

Sri Arunachala Pancharatnam
Las Cinco Gemas a Sri Arunachala

Versos Originales en sánscrito y tamil
compuestos graciosamente por
Bhagavan Sri Ramana

Traducción inglesa de
Sri Sadhu Om y Michael James

Con el Comentario Oral de
Sri Sadhu Om

Registrado en inglés por Michael James

PREFACIO

A principios de 1980 algunos devotos de Sri Bhagavan pidieron a Sri Sadhu Om que explicase el significado de *Sri Arunachala Pancharatnam* («Las Cinco Gemas a Sri Arunachala», uno de los Cinco Himnos compuestos por Sri Bhagavan), y ellos registraron en una grabadora las explicaciones espontáneas que él les dio en tamil. Más tarde, a petición de Michael James, Sri Sadhu Om volvió a aclarar esas grabaciones en inglés. Cuando estaba haciéndolo, Michael le pidió más detalles, y anotó todo lo que explicaba. Después de completar un bosquejo de sus notas, Michael pidió a Sri Sadhu Om que las comprobase, y esto llevó a discusiones y explicaciones más detalladas. Finalmente, después de que Sri Sadhu Om hubiese aprobado el bosquejo con todas sus explicaciones añadidas, Michael escribió una copia aceptable.

Esta copia permaneció como un manuscrito durante cerca de veinte años, hasta que Sri M. Sahadevan se las arregló para copiarlo. Entonces fue publicado en cinco entregas en *The Mountain Path*, en las ediciones de la Navidad del 2003 a la Navidad del 2004.

Marzo 2006

INTRODUCCIÓN

Sri Bhagavan nunca estudió sánscrito ni en la escuela ni después de llegar a Tiruvannamalai. Pero por virtud de su firme permanencia en sí mismo¹, la fuente de todo conocimiento, estaba dotado con una comprensión intuitiva de cualquier texto que leyera en sánscrito. Esta comprensión intuitiva era tan clara que sobre los años 1903 o 1904 él fue capaz no solo de traducir la totalidad de *Vivekachudamani* en prosa tamil, sino también de extraer en su traducción toda la riqueza de significados implícitos que yacen ocultos en las sucintas *slokas* sánscritas de Sri Adi Sankara. Más tarde, después de que el gran poeta y erudito sánscrito Kavyakanta Ganapati Sastri viniera y tomara refugio a sus pies, por su asociación con él, Sri Bhagavan adquirió suficiente conocimiento de gramática y prosodia sánscrita como para ser capaz él mismo de componer *slokas* en sánscrito.

Un día en el año 1917, un devoto pidió a Bhagavan que compusiera un verso en la métrica *arya vritta*, que se dice que es una de las métricas más difíciles en sánscrito. En respuesta a la petición del devoto, Sri Bhagavan compuso sin esfuerzo el verso «*Karunapurna sudhabdhe...*» en *arya vritta* perfecta. Poco después, esta *sloka* fue puesta en conocimiento de Kavyakanta Ganapati Sastri, que al verla quedó impresionado, encon-

¹ Contrariamente a la práctica habitual de usar letras mayúsculas libremente al traducir o escribir sobre las enseñanzas de Sri Bhagavan en inglés, en este comentario he mantenido deliberadamente el uso de las mayúsculas en un mínimo, y en particular he evitado poner en mayúscula la letra inicial de los términos no dualísticos tales como «sí mismo», «corazón», «consciencia» y «ser», debido a que hay algo intrínsecamente dualista en tratar de distinguir entre un «Sí mismo» con mayúscula y un «sí mismo» con minúscula, cuando en realidad no hay dos sí mismos. Afortunadamente, en los escritos tameses y otras lenguas indias no hay letras mayúsculas, y, por consiguiente, no se fuerza tal dualidad artificial sobre un escritor, y a los lectores se les deja libres para comprender, de acuerdo al contexto dado, si una palabra particular denota la realidad o la apariencia. Sri Sadhu Om solía decir que aunque en inglés la facilidad para poner mayúsculas algunas veces podía ser útil, más a menudo es de hecho un impedimento, debido a que tan pronto como comenzamos a utilizar mayúsculas en una palabra tal como «sí mismo», nos estamos obligando a nosotros mismos siempre que la escribimos a definir si queremos decir el sí mismo real o el ego. Cuando son usadas por Sri Bhagavan, palabras tales como «sí mismo» y «corazón» son términos metafísicos que a menudo desafían la definición, y tienen la intención de desafiarla. Por ejemplo, en el término «auto-indagación» es innecesario e indeseable definir si la palabra «sí mismo» designa al sí mismo real o al sí mismo individual falso, porque aunque podamos comenzar creyendo que estamos indagando en el «yo» individual que parece ser el «sí mismo», acabaremos descubriendo que lo que existe y brilla como «yo» es de hecho solo el único «yo» infinito que es el «sí mismo» real, lo mismo que una persona puede comenzar pensando que está escrutando agudamente una serpiente, pero acaba descubriendo que a lo que estaba mirando de hecho es solo una cuerda. Sin embargo, aunque he tratado de mantener el uso de mayúsculas en un mínimo para evitar imponer sobre las enseñanzas de Sri Bhagavan ninguna dualidad inapropiada, no obstante me he adherido a la antigua convención establecida inglesa de escribir «Dios» y otras palabras tales con una letra inicial mayúscula, esperando que los lectores comprenderán que filosóficamente no hay más significado en hacer esto que en utilizar mayúsculas en la letra inicial de los nombres propios. —MJ.

trando que su estilo poseía toda la grandeza y belleza que puede encontrarse solo en las *slokas* de los *Veda-rishis* antiguos. Por lo tanto, pidió a Sri Bhagavan que compusiera otro verso en la misma métrica. Sri Bhagavan acordemente compuso el verso «*Tvaya-runachala sarvam...*» Al ver este verso, Ganapati Sastri pidió a Sri Bhagavan que compusiera tres *slokas* más sobre el tema de los cuatro *yogas* —una sobre *jñana yoga* (la vía del conocimiento), después una sobre *raja yoga* (la vía del control de la mente), y finalmente una sobre *karma* y *bhakti yoga* (las vías de acción inegoísta y de la devoción), para formar un poema de cinco versos. Así pues, como continuación de las ideas expresadas en los dos primeros versos, Sri Bhagavan escribió los tres versos siguientes a petición de Ganapati Sastri².

A diferencia de los tres últimos versos, que fueron compuestos sobre los temas especificados por Ganapati Sastri, los dos primeros versos fueron compuestos sin que se le diera ningún tema a Sri Bhagavan. El primer verso es una oración implorando a Arunachala, la luz de la auto-consciencia, que haga que su corazón de loto florezca plenamente. En el segundo verso él entonces revela que la palabra «corazón» es un nombre para Arunachala, el sí mismo real que brilla siempre en el corazón como «yo». Si reflexionamos profundamente sobre el significado de estos dos versos, se verá claramente que en ambos Sri Bhagavan está atrayendo la atención solo hacia la luz refulgente de la auto-consciencia, que está brillando siempre dentro de nosotros como «yo». Por esto podemos comprender que si a Sri Bhagavan se le pide que diga algo sin que se le dé ningún tema específico, él hablará solo sobre el brillo de la consciencia real «yo». Después de comprender así los dos primeros versos, si procedemos a reflexionar profundamente sobre los tres últimos, devendrá claro que, incluso cuando a Sri Bhagavan se le pide que escriba sobre diversos temas específicos, él conectará esos temas solo con el tema que a él le interesa realmente, a saber: conocer la luz real del sí mismo. Este punto podemos verlo con más detalle en el comentario sobre cada verso.

Después de que Sri Bhagavan compusiese estos cinco versos, llamados *Sri Arunachala Pancharatnam*, un devoto llamado Daivarata compuso el verso «*Srimad Ramana Maharsher...*» como verso concluyente. Cinco años después, en 1922, a petición de un devoto llamado Aiyasami Pillai, Sri Bhagavan tradujo sus cinco *slokas* al tamil en métrica *venba*, y adaptó la idea del verso de Daivarata en un *venba* concluyente «*Arunagiri Remanan...*».

En el *parayana* tamil que era recitado diariamente en Presencia de Sri Bhagavan, como una conclusión al programa de cantos seleccionados para cada día, se recitaba *Sri Aru-*

² Para diversas explicaciones sobre la génesis de *Sri Arunachala Pancharatnam*, remitirse a *At the Feet of Bhagavan* de T.K. Sundaresayar, p.72, *Day by Day with Bhagavan*, 19-6-1946, y *The Mountain Path*, July 1982, p. 179.

nachala Pancharatnam. Puesto que Sri Bhagavan había compuesto esta obra primero en sánscrito y después en tamil, era la costumbre recitar primero la versión sánscrita y después la versión tamil de cada verso antes de proceder al verso siguiente. De acuerdo con esta costumbre, aquí se da primero el significado de la versión sánscrita y después el de la versión tamil de cada verso, seguida por un comentario detallado sobre la versión tamil.

Sri Arunachala Pancharatnam

Verso 1 (sánscrito):

¡Oh océano de ambrosía, la expansiva plenitud de gracia! ¡Oh Arunachala, espíritu supremo, por [cuya] serie de rayos, es tragada la forma sólida del universo! ¡Sé el sol para el florecimiento completo del loto de [mi] mente!

Verso 1 (tamil):

¡Oh océano de ambrosía, que es la plenitud de gracia! ¡Oh espíritu supremo Arunagiri, que traga todo expandiendo rayos! Brilla como el sol que abre completamente la flor de loto de [mi] mente.

Paráfrasis explicativa: ¡Oh océano de *amrita* (la ambrosía de la inmortalidad), que es la plenitud de la gracia! ¡Oh Arunagiri, el sí mismo supremo (*paramatma*), que traga todo (la apariencia del mundo entera) expandiendo los rayos de la luz del auto-conocimiento! Brilla graciosamente como el sol del auto-conocimiento que hace que el loto de mi mente, que está henchido de amor y listo para florecer, florezca plenamente.

Comentario

Por las palabras de apertura del verso, está claro que tan pronto como Sri Bhagavan ve Arunachala, lo ve como el «océano de ambrosía, que es la plenitud de la gracia». ¿Qué quiere decir él con plenitud de la gracia? En relación con esto él dijo una vez, «¿Qué es la plenitud de la gracia de Dios? ¿Es Dios apareciendo en nombre y forma, o es su otorgar *moksha* (liberación de nacimiento y muerte)? No, no puede ser, debido a que él no otorga ni su *dharsana* (visión) ni *moksha* a todos los *jivas* (almas). Él otorga *moksha* solo a unas pocas almas, debido a que otras no la quieren. Puesto que *moksha* es otorgada solo a unas pocas almas que la quieren sinceramente y no a otras, la otorgación de *moksha* no puede decirse que sea la plenitud de la gracia. Solo eso que Dios está dando siempre a todos puede ser llamado la plenitud de la gracia. Lo que Dios está dando en todos los tiempos a todos los *jivas* es solo el brillo de la luz de la auto-consciencia como “yo, yo” en el corazón de cada uno de ellos. Este brillo de la consciencia “yo” es otorgado a todos por la gracia de Dios. Si esta luz no les fuera otorgada, ningún *jiva* podría hacer nada; no podrían practicar ninguna devoción, ni podrían obtener el auto-conocimiento. El brillo de esta auto-luz es la única gran bendición que es otorgada universalmente a todos los *jivas*, no solo a los seres humanos sino también a los animales,

pájaros, *devas* y todas las demás criaturas sencientes. Puesto que este brillo de “yo” es otorgado solo por su gracia, y puesto que es otorgado igualmente a todos los *jivas* en todos los tiempos, solo él puede ser llamado la plenitud de la gracia». Por lo tanto cuando Sri Bhagavan se dirige a Arunachala como «océano de ambrosía, que es la plenitud de la gracia», ¿no está claro que él ve a Arunachala como la luz de la auto-consciencia que está brillando en el corazón como «yo»?

Aunque Arunachala está así por su gracia brillando siempre en el corazón de todos los seres como la consciencia «yo», ¿por qué no todos los *jivas* le realizan como la plenitud de la gracia? Debido a que ellos nunca vuelven su atención hacia el brillo de «yo». Si un *jiva* retira su atención de todos los objetos de segunda y tercera persona y la focaliza en la primera persona³, que brilla como la mera consciencia «yo», entonces la luz de la auto-consciencia brillará con una claridad fresca, en cuya rebosante refulgencia la apa-

³ Para los propósitos de la auto-indagación, los equivalentes tameses de los términos gramaticales «primera persona», «segunda persona» y «tercera persona» son más significativos que sus homólogos ingleses. En la gramática tamil estas «tres personas» son llamadas los «tres lugares», porque experimentamos cada una de ellas como ocupando un «lugar» o punto diferente en el espacio físico o en el espacio conceptual. La primera persona, que es la que habla como «yo», siempre es experimentada como estando *aquí*, en el lugar presente. La segunda, que es cualquier persona o cosa de la que se habla como «tú», es experimentada como estando física o conceptualmente *próxima*, en un lugar que está cerca de la primera. Y la tercera, que es cualquier persona o cosa de la que se habla, es experimentada como estando física o conceptualmente *en alguna otra parte*, en un lugar que es aparte de el ocupado por la primera y segunda persona. Sin embargo, debido a que Sri Bhagavan usaba estos términos gramaticales para propósitos filosóficos, en sus enseñanzas cada uno de ellos tiene un significado filosófico especial, que no corresponde exactamente con su significado gramatical usual. La palabra tamil para la primera persona, «*tanmai*» significa etimológicamente «mismidad», y por lo tanto denota el sentido de «mí mismo», el sujeto o primer pensamiento «yo», que experimentamos siempre como el «lugar» o punto central desde el cual concebimos y percibimos todos los objetos conocidos por nosotros. El término tamil para la segunda persona, «*munnilai*», significa etimológicamente «lo que está enfrente», y por lo tanto en su sentido filosófico denota esos objetos o imágenes mentales que hablando figurativamente están inmediatamente enfrente del ojo mental, y que por lo tanto reconocemos como pensamientos que existen solo en la propia mente. Y el término tamil para la tercera persona, «*padarkkai*», significa etimológicamente «lo que se separa, ramifica, deviene difuso, se expande o penetra», y por lo tanto en su sentido filosófico denota aquellos pensamientos que se han separado o expandido a través del canal de los cinco sentidos, y que con ello han sido proyectados como los objetos de este mundo, que parecemos percibir a través de esos cinco sentidos, y que por lo tanto imaginamos como objetos que *existen* fuera de nosotros mismos. Así, los objetos de «segunda persona» son esos objetos que reconocemos como existentes solo en el campo de la concepción mental, mientras que los objetos de «tercera persona» son esos objetos que imaginamos que existen fuera de ese campo, en el campo aparentemente separado de los sentidos de percepción. Por lo tanto, cuando Sri Bhagavan nos aconseja retirar la atención de todas las «segundas personas» y «terceras personas» y focalizarla en la «primera persona», lo que él quiere que entendamos es que debemos retirar la atención de todos los objetos —tanto de esos que reconocemos que son meramente los propios pensamientos o sentimientos, como de esos que tomamos erróneamente como objetos existentes fuera de nosotros mismos— y fijarla solo en el sentido de mí mismo, «yo», que experimentamos siempre como siendo aquí y ahora, en el preciso punto presente en el espacio y el tiempo. —MJ.

riencia entera de esta imagen del mundo aparentemente sólida, será tragada. Por eso es por lo que en la segunda sentencia de este verso Sri Bhagavan se dirige a Arunachala como «Arunagiri, el sí mismo supremo, que traga todo expandiendo rayos».

¿Cómo es tragada así la apariencia del mundo por la luz refulgente del auto-conocimiento? Si una proyección de cine está teniendo lugar en una tienda de campaña durante el día, las imágenes solo pueden ser vistas en la pantalla debido a la luz limitada del proyector y debido al trasfondo de oscuridad artificial causado por la tienda de campaña. Si un viento poderoso volara la tienda, la luz brillante del sol entraría a raudales, la oscuridad se desvanecería, y así todas las imágenes sobre la pantalla serían tragadas. Similarmente, la imagen entera del mundo, el alma y Dios solo pueden ser vistas debido a la luz limitada de la mente (que es un reflejo de la luz original de Arunachala, el sí mismo real) y debido al trasfondo de la oscuridad de la ignorancia causada por el olvido del sí mismo. Si la atención es focalizada agudamente en el sí mismo, la luz del auto-conocimiento (la luz brillante de Arunachala) amanecerá, el trasfondo de oscuridad de la ignorancia o *maya* se desvanecerá, y así la imagen entera del mundo, el alma y Dios será tragada y desaparecerá. Esta misma idea es expresada por Sri Bhagavan en el verso 114 del *Guru Vachaka Kovai*:

«Si la pequeña luz [de un proyector de cine] es sumergida y disuelta en la gran luz [del sol], la imagen proyectada se desvanece. De la misma manera, si la luz de la mente es sumergida y disuelta en la luz verdadera de la consciencia, el falso espectáculo de la apariencia de las tres entidades [el alma, el mundo y Dios] se disuelve...»

Tal fue la experiencia de Sri Bhagavan. Cuando el miedo de la muerte surgió en él, su atención fue focalizada agudamente sobre sí mismo, y así la luz de la auto-consciencia brilló tan claramente que en su brillante refulgencia, la apariencia del mundo entera fue tragada, y solo esa auto-consciencia permaneció brillando como Arunachala, el sí mismo supremo. Esta experiencia es el verdadero brillo de gracia descrito en el verso 3 de *Atma Vidya Kirtanam* como «...*minnum tanul anma prakasame; arul vilasame*» (la luz del sí mismo brilla dentro de uno mismo; éste es el brillo de la gracia).

Puesto que esta experiencia solo es posible cuando por su luz de gracia Arunachala hace florecer el loto del corazón, Sri Bhagavan concluye este verso con una súplica, «Brilla como el sol [del auto-conocimiento] que hace que el loto de mi mente, que está henchido [de amor], florezca plenamente». ¿Qué se quiere decir aquí por el florecimiento del «loto del corazón henchido» (*kilar ulap-pu*)? La mente, que funciona como un nudo (*granthi*) que ata el sí mismo real, que es consciencia (*chit*), y el cuerpo, que es insensible (*jada*), es comparada aquí a un loto. El estado en que este nudo está estrechamen-

te cerrado, al estar firmemente atado por el enredo de los fuertes deseos y apegos mundanos (*asa-pasa*), es comparado al estado de un capullo de loto inmaduro firmemente cerrado. Cuando por la *bhakti* madurante, este capullo de loto de la mente deviene gradualmente maduro, la firme atadura de los deseos y apegos mundanos gradualmente se afloja. Este estado de madurez en el que la fuerza del apego (*abhimana-vega*) es así debilitada, es comparado al estado de un capullo de loto que está henchido y listo para florecer. El estado de auto-conocimiento, en el que el *chit-jada-granthi* es cortado, habiendo sido destruidos todos sus deseos y apegos, es comparado al florecimiento del loto.

Por lo tanto, Sri Bhagavan hace esta plegaria tomando el punto de vista de un devoto cuyo loto del corazón ha sido bien madurado y sazonado por la devoción (*bhakti*) y ahora está listo para florecer plenamente. Lo mismo que un capullo de loto cerrado por muy maduro y sazonado que pueda estar no puede florecer plenamente a no ser que la luz del sol caiga sobre él, así también la mente, semejante a un capullo, por mucha madurez que pueda haber obtenido por *bhakti*, no puede florecer con el auto-conocimiento, a no ser que la luz de la gracia de Arunachala caiga sobre ella. En verdad, lo mismo que el capullo de loto ha sido llevado hasta la madurez solo por la luz del sol, así también la mente ha obtenido madurez solo por medio de la *bhakti*, que fue implantada y nutrida en ella por la luz de la gracia. Desde el comienzo fue solo la luz de la gracia la que encendió en la mente la claridad de la discriminación, y fue solo por esta claridad que la mente fue capaz de abandonar su apego a los objetos externos y de obtener amor siempre creciente de conocer el sí mismo. Ahora, por medio de este gran amor de conocer el sí mismo, la mente ha devenido plenamente madura y sazonada para el amanecer del auto-conocimiento, de modo que en este punto todo lo que puede hacer es suplicar a Arunachala que complete su obra de gracia haciéndola florecer con el auto-conocimiento. Cuando Arunachala es un sol tan poderoso que puede tragar el universo entero, y cuando ya ha llevado al loto de la mente a la madurez, ¿no será fácil para él hacer ahora que el capullo de loto maduro de esa mente sazonada florezca con el auto-conocimiento? Por consiguiente, Sri Bhagavan concluye este primer verso con una plegaria, la misma plegaria que había hecho anteriormente en el verso 27 de *Sri Arunachala Aksharama-namalai*:

«Arunachala, sol de rayos brillantes que tragas todo, haz que florezca el loto de mi mente».

Hasta que el loto del corazón del devoto es hecho florecer así por los expansivos rayos de luz (*viri kadir*) de Arunachala, su mente permanece firmemente encerrada dentro de la cubierta de las cinco envolturas, y en la oscuridad creada por este encerramiento solo puede ver oscuridad, como en el sueño profundo, o la proyección de sombras del mundo

de nombres y formas, como en la vigilia y el sueño con sueños. Pero cuando el loto del corazón es hecho florecer por la gracia de Arunachala, su mente es liberada de la limitación enclaustrada de las cinco envolturas, y así se abre para ver la luz del puro «yo»-consciencia brillando esplendente como el sol en el espacio omnipenetrante del corazón, y, por consiguiente, la oscuridad de *avarana* (el poder velador de *maya*) y la sombra del mundo proyectada por *vikshepa* (el poder diversificador de *maya*) son ambas tragadas por esa brillante luz del auto-conocimiento.

Así pues, al examinarlo, está claro que en este verso Sri Bhagavan está hablando solo sobre su propia experiencia del brillo de la luz de la auto-consciencia «yo». Pero en lugar de decir directamente: «tragando todo, solo yo existo», él se dirige a Arunachala y canta en la forma de una *stotra*: «tragando todo, oh sí mismo supremo, solo tú existes». Por todo esto, ¿no está claro que aparte de Arunachala, la luz de la auto-consciencia que brilla siempre en el corazón como «yo», no hay ninguna entidad separada como «Sri Ramana»? Así, este primer verso queda como una prueba del hecho de que si alguien le pide a Sri Bhagavan que cante algo sin ningún tema específico, lo que él cantará es solo sobre el brillo de «yo», que en su experiencia, habiendo consumido todo lo demás, solo él existe.

Verso 2 (sánscrito):

¡Oh Arunachala! En ti toda esta imagen viene a la existencia, es sostenida y es destruida. Tú danzas en el corazón como el sí mismo (o espíritu) como «yo», [y por consiguiente] ellos dicen que «corazón» es un nombre para ti.

Verso 2 (tamil):

¡Oh Colina Roja! Todo esto, que es una imagen, surge, está y se sumerge solo en ti. Puesto que tú danzas eternamente [en] el corazón como «yo», ellos dicen que tu nombre mismo es «corazón».

Paráfrasis explicativa: ¡Oh Colina Roja (Arunachala)! Toda esta apariencia del mundo, que es una imagen, surge, está y se sumerge solo en ti. Puesto que tú danzas eternamente en el corazón como la consciencia «yo», el sí mismo real, aquellos que conocen la verdad (los *jñanis*) dicen que tu nombre mismo es «corazón» (*hridayam*).

Comentario

En el verso anterior Sri Bhagavan reveló que por la refulgencia omnipenetrante de su gracia, Arunachala traga la apariencia del mundo entera. En este verso, aludiendo al símil del cine por el que él solía explicar la apariencia del mundo, Sri Bhagavan da una indicación a la razón por la cual, la apariencia del mundo es tragada por la luz de la gracia. Lo mismo que la aparición y desaparición de una imagen de cine tiene lugar solo sobre la pantalla, así también el surgimiento (creación), la estancia (sostenimiento) y la submersión (destrucción) de la imagen del mundo entera, tiene lugar solo en Arunachala, el sí mismo real. Sin Arunachala como base, la imagen del mundo no podría tener su surgimiento, estancia y submersión aparentes. Pero Arunachala no es meramente la pantalla sobre la que esta imagen del mundo aparece y desaparece.

«...La imagen de nombres y formas, lo visto, la pantalla y la luz —todos estos son él, que es el sí mismo».

Ulladu Narpadu, verso 1

La imagen del mundo solo puede aparecer en la pantalla del sí mismo cuando la luz del sí mismo aparece difusa y oscurecida en la forma de la luz de la mente. Pero cuando la luz del sí mismo brilla en toda su plenitud, traga la apariencia tanto de la imagen del mundo como del veedor de esa imagen. «Cuando la mente sale del sí mismo, el mundo aparece. Por lo tanto, cuando el mundo aparece, el sí mismo no aparece; cuando el sí mismo aparece (brilla), el mundo no aparece», dice Sri Bhagavan en *Nan Yar?* (¿Quién soy yo?) Esta experiencia suya es revelada claramente en estos dos primeros versos.

Aunque la imagen del mundo, el veedor de esa imagen, la pantalla en la que la imagen es vista, y la luz que ilumina la imagen son todos solo Arunachala, que es el sí mismo, Arunachala no es la causa activa (*nimitta karana*) de la apariencia del mundo. Esto es aclarado por Sri Bhagavan en el verso 85 de *Guru Vachaka Kovai*:

«Aunque el propio sí mismo es visto como el mundo de muchos nombres y formas, él no es el hacedor, actuando como la causa que crea, sostiene y destruye el mundo».

Por esto es por lo que en este verso Sri Bhagavan dice que la imagen del mundo surge, está y se sumerge en ti (*ninbale*) y no por ti (*ninnale*). La causa eficiente o *nimitta karana* de la apariencia del mundo es solo la mente, que es una luz oscurecida y difusa que viene a la existencia, aparentemente debido al auto-olvido. Cuando la luz clara e ilimitada del auto-conocimiento brilla, traga la oscurecida luz de la mente junto con su efecto, la apariencia del mundo. En otras palabras, para expresarlo metafóricamente, mientras que el capullo de loto de la mente permanece cerrado, en la oscuridad causada por

esa clausura, la imagen del mundo puede surgir y sumergirse; pero cuando el loto de la mente florece abierto por la gracia de Arunachala, la luz clara de la auto-consciencia fluye en ella y la penetra enteramente, tragando con ello la imagen del mundo.

Puesto que Arunachala es así el fuego brillante del conocimiento (*jñana*) que reduce todos los mundos a cenizas, Sri Bhagavan se refiere a él aquí como la «colina roja» (*sem-malai*). Aunque para la atención extrovertida grosera, Arunachala aparece como una colina de roca insenciente, de hecho es el «señor que permanece como un junto de *jñana* (*jñana-tiralay nindra peruman*)»⁴ brillando siempre en el corazón como la luz auto-luminosa de la consciencia «yo».

Mientras la mente no es consumida por la brillante luz de Arunachala, la «colina roja», la apariencia de la creación, sostenimiento y disolución del mundo continúa. Sin embargo, aunque estos cambios aparentes de creación, sostenimiento y disolución tienen lugar solo en Arunachala, Arunachala existe eternamente sin padecer o ser afectado en lo más mínimo por ninguno de estos cambios aparentes, danzando sin-movimiento en el corazón y como el corazón en la forma de la consciencia pura y sin adjuntos «yo». Por eso es por lo que Sri Bhagavan dice en la segunda mitad de este verso: «Puesto que tú danzas eternamente en el corazón como “yo”, ellos dicen que tu nombre mismo es “corazón”». Así Sri Bhagavan revela claramente que la verdadera naturaleza de Arunachala, como es experimentada por aquellos cuyo loto de la mente ha florecido plenamente, es solo el brillo eterno de «yo» en el corazón. Aunque este «yo», que es llamado por los sabios el corazón, solo es experimentado en su pureza y claridad plena por aquellos cuyo loto de la mente ha florecido, de hecho está brillando eternamente, tanto cuando la mente y la imagen del mundo aparecen como cuando son tragadas.

Aunque se dice que este «yo» está brillando o danzando en el corazón, en verdad el corazón no es un lugar sino el «sí mismo» mismo. Por lo tanto, lo que es llamado el «corazón» y el sí mismo real que brilla como «yo», no son dos cosas diferentes, sino una única y misma realidad. Para aclarar esta verdad, Sri Bhagavan concluye este verso cantando: «Ellos dicen que tu nombre mismo es “corazón”». En este contexto Sri Bhagavan a veces se refería a la *Chandogya Upanishad* 8.8.3, donde se dice, «Este *atman* (sí mismo o espíritu) verdaderamente está en el corazón... por consiguiente, él es el corazón...», y al *Brahma Gitai* 6.10, donde se dice: «Debido a su existir y brillar benevolente como el conocimiento especial en cada corazón, que parece diverso, ellos llaman a Dios mismo el corazón...». ¿A quiénes se refiere Sri Bhagavan aquí como «ellos» (*tam*)? Solo a aquellos sabios cuyo loto de la mente ha florecido. En la experiencia de esos sabios no hay ningún «dentro» ni «fuera», ni «tiempo» ni «lugar», ni «aparición»

⁴ «*jñana-tiralay nindra peruman*» son las palabras de apertura de un canto cantado por Tirujnanasambandar sobre Arunachala.

ni «desaparición»; solo hay la única realidad no-dual que brilla siempre como «yo soy» y que es conocida por diversos nombres tales como sí mismo, Dios, corazón y Arunachala.

Así, en este segundo verso Sri Bhagavan también habla solo sobre «yo». Por lo tanto, de estos dos primeros versos, está claro que si alguien anima a Sri Bhagavan a escribir algo sin dar ningún tema, el único tema sobre el que él escribirá es solo «yo». ¿Por qué? Porque en su experiencia no hay nada más importante que esto. Dejando el tema de este «yo», él sabe que no hay nada digno de conocer o sobre lo que escribir.

«Sin conocerse uno mismo, ¿cuál es la utilidad de conocer algo más? Si uno se conoce a sí mismo, entonces ¿qué más existe por conocer?...»

canta Sri Bhagavan en el verso 3 de *Atma Vidya Kirtanam*.

Bien, entonces ¿cuál es el medio para obtener el conocimiento de la naturaleza real de «yo» como una experiencia directa? El medio principal y directo es solo la auto-indagación, que es la vía del conocimiento (*jñana*). Por lo tanto en el verso siguiente Sri Bhagavan emprende el tema de la auto-indagación y revela tanto el método de la práctica como el resultado de esa práctica. Después, en los dos últimos versos, de acuerdo con la petición de Ganapati Sastri, Sri Bhagavan toca los temas del *yoga*, *bhakti* y *karma* (las vías del control de la mente, la devoción y la acción inegoísta). Pero aunque trata estos temas, él no deja su asunto central de «yo». ¿Cómo? Aunque en el verso cuarto él hace una mención de pasada sobre la retención de la respiración, y aunque usa las palabras «*dhyanttu*» (meditación) y «*yogui*», él aclara en ese verso que la retención de la respiración es solo un medio para hacer que la mente permanezca quieta, que en lo que entonces se ha de meditar con esa mente aquietada es solo Arunesa, que es la realidad no-objetivable que brilla en el corazón como «yo» cuando la atención hacia todos los objetos externos es abandonada, y que solo el que une así su mente con «yo» es el *yogui* real. Entonces, en el quinto verso, en el que trata los temas de *bhakti* y *karma*, por las palabras de apertura: «por la mente entregada a ti», él aclara que el *bhakta yogui* o el *karma yogui* real es solo el que no retiene más la mente; habiendo entregado así su mente, el *bhakta* real se ha sumergido en «yo» como «yo», perdiendo con ello completamente su individualidad separada. Así, la base sobre la que Sri Bhagavan trata todos estos temas, es solo «yo».

Verso 3 (sánscrito):

¡Oh Arunachala! Con una mente sin-mácua habiendo buscado así: «¿De dónde viene ella como “yo”?»», habiendo entrado dentro, y habiendo conocido la propia forma de uno, uno deviene en quietud en ti, como un río en el océano.

Verso 3 (tamil):

¡Oh Arunachala! Con esa mente sin-mácua que está vuelta hacia «yo» habiendo escudriñado así: «¿Dónde surge este “yo”?»», y habiendo conocido claramente la forma de «yo», uno cesa en ti, como un río en el océano. Sabe.

Paráfrasis explicativa: ¡Oh Arunachala! Habiendo escudriñado con esa mente pura que está vuelta hacia «yo» (*ahamukham*) «¿Dónde surge este “yo”?» y habiendo conocido claramente con ello la forma (la naturaleza real) de «yo», uno cesa de existir sumergiéndose en ti como un río que se funde y pierde su forma en el océano. Sabe esto.

Comentario

En el primer verso, Sri Bhagavan decía que por los omnipenetrantes rayos expansivos de su brillante luz de auto-consciencia, Arunachala traga el universo entero. Por esto está claro cuán reluciente debe ser la claridad auto-brillante de la consciencia que Sri Bhagavan experimentó como «yo». ¿Cuál es entonces el medio por el que podemos obtener esta claridad de auto-consciencia? En este verso él responde esta pregunta.

En la primera línea él revela qué instrumento se requiere para buscar esa claridad de auto-consciencia: «Con esa mente pura (*amala mati*) que está vuelta hacia “yo” (*ahamukham*)». Es decir, primero la mente debe ser pura. Obtener la claridad verdadera no es posible para una mente que es impura. ¿Qué es una mente impura? Es aquella cuya luz está polucionada y oscurecida al estar impregnada en la suciedad de los deseos y apegos mundanos. Así pues, la mente debe haber devenido primero pura por la eliminación de toda esa suciedad en la forma de deseos y apegos. Es decir, la mente debe ser librada de las cadenas de todos sus fuertes agrados y desagradados, apegos y aversiones. Solo una mente tal puede ser un instrumento adecuado para la auto-indagación, debido a que solo una mente así puede abandonar su hábito de morar siempre en los objetos externos y volverse hacia sí misma.

Sin embargo, no es suficiente meramente hacer a la mente pura. Habiendo obtenido pureza, la mente debe volverse hacia «yo». Aquí la palabra «*ahamukham*» no significa una mera introversión o retirar la mente de los objetos externos. Habiendo abandonado prestar atención a los objetos externos, debe prestar atención a «yo», la luz de la cons-

ciencia, que brilla en el corazón como «yo». Solo entonces puede ser obtenida la verdadera claridad de la auto-consciencia.

«Solo la mente que conoce su propia forma de luz, habiendo abandonado los objetos externos, es conocimiento verdadero».

Upadesa Undiyar, verso 16

«*Aham*» significa «yo», y, por consiguiente, «*ahamukham*» significa volverse hacia «yo» o prestarse atención a sí mismo. Solo con esta mente pura vuelta hacia «yo» podemos escudriñar y conocer la fuente de la que surge «yo». Durante los estados de vigilia y sueño con sueños el «yo» que surge está enredado en muchas actividades, pero nunca se vuelve hacia sí mismo para encontrar de dónde ha surgido. Aquí «de dónde» (*engu*) significa «de qué» o «de qué fuente». La fuente de este «yo» que surge no es ningún lugar, sino solo el ser «yo» que existe y brilla en los tres estados, vigilia, sueño con sueños y sueño profundo.

Si con la mente pura vuelta hacia «yo» escudriñamos la fuente de la que surge este «yo», conoceremos claramente la forma de «yo», dice Sri Bhagavan en este verso. ¿Qué se entiende por conocer claramente la forma de «yo»? Es experimentar que la naturaleza real de «yo» no es la mente que surge, vaga errante y de nuevo se sumerge, sino solo la realidad que siempre existe y brilla como el mero ser-consciencia sin ningún surgir, vagar errante ni sumergirse. Es decir, la forma de «yo» quiere decir la realidad que es el verdadero significado de la palabra «yo».

«Eso [la única realidad que brilla como «yo-yo», el todo] es siempre el significado de la palabra “yo”, debido a que no cesamos de existir en el sueño profundo, que es exento de “yo”».

Upadesa Undiyar, v. 21

Es decir, puesto que hay una consciencia «yo» que no cesa de existir en el sueño profundo donde no hay ningún «yo»-ego, esa consciencia siempre-brillante es el significado real de la palabra «yo». Por lo tanto, experimentar la naturaleza de ese «yo» siempre-brillante es lo que Sri Bhagavan describe en este verso como conocer claramente la forma de «yo».

Después de conocer así la forma de «yo», ¿qué le acontece entonces al «yo»-ego, que estuvo todo el tiempo surgiendo, enredándose en actividad y sumergiéndose de nuevo? «Habiendo conocido claramente la forma de “yo”, uno deja de existir [o uno viene a descansar] en ti, oh Arunachala, como un río en el océano», dice Sri Bhagavan en este verso. Es decir, lo mismo que un río obtiene quietud y pierde su existencia separada

cuando se funde en el océano, así también ese «yo»-ego que surge deviene sinmovimiento y deja de existir como una entidad separada cuando se funde en el «yo»-ser, que es Arunachala.

En *Sri Ramana Sahasram*, hay una súplica de que el «yo» que surge se funda y desaparezca en el «yo»-ser, deviniendo ese «yo»-ser, que brilla siempre exento del «yo» que surge.

«Tú [oh Sri Ramana], que eres el “yo”-ser que es siempre exento del «yo» que surge, eres el “yo” ilimitado (*paripurna aham*). Otorga gracia sobre mí, que estoy llorando, adorándote, mendigando y suplicando de todo corazón todo el tiempo que el “yo” que surge se sumerja en ese “yo” ilimitado».

Sri Ramana Sahasram, verso 177

Aquí se dice que hay un «yo» que surge y un «yo» ilimitado. Solo ese «yo» ilimitado es el verdadero «yo». Solo ese «yo» brilla en el sueño profundo, que es exento del «yo» que surge. Por lo tanto, solo ese es el verdadero significado de la palabra «yo». Conocer la forma de ese «yo» solo, es a lo que Sri Bhagavan se refiere en este verso como «conocer claramente la forma de “yo”». Lo mismo que el río deja de fluir y llega a una parada cuando se funde en el océano, así también el «yo» que surge deja de surgir y obtiene quietud cuando se funde en el «yo»-ser ilimitado. Y lo mismo que el río deja de tener una existencia separada después de alcanzar el océano, así también el «yo»-ego que surge pierde su individualidad cuando se funde en el «yo»-ser.

Así, en este verso Sri Bhagavan ha explicado claramente tanto la práctica como el resultado de la auto-indagación. Cuando con la mente pura, que es la única que puede volverse hacia el «yo»-ser, el «yo» real es conocido claramente, el «yo» falso desaparece, fundiéndose en ese «yo» real como una sombra que desaparece en la luz. Lo que Sri Bhagavan procede a describir entonces en el verso siguiente es también solo esta misma vía de auto-indagación, pero presentada de una manera ligeramente diluida para adecuarse a la aptitud de la persona para quien fue escrito.

Verso 4 (sánscrito):

¡Oh Arunachala! Habiendo abandonado los objetos externos y habiendo meditado en ti, dentro con una mente retenida por la respiración retenida, el yogui ve la luz. Ellos son exaltados en ti.

Verso 4 (tamil):

¡Oh Arunesa que brillas! Habiendo abandonado los objetos externos y habiendo meditado en ti, en el corazón, con una mente que cesa al retener la respiración, el yogui ve la luz. Él obtiene exaltación en ti. Sabe esto.

Paráfrasis explicativa: ¡Oh Arunesa auto-brillante! Habiendo abandonado prestar atención a los objetos externos (de segunda y tercera persona) y habiendo meditado en ti (el sí mismo real que brilla como «yo») en el corazón con una mente que ha devenido quiescente al retener la respiración, el yogui ve la luz del auto-conocimiento y obtiene grandeza en ti (uniéndose así contigo, la incorporación de toda grandeza). Sabe esto.

Comentario

Para comprender este verso claramente y en la perspectiva correcta, debemos examinar cuidadosamente todos los puntos de similitud y diferencia entre este verso y el anterior.

Primeramente, la cosa principal que Sri Bhagavan prescribía en el verso anterior, era lo que fue descrito por él como conocer claramente la forma de «yo», escudriñando «¿dónde surge este “yo”?» mientras que la cosa que él prescribe en este verso es lo que él describe como «ver la luz meditando en ti, Oh Arunesa». Estas dos cosas son de hecho una y la misma. ¿Cómo? Veamos primero cómo «ver la luz» es lo mismo que «conocer claramente la forma de “yo”». ¿Qué es la luz que ha de ser vista? Es la luz de la que Sri Bhagavan ha estado hablando en cada uno de los tres versos anteriores, a saber: la luz de la auto-consciencia, que brilla como «yo, yo». Ver así esta luz que brilla como «yo» es lo mismo que conocer claramente la forma de «yo». El medio que él prescribía en el verso anterior para ver esta luz era escudriñar el «yo» que emerge para conocer la fuente de la que ha surgido, mientras que el medio que él prescribía en este verso es meditar en Arunesa. ¿Qué es ese Arunesa en el que ha de meditarse así?

Algunos devotos, que no han reflexionado profundamente sobre todas las palabras de este verso, asumen erróneamente que Sri Bhagavan se está refiriendo aquí a la meditación en el nombre y forma de Arunachala. Sin embargo, aunque es verdadero que (como reveló Sri Bhagavan en el verso 9 de *Sri Arunachala Patikam*) el nombre y la forma de

Arunachala tiene un poder maravilloso para suprimir las malévolas actividades mentales de cualquier alma que haya pensado en ellos aunque sea solo una vez, a fin de llevar ese alma hacia dentro vuelta al único sí mismo, que es su realidad, para hacer a ese alma sin-movimiento en sí misma, y con ello nutrirla, en el verso presente la meditación en el nombre y la forma externa de Arunachala no es lo que Sri Bhagavan quiere decir. Sri Bhagavan comienza este verso diciendo «*veli vidayam vittu vilangum arunesa*», que significa «Oh Arunesa que brillas, habiendo abandonado [la mente] los objetos externos». Por lo tanto, puesto que el nombre y la forma de Arunachala son un objeto externo, no es el *dhyana-lakshya* u objeto de meditación que Sri Bhagavan quería decir en este verso. A todo lo largo de *Sri Arunachala Pancharatnam*, siempre que Sri Bhagavan se refiere a Arunachala, se está refiriendo a eso que brilla cuando todos los objetos externos han sido abandonados. Los objetos externos significan todos los objetos de segunda y tercera persona. Eso que brilla cuando todos los objetos de segunda y tercera persona han sido abandonados es solo la primera persona. Pero aunque lo llamemos primera persona, el «yo» que brilla entonces verdaderamente no es una persona, sino la realidad impersonal de la primera persona falsa, el ego. Por lo tanto, solo el sí mismo real, que brilla como «yo», es el Arunesa que puede brillar en la ausencia de objetos externos. Meditar así en Arunesa, que brilla siempre auto-luminoso como «yo», es lo mismo que escudriñar «¿dónde surge este “yo”?» Por consiguiente, la cosa principal prescrita en este verso no es diferente de eso que fue prescrito en el verso anterior.

En segundo lugar, el instrumento mencionado por Sri Bhagavan en el verso anterior era «esa mente pura que está vuelta hacia “yo”», mientras que el instrumento mencionado por él en este verso es la «mente que ha devenido quiescente al retener la respiración». Solo aquí hay una diferencia significativa entre estos dos versos. Aunque la mente pura que está vuelta hacia «yo» es una «mente que ha devenido quiescente» (*nirkum manam*), una mente que ha devenido quiescente al retener la respiración no es necesariamente una mente pura. Para una mente pura, es decir, para una mente que está libre de deseos y apegos mundanos, agrados y desagradados, retener la respiración es innecesario. Por su claro poder de discriminación, la mente pura ha obtenido ya no-deseación (*vairagya*) de prestar atención a los objetos externos y amor (*bhakti*) de prestar atención al sí mismo. Por consiguiente, para tal mente pura es fácil abandonar los objetos externos y volverse hacia «yo». La retención de la respiración se prescribe como una ayuda solo para aquellos cuyas mentes son impuras. Puesto que la mente impura está nublada y agitada por la densidad y fuerza de sus deseos, apegos, agrados y desagradados mundanos, carece del claro poder de discriminación en cuya ausencia no hay *vairagya* (no-deseo) hacia los objetos externos ni *bhakti* (amor) hacia el sí mismo. Por consiguiente, puesto que una mente tal no tiene ninguna fuerza suya propia para abandonar los objetos externos y volverse hacia «yo», los *yoga-sastras* han prescrito la retención de la respiración (*pranayama*) como una ayuda artificial para que la mente abandone la atención hacia

los objetos externos. Al retener la respiración, la mente se fuerza a sumergirse y a devenir quieta, abandonando con ello temporalmente su hábito de prestar atención a los objetos externos. Pero «mientras que el *prana* (la respiración o fuerza-vital) permanece sumergido, la mente también permanece sumergida, y cuando el *prana* sale, la mente también sale y vaga errante bajo el dominio de los *vasanas* (sus impulsos profundamente arraigados)», dice Sri Bhagavan en *Nan Yar?* Es decir: aunque la mente es forzada a abandonar la atención hacia los objetos externos mientras la respiración es retenida, sus *vishaya vasanas* o impulsos a prestar atención a los objetos externos, que son las semillas del deseo, no son destruidos ni debilitados por la práctica del *pranayama*, y, por consiguiente, tan pronto como la retención de la respiración es abandonada, la mente cae de nuevo bajo el dominio de sus *vasanas* y reasume su hábito de prestar atención a los objetos externos.

Para purificar la mente, es decir, para debilitar la fuerza de sus *vishaya vasanas*, los únicos dos medios son la auto-indagación y *nishkamya bhakti* (la devoción que no es motivada por el deseo de algún fin egoísta). Para aquellos cuyas mentes eran tan impuras que carecían de la fuerza para practicar siquiera un poco de auto-indagación, Sri Bhagavan solía recomendar solo *nishkamya bhakti* como un medio de purificar la mente. Pero hay algunos aspirantes cuyas mentes están tan nubladas con diversos *vasanas* impuros que no sienten ninguna atracción por la vía de *bhakti*. Solo para tales aspirantes se prescribe el método del *pranayama*. Pero habiendo practicado un poco de *pranayama*, cuando ellos son capaces de aquietar la mente hasta el punto de retirarla de la atención a cualquier objeto externo, deben comenzar a hacer uso de esa mente calmada, apaciguada y concentrada para prestar atención al sí mismo. Si no tratan así de prestar atención a «yo», sino que continúan persistiendo en sus esfuerzos por aquietar la mente mediante el *pranayama*, solo obtendrán el estado grosero de *manolaya* (la submersión temporal de la mente), que no les ayudará de ninguna manera a debilitar sus *vasanas* y a purificar su mente. Para ilustrar la futilidad de tal *manolaya* obtenida por el *pranayama* u otras prácticas yóguicas, Sri Bhagavan solía contar la historia de un *yogui* en las orillas del Ganges que, tras pedir a su discípulo que le trajese agua para beber, devino sumergido en *manolaya* y permaneció en ese estado por cientos de años, pero de nuevo pidió agua tan pronto como volvió a la consciencia corporal.

Aunque el aspirante que practica *pranayama* pueda ser capaz de aquietar su mente hasta el punto de retirarla enteramente de prestar atención a los objetos externos, cuando hace el esfuerzo de volver su atención hacia «yo», al principio puede experimentar dificultad debido a la fuerza de sus *vasanas* impuros.

«[Lo mismo que pequeñas criaturas que luchan por salir de un río, pero son incapaces de procurarse un punto de apoyo firme en la orilla, al ser empujadas re-

petidamente de vuelta atrás por niños malvados] algunas gentes, que son incapaces de permanecer [firmemente] en el estado de “yo”, que es representado como la orilla del río, sufren al ser arrojadas por impulsos-niños [sus impulsos o *vasanas* que van hacia fuera, que actúan como esos niños malvados] a la vida [el estado de actividad mental incesante llamado *samsara*], que es [como] el torrente vertiginoso del río».

Guru Vachaka Kovai, verso 155

La impureza de la mente en la forma de fuertes *vasanas* de deseos y apegos mundanos, es la única causa que hace parecer difícil aferrarse firmemente a la auto-atención. Pero aunque el aspirante caiga repetidamente en sus intentos de prestar atención a «yo», sus intentos no son en vano. La auto-atención es el mejor de todos los medios para purificar la mente, e incluso un pequeño esfuerzo hecho para volver la mente hacia «yo», comenzará a encender en ella una claridad de discriminación, por la que obtendrá creciente *vairagya* (no-deseo) de prestar atención a los objetos externos y *bhakti* de prestar atención a «yo». Cuanto más *vairagya* y *bhakti* obtenga la mente, más se limpiará la suciedad en la forma de sus *vasanas* impuros. Cuando la mente devenga así cada vez más purificada, la auto-atención devendrá fácil, y la ayuda artificial del *pranayama* devendrá innecesaria. Solo así, por el esfuerzo de prestar atención a «yo», la «mente que ha devenido aquietada por la retención de la respiración» será transformada en «esa mente pura que está vuelta a “yo”». Solo esa mente pura será capaz de ver la luz del auto-conocimiento al meditar en Arunesa, que brilla en el corazón como «yo».

«Habiendo meditado en ti, oh Arunesa, el *yogui* ve la luz», dice Sri Bhagavan. Aquí el *yogui* es el que, abandonando la atención a los objetos externos y fijando su mente en «yo», se ha unido y ha devenido uno con «yo», la luz del verdadero conocimiento. El *yogui* real es solo el que ha devenido así uno con «yo», y no meramente el que practica el *pranayama* y otros ejercicios groseros yóguicos semejantes.

Solo un tal *yogui* «obtiene grandeza en ti». ¿Qué se entiende aquí por «obtener grandeza en ti»? Significa obtener grandeza fundiéndose en «yo» como un río se funde en el océano. Habiéndose fundido así en «yo», el *yogui* ha dejado de existir como un individuo separado. «Tu gloria está donde dejas de existir», dice Sri Bhagavan en *Maharshi's Gospel* (p. 37). ¿Cómo? Habiendo dejado de existir como un individuo, uno permanece como «yo», lo único que es verdaderamente digno de ser llamado grande.

En este contexto hay otro significado importante para la palabra tamil *unnil* (en ti) que es usado aquí por Sri Bhagavan. Además de significar «en ti», *unnil* también puede significar «como tú» o «igual a ti». Usar *unnil* en este sentido es raro, pero Sri Bhagavan es

un maestro en el manejo de tales usos raros en tamil. Así las palabras «*unnil uyarvu urum*» quieren decir no solo «obtiene grandeza en ti», sino también «obtiene grandeza como tú» u «obtiene grandeza igual que tú». En otras palabras, ese *yogui* deviene tú.

Ahora, si comparamos este verso con el verso 14 de *Upadesa Undiyar*, estará claro que la idea central de ambos versos es la misma. En el verso 14 de *Upadesa Undiyar* Sri Bhagavan canta:

«Si uno hace que la mente, que se ha sumergido reteniendo la respiración, vaya a la *or vazhi*, su forma muere».

Las palabras «*or vazhi*» significan «la única vía», «la vía de conocer» y «la vía de devenir uno», y, por consiguiente, se refieren a la vía de la auto-indagación, que es la única vía de conocer y unirse con «yo». Así, el «enviar a la mente a la *or vazhi*» prescrito en ese verso es lo mismo que el «meditar en ti» prescrito en éste. Cuando la mente es así enviada a la vía de prestar atención a «yo», su forma morirá, y solo la pura luz de la auto-consciencia permanecerá brillando. Así, por estos dos versos está claro que el veredicto de Sri Bhagavan respecto a la práctica de la retención de la respiración es que es solo una ayuda para retener la mente impura de su incesante hábito de vagar errante, y que cuando la mente ha sido así retenida, su atención debe ser vuelta hacia «yo» para conocer su propia forma verdadera, que es la luz de la auto-consciencia.

Aquí algunas gentes dudan: «Cuando la mente es retenida de su vagar errante por medio de la retención de la respiración, es forzada a abandonar la atención a los objetos externos. Cuando abandona así la atención a los objetos externos, que son la segunda y tercera persona, ¿no permanecerá solo ahí brillando la primera persona? Por lo tanto, al abandonar meramente la atención a la segunda y tercera persona, ¿no resultará automáticamente la auto-atención?» Ésta es una duda importante que hay que aclarar. Retirar la atención de la segunda y tercera persona es llamado *antarmukham* o introversión, mientras que focalizar la atención en «yo» se llama *ahamukham* o vuelto a «yo». Aunque *ahamukham* incluye en sí mismo *antarmukham*, *antarmukham* no incluye necesariamente *ahamukham*. Es decir, aunque la atención es retirada de los objetos externos, no es necesariamente focalizada agudamente en la consciencia «yo». El estado en que la atención es así retirada de los objetos externos pero no fijada agudamente en «yo» es llamado *manolaya* (submersión temporal de la mente), y este estado es experimentado por todos diariamente cuando van a dormir. Si una persona practica *raja-yoga*, retira su atención de los objetos externos por medio de la retención de la respiración y si no hace esfuerzo para fijar su atención firmemente en la consciencia «yo», su mente caerá en el estado de *manolaya*. Aunque la *manolaya* que es obtenida así por la práctica de *raja-yoga* es glorificada con el nombre de *nirvikalpa samadhi* (absorción de la mente libre de

pensamiento), de hecho no es de más ayuda para el progreso espiritual de lo que lo es el sueño profundo experimentado diariamente por todas las gentes.

¿Por qué el auto-conocimiento no surge en el estado de *manolaya*? La razón es que el poder de *maya* funciona en dos formas, a saber: *avarana sakti* (el poder de cubrir u ocultar) y *vikshepa sakti* (el poder de proyección, diversificación, agitación o confusión). *Avarana sakti* es el torpor del olvido de la verdadera naturaleza de uno mientras que *vikshepa sakti* es la percepción de la multiplicidad que surge cuando el cuerpo es tomado como «yo». En los diversos estados de *manolaya*, tales como el sueño profundo y *kashtha nirvikalpa samadhi*, aunque la mente es liberada temporalmente del poder de *vikshepa sakti*, todavía permanece envuelta por el velo de *avarana sakti*. Debido a este velo de *avarana sakti*, el conocimiento claro de la verdadera naturaleza de uno no es experimentado en *manolaya*, y, por consiguiente, a su debido tiempo la mente surgirá de nuevo y caerá bajo el domino agitador de *vikshepa sakti*.

Al retirar la atención de los objetos externos, uno se libra temporalmente del dominio de *vikshepa sakti*. Pero para traspasar el oscuro velo de *avarana sakti*, es necesario que se preste atención agudamente a la consciencia «yo» y que con ello conozca su verdadera naturaleza. Es decir, puesto que el auto-olvido es la causa-raíz del surgimiento del velo de *avarana sakti*, solo la auto-atención es la medicina que lo eliminará. Por eso es por lo que Sri Bhagavan dice en el verso 16 de *Upadesa Undiyar*:

«Habiendo abandonado los objetos externos, solo la mente conociendo su propia forma de luz es verdadero conocimiento».

Aquí Sri Bhagavan no habla meramente de abandonar los objetos externos, sino también de conocer la forma de luz. En verdad, él pone el énfasis solo sobre este aspecto de «conocer» (*ordale*), que es el sujeto de la sentencia y que está enfatizado por la letra «e» que significa «solo» o «ello mismo», mientras que coloca «abandonar los objetos externos» solo como una cláusula subsidiaria. ¿Por qué? Porque abandonar el apego o deseo de prestar atención a los objetos externos es un prerrequisito necesario sin el que la mente será incapaz de volverse hacia «yo» y conocer su propia «forma de luz», su naturaleza real de consciencia auto-luminosa. Pero una vez que la mente tiene gran amor de volverse hacia «yo» y conocer su propia forma de luz, el abandono de la atención a los objetos externos acontecerá sin esfuerzo y naturalmente. Por lo tanto, la meta principal a obtener es que la mente conozca su forma de luz, mientras que el abandono de los objetos externos es solo subsidiario a esto y no es por sí mismo una meta completa o importante.

Así, la verdad principal enfatizada por Sri Bhagavan en el verso 16 de *Upadesa Undiyar* es que solo la mente conociendo su propia naturaleza real, que es la luz de la consciencia, es conocimiento verdadero. Lo que se describe en ese verso como «conociendo su propia forma de luz» (*tan oli uru ordale*) es a lo que se alude en este verso como «ve la luz» (*oli kanum*). Puesto que en ambos versos Sri Bhagavan menciona tanto el abandono de los objetos externos como el conocimiento de la luz, es importante aquí que no olvidemos el contexto en el que Sri Bhagavan dio ese verso en *Upadesa Undiyar*. ¿Al describir qué vía dijo Sri Bhagavan en *Upadesa Undiyar*: «Habiendo abandonado los objetos externos, la mente conoce su propia forma de luz»? ¿Fue mientras describía el *yoga-marga* (el camino del control de la mente)? No. Él ya había completado su descripción del *yoga-marga* en los versos 11 a 15. En el verso 16 él comienza a describir la vía de la auto-indagación, que es el verdadero *jñana-marga*, definiendo qué es el estado de conocimiento verdadero. ¿No está claro, por lo tanto, que la intención interna de Sri Bhagavan en este cuarto verso de *Sri Arunachala Pancharatnam* es solo describir la misma vía de la auto-indagación?

Pero al describir así la vía de la auto-indagación en este cuarto verso, Sri Bhagavan ha usado las palabras «meditar» y «yogui», y ha hecho una referencia de pasada a retener la respiración. Aferrándose a estas palabras periféricas e ignorando el tema central del verso, muchas gentes han estado pregonando: «Ved, aquí Bhagavan ha alabado la vía del *raja-yoga*; en este verso él proclama que incluso por *raja-yoga* uno puede obtener la auto-realización». Para evitar ser confundidos por las conclusiones precipitadas y superficiales a las que han llegado y propagado tales gentes, es necesario que los devotos verdaderos analicen cuidadosamente el significado de cada palabra y frase de este verso y que comprendan el verso entero a la luz de otros versos y dichos de Sri Bhagavan.

Hablando verdaderamente, solo dos vías son aprobadas por Sri Bhagavan, a saber: las vías de *jñana* y *bhakti*. Habiendo dado preeminencia a *jñana* en los cuatro primeros versos, en el quinto verso se ocupa del tema de *bhakti*.

Verso 5 (sánscrito):

¡Oh Arunachala! Viéndote con la mente entregada en ti, el que con amor sin-otro siempre adora todo como tu forma, triunfa habiéndose sumergido en felicidad en ti.

Verso 5 (tamil):

¡Oh Arunachala! Habiéndote visto siempre con la mente que ha sido entregada en ti, el que sin otredad ama todo como tu forma, triunfa habiéndose sumergido en ti, que eres la forma de la felicidad.

Paráfrasis explicativa: ¡Oh Arunachala! El que viéndote siempre con la mente que ha sido entregada a ti, sin un sentido de otredad ama todo como tu forma, obtiene victoriosamente la meta del nacimiento humano, habiendo fundido su individualidad en ti, el «yo» real, que eres la forma de la felicidad.

Comentario

Si la mente ha sido entregada a Arunachala, uno pierde la libertad o el derecho de usar esa mente para pensar ningún pensamiento. La mente estando entregada a Dios significa el estado en el que la mente se ha sumergido completamente y se ha fundido en «yo». Mientras la mente tiene alguna existencia separada suya propia, no puede decirse que sea una mente que está entregada verdaderamente a Dios. Una vez que la mente ha sido entregada verdaderamente a Dios, pierde su individualidad separada y permanece solo como «yo». Permaneciendo así como «yo», la mente no ve ni conoce nada aparte de «yo», que es la naturaleza verdadera de Dios o Arunachala. Por consiguiente, solo la mente que es así fundida en «yo» como «yo» puede decirse que es la mente que verdaderamente está viendo a Dios; mientras la mente retenga una individualidad separada suya propia, por mucho que vea a Dios (en nombre y forma), no está viéndole verdaderamente. Tal es la verdad revelada por Sri Bhagavan en el verso 8 de *Ulladu Narpadu*.

En este quinto verso de *Sri Arunachala Pancharatnam* Sri Bhagavan enfatiza que Dios o Arunachala debe ser visto siempre. ¿Qué quiere él decir con la palabra «siempre» (*ep-pozhudum*)? Quiere decir no solo en la vigilia y el sueño con sueños, sino también en el sueño profundo; no solo en los tres estados, sino incluso después de la muerte y después del *pralaya* (la disolución del universo); no solo en el presente y el futuro, sino también en el pasado. Solo ver a Dios en los tres tiempos —pasado, presente y futuro— y en los distintos estados puede ser descrito como «verle siempre». Puesto que la mente solo tiene una existencia separada suya propia en los estados de vigilia y sueño con sueños,

solo puede ver a Dios como un nombre y una forma en estos dos estados. Pero ¿cómo puede ver a Dios en el estado de sueño profundo, en el que se ha sumergido y ha perdido temporalmente su existencia separada? Por lo tanto, si la mente ha de ver a Dios siempre, debe fundirse permanentemente en «yo» y devenir con ello de la naturaleza de «yo», que brilla en los tres estados y en los tres tiempos.

Si alguien entrega su mente a Dios, lo que queda en adelante es solo «yo». Por lo tanto, las palabras «viéndote siempre con la mente que ha sido entregada a ti» no significan «verte con la mente» sino solo «verte con “yo”». Aunque Sri Bhagavan dice «verte con la mente», debemos tomar buena nota de las palabras que él usa para calificar esa mente: «mente que ha sido entregada a ti». Hay un *mantra* en sánscrito «*jita kamaya namah*», que significa «Obediencia al que ha conquistado el deseo». Si ignoramos la palabra calificativa *jita*, que significa «conquistado» o «sometido», y tomamos el *mantra* como «*kamaya namh*» (obediencia al que tiene deseo), estaríamos dando un significado directamente opuesto al significado real del *mantra*. Similarmente, en este verso si ignoramos las palabras calificativas «*unnidattil oppuvitta*» (que significan «que ha sido entregada a ti»), y tomamos la cláusula como «*ullattal eppozhudum unnaik kandu*» (que significa «verte siempre con la mente»), estaríamos dando un significado directamente opuesto al significado real pretendido por Sri Bhagavan. El significado real de esta primera cláusula es que debemos ver a Dios siempre con «yo», que es lo único que permanece después de que la mente ha sido entregada enteramente a Dios.

Cuando la mente es entregada a Dios, se funde en «yo», la naturaleza verdadera de Dios, y pierde su existencia separada como «mente». En ese estado, que previamente era tomado erróneamente como la mente, se realiza que ella no es nada sino «yo». Puesto que los objetos solo pueden ser vistos como aparte de uno mismo mientras la mente parece existir como una entidad separada, cuando la mente pierde su existencia separada y brilla como «yo», en ese estado ni el mundo, ni los seres vivos ni Dios son experimentados como aparte de «yo». Puesto que (como reveló Sri Bhagavan en el verso 4 de *Ulladu Narpadu*) la naturaleza de la visión no puede ser otra que la naturaleza del ojo que ve, cuando el ojo por el que vemos el mundo no es la mente sino solo «yo», el mundo será experimentado no como una colección de objetos aparte de uno mismo, sino solo como una única existencia-consciencia-felicidad no-dual e indivisa, que es «yo». Solo éste es el estado de ver «todo como tu forma».

Ver todo así «como tu forma» solo es posible después de experimentar la naturaleza real de «yo», y no puede ser hecho por ninguna imaginación de la mente. Por eso es por lo que en este verso Sri Bhagavan dice primero «con la mente que ha sido entregada a ti», y después «viéndote», y solo después de eso él menciona «amar sin otredad todo como tu forma». Por lo tanto, solo el *atma-jñani* (el que conoce «yo»), que habiendo entrega-

do su mente a Dios brilla como la forma de «yo», que es la naturaleza real de Dios, puede ver todo como Dios.

Pero si uno trata de ver todo como Dios antes de realizar la verdadera naturaleza de «yo» entregando la mente a él, todos los esfuerzos de uno serán un mero acto de imaginación de la mente. Sin conocer a Dios como él es realmente, ¿cómo ver todo como su forma? Si se quiere ver este lápiz como un tigre, por un acto de la imaginación puede hacerse: esta punta como su cabeza, esta punta como su cola, aquí está su boca, aquí están sus ojos, y demás. Debido a que uno ha visto un tigre, puede imaginar esto. Pero si no se ha visto un tigre y si no se tiene ninguna idea de lo que es un tigre, no se puede imaginar este lápiz como un tigre. Si se dice: «yo veo este lápiz como un tigre: aquí están sus alas, aquí están sus ruedas», y demás, ¿no está claro que uno no ha visto nunca un tigre? Igualmente absurdas e irrisorias son las pretensiones de esas gentes que no han realizado «yo» pero dicen: «Yo veo todo como Dios; veo esta piedra como Dios; veo esa mesa como Dios; veo a Dios en cada objeto y en cada persona; veo a Dios en los mendigos y en la gentes pobres; amo a todas las gentes como a mí mismo».

La naturaleza real de Dios es «yo», la pura existencia-consciencia-felicidad que brilla exenta de nombres y formas y no-dividida por ningún tipo de dualidad. Hasta que realicemos la propia naturaleza como la existencia-consciencia-felicidad sin-nombre y sin-forma, ¿cómo podemos ver todo como eso? La naturaleza de la mente es ver solo nombres y formas, y ver estos nombres y formas como aparte de ella misma. Hasta que la mente es así entregada completamente, ¿cómo podemos ver la propia naturaleza real sin-nombre y sin-forma? Y hasta que vemos eso, es cierto que no podemos ver todo como eso.

Aquí algunas gentes preguntan, «¿No ha dicho Sri Bhagavan en el verso 5 de *Upadesa Undiyar* que adorar pensando “todo es la forma de Dios” es una buena adoración? Por lo tanto, ¿no debemos pensar que todo es Dios?» La palabra usada por Sri Bhagavan en ese verso es solo «pensar» y no «ver». Lo que se describe como una *sadhana* (práctica espiritual) en ese verso es solo para los *sadhakas* (aspirantes espirituales) que están en la fase incipiente de las prácticas sucesivas de *puja* (adoración ritual), *japa* (repetición de un *mantra* o nombre de Dios) y *dhyana* (meditación), cada una de las cuales es superior a la anterior, y no es aplicable a las almas altamente maduras que han obtenido el nivel supremo de devoción que es descrito en este último verso de *Sri Arunachala Pancharatnam*. Tratar de ver con la mente el mundo y todos los seres vivos en el mundo (es decir, las «ocho formas») como formas de Dios es un mero acto de imaginación. Aunque cultivar tal imaginación puede ser de ayuda en alguna medida para purificar la mente de sus impurezas más groseras en la forma de deseos y apegos egoístas, y aunque la mente purificada por esta práctica y por otras prácticas sucesivas en la vía de *nishkamyā*

karma (acción sin-deseo) y *bhakti* (devoción) será capacitada eventualmente para comprender cuál es la vía real y directa a la liberación, no puede decirse que una persona que está cultivando esta imaginación es efectivamente capaz de ver todo como Dios. Pensar que todo es Dios es una actitud de mente que es apropiada para un aspirante que está siguiendo la vía de *nishkamya bhakti*, pero ver efectivamente todo como Dios solo es posible en el estado en el que la mente pensante ha sido entregada y con ello fundida en el estado de no-dualidad en el que nada es visto como aparte de «yo».

Solo el que permanece firme y naturalmente como el sí mismo no-dual, habiendo destruido la mente por la auto-entrega, es capaz de ver todo como «yo» —solo él es capaz de amar todo sin ningún sentido de otredad. Cuando se dice que él ve todo como «yo», lo que se quiere decir es que él no ve todo como «todo», sino solo como el uno, el único «yo» no-dual. Por consiguiente, no hay nada sorprendente en el hecho de que él ama naturalmente todo como él mismo, debido a que su amar todo no es nada sino amarse a sí mismo. Puesto que el auto-amor es natural, solo el que ve todo como sí mismo puede mostrar amor real a todas las cosas y a todas las criaturas. Mientras hay la sensación de que algo es aparte de uno mismo (incluso si ese algo es Dios), el amor que uno experimenta por ello no puede ser total e indiviso⁶. Por lo tanto, las palabras «el que ama todo sin otredad como tu forma» se refieren solo al *atma-jñani* (el que conoce «yo»), que ha obtenido la unión no-dual con «yo». Es decir, solo el *atma-jñani* es el que tiene «la mente entregada a ti»; solo él es el que «te ve siempre»; solo él es el que «ama todo sin otredad». Por consiguiente, en este verso Sri Bhagavan declara que solo el *atma-jñani* ha obtenido la victoria que es la meta real de la vida humana, habiéndose sumergido en Arunachala, la forma de felicidad suprema.

En este verso se tocan los tres aspectos de la realidad, a saber: *sat* (existencia o ser), *chit* (consciencia) y *ananda* (felicidad). ¿Cómo? Cuando la mente ha sido entregada a Dios, lo que permanece en adelante es el estado de auto-permanencia, que es *sat*. En ese estado de auto-permanencia, lo que brilla es el conocimiento eterno de «yo»; esto es «verte siempre», que es *chit*. Siendo y conociendo así «yo», es experimentado «amor sin otredad» (*anyamil anbu*), que es el aspecto *ananda*. Así pues, entregar la mente a Dios, verle siempre, y amar todo sin otredad como su forma no son tres cosas separadas —son todas una y la misma.

Similarmente en la última parte de este verso: «Oh Arunachala, él triunfa habiéndose sumergido en ti, que eres la forma de la felicidad», los tres aspectos de la realidad son tocados de nuevo. La palabra *velhum* (que significa «triunfa» u «obtiene la victoria») denota aquí obtener firmeza o estabilidad —es decir, obtener el estado firme e inamovi-

⁶ Remitirse a *The Path of Sri Ramana —Part Two*, pp. 150-156, donde esta verdad es explicada con más detalle.

ble de auto-permanencia; éste es el aspecto *sat*. Las palabras *unnil azhnde* (que significan «habiéndose sumergido en ti») denotan la mente sumergiéndose en la luz de la auto-consciencia, que (como se reveló en el primer verso) traga todo por sus rayos expansivos; cuando la mente se sumerge así en «yo», todo su conocimiento en la forma de consciencia de otros objetos aparte de sí misma es tragado en esa brillante luz de la auto-consciencia, y la mente permanece así brillando como esa luz solo; esta submersión del conocimiento de la mente en la luz del auto-conocimiento es el aspecto *chit*. La palabra *inburuvam* (que significa «que eres la forma de la felicidad») denota que Arunachala, la luz del auto-conocimiento, es la forma misma de la felicidad, que es el aspecto *ananda*. Por lo tanto, quienquiera que se sumerge en «yo» obteniendo la experiencia (*chit*) del victorioso estado de la firme auto-permanencia (*sat*) obtiene la felicidad suprema (*ananda*).

Así hemos visto que, a lo largo de estos cinco versos, sobre lo que Sri Bhagavan está hablando y alabando es solo del brillo de la luz de la auto-consciencia y el medio para obtener esa luz. El medio que él describe al analizarlo se reduce a dos vías, a saber: la auto-indagación y la auto-entrega. Cuando comienza a mostrar la vía, primero describe claramente la vía de la auto-indagación en el verso tres: «escudriñando con esa mente pura que está vuelta a “yo”, “¿dónde surge este ‘yo’?»» Entonces en el verso siguiente él describe la misma vía de la auto-indagación, usando la palabra «meditando» (*dhyantitu*) en lugar de usar la palabra «escudriñando» (*aynde*): «habiendo abandonado los objetos externos... meditando en ti en el corazón con la mente quiescente». Meditar en «yo», que brilla solo cuando todos los objetos externos han sido abandonados, es lo mismo que escudriñar «¿Dónde surge este “yo”?» Escudriñar la fuente de «yo» es llamado auto-indagación, mientras que meditar en «yo» es llamado auto-atención, pero aunque las palabras difieren, en la práctica son una y la misma. Finalmente en este quinto verso él describe la vía de la devoción o auto-entrega, pero al describir esta vía, la describe en solo media línea: «*unnidattil oppuvitta ullattal*» —palabras que significan literalmente «con la mente (o corazón) entregada en ti». Solo eso es verdadera *bhakti* o devoción. Entonces, en el resto de este verso quinto él describe el estado final de logro, el estado trascendente de devoción suprema, que brilla como *prajna* o pura auto-consciencia.

Aunque, es cierto que (como se narra en la introducción a este comentario) Ganapati Sastri había pedido a Sri Bhagavan que compusiera estos tres últimos versos sobre el tema de los cuatro *yogas* —*karma*, *bhakti*, *yoga* y *jñana* (las vías de la acción inegoísta, la devoción, el control de la mente y el conocimiento). Sri Bhagavan de hecho ha descrito en estos tres versos solo las dos vías que son aceptables para él, a saber, *jñana* y *bhakti*. Pero en concesión al deseo de Ganapati Sastri, en el verso cuarto hizo una referencia de pasada a la retención de la respiración (*pranayama*) como un medio para

aquietar la mente, y usó las palabras «*dhyānittu*» (meditar) y «*yogui*», haciendo que con ello parezca bajo una observación superficial que él estaba describiendo la vía de *raja yoga*, mientras que de hecho él estaba describiendo solo la meditación en «yo», que es la vía de *jñāna*. Sin embargo, en ninguno de estos tres versos ha hecho ninguna mención a la vía de *karma yoga*. Si debe decirse algo de que él haya tocado el tema de *karma yoga*, solo puede decirse que en este verso quinto no se ha referido directamente a la vía de *karma yoga*, sino a la meta de *karma yoga*. Es decir, lo mismo que en el verso décimo de *Upadesa Undiyar* Sri Bhagavan ha dicho que permanecer sumergido en «yo», la fuente de la que uno ha surgido, es *karma, bhakti, yoga* y *jñāna*, así también él enseña en este verso que sumergirse en «yo» entregando la mente, es la forma más perfecta de *karma* y *bhakti*.

El ideal del *karma yogui* es ver, amar y adorar todo como la forma de Dios. Pero mientras trate de obtener este ideal al tiempo que continúa reteniendo la mente, su ver, amar y adorar todo como Dios es una mera imaginación y no puede ser real. Por lo tanto, en este verso Sri Bhagavan enseña que si el *karma yogui* verdaderamente ha de ver, amar y adorar todo como Dios, primero debe entregar su mente a Dios. Solo después de entregar su mente puede conocer a Dios como él es realmente, y solo entonces puede ver y amar todo como Dios. Por eso es por lo que Sri Bhagavan solía decir, «solo un *atma-jñani* es un *karma yogui* verdadero».⁷

Sin embargo, aunque este verso está describiendo claramente solo el estado de logro final, que es obtenido entregando la mente completamente a Dios, y aunque la redacción de este verso no da espacio para que sea interpretado como describiendo la práctica de *karma yoga*, hay gentes que han tratado de tergiversar el texto interpretando que en este verso Sri Bhagavan nos ha recomendado practicar *karma yoga* viendo y amando siempre todo como Dios. Para establecer esta interpretación forzada, afirman que, puesto que Sri Bhagavan ha usado la palabra *ullattal* (que significa «con la mente»), él ha confirmado que es posible para la mente en todos los tiempos ver y amar todo como Dios. Es decir, ellos imaginan que debemos entregar primero la mente a Dios, y después retener esa mente que debemos usar para ver todo como su forma. Si se pregunta cómo sería posible usar la mente así después de que ha sido entregada, argumentan que debe ser posible debido a que Sri Bhagavan ha dicho que con la mente debemos ver todo como Dios. Y si se pregunta cómo la mente puede ver a Dios «siempre» (*eppozhudum*), es decir, en todos los tiempos y todos los estados, ellos dan de lado la pregunta diciendo que no es necesario dar tanta importancia a cada palabra en el verso. Ante tales necios

⁷ «*atma-jnaniye unmaiyaana karma-yogium avan*» son las palabras tamiles pronunciadas por Sri Bhagavan, tal como están registradas en *Sri Maharshi Vaymozhi*, p. 21, cuya versión inglesa puede ser encontrada en *Maharshi's Gospel*, p. 22, y *Talks*, p. 44.

instruidos, no debemos abrir nuestras bocas. Por eso es por lo que se dice en *Sri Ramana Gitam*⁸:

«En este mundo que es una multitud que no comprende las palabras del *gurú*, aquellos que han obtenido la gracia no moverán su lengua».

Guru Sol Puyiyak Kuttam, estribillo

Incluso si conocemos la verdad, no debemos decirlo abiertamente, debido a que las gentes no están dispuestas a aceptarlo. Cuando tantos grandes filósofos y gentes instruidas se han ofrecido para dar tales interpretaciones erróneas a las obras de Sri Bhagavan, es mejor para nosotros permanecer callados. A menos que alguien nos pregunte, no debemos decir nada.

En la actualidad hay muchas gentes que proclaman: «Nosotros somos *karma yoguis*. Nos hemos entregado a Dios. Somos capaces de ver a Dios en todo, y, por consiguiente, amamos a todas las gentes. Puesto que vemos a todas las gentes como Dios, que es la forma de la felicidad, ¡estamos haciendo servicio social para eliminar sus sufrimientos! Para nosotros trabajar es adorar, y por lo tanto estamos ocupados construyendo escuelas y fundando hospitales. Si algunas áreas son afectadas por inundaciones o por sequías, tenemos que trabajar para aliviarlo llevando víveres a las personas afectadas. Hacer tales actividades es amar verdaderamente a todas las gentes como Dios. Hacer tal servicio social es el mejor medio para obtener *moksha* (liberación)». Las gentes que hablan de esta manera no solo están engañando a otros, sino que también se engañan a sí mismos. Sin conocer qué es Dios, ellos imaginan que son capaces de ver a Dios en todo. Cuando se engañan a sí mismos sin recato de esta manera, un egoísmo sutil comienza a crecer en su mente haciéndoles sentir que ellos tienen razón en todas sus acciones e incluso que son espiritualmente más avanzados que otras gentes. Solo cuando llegue la muerte, recibirán el latigazo adecuado —entonces se les hará sentir: «Nos hemos estado engañando a nosotros mismos todo el tiempo. ¿Qué nos acontecerá ahora? ¿Adónde iremos ahora?» Sin ser capaces de comprender nada claramente, terminarán su vida en un estado de confusión mental. Si ha de venir un estado de claridad en el momento de la muerte, ahora mismo deben abandonar el engañarse a sí mismos.

Si alguien desea verdaderamente ver y amar todo como Dios, solo hay una manera —es decir: la mente, cuya naturaleza es ver la única realidad, que es Dios, como los muchos nombres y formas de este mundo, debe ser abandonada ya sea por medio de la auto-entrega o por medio de la auto-indagación. Hasta que la mente sea así abandonada, por

⁸ *Sri Ramana Gitam* es una colección de cantos tameses en alabanza de Sri Bhagavan compuesta por Sri Sadhu Om.

mucho *karma yoga* que uno pueda hacer, o cualesquiera otros tipos de admirables esfuerzos que uno pueda llevar a cabo, es ciertamente imposible para uno ver todo como Dios.

Veamos ahora la conexión que subyace a todas las principales ideas expresadas por Sri Bhagavan en estos cinco versos: Arunachala es el sí mismo real que está brillando siempre en el corazón como «yo» (verso 2); el mundo entero de multiplicidad es una mera imagen que aparece y desaparece solo en «yo» (verso 2); puesto que esta apariencia del mundo oculta aparentemente la naturaleza real «yo», para conocer «yo» tal como es, debemos abandonar prestar atención a los objetos externos (verso 4) y, con una mente pura vuelta a «yo» (verso 3), debemos meditar en la consciencia «yo» que brilla en el corazón (verso 4); prestando atención así a «yo», conoceremos claramente su naturaleza verdadera (verso 3) que es la luz de la auto-consciencia (verso 4), y así la mente dejará de existir como una entidad separada fundiéndose en «yo» como un río se funde en el océano (verso 3); cuando la mente sea entregada así en el océano de la auto-consciencia, que es Arunachala, brillará como «yo», cuya naturaleza es verse a sí mismo siempre (verso 5); cuando por la luz de la gracia de Arunachala, que es el sol del auto-conocimiento, el capullo de la mente que estaba henchido de devoción es así hecho florecer plenamente como el loto de la pura auto-consciencia, la apariencia del mundo entera que era vista por esa mente será tragada por la brillante luz del auto-conocimiento, que entonces será experimentado como el océano de *amrita* que es la plenitud de la gracia (verso 1); cuando todo sea así tragado por la luz de «yo», se realizará que lo que previamente era visto como «todo», de hecho no es nada sino «yo» mismo, y, por consiguiente, puesto que no se experimentará ninguna otredad en ese estado, debido a su propio auto-amor natural, «yo» amará «todo» como sí mismo (verso 5); puesto que la miseria es experimentada solo porque la mente ve los objetos múltiples de este mundo de apariencias como aparte de ella misma, cuando la mente se sumerge en «yo» lo que permanecerá brillando es solo el océano de felicidad (verso 5). Así, en estos cinco versos que están escritos en la forma de un *stotra* (himno) en alabanza de Arunachala, Sri Bhagavan ha ensalzado la grandeza de la dichosa luz de la auto-consciencia y ha revelado el medio por el que podemos experimentar la verdad de que esa luz es siempre nuestra propia naturaleza real.

Verso concluyente (sánscrito)

Estos cinco versos [en alabanza] de Arunachala, [que son] una revelación (*darsanam*) de Srimad Ramana Maharshi por [medio del] sánscrito en *arya-gita*, son en verdad gemas *upanishádicas*.

Verso concluyente (tamil)

Arunagiri-Ramana dio felizmente al mundo mediante gratos *venbas* tamiles los cinco versos-gemas a Arunachala, que son el significado precioso del *vedanta*, que él reveló en sánscrito.

Paráfrasis explicativa: Arunagiri-Ramana dio felizmente al mundo por medio de gratos *venbas* tamiles estos cinco versos-gemas a Arunachala [*Sri Arunachala Pancharatnam*], que incorporan el significado precioso del *vedanta*, y que él reveló primero en sánscrito.

Nota: Como se explica en la introducción a este comentario, la versión sánscrita de este verso concluyente fue compuesta por un devoto llamado Daivarata, y la versión tamil fue compuesta por Sri Bhagavan, que adaptó la idea del verso de Daivarata para formar un verso concluyente apropiado para la versión tamil de *Sri Arunachala Pancharatnam*.