principios: el mundo, Dios y el alma. «Argumentar [que] solo el único principio (mencionado en el verso anterior) existe como los tres principios, (o que) los tres principios son siempre tres principios» es (posible) solo mientras existe el ego. Permanecer en el propio estado de uno (el estado del sí mismo), habiendo sido aniquilado «yo» (el ego), es lo más alto.

Nota: Todos los argumentos sobre los tres principios: el mundo, el alma y Dios, y sobre la realidad que subyace a esos tres principios, surgen solo debido al ego, al conocimiento erróneo que surge en la forma limitada «yo soy este cuerpo». Puesto que ninguno de estos argumentos puede permanecer en el estado de Auto-permanencia sin ego, ese estado es el más alto de todos y es infinitamente superior a cualquiera de las religiones doctrinales, cada una de las cuales postula sus propias tesis limitadas sobre la naturaleza del mundo, el alma y Dios. Remitirse también al verso 34 de esta obra.

3. «El mundo es real», «(No, es) una apariencia irreal»; «el mundo es senciente», «No lo es»; «el mundo es felicidad», «No lo es» —¿cuál es la utilidad de argumentar así en vano? Habiendo abandonado el mundo y habiéndose conocido uno mismo, tanto

uno como dos (dualidad) han llegado a su fin —ese estado en el que «yo» ha cesado de existir es agradable a todos.

Paráfrasis explicativa: «El mundo es real o *sat*, es senciante o *chit*, y es felicidad o *ananda*». «No, es irreal, insenciante y miserable»—enredarse en tales argumentos vanos es fútil. Cuando uno ha abandonado prestar atención al mundo y se ha conocido a sí mismo indagando «¿quién soy yo, dónde está el individuo que busca conocer la verdad sobre el mundo?» y cuando con ello ha puesto fin a todos los pensamientos tanto sobre la no-dualidad como sobre la dualidad, el estado resultante de no egoidad será libre de todos los argumentos y será amado por todos.

Nota: Sri Bhagavan y otros Sabios enseñan que el mundo es una apariencia irreal que carece tanto de senciencia como de felicidad, solo para posibilitarnos a abandonar el apego a él y con ello volvernos hacia dentro y conocer el Sí mismo. Cuando enseñan esta verdad sobre el mundo, no pretenden que nos enredemos en argumentos fútiles sobre el mundo. Si hemos comprendido realmente la verdad de que el mundo es irreal, debemos abandonar todos los argumentos sobre él y en lugar de ello debemos volvernos hacia dentro para conocer «¿Quién soy yo, el individuo que conoce este mundo irreal?» Solo si conocemos así la verdad de «yo», el sujeto conocedor, podemos conocer correctamente la verdad del mundo, el objeto conocido. Puesto que el estado de Autoconocimiento resultante está exento del ego, que es la raíz de todos los problemas y sufrimientos y la causa de todos los argumentos, Sri Bhagavan declara que ese estado es agradable para todos.

4. Si uno mismo es una forma compuesta de carne, el mundo y Dios serán igualmente (es decir, también serán formas); si uno mismo no es una forma, ¿quién puede ver sus formas (de ellos) y cómo? ¿Puede la vista (eso que es visto) ser aparte del ojo (el veedor)? El Sí mismo, el ojo (real) es el ojo sin límites (el ojo que es exento de la limitación de nombre y forma).

Nota: Las palabras «*Kan alal Katchi undo*» también pueden ser comprendidas como «sin el ojo (el veedor), ¿puede haber la vista (eso que es visto)?» Sin embargo, Sri Bhagavan Mismo solía explicar estas palabras como «¿Puede la vista ser aparte del ojo?», que es una explicación con un significado mucho más profundo.

Puesto que la naturaleza de lo que es visto no puede ser diferente de la naturaleza del veedor, y puesto que el ego o la mente solo puede venir a la existencia identificando el nombre y la forma de un cuerpo como «yo», él solo puede ver nombres y formas y no puede ver nunca el Sí mismo, la realidad sin nombre y sin forma. Solo cuando uno

abandona identificar el cuerpo como «yo», puede uno ver o realizar el Sí mismo. Puesto que en ese estado de auto-realización se permanece solo como el Sí mismo, la existencia-consciencia-felicidad (*sat-chit-ananda*) sin nombre y sin forma, uno puede entonces ver solo esa existencia-consciencia-felicidad sin nombre y sin forma y no puede ver nunca los nombres y formas de este mundo. Por eso es por lo que Sri Bhagavan pregunta en este verso: «Si uno mismo no es una forma (sino solo el Sí mismo sin forma), ¿quién puede ver sus formas (las formas del mundo y de Dios), y cómo?»

Debe advertirse aquí que la palabra tamil «*kan*», que significa literalmente «ojo», significa también «consciencia» (*chit*) o «conocimiento» (*jñana*). Por lo tanto, la última frase de este verso significa también: «El Sí mismo, la consciencia (o conocimiento) (real), es la consciencia (o conocimiento) sin límites (y por lo tanto, sin forma)».

5. Si escudriñamos, el cuerpo es una forma (compuesta) de cinco envolturas (*pancha-kosas*). Por lo tanto, las cinco (envolturas) están incluidas en el término «cuerpo» (es decir, cualquiera de las cinco envolturas puede ser indicada cuando usamos el término «cuerpo»). Sin el cuerpo, ¿existe el mundo? (Es decir, en la ausencia de cualquiera de las cinco envolturas, ¿existe algún mundo, sutil o grosero?) Di, ¿hay alguien que, habiendo abandonado el cuerpo, (es decir, habiendo abandonado identificar el cuerpo como «yo», como en el sueño profundo, la muerte o la Auto-realización), haya visto el mundo?

Nota: Remitirse a la nota del verso 22 de *Upadesa Undiyar*, donde son enumeradas las cinco envolturas (*pancha-kosas*).

6. El mundo que es visto no es nada aparte de la forma de los cinco conocimientos de los sentidos (vista, sonido, olor, sabor y tacto). Esos cinco conocimientos son sensaciones (conocidas) por los cinco órganos de los sentidos. Puesto que la única mente (o solo la mente) conoce el mundo por los cinco órganos de los sentidos, di, sin la mente, ¿existe el mundo?

(Es decir, en la ausencia de la mente, que lo percibe, ¿existe alguna cosa tal como un mundo? **Por consiguiente, el mundo depende para su existencia aparente de la mente.**)

Nota: Puesto que en el verso 17 de *Upadesa Undiyar* y Sri Bhagavan revela que si uno escudriña diligentemente la forma de la mente, se encontrará que no hay ninguna cosa tal como la mente; y puesto que en este verso Él revela que el mundo no existe en ausencia de la mente, debemos comprender que cuando por la Auto-indagación se en-

cuentra que la mente es no-existente, el mundo también será encontrado como no-existente. Así pues, la experiencia que resulta de la Auto-indagación es *ajata*—el conocimiento de que la mente y el mundo nunca han venido verdaderamente a la existencia, y que solo el único Sí mismo no nacido y sin cambio existe verdaderamente. Esta experiencia es la Verdad Suprema y Absoluta.

7. Aunque el mundo, que es (visto) frente (a nosotros), y la mente (que lo ve) surgen (aparecen o vienen a la existencia) y se sumergen (desaparecen o cesan de existir) simultáneamente, el mundo (existe y) brilla (solo) debido a (o por) la mente. Solo eso que es el Todo (*purna*) y que brilla sin aparecer ni desaparecer como la base para la aparición y desaparición del mundo y la mente, es la Realidad.

Nota: El mundo y la mente son irreales debido a que aparecen en un tiempo y desaparecen en otro, y debido a que están divididos como entidades separadas. Solo eso que brilla eternamente sin aparecer ni desaparecer, y que es un único Todo indiviso, es la Realidad. Lo mismo que la cuerda es la base en la que la serpiente irreal aparece y desaparece, así la Realidad eterna e indivisa es la base en la que el mundo y la mente irreales aparecen y desaparecen.

8. Quienquiera que adora a (la Realidad sin nombre y sin forma) en cualquier forma, dándo(le) cualquier nombre, esa es la vía para ver esa Realidad (sin nombre y sin forma) en (ese) nombre y forma, (debido a que) es posible (verla así). Sin embargo, solo devenir uno (con la Realidad), habiendo conocido la propia verdad de sí (es decir, habiendo conocido la verdad de que uno no es el ego, el individuo que adora y ve nombres y formas, sino solo el Sí mismo real, que no ve nunca nombres ni formas) y habiéndose sumergido (con ello) en la verdad de esa Realidad (sin nombre y sin forma), es ver en verdad (en otras palabras, **solo ser la Realidad es verdaderamente ver la Realidad**). Comprende así.

Nota: Aunque es posible ver la Realidad en nombre y forma, como Dios o como Gurú, eso no es ver verdaderamente la Realidad, debido a que la realidad (cuya naturaleza fue definida en el verso anterior) es en verdad sin nombre y sin forma. Respecto a ver a Dios o la Realidad, Sri Bhagavan dijo una vez en inglés: «Ver es conocer, conocer es devenir y devenir es ser». Por lo tanto, solo ser la Realidad (es decir, permanecer como el Sí mismo real, que es exento de nombre y forma), habiendo conocido la verdad de que el ego (que es el veedor de nombres y formas) es no-existente y habiéndose con ello sumergido y devenido uno con la realidad, es ver verdaderamente la Realidad (Verso 26 de *Upadesa Undiyar*).

Las palabras tamiles «*per-uruvil*» pueden ser interpretadas de tres maneras diferentes, a saber como: (1) «en nombre y forma» (cualificando la naturaleza de la visión), (2) «sin nombre y sin forma» (cualificando la naturaleza de la Realidad), o (3) «sin nombre ni forma» (cualificando la naturaleza de la visión). Sin embargo, por las razones dadas en *The Path of Sri Ramana —Part Two*, apéndice 4(b), la tercera interpretación no es apropiada aquí, y por consiguiente solo las dos primeras están incluidas en esta traducción, la primera sin corchetes y la segunda con corchetes.

9. Las díadas y tríadas, (que son apariencias irreales como) el azul del cielo, existen por aferrarse siempre al uno (el ego o mente, el pensamiento «yo soy el cuerpo»). Si uno mira dentro de la mente «¿Qué es ese uno?» (en otras palabras, «¿quién soy yo, el ego de quien estas díadas y tríadas dependen para su existencia?»), ellas (las díadas y tríadas) caerán (puesto que se encontrará que su base, el ego, es no-existente) (es decir, desaparecerán, al encontrarse que son no-existentes, debido a que su soporte y base, el ego, será encontrado ser él mismo no-existente). Solo aquellos que han visto (así) la no-existencia del ego y de todos sus productos, a saber: las díadas y tríadas, son aquellos que han visto la verdad (el Sí mismo real, que es la fuente y base absoluta sobre la que el ego irreal parece existir). (Después de ver así) ellos no serán perturbados (por la apariencia irreal de las díadas y las tríadas, debido a que bajo su perspectiva, esas díadas y tríadas serán no-existentes). Ve así.

Nota: Las díadas mencionadas aquí son los *dvandvas* o pares de opuestos tales como: bueno y malo, luz y oscuridad, placer y dolor, esclavitud y liberación, conocimiento e ignorancia, y demás; mientras que las tríadas son los *triputis* o tres factores del conocimiento objetivo tales: como el conocedor, el acto de conocer y el objeto conocido, el veedor, el acto de ver y el objeto visto, y así sucesivamente. Todas estas diferencias son una apariencia irreal y se aferran o dependen siempre del ego para su existencia aparente. Por lo tanto, cuando por la auto-indagación se encuentra que el ego es no-existente, todas estas diferencias se encontrará que también lo son, y eso que permanecerá brillando es solo el Sí mismo, la realidad siempre existente y siempre indiferenciada, que es la base absoluta sobre la que el ego irreal y todos sus productos, las díadas y tríadas parecían existir.

Remitirse al apéndice 4 (C) de *The Path of Sri Ramana —Part Two*, donde se explica por qué el «uno» (*ondru*) del que dependen las díadas y las tríadas debe ser comprendido como el ego y no como el Sí mismo.

10. Sin la ignorancia (de objetos), que es densa como la oscuridad, el conocimiento (de objetos) no existe; (similarmente) sin el conocimiento (de objetos), esa ignorancia no existe. Solo el conocimiento de la (no-existencia de) el sí mismo (individual, el ego), que es la base (del conocimiento y la ignorancia de objetos), (indagando «¿Para quién son ese conocimiento y esa ignorancia?») es Conocimiento (verdadero).

Nota: El conocimiento de objetos, y la ignorancia de objetos son una díada o *dvandva*, cada uno de los cuales depende del otro para su existencia aparente. Si no existiera previamente una ignorancia de una cosa, el conocimiento de esa cosa no podría venir a la existencia. Y solo cuando el conocimiento de esa cosa emerge, llegamos a saber que una ignorancia de ella existía previamente. Así pues, sin el conocimiento presente de esa cosa, la ignorancia anterior no sería conocida y por consiguiente no existiría.

Puesto que el conocimiento y la ignorancia de objetos son ambos meros pensamientos, ellos pueden aparecer solo después del surgimiento del primer pensamiento, el ego. Pero cuando uno indaga «¿quién soy yo, el individuo a quien surgen tanto el conocimiento como la ignorancia?», uno realizará que el ego o individuo que experimenta el conocimiento y la ignorancia de objetos es verdaderamente no-existente, y que solo el Sí mismo existe verdaderamente. **Solo ese Conocimiento que conoce así la no-existencia del ego y la sola existencia del Sí mismo, es Conocimiento verdadero.** Ese conocimiento es el Sí mismo.

11. Conocer otras cosas sin conocerse uno mismo (la mente o ego), que conoce los objetos conocidos, es (solo) ignorancia; ¿puede ello ser en su lugar conocimiento (verdadero)? Cuando (por la indagación «quién soy yo», (el individuo que conoce los objetos conocidos) conoce (la no-existencia de) uno mismo (el ego conocedor), la base para el conocimiento y para lo otro (es decir, la base del conocimiento y la ignorancia de objetos) cesará de existir.

Nota: La palabra *arivadu* puede significar ya sea «(el acto de) conocer» o «eso que conoce». Si se toma el último significado, la primera sentencia de este verso se traduciría así: «Eso que conoce otras cosas sin conocerse a sí mismo, que conoce los objetos conocidos, es (solo) ignorancia; ¿puede ello ser en su lugar conocimiento (verdadero)?» En otras palabras, la mente, que conoce otras cosas sin conocer la verdad de sí misma, no es conocimiento sino solo ignorancia.

Sin embargo, cuando la mente abandona conocer otras cosas y en su lugar trata de conocerse a sí misma escudriñando «¿quién soy yo?», se encontrará que es verdadera-

mente no-existente, y por consiguiente todo su conocimiento e ignorancia sobre otras cosas automáticamente cesará de existir. Solo el estado resultante, en el que todo conocimiento e ignorancia de objetos ha cesado de existir debido a la destrucción de su base, la mente concedora, es el estado de conocimiento verdadero.

12. Ese (estado) que es completamente exento de conocimiento e ignorancia (de objetos) es conocimiento (verdadero). Eso que conoce (algo como aparte de sí mismo) no es conocimiento verdadero. Puesto que el Sí mismo brilla sin otro (que) conocer o (que lo) haga conocido, es conocimiento (verdadero); no es un vacío (aunque es exento tanto de conocimiento como de ignorancia de objetos). Comprende así.

Nota: Eso que conoce objetos no es el Sí mismo real sino solo la mente o ego, que no es un conocimiento verdadero sino solo ignorancia. Puesto que el Sí mismo existe y brilla como la única realidad no-dual, no existe nada aparte de él para conocer ni que lo haga conocido. Así pues la naturaleza del Sí mismo, que es el conocimiento verdadero, no es conocer nada sino solo ser. Por consiguiente, el Sí mismo es eso que es completamente exento de conocimiento e ignorancia de objetos. (Verso 27 de *Upadesa Undi-yar*). Sin embargo, el Sí mismo no es un vacío, debido a que brilla y se conoce a sí mismo por su propia luz de consciencia como el conocimiento claro y abundante «yo soy».

La palabra «*arivittarku*» (hacer conocido) puede tener cuatro significados, a saber:

1. Hacer algo conocido a otro
2. Hacer algo conocido a Uno mismo
3. Hacerse uno mismo conocido a otro
4. Hacerse uno mismo conocido a uno mismo

Los cuatro significados son apropiados en el contexto, pero el último es el más importante, debido a que revela que el Sí mismo es auto-brillante (*swayamprakasa*), es decir, que el sí mismo se conoce a sí mismo por su propia luz de consciencia.

13. Solo el Sí mismo («yo soy») que es conocimiento (*jñana*) (claro y) abundante es real. El conocimiento que es muchos (éste es el conocimiento que conoce los múltiples objetos de este mundo) es ignorancia (*ajñana*). Incluso (esa) ignorancia (el conocimiento de los múltiples objetos de este mundo), que es irreal, no existe aparte del Sí mismo, que es solo conocimiento (real). Todos los ornamentos son irreales; di, ¿existen ellos aparte del oro, que (solo) es real?

Puesto que solo el único Sí mismo no-dual es real, y puesto que los múltiples objetos de este mundo (que son meros nombres y formas) son por lo tanto irreales, **el conocimiento que sabe esos múltiples objetos es solo ignorancia y no conocimiento real.** Sri Bhagavan declara esta ignorancia (*ajñana*) como irreal debido a que, aunque parece existir en la perspectiva engañosa del individuo que está bajo su dominio, es completamente no-existente en la perspectiva verdadera del Sí mismo. Sin embargo, lo mismo que los múltiples nombres y formas irreales de los ornamentos no podrían ni siquiera parecer existir si no existiera la única sustancia real, el oro, y lo mismo que la serpiente irreal no podría ni siquiera parecer existir si no existiera la cuerda real, así también esta ignorancia irreal —el conocimiento que sabe la multiplicidad— no podría ni siquiera parecer existir si no existiera el único conocimiento real, el Sí mismo.

Nota: Las palabras *nanavam jñanam*, que significan literalmente «Conocimiento que es muchos» o «conocimiento múltiple», pueden tomarse como: (1) el conocimiento que conoce muchos objetos, es decir, la mente conocedora, o (2) el conocimiento de muchos objetos, es decir, el conocimiento reunido por la mente. Sin embargo, en la práctica estos dos significados se refieren a la misma cosa, debido a que la mente conocedora no es nada más que conocimiento de objetos. Es decir, sin el conocimiento de objetos no hay tal cosa como la mente, y sin la éste no hay tal cosa como el conocimiento de aquellos.

14. Si esa primera persona (el ego o sujeto, «yo») llamado «yo soy el cuerpo» existe, la segunda y tercera persona (los objetos «tú», «él», «ella», «ello», «esto», «eso» y demás) existirá. Si la primera persona cesa de existir por el propio escudriñar la verdad de la primera persona, la segunda y tercera persona cesará de existir, y el estado (que permanecerá entonces) brillando como uno (es decir, como el único Sí mismo real y no como las tres personas irreales), es en verdad la propia naturaleza de uno (la naturaleza real o estado del sí mismo).

Nota: La primera persona mencionada en este verso es la mente o ego, la sensación «yo soy este cuerpo», que es el conocimiento que sabe muchos objetos—el conocimiento que en los versos anteriores se dijo ser ignorancia e irreal. La segunda y tercera personas son los muchos objetos conocidos por esta primera persona, «yo». Estas segunda y tercera persona, los objetos conocidos, pueden existir aparentemente solo si la primera persona, el sujeto conocedor, existe aparentemente. Pero si uno escudriña agudamente la verdad de la primera persona para conocer («¿Quién soy yo?»), se encontrará que la primera persona es verdaderamente no existente, y por consiguiente la segunda y tercera persona conocida por ella cesará de existir. Solo el estado que permanece después de que las tres personas hayan cesado de existir así, es el estado verdadero del Sí mismo, la

propia naturaleza real de uno, que brilla como un Todo indiviso, exento tanto del sujeto conocedor como de los objetos conocidos.

15. El pasado y el futuro son (*solo*) dependiendo del presente, que permanece siempre. Mientras acontecen (el pasado y el futuro) son solo el presente. (Por lo tanto), el presente es el único (tiempo). [En otras palabras, no hay tres tiempos: pasado, presente y futuro; hay solo un tiempo, el presente.] (Por consiguiente), tratar de conocer el pasado y el futuro sin conocer la verdad del presente [es decir, sin conocer la verdad de que el presente es no-existente como uno de los tres tiempos, y que la única realidad subyacente al sentido del tiempo presente es el sí mismo siempre existente] es (como) tratar de contar sin (conocer el valor de la unidad) uno.

Nota: El pasado y el futuro pueden existir aparentemente solo si el presente existe en apariencia, debido a que es solo con referencia al presente que otros tiempos son llamados pasado o futuro. Pero si uno escudriña agudamente el momento presente para conocer «¿Qué es exactamente lo que es llamado el presente?», éste como tal será encontrado ser verdaderamente no-existente, y por consiguiente el pasado y el futuro también cesarán de existir. ¿Cómo? Si tratamos de prestar atención al momento presente exacto, se encontrará que incluso un millonésimo de estos supuestos momentos presentes es solo pasado o futuro. Si no prestamos atención a momentos tan sutiles, y si tratamos de conocer qué existe entre esos momentos sutiles pasados y futuros, encontraremos que ahí no existe ninguna tal cosa como el momento presente.

Cuando se encuentra que la serpiente irreal es no-existente como tal, solo la cuerda siempre existente, que es la única realidad que subyace a la serpiente, permanecerá brillando. Similarmente, cuando se encuentra que la primera persona irreal es no-existente como una dicha persona o individuo, y cuando se encuentra que el tiempo presente irreal es no-existente como un tiempo, solo el Sí mismo siempre existente, que es la única realidad que subyace tanto a la primera persona como al tiempo presente, permanecerá brillando.

Lo mismo que el ego tiene dos aspectos —el aspecto real «yo soy» y el irreal «fulano»— así el presente tiene un aspecto real y un aspecto irreal. **Si el presente es experimentado como el mero ser de uno, «yo soy», exento de todos los pensamientos, es real; pero si el mismo presente es experimentado como uno de los tres tiempos en los que los pensamientos de los otros dos (pasado y futuro) acontecen, es irreal. (Como los pensamientos solo pueden ser sobre el pasado o el futuro).**

16. Cuando escudriñamos, excepto «nosotros», la realidad existente conocida («yo soy»), ¿dónde está el tiempo y dónde está el lugar? (Es decir, cuando nos escudriñamos agudamente a nosotros mismos por la indagación «¿Quién soy yo?», se encontrará que ahí no existe ninguna cosa tal como el tiempo o el lugar, sino solo «nosotros», la realidad o Sí mismo). Si somos el cuerpo, (es decir, si nos tomamos a nosotros mismos erróneamente por el cuerpo), estaremos atrapados en el tiempo y el lugar; (Pero) ¿somos el cuerpo? (Si indagamos «Si no soy el cuerpo, ¿entonces quién soy?») realizaremos que puesto que somos la única (realidad) ahora, antes y siempre, la única (realidad) aquí, ahí y en todas partes, (solo) —el «nosotros» (Sí mismo) que es exento de tiempo y lugar— existe (y el tiempo y el lugar no existen).

Nota: La concepción del lugar existe solo con referencia a la primera persona, «yo», que sentimos siempre estar «aquí», mientras que la concepción del tiempo existe solo con referencia al momento presente, que sentimos siempre ser «ahora». Pero por el escudriñar, ya sea la verdad de la primera persona o del momento presente, tanto la primera persona como el momento presente (que son concepciones gemelas que existen siempre juntas) se encontrará que son no-existentes como tales, y por consiguiente las concepciones del tiempo y el espacio cesarán de existir. Así pues, realizaremos que no somos el cuerpo, que está limitado por el tiempo y el lugar, sino que somos solo el Sí mismo real, que es exento de ellos, y que es la única realidad que subyace a los diferentes tiempos: «ahora», «antes» y «siempre» y a los diferentes lugares tales como: «aquí», «ahí» y «en todas partes».

Las palabras «*nal-nadu-il*» en la última línea de este verso pueden tomarse como una cláusula adjetiva a «nosotros» que significa «que es exento de tiempo y lugar», o una cláusula independiente que significa «el tiempo y el lugar no existen». Por lo tanto, en esta traducción se dan ambos significados, el primero sin corchetes y el segundo en corchetes.

17. Para aquellos que no han conocido el Sí mismo y para los que lo han conocido (el Sí mismo), este cuerpo defectivo (o carnoso) es «yo». (Pero) para aquellos que no han conocido el Sí mismo, «yo» está (limitado) solo (a) la medida del cuerpo, (mientras que) para aquellos que han conocido el Sí mismo dentro del cuerpo (es decir, dentro de la vida del cuerpo), «yo», el Sí mismo, brilla sin límite. Conoce que en verdad ésta es la diferencia entre ellos.

Nota: Un *añani* (el que no conoce el Sí mismo) siente «solo el cuerpo es “yo”, mientras que el *Jñani* (el que conoce y permanece como el Sí mismo) siente “el cuerpo también es yo”». Es decir, puesto que el *Jñani* conoce claramente que solo existe el Sí

mismo, y que brilla sin ningún límite, Él sabe que si hay una cosa tal como el cuerpo, no puede ser aparte de «yo», el Sí mismo real. Si el cuerpo existiera como aparte del Sí mismo, eso establecería una limitación en la naturaleza ilimitada del Sí mismo. Remitirse también aquí al verso 4 de *Ekatma Panchakam* (hombre borracho y tela).

18. Para aquellos que no tienen conocimiento (del Sí mismo) y para aquellos que tienen (conocimiento del Sí mismo), el mundo que es visto frente (a ellos) es real. (Pero) para aquellos que no han conocido (el Sí mismo), la realidad está limitada a la medida del mundo (es decir, a sus nombres y formas), (mientras que) para aquellos que han conocido (el Sí mismo), la realidad permanece exenta de (nombre y) forma como el sustrato del mundo. Conoce que ésta es la diferencia entre ellos.

Nota: Un hombre ignorante que ve erróneamente una cuerda como una serpiente, y un hombre sabio que ve la misma cuerda como una cuerda, ambos sienten «esto es real». Similarmente, el *ajñani*, que ve erróneamente la realidad como nombres y formas, y el *Jñani*, que ve la realidad como ella es, es decir, exenta de nombres y formas, ambos sienten «esto es real». Así pues, la sensación «esto es real» es común a ambos, pero lo que ellos experimentan como «esto» es diferente. El *ajñani* experimenta el mundo como nombres y formas, mientras que el *Jñani* lo hace como la existencia-consciencia-felicidad sin nombre y sin forma. Remitirse aquí al verso 4 de esta obra, y también a los versos 50 y 51 de *Guru Vachaka Kovai*, donde Sri Bhagavan dice que el verdadero significado de la declaración «el mundo es real» puede ser comprendido solo por el *Jñani* y no por el *ajñani*.

19. La disputa en cuanto a qué prevalece, si el destino o el libre albedrío, es solo para aquellos que no tienen el conocimiento correcto de la raíz de ambos, que son diferentes (uno de otro). (Es decir, esta disputa surge solo para aquellos que no saben que el ego, que es el experimentador del destino y el manejador del libre albedrío, es verdaderamente no-existente). Aquellos que han conocido la (no-existencia del) sí mismo (individual), (el ego), que es la única base del destino y el libre albedrío, los han desechado (es decir, han desechado el destino y el libre albedrío junto con su raíz y base, el ego). Di, ¿devendrán de nuevo enredados en ellos (en el destino y el libre albedrío, o en la disputa sobre ellos)?

Nota: Remitirse también a *Guru Vachaka Kovai*, p. 522.

20. Ver a Dios dejándose a uno mismo (es decir, ver a Dios sin verse a uno mismo, el ego), que ve lo que viene (hacia uno), es ver (meramente) una visión mental (una *manasika darsanam* o apariencia imaginaria). Solo el que (por la indagación

«¿quién soy yo?») ve el Sí mismo (real), la fuente del sí mismo (individual), es el que ha visto (verdaderamente) a Dios, debido a que el Sí mismo (real) —(que brilla) después de que la base, el sí mismo (individual), (el ego), ha perecido— no es otro que Dios.

Nota: Comparar con el verso 25 de *Upadesa Undiyar*.

21. Si se pregunta, «¿cuál es la verdad de las muchas escrituras que hablan de uno mismo viéndose a uno mismo, que piensa que es un alma individual, y de ver a Dios? (la respuesta será como sigue: puesto que uno mismo (la sensación de primera persona «yo») es uno (y no dos), ¿cómo va uno mismo a verse a uno mismo? (Entonces) si es imposible (para uno) ver (el único Sí mismo), ¿cómo (va uno) a ver a Dios (que es el sustrato o Realidad de uno mismo?) Devenir una presa (para Dios, que es el Sí mismo real) es ver a (Dios).

Nota explicativa: Muchas escrituras hablan de la Auto-realización y la realización de Dios como las metas que deben ser obtenidas por un aspirante espiritual. Sin embargo, aquellos que comentan sobre tales escrituras a menudo malinterpretan y comprenden mal estos términos. Por ejemplo, en *Kaivalya Navanitham*, 1.13, se dice: «Si uno se ve a sí mismo y a Dios, que es el sustrato de uno mismo, entonces ese Dios habiendo devenido uno mismo y habiendo devenido (uno mismo) el *Brahman*, uno pondrá fin al nacimiento...» lo cual a menudo es malinterpretado como que uno debe realizarse primero a sí mismo, el alma individual, y entonces uno debe realizar a Dios, que es el sustrato o soporte de uno mismo.

Para ilustrar el significado de este verso, Sri Bhagavan solía contar la historia de un hombre que quería ver un tigre. Después de hacer indagaciones entre algunos lugareños, al hombre se le dijo que un viejo tigre vivía en una cierta cueva en el bosque cercano. Al ser muy viejo, el tigre era incapaz de salir de la cueva para cazar su presa, así que permanecía dentro esperando que alguna presa viniera por sí misma. Después de buscar y encontrar la cueva, el hombre se asomó dentro, pero fue incapaz de ver nada porque estaba muy oscuro. Sin embargo, su deseo de ver al tigre era tan fuerte que él se armó de coraje y entró en la cueva. Pero continuaba sin poder ver nada dentro. Poco a poco se introdujo más en la cueva, pero en la oscuridad era incapaz de ver al tigre. De repente, cuando había llegado muy cerca del tigre, éste le atrapó y le devoró.

Lo mismo que el hombre nunca vio al tigre, así también el sí mismo individual nunca puede ver o realizar a Dios, el Sí mismo real. Pero en su tentativa de ver a Dios, que brilla dentro como la consciencia sin adjuntos «yo soy», el sí mismo individual deviene

una presa de Dios. El medio por el que el individuo puede tratar de ver a Dios y con ello devenir una presa para él, es revelado por Sri Bhagavan en el verso siguiente.

22. Excepto volviendo la mente hacia dentro (hacia la sensación «yo soy») y (con ello) sumergiéndola en el Señor que brilla dentro de esa mente (como su sustrato) dando luz (la luz de la consciencia) a la mente, que ve todo (aparte de sí misma), ¿cómo es posible conocer (o meditar en) el Señor con la mente? Reflexiona así.

Nota: En este verso Sri Bhagavan revela claramente la verdad de que el único medio por el que uno puede conocer a Dios, que es el Sí mismo real y que brilla dentro de la mente como la consciencia pura «yo soy», es sumergir la mente en Él volviéndola hacia dentro por la indagación «¿Quién soy yo?».

23. Puesto que no es senciente, este cuerpo no dice «yo». (Es decir, él mismo no tiene ninguna consciencia inherente de su propia existencia). Nadie dice: «En el sueño profundo (donde el cuerpo no existe) yo no existo». Después de que un «yo» surge (del sueño profundo como «yo soy el cuerpo»), todo (todos los objetos de segunda y tercera personas del mundo) surge. Cuando uno escudriña con mente aguda «¿Dónde surge este «yo»?», el «yo» desaparecerá (al ser encontrado no-existente).

Nota: En este verso, Sri Bhagavan habla de tres cosas distintas, a saber: (1) el cuerpo, que siendo insenciente, no tiene ninguna consciencia-«yo», (2) la consciencia «yo» (el Sí mismo real) que existe incluso en el sueño profundo, donde el cuerpo y todo lo demás no existe, y (3) otro «yo» (el sí mismo individual) tras de cuyo surgimiento, todo lo demás aparece. Puesto que este «yo» que surge es claramente distinto del cuerpo y del «yo» real que existe en el sueño profundo, Sri Bhagavan nos instruye a escudriñar dónde surge, pues cuando escudriñamos así, se encontrará que es no-existente. Entonces, en los dos versos siguientes Él revela más sobre la naturaleza de este «yo» que surge, cuya forma es la sensación «yo soy el cuerpo» y explica cómo es distinto tanto del cuerpo como del Sí mismo real, y sin embargo al mismo tiempo asume las propiedades de ambos.

Cuando Sri Bhagavan compuso primero este verso en métrica venba, Él lo concluyó con la palabra «en», que es un imperativo que significa «escudriña» o «indaga». Pero cuando Él lo convirtió en métrica Kalivenba, Él cambió la palabra «en» por «enna», que significa «cuando uno escudriña» o «cuando uno indaga», y añadió la palabra «nazhuvum», que significa «desaparecerá».

24. El cuerpo insenciente no dice (ni siente) «yo». La existencia-consciencia (*sat-chit*, el Sí mismo real) no surge (ni se sumerge). (Pero) entre (estos dos) surge un «yo» como la medida del cuerpo que está entre el cuerpo y el Sí mismo real (una consciencia-«yo» limitada en la forma «yo soy este cuerpo» surge en la vigilia y se sumerge de nuevo en el sueño profundo). Comprende que esta (consciencia-«yo soy el cuerpo») es (lo que es llamado por diversos nombres tales como) el nudo entre la consciencia y lo insenciente (*chit-jada-granthi*), esclavitud (*bandha*), el alma individual (*jiva*), cuerpo sutil (*sukshma sarira*), ego (*ahantai*), este estado mundano de actividad (*samsara*) y mente (*manas*).

Nota: El «yo» surgente es distinto del cuerpo debido a que el cuerpo es insenciente y no tiene ninguna sensación «yo» inherente. Es también distinto del Sí mismo real, debido a que el Sí mismo real ni aparece ni desaparece. Sin embargo, aunque no es ni el cuerpo ni el sí mismo real, asume las propiedades de ambos. Lo mismo que el cuerpo, surge y se sumerge (o aparece y desaparece) y está limitado por el tiempo y el espacio; y lo mismo que el Sí mismo real, brilla como «yo». **Por lo tanto, este «yo» surgente cuya forma es la sensación «yo soy el cuerpo», es descrito como un Nudo (*granthi*) entre el Sí mismo real, que es consciencia (*chit*) y el cuerpo, que es insenciente (*jada*).** Es solo este nudo lo que es llamado por diversos nombres tales como: esclavitud, el alma individual, cuerpo sutil, ego, *samsara* y mente.

25. ¡Qué maravilla! (Este) ego fantasmal, que es exento de forma (es decir, que no tiene forma suya propia), viene a la existencia agarrando una forma (esto es, identificando la forma de un cuerpo como «yo»); perdura aferrando una forma (es decir, continua agarrando a ese cuerpo como «yo»); crece más agarrando y alimentándose de formas (esto es, prestando atención a objetos de segunda y tercera persona, que conoce por los cinco sentidos); habiendo dejado una forma, agarra otra (es decir, habiendo abandonado un cuerpo, toma otro cuerpo como «yo»); (pero) si uno (le) busca (indagando «¿Quién soy yo, este ego sin forma?»), ¡desaparecerá (al encontrarse que es no-existente)! Comprende así.

Nota: El ego puede venir aparentemente a la existencia y perdurar solo agarrando formas, es decir, prestando atención a objetos de segunda y tercera persona. **Cuanto más atención presta a tales objetos, más crece y se fortalece.** Pero puesto que el ego no tiene ninguna forma, si trata de prestarse atención a sí mismo, la primera persona o sujeto, perderá su fuerza, se sumergirá y desaparecerá, debido a que sin una forma a la que prestar atención, no puede permanecer.

Para ilustrar las propiedades del ego descrito en este verso y el anterior, Sri Bhagavan solía contar la historia de un farsante que representaba un papel destacado en una celebración matrimonial. Aunque él no pertenecía ni a la familia de la novia ni a la del novio, hacía creer a cada parte que era un miembro importante de la otra familia. Mientras todos le creyeron, medró felizmente, dando órdenes a ambas partes y celebrando suntuosamente. Pero tan pronto como la gente comenzó a dudar de su identidad y a indagar quién era, huyó y desapareció. Es similar el caso con el ego. Aunque no es ni el cuerpo ni el Sí mismo real, pretende ser ambos. Mientras no se hace ninguna indagación sobre su realidad, parece existir. Pero tan pronto como sea escudriñado para averiguar quién es, desaparecerá, al ser encontrado no-existente.

26. Si el ego, que es el embrión, viene a la existencia, todo (el mundo, Dios, esclavitud y liberación, conocimiento e ignorancia, y demás) vendrá a la existencia. Si el ego no existe, nada existirá. (Por consiguiente), el ego mismo es todo. ¡Por lo tanto, comprende que solo escudriñar «¿Qué es este (ego)?» es abandonar (o renunciar) a todo!

Nota: El cuerpo y el mundo de manifestación entero, consistente en muchas díadas y tríadas, no son nada sino una expansión del ego, que es el embrión o forma-semilla de todo. Por lo tanto, puesto que el ego es todo, y puesto que (como se reveló en el verso anterior) el ego desaparecerá cuando sea escudriñado, al encontrar que es verdaderamente no-existente, ¡si uno escudriña el ego ardua y vigilantemente, uno está verdaderamente renunciando a todo!

27. El estado en que este «yo» (el ego), que surge como si fuera lo primero, no surge, es el estado en el que «somos Eso». A no ser que uno escudriñe la fuente (el Sí mismo real) de la que surge «yo», ¿cómo obtener la destrucción del sí mismo (individual) (el estado de no egoidad), en el que «yo» no surge? (Y) a no ser que uno obtenga (ese no surgimiento de «yo»), entonces, ¿cómo permanecer en el propio estado (real) de uno (el estado natural del Sí mismo), en el que uno es Eso?

Nota: En las escrituras se enseña que, en lugar de sentir «yo soy este cuerpo», debemos experimentar «yo soy Eso», en otras palabras, «Yo soy el *Brahman*, la Realidad absoluta». El estado de experiencia al que se alude así como «yo soy Eso» o «yo soy el *Brahman*», es solo el propio estado real y natural de uno, en el que uno permanece como la existencia-consciencia «yo soy» pura y sin adjuntos, sin el surgimiento de la sensación mezclada con adjuntos «yo soy este cuerpo». Por lo tanto, para experimentar la verdad denotada por las palabras «yo soy Eso», uno debe obtener el estado en el que el ego (la sensación «yo soy este cuerpo») no surge. Y para obtener este estado de no

egoidad, uno debe escudriñar la fuente del ego, pues solo cuando uno lo hace (el Sí mismo real, la consciencia pura «yo soy») el ego se sumergirá y será encontrado ser no-existente.

Así, en este verso Sri Bhagavan revela claramente la verdad de que el único medio por el que uno puede destruir el ego y con ello permanecer como el Sí mismo, la realidad absoluta, es escudriñar la fuente o lugar de surgimiento del ego: en otras palabras, prestar atención al Sí mismo, la mera consciencia «yo soy». Comparar aquí la nota al verso 22.

28. Lo mismo que uno se sumerge (reteniendo el habla y la respiración) para encontrar una cosa que ha caído al agua, uno debe sumergirse dentro (de uno mismo) reteniendo el habla y la respiración con una mente aguda (es decir, con una atención aguda y penetrante fijada en la sensación «yo»), y conocer (el Sí mismo real, que es) el lugar de surgimiento (o fuente) del ego, que aparece primero. Conoce así.

Remitirse aquí a la nota del verso 24 de *Ulladu Narpadu Anubandham*.

Nota: Cuando Sri Bhagavan dice en este verso que uno debe conocer «el lugar de surgimiento del ego» (*ahandai ezhumidattai*), debe observarse que Él no usa la palabra «lugar» literalmente como un espacio limitado por el tiempo y el espacio, sino solo figurativamente para significar el Sí mismo, la realidad sin tiempo y sin espacio de la que el ego surge aparentemente. Puesto que el tiempo y el espacio son meros pensamientos que solo pueden venir a la existencia después de que surge el ego, la fuente o «lugar» del que surge el ego debe estar obviamente más allá de las limitaciones de tiempo y espacio. Por lo tanto, al practicar la Auto-indagación, los aspirantes no deben tratar de encontrar algún lugar en el cuerpo limitado y transitorio como la fuente de la que surge el ego, sino que solo deben tratar de conocer el Sí mismo, la realidad ilimitada que permanecerá cuando el ego se sumerja.

Para una explicación respecto a las palabras «reteniendo el habla y la respiración», el lector puede remitirse a la nota del verso 24 de *Ulladu Narpadu Anubandham*, y al capítulo ocho de *The Path of Sri Ramana —Part I*.

29. Habiendo desechado el cuerpo como un cadáver y sin pronunciar «yo» con la boca, escudriñar con la mente sumergiéndose hacia dentro: «¿Dónde surge (esta sensación) “yo”?», es la única vía de conocimiento (*jñana-marga*). En lugar (de escudriñar internamente la sensación «yo» de esta manera), pensar (o meditar) (meramente), «yo no soy este (cuerpo compuesto de cinco envolturas), yo soy Eso (la reali-

dad absoluta o el *Brahman*)», es (al principio, de una manera indirecta) una ayuda (a la vía de conocimiento o indagación citada anteriormente) (pero) ¿es ello indagación (es decir, es ello la práctica correcta de la Auto-indagación o *Atma-vichara*, que es la vía del Conocimiento directo)?

Nota: Si se nos han contado algunos detalles sobre un cierto lugar al que deseamos ir, repetir y con ello memorizar esos detalles, puede ser al principio una ayuda indirecta para que lleguemos a ese lugar. Pero meramente repetir y memorizar esos detalles no puede ser el viaje real allí. Habiendo aprendido esos detalles, debemos ponernos en camino y viajar hasta ese lugar. Es similar el caso con la verdad que nos dicen las escrituras sobre el estado real y natural, a saber: que no somos este cuerpo, *prana*, mente y demás, sino que somos solo el *Brahman*, la realidad absoluta. Meditar sobre esta verdad pensando repetidamente, «yo no soy este cuerpo, yo soy el *Brahman*», puede ser al comienzo una ayuda indirecta a la práctica de la Auto-indagación, debido a que nos animará a tratar de conocer la propia naturaleza verdadera de uno. Pero meramente pensar repetidamente así, no puede ser la práctica efectiva de Auto-indagación. Habiendo comprendido y devenido convencidos de la verdad de que nosotros no somos el cuerpo sino el *Brahman*, debemos emprender la práctica de la Auto-indagación —es decir, debemos escudriñar y conocer la naturaleza verdadera de la sensación «yo», pues solo entonces podemos obtener el estado en el que experimentamos ser el *Brahman*. Comparar aquí los versos 32 y 36 de esta obra.

30. Por lo tanto, cuando la mente obtiene el Corazón escudriñando interiormente «¿quién soy yo?» de la manera citada anteriormente y cuando él, que es el «yo», (el ego o mente, que surge en la forma «yo soy el cuerpo») muere, la única (existencia-consciencia) aparece espontáneamente como «yo-yo». Aunque ella asoma (aparentemente como nueva), no es «yo» (el «yo» surgente o ego); es la Realidad Plena (*purna vastu*), la Realidad que es el Sí mismo.

Nota: Aunque en el verso 7 de esta obra Sri Bhagavan dijo que la Realidad es eso que brilla sin aparecer ni desaparecer, en este verso Él dice que cuando el ego muere algo aparece espontáneamente como «yo-yo». Por lo tanto, para aclarar que eso que aparece así como «yo-yo» no es aparte de la Realidad descrita en el verso 7, Él concluye este verso diciendo: «Aunque ella aparece, no es «yo» (el ego); es la realidad plena, la Realidad que es el Sí mismo». Es decir, lo mismo que solo la cuerda era vista incluso cuando era tomada erróneamente por una serpiente, así también solo la realidad (la existencia-consciencia «yo soy» pura) brilla incluso cuando es tomada erróneamente por el ego (la sensación mezclada de adjuntos «yo soy este cuerpo»); pero lo mismo que la cuerda aparece como nueva cuando la noción ignorante de que es una serpiente es eli-

minada, así también la realidad «yo soy» aparece cuando la noción ignorante «yo soy este cuerpo» es eliminada.

Comparar aquí los versos 19 y 20 de *Upadesa Undiyar*.

31. Cuando ella (la Realidad) surge y aparece (como «yo-yo»), para Él (el *Jñani*) que goza de la felicidad del Sí mismo, que ha surgido (así) destruyendo el sí mismo (individual) (el ego), ¿qué cosa queda por hacer? Él no conoce nada aparte del Sí mismo (que brilla como la única realidad); (por lo tanto), ¿cómo (o quién puede) concebir cuál es Su estado?

Nota: Comparar aquí el verso 15 de *Upadesa Undiyar*

32. Cuando las escrituras sagradas proclaman: «Tú eres Eso, que es declarado ser lo Supremo», en lugar de conocer y ser uno mismo (escudriñando) «¿qué (soy yo)?», pensar: «Yo soy Eso (lo supremo) y no esto (el cuerpo compuesto de cinco envolturas)», es debido a la privación de fuerza (es decir, debido a la ausencia de madurez de mente), porque Eso en verdad existe siempre como uno mismo (la propia Realidad de uno).
33. Aparte de eso, decir «Yo no me conozco a mí mismo», (o) «Yo me he conocido a mí mismo», es un extenso campo para el ridículo. ¿Por qué? Para hacerse uno mismo un objeto conocido, ¿hay dos sí mismos (uno de los cuales puede ser conocido por el otro)? Debido a que ser uno es la verdad de la experiencia de todos (es decir, tanto si es un *Jñani* como un *ajñani*, todos experimentan la verdad «Yo soy uno»).
34. En lugar de permanecer firmemente como la Realidad, que existe siempre sin un solo pensamiento como la naturaleza de todos, conociendo (esa Realidad) en el Corazón, donde existe (o conociéndola con la mente sumergida dentro), discutir: «Ella (la Realidad) existe», «Ella no existe», «(Ella tiene) forma», (Ella es) sin forma», (Ella es) uno (o no-dual)», «(Ella es) dos (o dual)», «Ella no es (ni uno ni dos)», es ignorancia (nacida) de la ilusión (*maya*). ¡Abandona (todas esas disputas)!

Nota: Las palabras «*ondrum ulattu ul*» pueden dar dos significados, a saber: (1) en el Corazón, donde (la realidad) existe», y (2) «con la mente sumergida dentro».

35. La mente sumergida habiéndose hundido, conociendo y siendo la Realidad, que está obtenida (siempre), es la obtención (*siddhi*) (verdadera). Todos los demás

siddhis son meramente (como) adquiridos en el sueño; si uno despierta del sueño, ¿serán ellos reales? ¿Serán engañados aquellos, que permaneciendo en el estado (de auto-conocimiento) real han desechado el estado (de Auto-olvido) irreal, (por esos *siddhis* irreales)? **(Por lo tanto), conoce y sé (como) tú eres (la Realidad).**

Nota: La palabra «*siddhi*» significa obtención en general y la obtención de poderes ocultos en particular. La vida presente en este mundo, el supuesto estado de vigilia, verdaderamente no es nada más que un sueño aconteciendo en la larga dormición profunda del auto-olvido; Por lo tanto, cualesquiera poderes ocultos (*siddhis*) que podamos adquirir en este sueño, se encontrarán irreales cuando, permaneciendo en el estado de Auto-conocimiento real, despertemos del estado irreal, el sueño profundo del auto-olvido.

Remitirse también a los versos 15 y 16 de *Ulladu Narpadu Anubandham*.

36. Si ideamos, con engaño, que somos el cuerpo, con el pensamiento: «No (no somos este cuerpo), somos Eso (la Realidad)», será una buena ayuda para (recordarnos y animarnos) a permanecer como Eso. (Sin embargo), puesto que (en verdad) permanecemos (siempre) como Eso, ¿por qué pensar siempre: «Nosotros somos Eso»? ¿Piensa uno (siempre): «Yo soy un hombre»? (Es decir, para ser un hombre, ¿necesita un hombre meditar siempre: «yo soy un hombre, yo soy un hombre»?).

Nota: Remitirse a la nota del verso 29 de esta obra, donde se explica como meditar, «Yo no soy este cuerpo, yo soy Eso», puede ser al comienzo una ayuda indirecta para recordar y animarnos a conocer y permanecer como Eso. Sin embargo, mientras meditamos, «Yo no soy este cuerpo, yo soy Eso», ¿no está claro que todavía nos sentimos ser el cuerpo y que no experimentamos ser Eso efectivamente (la realidad o el *Brahman*)? Lo mismo que no hay necesidad de que un hombre medite «Yo soy un hombre», así también no habría ninguna necesidad para nosotros de meditar «Yo soy Eso», si estuviéramos experimentando efectivamente la verdad de que somos siempre Eso.

37. Incluso el argumento que dice: «La dualidad (*dvaita*) durante la práctica (*sadhana*) —que uno emprende (debido a) no conocer (la verdad de que uno es siempre el *Brahman*)— y la no-dualidad (*advaita*) después de la obtención (es decir, la dualidad es verdadera durante el tiempo de la práctica y la no-dualidad deviene verdadera solo tras la obtención de la Auto-realización)», no es verdadero. ¿Qué otro es uno excepto el décimo hombre, tanto cuando se está buscando arduamente (al décimo hombre) como cuando se encuentra a Sí mismo (ser el décimo hombre)?

Nota: Este verso (v. 37) y el 40 fueron compuestos ambos antes que los otros de Ulladu Narpadu, y fueron escritos para el beneficio de Iswara Swami bajo circunstancias que ahora no son conocidas.

Nota: De acuerdo con algunas escuelas de pensamiento, la dualidad es verdadera durante el tiempo de la ignorancia y la no-dualidad deviene verdadera solo después de la obtención del Auto-conocimiento. Sin embargo, Sri Bhagavan dice que incluso esto no es verdadero, debido a que la no-dualidad (*advaita*) es siempre la verdad y la dualidad (*dvaita*) es siempre irreal. Es decir, solo el Sí mismo único no-dual existe y es real incluso cuando en la perspectiva ignorante del individuo parece surgir como este mundo irreal de dualidad y diversidad.

Para enfatizar que la dualidad es irreal incluso durante el tiempo de su existencia aparente, Sri Bhagavan cita la parábola del décimo hombre «perdido». Diez hombres necios cruzaron un río, y al alcanzar la otra orilla desearon asegurarse de que todos habían cruzado sanos y salvos. Así pues todos comenzaron a contar el número de personas en la orilla, pero puesto que cada uno olvidaba contarse a sí mismo, todos contaban solo nueve. Creyendo que uno de sus compañeros debía haberse ahogado, comenzaron a llorar, hasta que pasó un caminante que al comprender la situación pidió a cada uno que se contase a sí mismo, con lo cual se dieron cuenta de que fueron siempre diez hombres, tanto durante el tiempo de su pérdida aparente como después de su «hallazgo» del hombre perdido. Similarmente, cuando obtengamos el Auto-conocimiento, realizaremos que la no-dualidad (*advaita*) es siempre la única verdad, tanto durante el tiempo de la ignorancia aparente (cuando la no-dualidad parece estar perdida y la dualidad parece prevalecer) como después de nuestra «obtención» del Sí mismo, la realidad no-dual.

Aquí debe observarse que, aunque la no-dualidad es la verdad incluso durante el tiempo de la ignorancia aparente, esto no significa que no sea necesaria ninguna práctica espiritual (*sadhana*), como algunos teóricos han concluido erróneamente. Mientras el décimo hombre parezca estar perdido, es necesario para cada uno de los diez hombres indagar y encontrar «¿Quién está perdido?» pues solo entonces será realizada la verdad de que el supuesto décimo hombre «perdido» es solo uno mismo, que de hecho nunca ha estado perdido. Similarmente, mientras la experiencia de la no-dualidad parezca estar perdida, es necesario para nosotros indagar y encontrar «¿Quién soy yo, que he perdido la experiencia de la no-dualidad?», pues solo entonces será realizada la verdad de que el «yo» individual aparente que no experimenta la no-dualidad, es meramente una apariencia irreal, y que el «yo» real de hecho nunca ha perdido la experiencia de la no-dualidad.

38. Si somos el hacedor de actos (*karmas*) que son como semillas, experimentaremos los frutos resultantes. (Pero) cuando uno se conozca a sí mismo indagando «¿Quién es el hacedor de actos?» (en otras palabras) «¿Quién soy yo?», el sentido de hacedor (*kartritva*) desaparecerá y (por consiguiente) los tres *karmas* (*agamyā*, *sanchita* y *prarabdha*) desaparecerán (puesto que el ego, el hacedor de los actos y el experimentador de sus frutos, no existirá más). Esto (el estado resultante que es exento del ego y que lo es consecuentemente de la esclavitud del *karma*) es en verdad el estado de liberación (que es eterno, es decir, que es nuestro estado siempre existente y natural).

Nota: La palabra «uno mismo» (*tanai*) en la cláusula «cuando uno se conozca a sí mismo», puede ser tomada aquí ya sea como el ego o como el Sí mismo real, pues si el ego (el hacedor) es conocido, se encontrará que es no-existente, mientras que si el sí mismo real es conocido, se encontrará que es la única existencia. En todo caso, tanto el sentido de hacedor (*kartritva*) como el de experimentador (*bhoktritva*) —que son las dos caras del único ego, como las dos caras de una hoja de papel— cesarán de existir necesariamente.

Los tres *karmas* a los que se refiere este verso son: (1) *agamyā karma*, es decir, las acciones que el individuo hace nuevas en la vida en su aspecto de hacedor, (2) *sanchita karma*, es decir, todos los resultados de los *agamyā karmas* pasados que ahora están almacenados y que tienen que ser experimentados aún por él, y (3) *prarabdha karma*, es decir, la porción de los resultados de los *agamyā karmas* pasados que Dios ha seleccionado de su *sanchita* y ordenado que él pruebe en esta vida en el aspecto de experimentador. Para una explicación más detallada, remitirse al capítulo tres de *The Path of Sri Ramana —Part Two*.

39. Solo mientras uno sea un hombre loco (es decir, una persona carente de conocimiento verdadero), que siente «yo estoy esclavizado», (existirán) los pensamientos de esclavitud y liberación. (Pero) cuando uno se ve a sí mismo (indagando) «¿Quién es el esclavizado?» (en otras palabras, «¿Quién soy yo?») y cuando (con ello) solo el siempre-liberado (el Sí mismo real) permanece como la verdad establecida, puesto que (entonces) el pensamiento de esclavitud no puede permanecer, ¿puede permanecer el pensamiento de liberación?

Nota: Cuando uno se conozca a sí mismo indagando «¿Quién soy yo, el individuo que está en esclavitud?» uno encontrará que el individuo o ego es no-existente y que solo el Sí mismo real, que es siempre liberado, existe. Puesto que esclavitud y liberación son ambos meros pensamientos, y ya que todos dependen para su existencia aparente

del primer pensamiento, que es el ego, la sensación «yo soy fulano», cuando el ego es encontrado ser no-existente, los pensamientos de esclavitud y liberación ya no serán capaces de permanecer más.

40. Si se dice, a fin de adaptarse (a la madurez de) la mente, que la liberación que uno obtendrá es (de) tres (tipos): con forma, sin forma, o ni con forma ni sin forma, yo diré que la liberación es (en verdad solo) la destrucción de la forma del ego que distingue (la liberación como siendo de tres tipos), con forma, sin forma o ni con forma ni sin forma. Comprende así.

Nota: Aunque las escrituras describen varios tipos de liberación diferentes, ellas lo hacen para adaptarse a los varios niveles de madurez y comprensión diferentes de la mente, debido a que en verdad solo hay un tipo real de liberación, a saber: la destrucción del ego o sentido de individualidad. Todos los demás tipos de liberación no son nada sino meros pensamientos, que solo pueden permanecer mientras el ego parece existir. Cuando se encuentre que el ego es no-existente, el estado que permanezca será completamente exento de todos los pensamientos tales como «yo soy una forma», «yo soy sin forma» o «yo soy libre de devenir una forma como de devenir sin ella».

Este kalivenba (que son) los Cuarenta Versos sobre la Realidad (*Ulladu Narpadu*) reunidos juntos (como un único verso) por el gracioso Sri Ramana, es la Luz que revela, la Realidad.

Verso Preliminar

Las gentes de comprensión clara que han aprendido, comprendido y seguido (la enseñanza dada en) *Ulladu Narpadu* junto con (las dadas en esta) obra, que Él (Sri Bhagavan) dio como un suplemento (*Anubandham*) reuniendo (algunos de) Sus propios (versos) y algunos de aquellos (versos) dados en otras lenguas (que Él había traducido al tamil), ciertamente obtendrán la grandeza (del Auto-conocimiento o Liberación).

Ulladu Narpadu – Anubandham

Mangalam

Eso en lo que todos estos mundos (parecen) existir establemente, eso de lo que todos (estos mundos son una posesión), eso desde lo que todos estos mundos surgen, eso para lo que todos éstos existen, eso por lo que todos estos mundos vienen a la existencia, y eso que en verdad es todos éstos —solo eso es la Realidad existente (o *sat-vastu*). Queramos a ese Sí mismo, que es la Realidad, en el corazón.

Este verso de bendición está adaptado de *Yoga Vasishtha*, 5.8.12.

En este verso tamil, como en su original sánscrito, los ocho casos gramaticales, excepto el caso vocativo, son usados con referencia a la Realidad, a saber: el caso locativo (en lo que), el caso genitivo (de lo que), el caso ablativo (desde lo que), el caso dativo (para lo que), el caso instrumental (por lo que), el caso nominativo (que en verdad) y el caso acusativo (ese Sí mismo).

1. Por *sat-sanga* (es decir, por la asociación con *sat*, la Realidad, o por la de aquellos que conocen y permanecen como la Realidad), la asociación (con los objetos del mundo) será eliminada. Cuando (esa) asociación (mundana) es eliminada, el apego (o tendencias) de la mente (es decir, el apego interno hacia los objetos del mundo, en otras palabras, los *vishaya-vasanas* o tendencias hacia los objetos de los sentidos) será destruido. Aquellos que están (así) exentos de (el engaño del) apego mental, perecerán en eso que es sin movimiento (en otras palabras, perderán su ego y permanecerán en el Sí mismo, la Realidad sin movimiento). (Así pues), ellos obtendrán *Jivanmukti* (la liberación de *jivatva* o individualidad). (Por lo tanto), busca su asociación.

Nota: Este verso fue adaptado por Sri Bhagavan del verso 9 de *Moha Mudgara* de Sri Adi Sankara. Sri Bhagavan solía decir: «*sat-sanga* significa asociación (*sanga*) con la Realidad (*sat*). La realidad es el Sí mismo. El sabio (*jñani*) que conoce y permanece como el Sí mismo, es también la Realidad». En otras palabras, *sat-sanga* significa ya sea prestar atención a y permanecer como el Sí mismo por la indagación «¿Quién soy yo?» o asociarse con un sabio, que ha realizado el Sí mismo y que es así una incorporación de la Realidad.

Por la asociación con un sabio, el poder de la discriminación correcta es encendido en la mente, los apegos y los deseos son con ello eliminados, y así deviene fácil para uno volver la mente hacia dentro y conocer y permanecer en el estado sin movimiento del Sí mismo. Por lo tanto, Sri Bhagavan concluye este verso diciendo: «**quiere su asociación**», que son palabras que no se encuentran en el original sánscrito y son un añadido nuevo de Bhagavan.

2. Ese estado supremo (del Sí mismo) que es alabado (por todas las escrituras) y que es obtenido aquí (en esta misma vida) mediante la clara *vichara* (es decir, por la Auto-indagación o *atmavichara* clara) que surge en el corazón cuando uno obtiene asociación con un Sabio (*sadhu*), es imposible de obtener por (la escucha) a predicadores, por (el estudio y aprendizaje de) el significado de las escrituras, por (la realización de) obras virtuosas o por ningunos otros medios (tales como la adoración, el *japa* o la meditación).

Nota: Este verso está adaptado por Sri Bhagavan de un verso sánscrito que comienza: «*Na tatguroh na sastrarthat...*».

3. Si uno obtiene asociación con *sadhus* (es decir, con aquellos que conocen y permanecen como la Realidad), ¿de qué sirven todas estas observancias (*niyamas*)? Cuando la excelente brisa fresca del sur está soplando, di, ¿cuál es la utilidad de usar un abanico?

Nota explicativa: Lo mismo que un abanico puede ser dejado de lado cuando la brisa fresca está soplando, así también todas las observancias o *niyamas* tales como ayunar, hacer adoración o *puja*, hacer *japa*, practicar meditación o *dhyana*, y demás, pueden ser desechadas cuando uno ha obtenido asociación con un Sabio o *Sadhu*.

Obtener asociación con un *Sadhu* no significa solo vivir en Su presencia física. Puesto que el *sadhu* es el que permanece como el Sí mismo, la Realidad (*sat*) Su presencia corporal no es necesaria. Si uno tiene amor verdadero por un *sadhu* y fe sincera en Él, entonces uno ha obtenido verdaderamente Su asociación, tanto si uno ha vivido alguna vez en Su presencia física como si no. Remitirse a *Día a Día con Bhagavan*, 9-3-1946, donde Sri Bhagavan explica que el contacto o asociación mental con un *Jñani* es lo mejor, y que, puesto que el Gurú no es la forma física, la oportunidad de obtener contacto o asociación con Él permanece incluso después de la muerte de Su forma física.

4. El calor será eliminado por la luna fresca, la pobreza por el árbol celestial que cumple los deseos (*Kalpaka-taru*), y el pecado por la Ganga (el sagrado río Ganges). (Pero comprende que) estos tres, comenzando con el calor, serán eliminados meramente por la gran (y rara) visión (*darsanam*) de los incomparables *Sadhus* (es decir, meramente por la visión de ellos).

Nota: La palabra «calor» (*tapam*) puede ser tomada aquí no solo como calor físico sino también el calor de la angustia mental.

5. Los *tirthas* (lugares de baño sagrados), que están compuestos de agua, y los *Daivas* (imágenes de deidades), que están (hechas de sustancias tales como) piedra y arena, no pueden ser comparables a esas Grandes almas (*mahatmas*). ¡Ah (qué maravilla)! Ellos (los *Tirthas* y los *Daivas*) otorgan pureza (de mente) después de incontables días, (mientras que tal pureza le es otorgada instantáneamente a uno) tan pronto como los *Sadhus* (le) ven (a uno) con (sus) ojos. Comprende así.

Nota: Puesto que el poder de las aguas sagradas y de imágenes de deidades se deriva y depende de la intensidad de la fe, devoción y *bhava* de los devotos, ellas pueden otorgar pureza a almas inmaduras solo muy gradualmente. Pero lo mismo que el fuego quemará incluso a aquellos que no creen en él, así también el poder auto-luminoso de la graciosa mirada del *Jñani*, que permanece como el Sí mismo real, transformará incluso los corazones de aquellos que no tienen fe en Él.

Este verso está adaptado de *Srimad Bhagavatam*, 10.48.31 versos 3, 4 y 5 que fueron compuestos por Sri Bhagavan para Chellamma. Remitirse a *Day by Day with Bhagavan* (14-9-46) y a *Letters from Sri Ramanasraman*, p. 354 a 355, donde están registradas dos versiones ligeramente diferentes sobre cómo Sri Bhagavan llegó a componer esos tres versos. Los versos 1 y 2, que son también sobre el tema de *sat-sanga*, fueron

compuestos por Sri Bhagavan en otras dos ocasiones bajo circunstancias que ahora no son conocidas.

6. (El discípulo preguntó) «¿Quién es Dios?» (El Gurú contestó con la contrapregunta) «¿Quién conoce la mente?» (implicando con ello que el que conoce la mente es Dios). (El discípulo dijo) «Mi mente es conocida por mí, el alma». (Entonces el Gurú declaró) «Por lo tanto, puesto que las escrituras (*srutis*) declaran que Dios es uno, tú eres Dios».

7. (El Gurú preguntó: «¿Qué es la luz para ti?» El discípulo contestó: «Para mí, durante el día el sol, y en la oscuridad una lámpara»). (Gurú: «¿Cuál es la luz que conoce (esas) luces?» Discípulo: «El ojo») (Gurú: «¿Cuál es la luz que le conoce (al ojo)?» Discípulo: «La luz (que conoce el ojo) es la mente.») (Gurú: «¿Cuál es la luz que conoce la mente?» Discípulo: «Es yo»). (Gurú: «[Por lo tanto] tú eres la luz de las luces [es decir, tú eres la luz de la consciencia que ilumina todas las luces mencionadas antes]»). Cuando el Gurú declaró esto, el discípulo realizó «Yo soy solo Eso [la luz de consciencia suprema]»).

Nota: Este verso es una traducción de *Eka sloki* de Sri Adi Sankara.

8. En el centro de la caverna que es el Corazón, solo el único *Brahman* (no-dual) brilla directamente en la forma del Sí mismo como «yo-yo» (o «yo soy yo»). Entra en el Corazón (con la mente) sumergiéndote escruta el Sí mismo, o con la mente hundiéndose junto con la respiración, y sé uno que permanece en el Sí mismo.

Nota: Un día en 1915 un devoto llamado Jagadiswara Sastri empezó a componer un verso sánscrito comenzando con las palabras «*Hridaya-Kuhara-Madhye*», (En el centro de la caverna del Corazón), pero al encontrar que era incapaz de seguir expresando en forma de verso la idea que tenía en mente, imploró a Sri Bhagavan que completara el verso para él. Sri Bhagavan lo completó acordemente y escribió por debajo «Jagadisan», indicando con ello que las ideas del verso eran de Jagadiswara Sastri y no Suyas propias. Algunos años después, a petición de algunos devotos tamiles que no sabían sánscrito, Sri Bhagavan tradujo este verso al tamil, y la versión que se da arriba, fue agregada más tarde al *Anubandham*.

9. Ese conocimiento (o consciencia) está (brillando como) la forma del «yo» puro y sin movimiento (el Sí mismo real) en el loto del Corazón —comprende que, solo ese conocimiento que es «yo» (la auto-consciencia sin adjuntos y libre de pensamiento) otorgará liberación, (el estado de) Sí mismo, destruyendo «yo» (el ego).

Nota: Como se dijo en el verso anterior, eso que existe y brilla en el corazón como «yo» es el *Brahman* o el Sí mismo. Este verso define más ese «yo», que es la primera persona-consciencia real, como siendo *amala* o exenta de adjuntos, que son impurezas, y *achala* o exenta de pensamientos, que son movimientos de la mente. Por otra parte, cuando esta primera persona-consciencia surge mezclada con adjuntos en la forma del pensamiento «yo soy este cuerpo», es el ego la causa de la esclavitud. Por lo tanto, la liberación, que es el estado real del Sí mismo, es el estado en el que uno permanece como el Sí mismo solo, habiendo destruido el ego que surge.

La enseñanza dada en este verso es que la liberación, que es la destrucción del ego, será obtenida solo cuando uno escudriñe agudamente y conozca la naturaleza verdadera de la consciencia que existe y brilla dentro de uno como «yo», el conocimiento sin adjuntos y libre de pensamiento de la propia existencia de uno. Así pues, en este verso, Sri Bhagavan revela claramente que, de las dos vías mencionadas en el verso anterior, solo la vía de escudriñar y conocer la naturaleza verdadera de la consciencia «yo» otorgará liberación, que es el estado de auto-permanencia.

Este verso está adaptado del verso 46 de *Devikalottara-Jñanachara-Vichara-Padalam*, mientras el verso 25 de *Anubandham* está adaptado del verso 47 de la misma obra. Poco después de componer estos dos versos, Sri Bhagavan tradujo los ochenta y cinco del *Jñanachara-Vichara-Padalam* a versos tamiles, y al hacerlo Él realizó traducciones nuevas de los versos 46 y 47. La siguiente es la traducción nueva del verso 46, que significa: «esa consciencia (*chit*) está (brillando como) la forma de «yo» (el Sí mismo real) en el loto del Corazón y es pura (*nirmala*) y sin movimiento (*nischala*) —comprende que, solo esa consciencia otorgará la felicidad de la liberación (*mukti-sukham*) destruyendo el ego surgente».

10. El cuerpo (*deham*) es insenciente como un cuenco de barro; puesto que la consciencia «yo» no existe para él (es decir, puesto que no posee ninguna consciencia «yo») y puesto que la existencia es experimentada (como «yo soy») diariamente en el sueño (profundo), donde el cuerpo no existe, (el cuerpo) no es «yo» (*naham*). Dentro de la caverna del Corazón de aquellos que permanecen (como el Sí mismo)

habiendo (escudriñado y) conocido «¿Quién es (esta) persona-ego (que surge como «yo soy este cuerpo») y dónde está él?», Arunagiri-Siva, el Omnipresente (*vibhu*), brillará espontáneamente como el *sphurana* «Él es yo» (*soham*).

Sri Bhagavan compuso primero este verso en sánscrito el martes 20 de septiembre de 1927, y lo tradujo al tamil el mismo día.

Nota: Como continuación a los dos versos anteriores, en éste Sri Bhagavan enseña el significado verdadero de la antigua revelación vedántica: «El cuerpo no es «yo». ¿Quién soy yo? Él es yo» (*deham naham koham soham*). En las dos primeras líneas Él establece la verdad de que el cuerpo (*deham*) no es «yo» (*naham*) dando dos razones, a saber (1) que el cuerpo es insenciente y por lo tanto no tiene ningún sentido de «yo» (es decir, no tiene ninguna conciencia de su propia existencia); y (2) que la existencia es experimentada como «yo soy» incluso en el sueño profundo, donde el cuerpo no es conocido, y por lo tanto no existe. En la tercera línea Él enseña que el medio por el que uno puede realizar esta verdad es permanecer como el Sí mismo indagando «¿Quién soy yo?» (*koham*), y en la última línea, Él revela que lo que resulta de tal indagación es la experiencia «Él es yo» (*soham*). Así pues, Él enseña que «el cuerpo no es yo» (*deham naham*) es la *viveka*, comprensión inicial con la que la práctica debe ser comenzada, que «¿Quién soy yo?» (*koham*) es el método de práctica efectivo, y que «Él es yo» (*soham*) es solo la experiencia final y no el método de práctica, como a menudo se toma erróneamente.

11. ¿Quién nace? Conoce que solo nace (verdaderamente), quien nace en su propia fuente, el *Brahman*, escudriñando «¿Dónde he nacido yo?»; Él es eterno; Él, el Señor de los Sabios, es siempre nuevo y fresco.

Este verso fue compuesto en algún momento alrededor del año 1930.

Paráfrasis explicativa: ¿Quién nace verdaderamente? Solo nace y vive verdaderamente, el que ha devenido establecido con firmeza en su propia fuente, el Sí mismo real, escudriñando «¿Cuál es la fuente de la que «yo» surgió como un individuo limitado?; Él es siempre vivo, habiendo trascendido el nacimiento y la muerte; Él es el Señor de los Sabios y es siempre nuevo y fresco.

12. **Abandona pensar que el cuerpo miserable es «yo». Conoce el Sí mismo (real), que es siempre felicidad sin fin.** Tratar de conocer el Sí mismo (real) y querer al

mismo tiempo el cuerpo (irreal y) perecedero, es como agarrar un cocodrilo para cruzar un río.

Nota: Las dos primeras frases de este verso son una composición original de Sri Bhagavan, mientras que la última frase es una traducción Suya del verso 84 de *Vivekachudamani*. Remitirse a los versos 4 al 7 de *Sadhanai Saram*, en los que se elucida el significado de este verso.

13. Comprende que destruir la sensación «yo soy el cuerpo» (*dehatma-bhava*) es caridad (*dana*), ascetismo (*tapas*), oblación (*yaga*), rectitud (*dharma*), unión (*yoga*), devoción (*bhakti*), cielo (*swarga*)... (etc., como arriba)... y felicidad (*ananda*).

Nota: Sri Bhagavan compuso primero las dos últimas líneas de este verso como un *kural venba* que significa: «Comprende que destruir la sensación “yo soy el cuerpo” es muerte sin morir, conocimiento, renunciación, liberación y felicidad» y más tarde Él añadió las dos primeras líneas para hacer del verso un *venba*.

Se refiere a los versos 847-848 de *Guru Vachaka Kovai*.

14. Indagar para quién son estos (cuatro defectos), *karma* (o acción hecha con un sentido de hacedor), *vibhakti* (o ausencia de amor por Dios), *viyoga* (o separación de Dios) y *ajñana* (o ignorancia de la verdadera naturaleza de Dios), es ello mismo *karma* (la vía de la acción sin deseo), *bhakti* (la vía de la devoción), *yoga* (la vía de la unión) y *jñana* (la vía del conocimiento). (¿Cómo?).

Cuando uno indaga (así), (el ego o «yo» individual será encontrado ser no-existente, y) sin «yo» (el individuo que tiene estos cuatro defectos) ellos no existen. (Cuando el ego y todos sus defectos son encontrados así ser no-existentes, será realizado que) solo permanecer como el Sí mismo (sin defecto), es la verdad (es decir, será realizado que la verdad es que nunca hemos tenido ninguno de esos cuatro defectos, puesto que siempre existimos y brillamos como el Sí mismo siempre sin defecto).

Nota: Los cuatro defectos, a saber: *karma* o acción hecha con un sentido de hacedor, *vibhakti* o ausencia de amor por Dios, *viyoga* o separación de Dios y *ajñana* o ignorancia de la verdadera naturaleza de Dios, existen solo para «yo», el ego o individuo. Pero si uno escudriña la naturaleza de este «yo» individual indagando «¿Quién soy yo?», se

encontrará que es no-existente. Cuando el ego es encontrado así, estos cuatro defectos también serán encontrados ser no-existentes, **debido a que sin el ego ellos no pueden permanecer, y así la verdad de que nosotros permanecemos siempre como el Sí mismo siempre sin defecto, será revelada.** Por consiguiente, puesto que la meta de los cuatro yogas, a saber: *karma yoga*, *bhakti yoga*, *raja yoga* y *jñana yoga*, es solo eliminar estos cuatro defectos, y puesto que cuando uno indaga «¿Quién soy yo, el individuo para quien estos defectos existen?», es revelada la verdad de que estos cuatro defectos son siempre no-existentes, al indagar así uno está cumpliendo verdaderamente el propósito de los cuatro yogas.

También podemos remitirnos aquí al verso 10 de *Upadesa Undiyar*.

15. La bufonería de los hombres locos que, no conociendo la manera en la que ellos funcionan por *sakti* (es decir, no conociendo la verdad de que es solo por *atma-sakti* o poder del Sí mismo que son capacitados para funcionar y hacer actividades), se dan a actividades (tales como la oblación sacrificial, la adoración, el *japa* o la meditación) diciendo: «Obtendremos todos los poderes ocultos (*siddhis*)», es como la historia del tullido que dijo: «Si alguien me ayuda a levantarme, ¿qué son estos enemigos (es decir, cuán impotentes serán frente a mí)?»

Nota: Las gentes que hacen esfuerzos por obtener *sakti* y *siddhis* lo hacen solo debido a su ignorancia de la verdad de que todas las acciones de su mente, habla y cuerpo están funcionando solo debido al poder de la Presencia del Sí mismo. Remitirse también a *Guru Vachaka Kovai* versos 168 y 169.

16. Puesto que solo la paz de mente (*chitta-santi*) es liberación (*mukti*), que está (en verdad siempre) obtenida, di, ¿cómo pueden aquellos que ponen (su) mente en poderes ocultos (*siddhis*), que no pueden ser obtenidos sin la actividad de la mente, sumergirse en la felicidad de la liberación, que es exenta de toda turbulencia de la mente?
17. Ve, cuando Dios está llevando la carga del mundo (y de todas sus gentes), la pseudo alma (imaginando como si estuviera) trasladando (esa carga) es una broma (como) la forma de un *gopuram-tangi* (una figura esculpida que parece ser el soporte de la cúspide de la torre de un templo). ¿De quién es la culpa si alguien que que viaja en un tren, y lleva una gran carga, padece sufrimiento llevando (su pequeña) carga sobre (la propia) cabeza en lugar de colocar(la) sobre el tren?

Nota: Puesto que solo Dios está llevando en verdad todas las cargas de todas y cada una de las almas en el mundo, es sabio entregarnos enteramente a Él y vivir felizmente libres de todas las inquietudes y ansiedades. Si, en lugar de entregar así todo a Él, imaginamos que estamos llevando la propia pequeña carga, sufriremos innecesariamente, como un hombre que, aunque viaja en un tren, continua trasladando su propio pequeño equipaje sobre la cabeza en lugar de colocarlo en el suelo del tren.

Cuando es tan necio para nosotros imaginar siquiera que estamos llevando la propia pequeña carga, ¿cuánto más necio será si imaginamos que tenemos que llevar las cargas de otras gentes o del mundo entero? Por lo tanto, para mostrar cuán necios son los esfuerzos de esas gentes que desean reformar o rectificar el mundo, en este verso Sri Bhagavan los compara con un *gopuram-tangi*.

Lo mismo que el *gopuram-tangi* no soporta de hecho ni siquiera una pequeña porción de la torre, sino que él mismo es soportado por ella; así el alma individual, que es una entidad espuria e irreal, de hecho no sostiene tampoco una pequeña parte de la carga del mundo, sino que es ella misma sostenida por Dios solo.

La palabra *gopuram-tangi* significa literalmente «soportador de torre» y es un nombre dado a las figuras esculpidas que están de pie cerca de la cúspide de la torre de los templos del sur de India y que parecen estar haciendo esfuerzos extenuantes para soportar la porción superior de la misma; por extensión, la palabra *gopuram-tangi* es usada comúnmente para designar a una persona que tiene un sentido excesivo de auto-importancia y que cree que todo depende solo de él mismo.

18. Entre las dos tetillas, abajo del pecho y encima del estómago hay seis cosas de muchos colores. Entre éstas, una cosa que parece un brote de lirio y que está dentro, dos dedos a la derecha (desde el centro del pecho), está el corazón.
19. Su boca está cerrada; en el pequeño agujero que está dentro (de él), existe una densa oscuridad (de ignorancia) junto con deseo (cólera, codicia, engaño, orgullo, celos), y demás; todos los nervios (*nadis*) principales están conectados con él; es la morada de la respiración, la mente y la luz (de la consciencia).

Nota: Los dos versos anteriores están traducidos de la versión malayalam de *Ash-tanga Hridayam*, una obra prototipo sobre medicina ayurvédica en sánscrito y malayalam.

Debe observarse que la descripción del corazón espiritual dada en estos dos versos no es la verdad absoluta, sino que solo es verdadera desde el punto de vista de la ignorancia (*ajñana*), en la que el cuerpo y el mundo son tomados como reales. En *Upadesa Manjari*, capítulo dos, en respuesta a la novena pregunta: «¿Cuál es la naturaleza del corazón?», Sri Bhagavan dice: «Aunque las escrituras (*srutis*) que describen la naturaleza del corazón dicen así (citan los dos versos anteriores), en la verdad absoluta no hay ni dentro ni fuera del cuerpo».

En *El Evangelio del Maharshi, Libro Dos, Capítulo cuatro*, Sri Bhagavan explica que el Corazón es en verdad consciencia pura que no tiene forma, ni «dentro» ni «fuera», ni «derecha» ni «izquierda», y que desde este punto de vista absoluto ningún lugar puede ser asignado para él en el cuerpo. Mas entonces Él continua diciendo: «Pero las gentes no comprenden esto. Ellos no pueden evitar pensar en términos del cuerpo físico y del mundo... Es bajando a (este) nivel de comprensión ordinaria que se asigna un lugar para el Corazón en el cuerpo físico».

Es decir, mientras el cuerpo se siente como «yo», puede ser experimentado un lugar en el cuerpo como el de surgimiento de la mente o ego, la sensación «yo soy el cuerpo», y ese lugar es «dos dedos a la derecha del centro del pecho». Es solo desde este punto en el cuerpo que la sensación «yo» comienza a extenderse por todo él tan pronto como despertamos del sueño profundo, puesto que en el plano relativo es el lugar del que la sensación «yo» surge en el cuerpo, y puesto que, de hecho, verdaderamente la realidad de la que esta sensación «yo» surge es solo el Corazón o Sí mismo; este punto en el cuerpo se dice que es el lugar o sede del Corazón.

Para aclarar que la descripción del corazón dada en los dos versos anteriores no es la verdad absoluta sobre el corazón, Sri Bhagavan posteriormente tradujo algunos versos de *Yoga Vasishtha*, que ahora son incluidos en esta obra como los versos 21 al 24, en los que se describe la naturaleza real del corazón espiritual.

20. El Señor que brilla como «yo» en la caverna del loto del corazón (o que brilla teniendo la caverna del loto del corazón como Su morada), es en verdad Él que es adorado como *Guhesan*. Si, por la fuerza de la práctica constante de la meditación

«Él es yo» (*soham bhavana*) en la forma «Ese *Guhesan* es yo» (en otras palabras «Yo soy solo Él que brilla en el corazón como “yo”»), uno permanece como ese Señor (es decir, como «yo») tan firmemente como (la sensación) «yo» está (ahora) establecida en su cuerpo, entonces la ignorancia «yo soy este cuerpo perecedero» perecerá como la oscuridad frente al sol rojo.

Nota: Este verso fue adaptado por Sri Bhagavan de los versos 59 y 62 del capítulo 19 de *Prabhulingalila* como obra tamil de Turaimangalam Sivaprakasa Swamigal. Estos versos contienen las enseñanzas que el Sabio Allama Prabhu dio a Goraknath, un *siddha* y *hatha yogi* que creía que había obtenido la inmortalidad por la perfección de su cuerpo que no podía ser destruido.

[Para un resumen de la historia de Allama Prabhu y Goraknath contada por Sri Bhagavan remitirse a: (1) *Crumbs from His Table*, pp 36-39, (2) *Talks*, p.30 y (3) *At the Feet of Bhagavan*, pp. 63-66].

El *soham bhavana* al que se alude en este verso no es una mera repetición mental o *manisika japa* del pensamiento «yo soy Él», sino que es la claridad de convicción interna libre de pensamiento; eso que brilla en el corazón como «yo» es la realidad suprema. «...Habiendo hecho que la mente se sumerja en el corazón y abandonado el sentido de “yo” en el cuerpo y demás, cuando uno indaga sin movimiento, permaneciendo como uno es con la indagación “¿Quién soy yo que existo en el cuerpo?”, el *sphurana* “yo-yo” aparecerá sutilmente. Uno debe permanecer con la convicción sin movimiento (*nischala bhavana*) de que esa *atma-swarupa* “yo” es él mismo el *paramatma swarupa* que brilla como todo y como nada también, por todas partes y sin la diferencia “fuera” y “dentro”. Esto mismo es llamado *soham bhavana*» dice Sri Bhagavan en *Vichara Sangraham* (Capítulo 6, *Brahma-vidya*).

En este verso Sri Bhagavan revela cómo la práctica de tal *soham bhavana*, si se comprende y aplica correctamente, puede llevar a la experiencia del Auto-conocimiento. Es decir, si por la fuerza de la convicción «yo soy yo» obtenida por el recuerdo constante «La realidad que brilla en el corazón como “yo” solo es “yo”», uno permanece como esa realidad, que es la mera existencia-consciencia «yo soy», en lugar de surgir como un individuo separado en la forma de la sensación «yo soy este cuerpo», entonces el sol de *Jñana* brillará tragando la oscuridad de *ajñana*, que es el apego al cuerpo perecedero como «yo».

21. A Rama, que preguntó: «¿Di(me), en qué gran espejo aparecen todos estos (mundos) en frente (de nosotros) como un reflejo, y qué es eso que se proclama el Corazón de todos los seres en este universo?», el Sabio Vasishtha dijo: «Cuando es considerado, el Corazón de todos los seres de este mundo es de dos tipos.

El verso 21 está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.78.32 y 33 (primera línea).

22. (Vasishtha continuó): «Escucha las características de estos dos: uno que es apropiado para ser aceptado y otro que lo es para ser rechazado. Comprende que el órgano llamado corazón que está situado en un lugar dentro del pecho del cuerpo limitado, es ése que es apropiado para ser rechazado, y que el Corazón cuya forma es la única consciencia, es ése que es apropiado para ser aceptado. Ése existe tanto dentro como fuera, (pero) no es ése que existe (solo) dentro o (solo) fuera».

Nota: El Corazón espiritual real no es un lugar en el cuerpo limitado, sino solo el Sí mismo atemporal, aespacial e ilimitado, cuya forma es la consciencia pura «yo soy». Aunque se dice que este Corazón real existe tanto dentro como fuera, en verdad es eso que existe exento de todas las distinciones tales como «dentro» o «fuera», debido a que estas distinciones existen solo con referencia al cuerpo, que es él mismo irreal. El siguiente símil ilustrará este punto.

Supongamos que un cuenco hecho de hielo es sumergido profundamente en el agua de un lago. ¿Dónde está el agua ahora? ¿No es erróneo decir que el agua está solo dentro o solo fuera del cuenco? ¿No está a la vez dentro y fuera? En realidad, el cuenco mismo verdaderamente no es nada sino agua. Por lo tanto, cuando solo existe el agua, ¿dónde hay espacio para las nociones «dentro» y «fuera»? Además, cuando solo el Corazón del Sí mismo existe, verdaderamente no hay espacio para las nociones de que existe fuera o dentro del cuerpo, pues el cuerpo mismo no existe aparte del Sí mismo. Remitirse aquí a los versos 3 y 4 de *Ekatma Panchakam*, en este libro.

Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.78.34 y 35.

23. Vasishtha continuó: Solo eso (el Sí mismo real, cuya forma es consciencia) es el Corazón importante (*mukhya hridayam*). En él, todos estos (mundos) están existiendo. Él es el espejo para todos los objetos (es decir, en el que todos los objetos aparecen frente a nosotros como un reflejo, como se mencionó en el verso 21), solo

Él es la morada de toda riqueza. Por consiguiente, solo la consciencia es declarada ser el Corazón de todos los seres. Él no es una pequeña porción en una parte del cuerpo, que es perecedero e insenciente como una piedra.

Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.78.36 y 37.

24. (Vasishtha concluyó): «Por lo tanto, por la práctica (*sadhana*) de fijar la mente en el Corazón puro (el Sí mismo real), que es de la naturaleza de la consciencia, el sumergimiento de la respiración (*prana*) junto con las tendencias (*vasanas*) será obtenido automáticamente».

Nota: Después de leer el verso 28 de *Ulladu Narpadu*, algunos aspirantes concluyen erróneamente que es necesario practicar alguna técnica de control de la respiración (*pranayama*) para ser capaz de domar a la mente y volverla hacia dentro para conocer su fuente, el Corazón o Sí mismo real. Sin embargo, en este presente verso, Sri Bhagavan revela claramente que no es necesario practicar ninguna técnica especial, debido a que la respiración o *prana* se sumergirá automáticamente cuando uno fije la mente en el Corazón por la Auto-atención. Remitirse aquí al octavo capítulo de *The Path of Sri Rama* —Part One, donde este punto es explicado con más detalle.

Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.78.38.

25. Por la meditación siempre-incesante en el corazón: «¿qué conocimiento (o consciencia) es exento de todos los adjuntos (*upadhis*)? —ese Siva es “yo”», destruye todos los apegos de la mente.

Nota: Cuando la consciencia «yo» surge mezclada con adjuntos como «yo soy esto» o «yo soy eso», es el ego, mente o alma individual; pero cuando la misma consciencia «yo» permanece exenta de todo adjunto como mero «yo soy», es Siva, la realidad suprema o el Sí mismo. Puesto que todos los apegos comienzan con el *dehabhimana* o apego al cuerpo, debido a la mezcla de los adjuntos con la consciencia pura «yo», y puesto que los adjuntos devienen mezclados con la consciencia «yo», solo debido a la flaqueza de uno en escudriñar agudamente y conocer esa consciencia pura como ella es: **en este verso se enseña que uno debe destruir todos los apegos meditando con amor en la consciencia pura sin adjuntos «yo», teniendo la convicción firme de que, esa consciencia es Siva.**

Esta meditación en la consciencia pura «yo», que es Auto-atención, es «la *sadhana* de fijar la mente en el Corazón puro, que es de la naturaleza de la consciencia», mencionada en el verso anterior. Solo por esta *sadhana* serán enteramente destruidos todos los *vasanas*, que son los apegos acumulados en la mente. El verso 9 de esta obra puede ser leído aquí de nuevo. **A menos que prestemos atención agudamente a la consciencia pura «yo», que brilla exenta tanto de impurezas en la forma de *upadhis* como de movimiento en la de pensamientos, la destrucción de los *vasanas*, que es el estado llamado liberación, no puede ser obtenido.**

Como se mencionó en la nota al verso 9 de esta obra, el verso anterior está adaptado del verso 47 de *Devikalottara—Jñanachara-Vichara-Padalam*. La siguiente, es la nueva traducción del verso 47 que Sri Bhagavan hizo mientras traducía todo el *Jñanachara-Vichara-Padalam* a versos tameses:

Que significa, «Meditando ininterrumpidamente con amor, “Que uno existe como la forma de la consciencia (*chit-rupa*) que es exenta de todos los adjuntos (*upadhis*) —ese Siva es ‘yo’, uno destruirá todos los apegos”».

26. (Vasishtha dijo a Rama): «Oh Héroe, habiendo indagado en todos los estados, que son de varios tipos, representa (tu papel) en el mundo aferrándote siempre firmemente con la mente, solo a ese uno que es el estado supremo exento de irrealidad. Oh Héroe, puesto que tú has conocido eso (el Sí mismo) que existe en el corazón como la Realidad de todas las diversas apariencias, por lo tanto, sin abandonar nunca ese punto de vista, representa (tu papel) en el mundo como si (tuvieras) deseo».

Nota: «Todos los estados» mencionado al comienzo de este verso puede significar todos los estados de consciencia tales como: vigilia, sueño con sueños y sueño profundo, o todas las condiciones de la vida tales como: juventud, vejez, salud, enfermedad, riqueza, pobreza, fama, mala reputación, alegría, sufrimiento y demás. Todos estos estados o condiciones diferentes están basadas solo en la sensación «yo soy este cuerpo», «yo soy fulano», «yo soy un ser individual». «El estado supremo exento de irrealidad» mencionado en la misma frase, es el estado de Auto-permanencia, que es completamente exento de esa sensación irreal «yo soy este cuerpo».

«Ese punto de vista» mencionado en la segunda mitad de este verso es el punto de vista verdadero (*drishti*) en el que el Sí mismo es experimentado como la única realidad subyacente a la apariencia del mundo y de todos los demás estados y condiciones.

Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.18.20 y 23.

27. (Vasishtha continuó): «Oh Héroe, siendo uno que tiene excitación (o surgimiento) y gozo mental aparente, siendo uno que tiene ansiedad y odio (cólera) mental aparente, siendo uno que tiene esfuerzo o iniciativa aparente, pero siendo como uno que (en verdad) es exento de (todos esos) defectos, representa (tu papel) en el mundo. Oh Héroe, siendo uno que ha sido aliviado de las muchas cadenas llamadas engaño, siendo uno que es firmemente ecuánime en todas las condiciones, (y que sin embargo) realiza acciones exteriormente apropiadas a (tu) disfraz, representa (tu papel) en el mundo.

Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.18.24 y 26.

28. Proclama que Él, que ha conquistado los sentidos por el conocimiento (*jñana*) y que permanece como existencia-consciencia, es un conocedor del Sí mismo (*atma-vid*); (Él) es el fuego del conocimiento (*jñanagni*); (Él es) el blandidor del rayo del conocimiento (*jñana-vajrayudha*); Él, el destructor del tiempo (*kala-kala*), es el héroe que ha matado a la muerte.

Nota: El *Atma-jñani* no es meramente una encarnación de ningún Dios particular; El *Jñani* es *Jñana* mismo, y, por consiguiente, Él es la realidad de todos los Dioses tales como Agni, Indra y el Señor Siva.

Puesto que el *Jñani* quema la ignorancia (*ajñana*) hasta las cenizas, Él mismo es el fuego del conocimiento (*jñanagni*). Y puesto que, habiendo abandonado la identificación con el cuerpo, que está limitado por el tiempo y sujeto a la muerte, Él brilla como el Sí mismo sin tiempo y sin muerte, Él mismo es el Señor Siva, el destructor del tiempo (*kalakalan*) y el matador de la muerte.

Puesto que el *Jñani* ha conquistado los sentidos, por los que la apariencia del universo es proyectada, en verdad Él ha conquistado el universo entero. Por lo tanto, puesto que no hay poder en el universo entero más grande que el poder de la firme Auto-

permanencia del *Jñani*, Su auto-permanencia es descrita como el rayo del conocimiento (*jñana-vajrayudha*).

29. Comprende que el lustre y el poder del intelecto crecerán automáticamente en aquellos que han conocido la Realidad, como los árboles en esta tierra brillan con todas las cualidades tales como la belleza tan pronto como llega la primavera.

Nota: Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.76.20:

30. Lo mismo que uno que está escuchando (aparentemente) una historia cuando (su) mente (de hecho) se ha ido muy lejos, la mente (del *Atma-jñani* o conocedor del Sí mismo) en la que las tendencias (*vasanas*) han sido borradas, (de hecho) no ha hecho (nada) aunque (en apariencia) haya hecho (muchas cosas). (Por otra parte) la mente (de un *ajñani* o uno que no conoce el Sí mismo) que está saturado de ellas (tendencias o *vasanas*), (de hecho) ha realizado (muchas cosas) aunque (aparentemente) no haya hecho (nada), (lo mismo que) uno que (piensa) en el sueño (que él) ha escalado una colina y que está cayendo por un precipicio, aunque (su cuerpo esté tumbado) aquí sin movimiento (durmiendo en su cama).

Este verso está adaptado de *Yoga Vasishtha* 5.56.13 y 14.

31. Los (estados de) actividad, absorción (*nishta*) y sueño profundo, que son (ignorados) para el conocedor de la realidad (*mey-jñani*), que está dormido (despierto) dentro del cuerpo carnal, que es (como) una carreta, son similares a (los estados de) la carreta en movimiento, (la carreta) parada y la carreta desuncida, (que son desconocidos) para uno que está dormido en la carreta.

Nota: El cuerpo y la mente de un *Jñani* parecen ser reales solo en la perspectiva errónea de los *ajñanis*, que por error se toman ellos mismos por un cuerpo y una mente. En la perspectiva verdadera del *Jñani*, que se experimenta él mismo como el espacio de la mera consciencia, «yo soy», el cuerpo y la mente son completamente no-existentes. Por lo tanto, puesto que los estados de actividad, a saber: vigilia y sueño con sueños, el estado de absorción (*nishta*) y el estado de sueño profundo son todos ellos pertenecientes solo al cuerpo y a la mente, no son conocidos para el *Jñani*, lo mismo que los estados de movimiento, quietud y desunción de una carreta son desconocidos para alguien que está dormido en la carreta.

32. Para aquellos que experimentan (los tres estados irreales de): vigilia, sueño con sueños y sueño profundo (el único estado real de) sueño profundo despierto, que está más allá de (esos tres estados), es llamado *turiya* (el «cuarto»). (Sin embargo), puesto que solo ese *turiya* existe (verdaderamente) y puesto que los tres (estados) aparentes no existen, comprende con certeza que *turiya* es *atita* (el estado trascendental conocido como *turiyatita*).

Nota: Los tres estados que nosotros experimentamos ahora, a saber: vigilia, sueño con sueños y sueño profundo, son meramente apariencias irreales.

El único estado que existe verdaderamente es el de sueño profundo despierto (*ja-grat-sushupti*), es decir, el estado en el que permanecemos siempre despiertos al Sí mismo real y siempre dormidos al mundo irreal o multiplicidad. Las escrituras se refieren a este único estado verdaderamente existente como el «cuarto» (*turiya*) solo en beneficio de aquellos que experimentan los tres estados irreales, y solo con la intención de hacerlos comprender que es algo completamente diferente de esos otros tres estados. Pero cuando este estado real sea experimentado, los tres irreales serán encontrados ser completamente no-existentes, y por consiguiente se sabrá que este estado real no es en realidad el cuarto estado sino el único estado existente. Por esta razón, las escrituras se refieren también a este estado verdaderamente existente como «ese que trasciende el cuarto» (*turiyatita*).

33. Decir que *sanchita* y *agamyā* no se adherirán a un *Jñani* (sino que solo) el destino (*prarabdha*) permanecerá (para ser experimentado por Él), es una respuesta que se dijo (no a aspirantes maduros sino solo) a las preguntas de otros (que son incapaces de comprender que el *Jñani* no es el cuerpo y la mente). Conoce que lo mismo que ninguna esposa permanecerá no-viuda cuando el marido muera, así también los tres *karmas* (*sanchita*, *agamyā* y *prarabdha*) se desvanecerán (cuando) el hacedor (sea destruido por el Auto-conocimiento).

Nota: Remitirse a la nota del verso 38 de *Ulladu Narpadu*, donde el significado de los términos *agamyā*, *sanchita* y *prarabdha* es explicado. Estos tres *karmas* solo pueden vivir mientras existe un individuo para hacer y experimentarlos. Por consiguiente, cuando el ego o mente, que es a la vez el hacedor de obras y el experimentador de sus frutos, sea destruido por el Auto-conocimiento (*atma-jñana*), los tres *karmas* devendrán no-existentes. Por lo tanto, cuando se dice en algunas escrituras que el *prarabdha* permane-

ce para ser experimentado por el *Jñani*, cuyo ego ha sido destruido, debe comprenderse que es meramente una respuesta superficial dada a las preguntas de aquellos que son incapaces de comprender que el *Jñani* no es el cuerpo ni la mente y que, por consiguiente, preguntan: «Si no hay ningún *karma* para el *Jñani*, ¿cómo come, habla, trabaja y demás?» Puesto que el *prarabdha* debe ser experimentado solo por el cuerpo y la mente, que son no-existentes en la perspectiva verdadera del *Jñani*, no hay para Él ningún *prarabdha* que experimentar.

Sri Bhagavan compuso primero las dos últimas líneas de este verso, «comprende que lo mismo que ninguna esposa permanecerá no-viuda cuando el marido muera, (así también) los tres *karmas* se desvanecerán (cuando) el hacedor (sea destruido)», como un resumen del verso 1145 de *Guru Vachaka Kovai*. Más tarde, en junio de 1939, cuando decidió incluir este verso en *Ulladu Narpadu —Anubandham*, Él compuso y añadió las dos primeras líneas.

34. Conoce que para las gentes de poca erudición, otros tales como hijos y esposa forman (solo) una familia, (mientras que) en las mentes de aquellos que tienen una vasta erudición no hay una sino muchas familias (en la forma) de libros como obstáculos al *yoga* (práctica espiritual).

Nota: El apego al conocimiento libresco sin fin y al orgullo que resulta de tal conocimiento, son un obstáculo mucho más grande para la submersión del ego que el apego que tiene una persona ordinaria, hacia su esposa e hijos.

35. Para aquellos que han aprendido las letras (de las escrituras) y que no tratan de destruir las (del destino) escudriñando dónde nacieron, ¿cuál es la utilidad de (su) aprendizaje de (esas) letras? Ellos han adquirido (meramente) la naturaleza de una grabadora. Di: Oh *Sonagiri* (Arunachala), el conocedor (de la realidad), ¿qué más (son ellos sino meras grabadoras)?

Nota: Los escritos del destino o *prarabdha*, pueden ser destruidos para siempre solo destruyendo el ego, el experimentador del *prarabdha*. El único propósito de leer escrituras es aprender la vía por la que uno puede destruir el ego, y fortalecer en uno la inclinación por destruirlo. Por lo tanto, para aquellos que no tienen intención de destruir el ego, aprender las letras de las escrituras no será de ninguna utilidad. En lugar de obtener el estado sin ego de la Auto-permanencia, tales gentes obtendrán solo el estado vanido-

so de ser capaces de repetir lo que quiera que hayan aprendido como un sonido —como una grabadora.

36. Más que aquellos que no tienen humildad (literalmente, aquellos que no se han sumergido) aunque (sean) eruditos, en verdad están salvados los iletrados. Lo están del demonio del orgullo que poseen (aquellos que son eruditos); lo están de la enfermedad del torbellino de pensamientos incontables; y lo están de correr en busca de gloria (fama o riqueza). (Por lo tanto) comprende que, eso de lo que ellos están salvados no es (solo) un (mal, sino muchos).

Nota: Este verso está compuesto en las mismas líneas que el verso 277 de *Naladiyar*, una antigua obra tamil que comprende 400 venbas sobre la conducta moral.

37. Aunque se (renuncie) a todos los mundos (como mera) paja y aunque todas las escrituras estén en la mano (es decir, hayan sido enteramente dominadas), para aquellos que han caído bajo el dominio de la meretriz viciosa que es la alabanza, ¡ah, escapar de la esclavitud (de ella) es (en verdad muy) difícil!

Nota: Entre los tres deseos, a saber: los de relaciones, posesiones y alabanzas, el deseo de alabanza es el más difícil de renunciar. Aunque uno haya renunciado al deseo de relaciones y al de posesiones, considerándolos como mera paja, si uno cae presa del de ser alabado o apreciado por otros, es muy difícil renunciar a él. Por lo tanto, de todos los males que amenazan con acaecer a las gentes de vasta erudición, el deseo de alabanza y fama es el más peligroso. Remitirse aquí a *Sadhanai Saram*, versos 102 a 109.

38. Cuando uno permanece siempre firmemente en el propio estado de uno (el del Sí mismo) sin conocer (ninguna diferencia tal como) «uno mismo» y «otros», ¿qué (importa) qué se dice sobre uno mismo? Incluso si alguien le alaba o le denigra, ¿qué (importa)? (Debido a que en ese estado de Auto-permanencia) ¿quién hay aparte de uno mismo?

Este verso fue compuesto por Sri Bhagavan para K.V. Ramachandra Aiyar.

Nota: El deseo de ser alabado y el desagrado por ser denigrado, que son las dos caras de una única moneda, solo puede ser superado perfectamente cuando uno conoce y permanece como el Sí mismo. Mientras el ego, la identificación —«yo soy el cuerpo»

sobrevive, uno puede ser afectado de una manera u otra cuando es alabado o denigrado. Ver «*Sri Ramana Sahasram*», verso 168. Pero en el estado no-dual de auto-permanencia, en el que el ego o individualidad ha sido destruido, uno no experimenta ningún sentido de otreidad —es decir, no siente ninguna distinción tal como «Éste soy yo, ese es algún otro»— y, por consiguiente, si es alabado o denigrado por «otros» es como si fuera alabado o denigrado por uno mismo. En otras palabras, puesto que el *Jñani* sabe que solo Él existe, Su ecuanimidad perfecta no puede ser perturbada ni siquiera lo más mínimo ni por la alabanza ni por la denigración.

39. Oh hijo, experimenta siempre la no-dualidad (*advaita*) en el corazón, (pero) no pongas en ningún momento la no-dualidad en acción. La no-dualidad es apropiada (para ser expresada incluso con los tres Dioses: *Brahma*, *Vishnu* y *Siva*) en (sus) tres mundos, (pero) sabe que la no-dualidad no es apropiada (para ser expresada) con el Gurú.

Nota: La no-dualidad (*advaita*) es la experiencia en la que se sabe claramente que todas las formas de dualidad tales como: la mente, el cuerpo y el mundo son completamente no-existentes, y que solo el Sí mismo, la existencia-consciencia «yo soy» existe verdaderamente. Por lo tanto, puesto que la acción solo puede ser hecha en el estado de dualidad, en el que la mente y el cuerpo parecen existir, es imposible poner la no-dualidad en acción. Si alguien imagina que puede poner la no-dualidad en acción, está claro que no tiene ninguna experiencia verdadera de la no-dualidad.

Aunque uno pueda ir al *Brahma-loka* y decir a *Brama*: «Tú y yo somos uno», aunque uno pueda ir al *Vishnu-loka* y decir a *Vishnu*: «Tú y yo somos uno», y aunque uno pueda ir al *Siva-loka* y decir a *Siva*: «Tú y yo somos uno», uno nunca debe decirle al Gurú: «Tú y yo somos uno».

¿Por qué? Porque aunque como un individuo pueda obtener el poder de crear, sostener y destruir el universo, que son las funciones de *Brahma*, *Vishnu* y *Siva* respectivamente, uno no puede obtener nunca el poder de destruir la ignorancia de otros, que es el papel del Gurú.

Cuando el Gurú ha otorgado la experiencia de la no-dualidad a un discípulo, destruyendo con ello su individualidad y haciéndole uno con Él mismo, tal discípulo verdadero continuará prestando el debido respeto y honor al nombre y la forma del Gurú, debido a que mientras parezcan individuos separados, cada uno con un cuerpo y una mente

propios, las diferencias entre ellos parecerán existir. Por lo tanto, el discípulo que ha conocido la Realidad, y que experimenta así en el corazón que él es uno con el Gurú, exteriormente se comportará siempre como un humilde esclavo del Gurú, estableciendo con ello un digno ejemplo para que otros discípulos lo sigan.

Este verso fue compuesto por Sri Bhagavan el 16 de febrero de 1938 y es una traducción del verso 87 de *Tattvopadesa* de Sri Adi Sankara.

40. Yo declararé verdaderamente la esencia de la conclusión establecida de todo el Vedanta (*Sarva-Vedanta-Siddhanta-Sara*). Si «yo» (el ego) muere y «yo» (el Sí mismo real) se (encuentra ser) Eso (la realidad absoluta), comprende que solo «yo» (el Sí mismo real), que es la forma de la consciencia, será lo que permanece.

Nota: Puesto que los versos 9, 25 y 40 de este *Anubandham* fueron compuestos originalmente por Sri Bhagavan como un poema de tres versos separados, es apropiado leer estos tres versos juntos. «Si el ego, que es el embrión, viene a la existencia, todo (el mundo de dualidad entero) vendrá a la existencia».

«Si el ego no existe, no existirá nada, (por consiguiente), el ego mismo es todo» — dice Sri Bhagavan en el verso 26 de *Ulladu Narpadu*. Por lo tanto, cuando el ego sea destruido por el Auto-conocimiento, todas las formas de dualidad —la mente, el cuerpo y el mundo— cesarán de existir y solo el Sí mismo no-dual real, cuya forma es Existencia-Consciencia-Felicidad, permanecerá. Tal es la conclusión final y establecida de todo el Vedanta, como es confirmado por la experiencia de Bhagavan Sri Ramana.

Ekatma Panchakam

Verso Preliminar

El Señor Ramana Gurú Mismo ha compuesto aquí de nuevo amorosamente *Ekatma Panchakam* (Los Cinco Versos sobre la Unidad del Sí mismo), que Él dio anteriormente por (Su) Gracia, como una excelente *Kalivenba* llamada (*Ekatma*) *Vivekam* (El conocimiento de la Unidad del sí mismo) como una ayuda para que los devotos verdaderos lo reciten.

Nota: En una versión alternativa de este verso, las palabras *unmai* (esa verdad) se dan en lugar de la palabra *vivekam*, en cuyo caso el título de la versión *kalivenba* de esta obra sería *Ekatma unmai* (La verdad de la Unidad del Sí mismo) en lugar de *Ekatma Vivekam* (El conocimiento de la Unidad del Sí mismo).

1. Comprende que el antiguo olvido del propio sí mismo de uno, pensar que solo un cuerpo es uno mismo, tomar incontables nacimientos, y finalmente conocer el sí mismo y ser el sí mismo, es solo (como) el despertar (de uno) de un sueño de vagar por el mundo.
2. Declara que igual que uno que (sin sumergirse profundamente dentro prestando atención agudamente a la sensación «yo» solo) se pregunta a sí mismo (vocal o mentalmente): «¿Quién soy yo?» y «¿Cuál es el lugar donde «yo» existo?», aunque él existe siempre como sí mismo, es como un borracho (que pregunta) «¿Quién soy yo?» y «¿En qué lugar soy yo?».
3. Cuando (de hecho) el cuerpo está dentro del sí mismo, (que es) existencia-consciencia-felicidad (*sat-chit-ananda*), el que piensa que el Sí mismo está dentro de ese cuerpo insenciente, es como uno que piensa que la tela (de la pantalla), (que es) el soporte de la imagen (del cine), existe dentro de la imagen.
4. ¿Existe algún ornamento aparte del oro, que es la sustancia (*vastu*)? (Así mismo) sin el Sí mismo, (la única realidad existente), ¿dónde está el cuerpo? El que piensa de sí mismo ser el cuerpo es un *ajñani*, (mientras que) El que se toma (a sí mismo) como el Sí mismo es un *Jñani*, que se ha conocido a Sí mismo. Ten (esto en la mente).

5. Eso que existe (y brilla) siempre por su luz propia, es solo la Realidad (*vastu*), ese único Sí mismo. Cuando en aquel tiempo (en días antiguos) el *Adi-Guru* (el Gurú original, *Dakshinamurti*) reveló esa Realidad sin hablar (es decir, enseñando por el silencio), di, ¿quién puede revelar(la) (con palabras)?

Diciendo esto, Gurú Ramana, que permanece como la forma del único Autoconocimiento (*Ekatma jñana-swarupa*), ha destruido la sensación «yo soy el cuerpo» (*dehatma-bhava*) de (Sus) devotos aclarando en este verso que Él ha cantado, que la verdad de esa unidad del Sí mismo es así.

Appala Pattu

Pallavi

Busca preparar el *appalam* (del auto-conocimiento); comiéndolo, pon fin a tu deseo.

En lugar de vagar errante en este mundo anhelando (el cumplimiento de otros deseos), busca preparar el *appalam* (del auto-conocimiento) de acuerdo al único lenguaje (del silencio) inigualado e insuperado que es el principio (*tattva*) que el Sadguru (Sri Dakshinamurti), (la incorporación de la) Existencia-Consciencia-Felicidad (*sat-bodha-sukha*), habló (sin palabras).

Nota: En lugar de vagar errante en este mundo buscando el cumplimiento de tus deseos mundanos, pon fin a todos ellos preparando y comiendo el *appalam* del auto-conocimiento. *Appalam* es un postre crujiente muy usado en los banquetes del sur de la India. Tal es la enseñanza dada en el *anupallavi*.

1. Aplastando la judía negra, que es el apego «yo (soy este cuerpo)» que florece en el campo de las cinco envolturas (el cuerpo), que no es el sí mismo, y reduciéndolo a polvo así «(este cuerpo) no es yo» en la piedra molar de la *jñana-vichara* «¿quién soy yo?», busca preparar el *appalam* (del Auto-conocimiento).
2. Mezclando (con la judía negra citada anteriormente convertida en polvo) el jugo de la vid crecida rectamente que es *sat-sangam* (asociación con los *Jñanis*), y también la semilla del comino y la pimienta que son (respectivamente) *sama* (tranquilidad) y *dama* (auto-control), y esa sal que es *uparati* (renunciación a los deseos y actividades mundanas), y también el asafétida que es el buen *vasana* en el corazón (es decir, la buena tendencia o *vasana* del corazón del anhelo de la liberación), busca preparar el *appalam* (del auto-conocimiento).
3. Moliendo incesantemente y sin agitación (la mezcla citada anteriormente) como «yo-yo» en el almirez del corazón con el machacador de la introversión, perpetua, gozosamente y sin desfallecimiento (abatimiento o flaqueza) busca preparar el *appalam* (del auto-conocimiento) en la tabla que es el *samadhi* con el rodillo de amasar que es la paz.
4. Friendo (el *appalam*) eternamente como «Yo soy Eso» en la mantequilla clarificada pura del *Brahman* que es calentada por el fuego del conocimiento (*jñanagni*) en la

sartén sin fin (indestructible) que es el *mouna-mudra* (el signo del silencio), para experimentarse uno mismo solo como uno mismo («yo soy solo yo») busca preparar el *tanmaya appalam* (el *appalam* que es de la naturaleza de Eso, la Realidad o Sí mismo).

Atma Vidya Kirtanam*

Pallavi

¡Ah, es tan fácil *atma vidya* (la ciencia del auto-conocimiento)!
¡Ah, tan fácil!

Incluso para una persona ordinaria (o de mente débil), el Sí mismo (la consciencia «yo soy») es tan real que (en comparación con ella) un fruto *amalaka* en la palma recibe como irreal. (Por lo tanto, ¡es tan fácil la ciencia del sí mismo! ¡Ah, tan fácil!)

1. Aunque el Sí mismo existe siempre indudablemente (o indestructiblemente) como la (única) realidad, el cuerpo y el mundo, que son (en verdad) irreales, surgen y aparecen como reales. Cuando los pensamientos irreales y oscuros (que son la causa de la apariencia irreal del cuerpo y del mundo) sean destruidos sin que sobreviva ni un ápice (de ellos), el Sí mismo, el sol (de la consciencia pura), brillará espontáneo en el espacio del Corazón real, (con lo cual) la oscuridad (de la ignorancia) se desvanecerá, la miseria cesará, y la Felicidad surgirá. (Por lo tanto, es tan fácil la ciencia del Sí mismo! ¡Ah, tan fácil!).

Nota: Aunque el Sí mismo es muy real incluso para una persona ordinaria (como se declara en el Anupallavi), su naturaleza real está velada aparentemente por la apariencia irreal del cuerpo y el mundo. Puesto que el cuerpo y el mundo son meros pensamientos, la causa para su aparición es solo la mente, que es el primer pensamiento y la raíz de todos los demás. Esto es explicado por Bhagavan con más detalle en «*Nan Yar*» como sigue.

Lo que es llamado mente (*manam*) es un poder extraordinario que existe en el Sí mismo (*atma-swarupam*). Ella proyecta todos los pensamientos. Si dejamos de lado todos los pensamientos y vemos, no habrá ninguna cosa tal como la mente permaneciendo separada; por lo tanto, el pensamiento mismo es la naturaleza (o forma) de la mente. Aparte de pensamientos, no hay ninguna cosa tal como el mundo. En el sueño profundo no hay pensamientos, (y por consiguiente) no hay ningún mundo; en la vigilia y el sueño con sueños hay pensamientos, (y por consiguiente) hay el mundo también. Lo mismo que la araña produce el hilo desde dentro de sí misma y nuevamente lo retira adentro de sí misma, así también la mente proyecta el mundo desde dentro de sí misma y nuevamente lo absorbe dentro de sí misma. Cuando la mente sale (surge) del Sí mis-

* El *Pallavi* fue comenzado por Sri Muruganar y el resto fue por Sri Bhagavan.

mo, aparece el mundo. Por lo tanto, cuando el mundo aparece, el Sí mismo no aparecerá y cuando el Sí mismo aparece (brilla), el mundo no aparecerá.

Del mismo modo el conocimiento de la cuerda, que es la base, no será obtenido a no ser que el conocimiento de la serpiente, la superposición, desaparezca, así también la realización del Sí mismo (*swarupa-darsanam*), que es la base, no será obtenida a no ser que la percepción del mundo (*jagat-drishti*), que es una superposición, cese.

Si la mente, que es la causa (y la base) de todo conocimiento (todo conocimiento objetivo) y toda acción, se sumerge, la percepción del mundo (*jagat-drishti*) cesará.

Tanaiyadu también puede ser dividido como *tan + aiyadu*; *aiyadu* significa «sin duda (indudablemente)».

2. El pensamiento «Solo este cuerpo carnoso es “yo”», es en verdad el «único hilo» en el que los (demás) múltiples pensamientos están ensartados. Por lo tanto, si uno va dentro (escrutando agudamente) «¿Quién soy yo?» y «¿Cuál es el lugar (del que surge yo)?», los pensamientos perecerán (todos) (junto con su raíz, el pensamiento «yo soy este cuerpo»), y el auto-conocimiento brillará espontáneamente en la caverna (del Corazón) como «yo-yo». Solo este (estado de auto-conocimiento) es silencio (*mouna*), el único espacio (no-dual de existencia-consciencia), la morada de la felicidad, (Por lo tanto, ¡es tan fácil la ciencia del Sí mismo! ¡Ah, tan fácil!).

Las palabras «*nan ar idam edu*» que son traducidas aquí como «¿Quién soy yo y cuál es el lugar?», pueden ser traducidas también como «¿Cuál es el lugar donde yo moro?».

Las palabras «*nan nan*», que son traducidas aquí como «yo-yo», también pueden ser tomadas como «yo soy yo», puesto que en una frase tamil tal como «yo soy esto» (*nan idu irukkiren*) la palabra «soy» (*irukkiren*) usualmente no se pone.

Nota: Aunque el sí mismo, la existencia-consciencia «yo soy», es conocido claramente incluso por la persona más ordinaria, no brilla como él es, debido a la mezcla de adjuntos (*upadhis*), que ocultan su naturaleza real y lo hacen aparecer en la forma de la mente, la sensación falsa de primera persona «yo soy este cuerpo», «yo soy fulano». Esta sensación falsa de primera persona es un mero pensamiento, y de todos los pensamientos es el primero. Todos los demás, incluyendo el cuerpo y el mundo, surgen solo debido a este primero, y son conocidos como si existieran solo por este primer pensamiento. Mientras que todos los demás son solo objetos inscientes, conocidos por el

primer pensamiento «yo», solo este primer pensamiento está dotado de una consciencia aparente. ¿Cómo? Este pensamiento es una mezcla de la consciencia real «yo soy» y lo irreal, los adjuntos inscientes tales como «este cuerpo» y «fulano», y, por consiguiente, es llamado el *chit-jada-granthi* o el nudo entre el Sí mismo, que es consciencia, y el cuerpo, que es insciente.

Por lo tanto, puesto que no puede haber ninguna existencia sin una consciencia de ella, todos los demás pensamientos dependen para su existencia aparente de este primero «yo soy este cuerpo». Cuando este pensamiento está ausente, como en el sueño profundo, todos los demás están también ausentes, y cuando surge en la vigilia y en el sueño con sueños, todos los demás surgen también. Por esto es por lo que Sri Bhagavan dice en este verso: «Los pensamientos —están ensartados». Es decir, lo mismo que las muchas flores de una guirnalda son mantenidas juntas por un único hilo, así también todos los múltiples pensamientos que constituyen la supuesta vida (que es meramente una corriente de ellos sin fin) existen dependiendo de esta sensación de primera persona «yo soy el cuerpo». Y lo mismo **que todas las flores se desparramarán cuando se quite el hilo, así también todos los demás pensamientos se desvanecerán cuando este primero «yo soy el cuerpo» sea destruido.**

¿Cuál es el medio por el que podemos cortar este hilo, el pensamiento de primera persona «yo soy fulano», que es la causa-raíz de todas las miserias? ¿Es difícil o fácil conseguirlo? Ningún arma poderosa ni ninguna gran fortaleza son requeridas para cortar este hilo. Si simplemente volvemos la atención hacia dentro y escudriñamos agudamente la mera sensación «yo» para encontrar «¿quién soy yo?» «¿de dónde surgió esta sensación yo?», eso será suficiente, debido a que al momento la sensación-ego «yo soy fulano» comenzará a sumergirse, y finalmente desaparecerá por completo sin dejar rastro.

Para ilustrar esto, Sri Bhagavan solía narrar la siguiente historia: Un sadhu vivía en un pequeño mantapam viejo y arruinado, que estaba abierto por un lado y que no tenía ninguna puerta. Una vez al día él solía caminar al pueblo más cercano para mendigar su comida. Después de recibir suficiente alimento en su pequeño cuenco, volvía al mantapam, donde comía la mitad del alimento. La otra mitad solía guardarla en su cuenco para tener algo que comer a la mañana siguiente. Aunque no tenía nada con lo que cubrir el cuenco, cuando iba a dormir solía proteger el alimento manteniendo el cuenco cerca de su cabeza. No obstante, una mañana cuando despertó, encontró que el cuenco estaba vacío. A la noche siguiente, habiendo decidido que debía averiguar quién era el ladrón, se tumbó como si estuviera dormido pero con una firme resolución de permanecer vigilante. Pasaron algunas horas, pero ningún ladrón entró al mantapam. Incapaz de

evitar su sueño por más tiempo, a la mitad de la noche el sadhu finalmente cayó dormido. Pero pronto despertó por un sonido de lametazos; al abrir sus ojos vio a un perro lamiendo su cuenco, de modo que inmediatamente alzó su cabeza, y el perro salió corriendo. A la noche siguiente por lo tanto, el sadhu estaba más vigilante, y cuando el perro entró silenciosamente al mantapam y subió cerca del cuenco, él alzó su cabeza. Al momento el perro salió corriendo sin tocar la comida. A la tercera noche el perro llegó solo hasta la entrada del mantapam; al asomarse dentro, descubrió que el sadhu estaba observándole atentamente, de modo que de nuevo se fue corriendo. A la cuarta noche el perro se quedó en la carretera a alguna distancia del mantapam, pero al encontrar que el sadhu estaba otra vez vigilándole, se enfadó y no volvió nunca más.

3. Sin conocer el Sí mismo, ¿cuál es la utilidad si uno conoce todo lo demás? Si uno ha conocido el Sí mismo, entonces ¿qué (más) hay que conocer? Cuando ese Sí mismo, que brilla sin diferencia (como «yo soy») en (todos los) diferentes seres vivos, es conocido en uno mismo, la luz del sí mismo brillará dentro de uno mismo, (como «yo soy lo que yo soy»). (Esta experiencia del sí mismo es) el brillo de la Gracia, la destrucción de «yo» (el ego), y el florecimiento de la felicidad. (Por lo tanto, ¡es tan fácil la ciencia del Sí mismo! ¡Ah, tan fácil!).

Nota: Todos los objetos de segunda y tercera persona son meros pensamientos que vienen a la existencia aparentemente solo después del surgimiento del ego, el pensamiento de primera persona «yo soy este cuerpo». Cuando el ego no surge, todos los demás objetos son no-existentes (de *Ulladu Narpadu* vv. 14 y 26, y «*Sri Arunachala Ash-takam*» v.7). Por lo tanto, puesto que el ego surge solo debido a no conocerse uno mismo, conocer todo lo demás (cualquier objeto de segunda o tercera persona) sin conocerse uno mismo, es solo ignorancia (de *Ulladu Narpadu*, vv.11 y 13). Cuando uno se conoce a sí mismo, el surgimiento del ego se encontrará ser una apariencia irreal, y, por consiguiente, la existencia aparente de otros objetos, será conocida también como irreal. Por eso es por lo que Sri Bhagavan dice en este verso: «Sin conocer el Sí mismo, ¿cuál es la utilidad si uno conoce todo lo demás? Si uno ha conocido el Sí mismo, entonces ¿qué más hay que conocer?».

Eso que brilla sin diferencia en los diferentes seres vivos es solo el sí mismo real, la mera existencia consciencia «yo soy». Para conocer la naturaleza real de esta consciencia «yo soy», todo lo que se necesita es prestarle atención dentro de uno mismo. Puesto que el Auto-conocimiento brillará automáticamente cuando se preste así atención a esta consciencia «yo soy», y puesto que ésta existe y brilla en los seres en todos los tiempos, nunca es difícil para nadie prestarle atención. Por lo tanto, esta consciencia, que siempre es fácil para cualquiera obtenerla, es la forma misma de la gracia divina, y experimen-

tarla como ella es, es el brillo de la Gracia. Cuando ésta brille así en la forma del Auto-conocimiento verdadero, el ego será destruido y la felicidad suprema será obtenida.

Para conocer cualquier otro objeto, se requiere la ayuda de la mente y los cinco sentidos. Pero para conocerse a uno mismo, no se requiere ni la mente ni los cinco sentidos, debido a que el sí mismo real está en verdad conociéndose siempre por su propia luz de consciencia. Puesto que esta verdad será conocida cuando la mente se sumerja, conocer el Sí mismo se encontrará natural y mucho más fácil que conocer cualquier otra cosa.

4. Para desatar los lazos de la acción (*karma*) y demás y para provocar la destrucción del nacimiento y demás, mejor que ninguna (otra) vía, ¡esta vía (de la auto-indagación) es extremadamente fácil! Cuando uno meramente permanece en quietud, sin la más mínima acción del habla, la mente y el cuerpo, ¡ah (qué maravilla será)! La luz del Sí mismo en el corazón será la experiencia eterna, el miedo no existirá, y solo el océano de felicidad (permanecerá brillando). (Por lo tanto, ¡es tan fácil la ciencia del Sí mismo! ¡Ah, tan fácil!)

De acuerdo con el Vedanta, la «acción y demás» (*karmadi*) denota los tres *karmas*, a saber: *agamyā*, *prarabdha* y *sanchita*, y las aflicciones que siguen en su estela, mientras que de acuerdo con el *Saiva Sidhanta*, *karmadi* denota las tres impurezas, a saber: el ego (*anava*), la acción (*karma*) y el engaño (*maya*). El nacimiento y demás (*janmadi*) denota las miserias de la vida tales como el nacimiento (*janma*), la enfermedad (*vyadhi*), la vejez y la muerte (*mrityu*); remitirse a la *Bhagavad Gita*, 13.8, donde se da la última clasificación.

Nota: Todas las *sadhanas* aparte de la auto-indagación implican alguna acción a realizar por la mente, el habla o el cuerpo, y por consiguiente uno puede experimentar alguna dificultad al usar estos instrumentos. Pero en la vía de la auto-indagación enseñada por Sri Bhagavan, no se necesita realizar ninguna acción por ninguno de estos tres instrumentos, y por consiguiente esta vía es la más fácil de todas.

Conocer el Sí mismo no es una acción. Puesto que el Sí mismo está conociéndose siempre, conocerlo no es nada sino serlo (de *Upadesa Undiyar* v.26), y, por consiguiente, no se requiere ninguna acción de la mente, el habla o el cuerpo para conocerlo. Si uno meramente permanece en quietud sin realizar ninguna acción por estos tres instrumentos, el auto-conocimiento brillará automáticamente.

Puesto que todas las acciones de la mente, el habla y el cuerpo son debidas solo a la aparición de los pensamientos, puesto que todos los demás afloran solo debido al sur-

gimiento del primero «yo soy este cuerpo», y puesto que (como se explicó en el verso 2) este primer pensamiento se desvanecerá junto con todos los demás cuando uno vuelva su atención hacia él, para permanecer en quietud todo lo que necesitamos hacer es volver la atención hacia la mera sensación «yo». Por lo tanto, conocer el Sí mismo es muy fácil.

5. En la mente que presta atención interior a como ella es (es decir, que se presta atención a sí misma como la mera existencia consciencia «yo soy») sin pensar en otro, el Sí mismo será visto, el cual es llamado Annamalai, la única realidad (no-dual) que brilla como el espacio para la mente-espacio y como el ojo para la mente-ojo, que es el ojo para los sentidos tales como la vista, que iluminan (los elementos físicos tales como el espacio). **(Para obtener esta experiencia) también se necesita la Gracia; (para obtener esa Gracia) ten amor (por el Sí mismo); (entonces) la Felicidad florecerá. (Por lo tanto, ¡es tan fácil Atma-Vidya! ¡Ah, tan fácil!).**

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, encontró por primera vez a su Gurú en septiembre de 1923. Antes de venir a Sri Bhagavan, compuso un canto titulado «Desika Patikam», el cual le ofreció a su llegada. Poco después compuso otro 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 la 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 el 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 algunos *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 cualesquiera 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 ellos 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 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 lo hace 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 dichas enseñanzas 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 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 sus *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 aparte de 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* reales? 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 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 la 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 demás 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 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 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 *nishkamya*, 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 siguiente es más eficaz que la precedente. Entonces, en el verso 8, Él dice que más bien que la meditación en Dios como aparte de uno mismo, es mejor meditar en Él como no aparte de uno mismo, y de ese modo revela cómo las vías de *nishkamya 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 *nishkamya*) 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 *jñana* yoga, como se describe en los versos subsiguientes.

En los versos 11 a 15 Sri Bhagavan enseña la esencia de la vía de *raja* yoga. En los versos 11 y 12 Él enseña cómo el control de la respiración o *pranayama* es una ayuda 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 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 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 *nishkamya 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 más 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*

Comprende 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 del] 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, 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 desapasionadas a pesar de cualesquiera 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 matarlo. Sin embargo, éste 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)

[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)

5. 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 [*nishkamyā 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 siguiente 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]; (siendo [la siguiente] superior [a cada] una de las [precedentes]).

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 *kamyakarmas* (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 *nishkamakarmas* (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 *nishkamya puja*, *japa* y *dhyana*, y no *kamyak 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 formas de Dios, la única realidad subyacente a la apariencia de este mundo entero.

Las palabras tamilyes *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, ése 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: *Anya-bhava* significa meditación en Dios como dentro de uno mismo, mientras que *ananya-bhava* significa meditación en Él como no distinto de uno mismo. Para meditar en Dios como no distinto de 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 *ananya-bhava*, 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 distinto de uno mismo) y ya que todos los pensamientos, incluyendo el pensamiento «Él es yo», son *anya* (distinto de 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 reflexionar en «yo», lo único que es *ananya* o no distinto de él mismo. Pero puesto que el meditador puede permanecer como un individuo solo mientras presta atención a lo que es *anya* o distinto de 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 hundido 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 aparecido, ése es el punto culminante de karma yoga (la vía de la acción sin-deseo) y de *bhakti* yoga (la vía de la devoción); ése es también el punto culminante de *raja* yoga (la vía

que busca 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 lo es 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 se sumergirá.

- 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 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 más adecuado que la indagación [*vichara*]. Si se hace que se sumerja por otros medios, la mente permanece como si lo estuviera, 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, 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 de Auto-indagación, debido a que ésta no es solo la vía de conocer y devenir el Sí mismo, sino también la única que destruirá 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 aparte de 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 [*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. Cualquiera 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 el 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 aparte del 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 real 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 comprender 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, 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, 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], 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 «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 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 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...» 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 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 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— 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 20 nos enseña que como resultado de tal práctica, la realidad brillará espontáneamente como «yo-yo» o «yo soy yo»; en el 21 declara que la realidad que brilla así como «yo-yo» es siempre el significado verdadero de la palabra «yo»; y finalmente en el 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 negarlas, 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 aparte del que la 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 ella 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 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 aparte de 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 no tenemos dos sí mismos, un sí mismo que haya de ser conocido por el otro, 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 él como de la ignorancia [de objetos], es conocimiento [real]. Ésta es la verdad, [debido a que en el estado de Auto-experiencia] no hay nada que conocer [aparte de 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 «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 aparte de 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]. Comprende 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-cese [*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 siendo) la existencia-consciencia-felicidad sin-comienzo, sin-fin y sin-cese».

- 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 hacerlo 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 en verdad continuar 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 «continuar 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 aparte de 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 internos han muerto, ellos tienen a Dios Mismo residiendo en su corazón y haciendo [todas esas acciones]».

- 30 «Lo que [es experimentado] si uno comprende 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 se 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 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