

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: negación radical, identidad no dual y cosmogonía del deseo

Resumen ejecutivo

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* —en adelante, BĀU— no ofrece un sistema filosófico único presentado de forma lineal. Es una compilación de materiales rituales, cosmogónicos, dialógicos y especulativos perteneciente al Yajurveda Blanco, transmitida principalmente en las recensiones Kāṇva y Mādhyandina. Sus doctrinas adquieren sentido dentro de escenas concretas: debates públicos, instrucciones regias, conversaciones con Maitreyī y relatos cosmogónicos. Por ello, una lectura históricamente responsable debe distinguir entre las diversas capas del texto y la síntesis no dual que más tarde construye el Advaita Vedānta. La edición anotada de Patrick Olivelle incluye texto sánscrito, variantes, enmiendas y una concordancia entre las dos recensiones; la edición de Limaye y Vadekar de 1958 continúa siendo una referencia estándar para la crítica textual de las Upaniṣads. [1]

Desde una perspectiva advaita, los grandes núcleos de la BĀU forman una arquitectura coherente. La fórmula *neti neti* no niega el ser ni desemboca en nihilismo: elimina toda objetivación finita del ātman, pero deja como “residuo” no un objeto metafísico adicional, sino al sujeto irreducible de toda experiencia, llamado “la verdad de la verdad” —*satyasya satyam*. Esa operación atraviesa varios diálogos: la recusación de las identificaciones cósmicas de Bālāki, la imposibilidad de ver al vidente, la doctrina del controlador interior, la reducción de las enumeraciones teológicas y la pregunta de Maitreyī sobre cómo conocer al conocedor. En Śaṅkara, todo ello se convierte en un procedimiento de eliminación de los *upādhi*, las determinaciones limitantes superpuestas a Brahman. [2]

La identidad Ātman–Brahman tampoco depende de una única máxima. Está fundada por una red de argumentos: la declaración en primera persona *ahaṃ brahmāsmi*; la tesis de que conociendo el ātman se conoce todo; la fórmula *ayam ātmā brahma*; la imposibilidad de encontrar otro vidente, oyente o conocedor; la descripción de la experiencia sin segundo; y la disolución final de la oposición sujeto–objeto en el diálogo con Maitreyī. El Advaita interpreta esta red como identidad absoluta. Sin embargo, desde el punto de vista histórico-filológico, la BĀU contiene también antropologías rituales, cosmologías de Prajāpati, doctrinas del alma transmigrante y fórmulas de soberanía divina que no están todavía organizadas mediante la distinción advaita posterior entre realidad absoluta y realidad empírica. [3]

Los mitos de creación de BĀU 1.2 y 1.4 presentan el universo no como producto exterior de un dios separado, sino como autotransformación de una totalidad primordial. En 1.2, Muerte-Hambre desea, produce mente y busca un “segundo sí mismo”; en 1.4, un ātman “con forma de persona” se reconoce como “yo”, siente

temor y soledad, desea un segundo, se divide en varón y mujer y se despliega en las especies. El deseo —*kāma*— posee así una ambivalencia constitutiva: es fuerza cosmogónica, principio de acción y renacimiento y, finalmente, aquello que debe extinguirse o cumplirse en el propio ātman. La misma estructura que explica la creación explica también la servidumbre: deseo, resolución, acción y resultado. [4]

La tesis central de este ensayo es, por tanto, doble. Históricamente, la BĀU es una constelación plural de discursos especulativos enraizados en el ritual védico. Filosóficamente, esa pluralidad contiene una trayectoria inteligible: de la totalidad que se diferencia por deseo, pasando por la búsqueda del fundamento interior de todas las diferencias, hasta la negación de toda alteridad últimamente real. Śaṅkara convierte dicha trayectoria en una metafísica rigurosa de la no dualidad; la filología moderna obliga, sin embargo, a no confundir esa recepción sistemática con el significado único o inequívoco de todas las capas del texto. [5]

Introducción metodológica y base textual

El presente análisis combina cuatro métodos. El primero es **filológico**, atento a la sintaxis, la semántica védica, los compuestos y las variantes de recensión. El segundo es **histórico-literario**: los diálogos y mitos no se tratan como adornos que puedan separarse de una doctrina abstracta. Brian Black ha mostrado que la identidad de los interlocutores, el lugar del debate, las relaciones de poder y la forma narrativa son parte integrante del sentido filosófico de las Upaniṣads, no una mera envoltura literaria (Black, 2007, pp. 2–3). [6]

El tercer método es **hermenéutico-comparativo**. La lectura de Śaṅkara se toma en serio como una interpretación filosófica de extraordinaria coherencia, pero no se identifica sin más con el significado histórico de la BĀU. El propio comentario distingue entre el *Madhukāṇḍa*, dominado por declaraciones escriturarias, los capítulos dialécticos de Yājñavalkya y la recapitulación pedagógica del cuarto capítulo. Para Śaṅkara, conocimiento del ātman y renuncia constituyen conjuntamente el medio de inmortalidad; esa lectura organiza la compilación como un argumento unitario que avanza desde la enseñanza revelada hacia su defensa racional (Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* —BrUBh—, introducción a 4.5; Madhavananda, 1950). [7]

El cuarto método es una **reconstrucción filosófica advaita controlada**. Se pregunta qué estructura argumental puede obtenerse al leer conjuntamente *neti neti, ahaṃ brahmāsmi, ayam ātmā brahma*, el controlador interior y la desaparición de la dualidad. Pero se marca expresamente cuándo una conclusión pertenece a Śaṅkara o al Advaita clásico y cuándo es una inferencia histórica acerca del estrato upaniṣádico. El Advaita se entiende aquí como una apropiación filosófica “revisionaria” de las Upaniṣads: identifica el núcleo esencial del sujeto con Brahman y considera la pluralidad empírica incapaz de afectar a la realidad no dual (Dalal, 2021). [8]

La base sánscrita principal es la recensión Kāṇva. Se sigue el texto de la edición anotada de Olivelle —citada como Olivelle 1998a— y, para la numeración y comprobación electrónica, el texto GRETEL cotejado con *Eighteen Principal Upaniṣads* de V. P. Limaye y R. D. Vadekar, Pune, 1958. Las páginas de traducción se remiten, cuando resulta útil, a *Upaniṣads*, Oxford World’s Classics —Olivelle 1998b—. Para Śaṅkara se citan preferentemente el locus del comentario y la traducción de Swāmī Mādhavānanda de 1950, pues las paginaciones de las ediciones impresas difieren. GRETEL indica expresamente su dependencia de Limaye–Vadekar y su cotejo con TITUS, otorgando normalmente preferencia a la edición impresa. [9]

Conviene advertir que *adhyāya*, *brāhmaṇa* o *khāṇḍa* y número de unidad no siempre coinciden entre Kāṇva y Mādhyandina. Las referencias siguientes adoptan el esquema Kāṇva, por ejemplo BĀU 4.5.15 para la recapitulación de *neti neti* en la segunda instrucción a Maitreyī. Los estudios que utilizan otra recensión pueden asignar una numeración diferente al pasaje paralelo; precisamente por ello la concordancia de Olivelle resulta metodológicamente indispensable. [10]

El mapa conceptual que guía el análisis puede representarse así:



El diagrama no pretende imponer al texto una cronología doctrinal. Expresa una reconstrucción advaita: lo que cosmogónicamente aparece como expansión de la unidad en multiplicidad es soteriológicamente recorrido en sentido inverso, no mediante la destrucción del mundo, sino mediante la eliminación de su pretendida independencia ontológica.

Arquitectura textual y pasajes fundamentales

Las traducciones de la tabla son deliberadamente literales. Conservan, cuando resulta filosóficamente importante, la ambigüedad de términos como *ātman*, que puede significar “sí mismo”, “persona”, “cuerpo propio” o principio interior; *puruṣa*, que puede designar varón, persona o principio cósmico; y *brahman*, sustantivo neutro cuyo campo semántico védico no debe reducirse automáticamente al “Absoluto” del Vedānta sistemático. La pluralidad de usos de *ātman* y la continuidad

entre especulación corporal, ritual y filosófica están bien documentadas en la investigación de Black (2007, pp. 7–8, 12–13). [11]

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
Cosmogonía de Muerte-Hambre	<i>naiveha kiṃ canāgra āsīt; mṛtyunaivedam āvṛtam āsīd aśanāyayā; aśanāyā hi mṛtyuḥ; tan mano 'kurutātmanvī syām iti</i>	«Aquí, al principio, no había absolutamente nada. Esto estaba cubierto por Muerte, por Hambre, pues el hambre es muerte. Aquello hizo mente, pensando: “Que yo esté dotado de un sí mismo”».	BĀU 1.2.1 [12]	El comienzo no es una “nada” absoluta: Muerte-Hambre ya funciona como sujeto cosmogónico.
Deseo de duplicación	<i>so 'kāmayata: dvitīyo ma ātmā jāyeteti</i>	«Deseó: “Que nazca para mí un segundo sí mismo”».	BĀU 1.2.4 [12]	<i>Jāyeta</i> es optativo: el mundo se inicia como proyecto deseado de auto-reproducción.
Puruṣa primordial	<i>ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ ... so 'ham asmīty agre vyāharat</i>	«Al principio esto era únicamente el sí mismo, con forma de persona... Primero pronunció: “Yo soy”».	BĀU 1.4.1 [12]	<i>Puruṣavidha</i> significa “de configuración personal”, no necesariamente el Puruṣa trascendente del Sāṃkhya posterior.
Alteridad y temor	<i>dvitīyād vai bhayaṃ bhavati</i>	«En verdad, el temor surge de un segundo».	BĀU 1.4.2 [12]	La alteridad es narrada como condición del temor; Advaita

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
				la convertirá en tesis metafísica.
Deseo y división sexual	<i>sa vai naiva reme; tasmād ekākī na ramate; sa dvitīyam aicchat ... sa imām evātmānaṃ dvedhāpātayat; tataḥ patiś ca patnī cābhavatām</i>	«No se deleitaba; por eso quien está solo no se deleita. Deseó un segundo... dividió este mismo sí mismo en dos; de ahí surgieron esposo y esposa».	BĀU 1.4.3 [12]	La diferencia sexual es una partición interna de la unidad, no una creación desde fuera.
Nombre, forma y entrada	<i>tad dhedaṃ tarhy avyākṛtam āsīt; tan nāmarūpābhyām eva vyākriyata ... sa eṣa iha praviṣṭa ā nakhāgrebhyaḥ</i>	«Entonces esto estaba indiferenciado ; fue diferenciado precisamente mediante nombre y forma... Él entró aquí hasta las puntas de las uñas».	BĀU 1.4.7 [13]	La manifestación es articulación semántico-formal y presencia interior del mismo ātman.
Primera gran identidad	<i>brahma vā idam agra āsīt ... tad ātmānam evāvet: ahaṃ brahmāsmīti; tasmāt tat sarvam abhavat</i>	«En el principio esto era Brahman... conoció precisamente su sí mismo: “Yo soy Brahman”; por eso llegó a ser todo».	BĀU 1.4.10 [13]	La identidad es conocimiento reflexivo; no simple engrandecimiento del ego empírico.

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
Dos “formas” de Brahman	<i>dve vāva brahmaṇo rūpe: mūrtaṃ caivāmūrtaṃ ca, martyaṃ cāmṛtaṃ ca, sthitaṃ ca yac ca, sac ca tyāṃ ca</i>	«Dos, en verdad, son las formas de Brahman: la formada y la informe, la mortal y la inmortal, la estable y la móvil, la determinada y la indeterminada».	BĀU 2.3.1 [14]	Prepara la negación de ambos polos: ni lo sensible ni lo sutil agotan Brahman.
Fórmula de negación	<i>athāta ādeśo neti neti; na hy etasmād iti nety anyat param asti; atha nāmadheyaṃ satyasya satyam iti; prāṇā vai satyam; teṣāṃ eṣa satyam</i>	«Ahora, pues, la indicación es: “no, no”. No hay nada superior a esta [indicación] “no”. Su denominación es “la verdad de la verdad”: los alientos son verdad; él es la verdad de ellos».	BĀU 2.3.6 [15]	<i>Na + iti</i> y <i>ādeśa</i> admiten más de una construcción; la frase no es filológicamente tan transparente como “ni esto ni aquello”.
Disciplina del conocimiento	<i>ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ ... ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedaṃ sarvaṃ viditam</i>	«El sí mismo, querida, ha de ser visto, oído, reflexionado y contemplado ... mediante la visión, audición, reflexión y conocimiento del sí mismo,	BĀU 2.4.5 [16]	La identidad se apoya en una tesis epistemológica de totalidad.

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
		todo esto queda conocido».		
Identidad sin exterior	<i>tad etad brahmāpūrvam anaparam anantaram abāhyam; ayam ātmā brahma sarvānubhūḥ</i>	«Este Brahman no tiene antes ni después, ni interior ni exterior. Este sí mismo es Brahman, el que todo lo experimenta».	BĀU 2.5.19 [17]	<i>Anantaram abāhyam</i> excluye tanto una brecha interna como un exterior independiente.
El vidente no objetivable	<i>na dṛṣṭer draṣṭāraṃ paśyeḥ; na śruteḥ śrotāraṃ śṛṇuyāḥ; na mater mantāraṃ manvīthāḥ; na vijñāter vijñātāraṃ vijñānīyāḥ</i>	«No puedes ver al vidente de la visión; no puedes oír al oyente de la audición; no puedes pensar al pensador del pensamiento; no puedes conocer al conocedor del conocimiento».	BĀU 3.4.2 [18]	Argumento trascendental: el ātman es condición de objetivación, no otro objeto.
Controlador interior	<i>adrṣṭo draṣṭā, aśrutaḥ śrotā, amato mantā, avijñāto vijñātā; nānyo 'to 'sti draṣṭā ... eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ</i>	«No visto, es el vidente; no oído, el oyente; no pensado, el pensador; no conocido, el conocedor. No hay otro vidente distinto de él... Este es tu	BĀU 3.7.23 [18]	Combina trascendencia epistemológica e inmanencia cósmica.

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
		sí mismo, el controlador interior, el inmortal».		
Neti neti en el debate	<i>sa eṣa neti nety ātmā; agrhyo na hi grhyate; aśīryo na hi śīryate; asaṅgo na hi sajyate; asito na vyathate na riṣyati</i>	«Este sí mismo es “no, no”: inasible, pues no es asido; imperecedero, pues no perece; no adherido, pues no se adhiere; no ligado: no tiembla ni sufre daño».	BĀU 3.9.26 [19]	Los predicados negativos excluyen captura, corrupción, adhesión y sujeción.
No dualidad del vidente	<i>salila eko draṣṭādvaito bhavati; eṣa brahmalokaḥ</i>	«Como agua, uno solo, el vidente se vuelve no dual; este es el mundo de Brahman».	BĀU 4.3.32 [20]	La imagen de homogeneidad acuosa expresa ausencia de diferenciación cognitiva.
Persona hecha de deseo	<i>kāmamaya evāyaṃ puruṣaḥ; sa yathākāmo bhavati tatkratur bhavati; yatkratur bhavati tat karma kurute; yat karma kurute tad abhisampadyate</i>	«Esta persona es, en verdad, hecha de deseo. Según es su deseo, así es su resolución; según es su resolución, así actúa; aquello que hace, eso alcanza».	BĀU 4.4.5 [21]	Cadena antropológica y kármica: <i>kāma</i> → <i>kratu</i> → <i>karman</i> → <i>resultado</i> .
Deseo cumplido	<i>athākāmayamāno yo 'kāmo niṣkāma</i>	«Pero quien no desea,	BĀU 4.4.6 [21]	Ātmakāma no significa un

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
en el ātman	<i>āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇā utkrāṁanti; brahmaiva san brahmāpyeti</i>	quien carece de deseo, está libre de deseo, tiene el deseo cumplido y desea solamente el sí mismo: sus alientos no parten. Siendo Brahman, alcanza Brahman».		egoísmo refinado, sino desaparición de todo objeto exterior sentido como carencia.
Inexistencia de pluralidad	<i>manasaivānudraṣṭavy aṁ neha nānāsti kiṁ cana; mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati</i>	«Ha de verse precisamente con la mente: aquí no hay pluralidad alguna. De muerte en muerte va quien aquí ve como si hubiera pluralidad».	BĀU 4.4.19 [21]	El <i>iva</i> de <i>nāneva</i> sugiere pluralidad aparente, formulación decisiva para Advaita.
Conciencia sin interior ni exterior	<i>yathā saindhavaghano 'nantaro 'bāhyaḥ kṛtsno rasaghana eva; evaṁ vā are 'yam ātmānantaro 'bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva</i>	«Como una masa de sal, sin interior ni exterior, completamente una masa de sabor, así este sí mismo, sin interior ni exterior, es completamente una masa de	BĀU 4.5.13 [22]	La conciencia no es una sustancia encerrada en un individuo: carece de borde interno y externo.

Tema	Sánscrito en IAST	Traducción literal al español	Localización	Nota interpretativa
Disolución sujeto–objeto	<i>yatra hi dvaitam iva bhavati ... yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt ... vijñātāram are kena vijānīyāt? sa eṣa neti nety ātmā</i>	conciencia». «Donde hay, por así decir, dualidad, uno conoce a otro... Pero cuando todo se ha convertido en el propio sí mismo... ¿mediante qué se conocería al conocedor? Este sí mismo es “no, no”».	BĀU 4.5.15 [23]	La negación culmina en la imposibilidad estructural de convertir al conocedor último en objeto.

La tabla muestra que los tres temas solicitados no son independientes. La creación explica el surgimiento de diferencia, deseo y objetividad; las declaraciones de identidad descubren que aquello que parece otro está fundamentado en el ātman; y *neti neti* impide convertir esa identidad en una nueva cosa determinada. La no dualidad no se alcanza seleccionando un objeto supremo entre los objetos, sino comprendiendo que la estructura sujeto–objeto es derivada.

La metafísica de *neti neti*

Filología de la fórmula

Neti es el resultado fonético de *na + iti*. *Na* es la partícula negativa; *iti* es una partícula citativa que puede cerrar una expresión, indicar “así”, marcar una denominación o convertir un contenido previo en objeto de discurso. Por tanto, la traducción popular “no esto” no es literalmente inevitable: el demostrativo “esto” no aparece como tal. Patrick Olivelle prefiere en determinados contextos “not—, not—”, es decir, una negación abierta sin complemento expreso, y observa que una construcción inequívoca equivalente a “esto no” habría tenido otro orden sintáctico. Su traducción pretende conservar la suspensión de la predicación, no resolverla prematuramente mediante “ni esto ni aquello” (Olivelle, 1998a, pp. 501–502, nota a BĀU 2.3.6; 1998b, p. 67). [24]

Igualmente problemática es la palabra *ādeśa* en *athāta ādeśo neti neti*. Puede significar instrucción, indicación, formulación autorizada o designación. Si se

interpreta como “definición”, *neti neti* sería una paradójica definición negativa. Si se entiende como instrucción performativa, indicaría qué debe hacer el interlocutor ante cada identificación parcial: responder “no”. Diwakar Acharya sostiene que BĀU 2.1 y 2.3 deben leerse como un solo discurso Gārgya–Ajātaśatru; el *ādeśa* no sería entonces un nombre esotérico de Brahman, sino la regla de rechazar sucesivamente toda identificación aproximativa hasta que deje de confundirse una manifestación particular con la totalidad (Acharya, 2013, pp. 3–39, especialmente pp. 30–38). [25]

Walter Slaje objeta que muchas traducciones modernas han heredado, a menudo sin explicitarlo, presupuestos del Advaita posvédico y especialmente de Śaṅkara y Deussen. Su estudio de la sintaxis, del contexto y de la historia de recepción concluye que la célebre interpretación apofática no debe aceptarse como si fuera el único sentido gramatical posible. Slaje no niega la importancia de la lectura advaita; cuestiona su retroproyección como significado histórico indiscutible de todas las apariciones de la fórmula (Slaje, 2010, pp. 6–17, 33–44). [26]

La cláusula siguiente, *na hy etasmād iti nety anyat param asti*, es particularmente difícil. La lectura śaṅkariana entiende que no existe una realidad distinta o superior al Brahman indicado tras negar las determinaciones. Otra puntuación permite entender que no hay una indicación superior a esta fórmula negativa. En ambos casos, la línea final bloquea una interpretación nihilista: el texto añade *satyasya satyam*, “la verdad de la verdad”. Los *prāṇa* son ya “verdad” en relación con las configuraciones corporales; el ātman es la verdad de aquello que, en el nivel vital, cuenta como real. La negación establece, por tanto, una jerarquía ontológica, no la inexistencia indiscriminada. [15]

La secuencia dialógica de la negación

En BĀU 2.1, Bālāki identifica repetidamente a Brahman con personas cósmicas situadas en el sol, la luna, el relámpago, el éter, el viento o el cuerpo. Ajātaśatru rechaza cada propuesta. El movimiento argumental es decisivo: cada entidad es verdadera como manifestación, pero falsa como identificación exhaustiva. BĀU 2.3 generaliza esa recusación mediante pares omniabarcantes —formado/informe, mortal/inmortal, estable/móvil, determinado/indeterminado— y luego niega que la totalidad pueda reducirse a cualquiera de los dos polos. Así entendido, *neti neti* no significa simplemente “Brahman carece de propiedades”, sino “ningún término de una oposición conceptual totaliza lo real”. Esta conexión entre 2.1 y 2.3 es central en la reconstrucción de Acharya. [27]

En el diálogo con Uṣasta, BĀU 3.4, la negación cambia de nivel. Ya no se rechazan objetos cósmicos, sino la propia demanda de objetivar al sujeto. Uṣasta exige el Brahman “directo e inmediato” —*sākṣād aparokṣād brahma*—, el ātman presente en todo. Yājñavalkya responde primero mediante las funciones vitales; ante la insistencia de Uṣasta, formula el argumento del vidente: no se puede ver al vidente de la visión ni conocer al conocedor del conocimiento. Esto no equivale a decir que el ātman sea desconocido. Significa que no es conocido bajo la relación ordinaria en la

que una conciencia se enfrenta a un objeto distinto de ella. Su “inmediatez” consiste precisamente en no depender de una mediación objetual. [28]

BĀU 3.7 añade la doctrina del *antaryāmin*, el controlador interior. El ātman habita la tierra, el agua, el fuego, los seres y las facultades; cada uno de ellos es su cuerpo, pero ninguno lo conoce. La fórmula final —“no visto, es el vidente; no oído, el oyente”— impide dos errores opuestos. El ātman no es exterior al mundo como un artesano separado de su obra, pero tampoco es idéntico a ninguna de las cosas que controla desde dentro. La negación es aquí simultáneamente **trascendente** —no es un objeto contenido— e **inmanente** —no está ausente de lo contenido—. [18]

En BĀU 3.9, la negación sigue a una larga reducción numérica. Śākalya pregunta cuántos dioses existen; Yājñavalkya va reduciendo la multiplicidad hasta llegar a un principio unitario. Cuando la enumeración ya no puede avanzar, reaparece *sa eṣa neti nety ātmā*. El paso de “muchos” a “uno” no culmina en el número uno entendido como una entidad contable: el ātman queda fuera del régimen mismo de enumeración. Los adjetivos negativos —*agrhya*, *aśīrya*, *asaṅga*, *asita*— no son una descripción positiva encubierta, sino negaciones de cuatro modos de dependencia: captura cognitiva, corrupción temporal, adhesión relacional y atadura existencial. [19]

En BĀU 4.2, Yājñavalkya repite la fórmula ante Janaka y la vincula con la ausencia de temor. La relación recupera BĀU 1.4.2: si el miedo surge “de un segundo”, el conocimiento de aquello que no admite segundo produce *abhaya*, intrepidez. La negación no es, por tanto, un ejercicio meramente semántico. Tiene una consecuencia existencial: aquello que no puede ser asido, dañado o separado tampoco puede ser amenazado por otro. [29]

BĀU 4.3 y 4.5 radicalizan el método. En el sueño profundo y en la imagen del “vidente único y no dual”, el texto suspende las operaciones diferenciadoras. Sin embargo, el punto culminante no es una descripción de un estado psicológico, sino la pregunta: *vijñātāram are kena vijānīyāt?*, “¿mediante qué se conocería al conocedor?”. Toda herramienta de conocimiento pertenece ya al campo iluminado por el conocedor. Pretender utilizar otra conciencia para conocer la conciencia última produciría una regresión infinita. *Neti neti* funciona aquí como bloqueo de esa regresión y como reconocimiento de la autoevidencia no objetual del ātman. [30]

La interpretación de Śaṅkara

Śaṅkara abre su comentario a BĀU 2.3 afirmando que las formas formada e informe pertenecen al Brahman condicionado por cuerpo, órganos, elementos y funciones. La Escritura menciona esas formas para eliminarlas como *upādhi*. El Brahman sin condición no es una tercera forma situada más allá de las otras dos, sino aquello que permanece cuando se comprende que ninguna determinación superpuesta pertenece intrínsecamente al sí mismo. De ahí que el comentario caracterice a Brahman como no nacido, imperecedero, libre de temor y más allá de la dualidad, y

entienda *neti neti* como eliminación de adjuntos limitantes (Śaṅkara, BrUBh 2.3.1–6; Madhavananda, 1950). [31]

El modelo filosófico es el de **superposición y rescisión**: primero el texto acepta provisionalmente formas, funciones y analogías; después retira su pretensión de ultimidad. La negación no afecta a Brahman como tal, porque toda negación requiere la conciencia ante la cual algo es negado. No puede negarse la conciencia sin presuponerla en el mismo acto de negación. En lenguaje advaita posterior, el objeto negado es *mithyā*: no es absolutamente inexistente, pues aparece y opera, pero tampoco posee existencia independiente del fundamento consciente.

Esta lectura resuelve una aparente contradicción. BĀU 2.3 afirma primero que Brahman posee dos formas y luego declara *neti neti*. Śaṅkara no entiende que la Upaniṣad se retracte, sino que distingue dos niveles: las formas son válidas para la enseñanza, la cosmología y la experiencia condicionada; la negación determina su estatus no absoluto. El “no” no destruye la manifestación, sino su identificación con la realidad última. [32]

No obstante, esta interpretación depende de categorías sistemáticas —*avidyā*, superposición, adjuntos condicionantes y niveles de realidad— que la BĀU no formula en esos términos técnicos. La ventaja de Śaṅkara es la coherencia filosófica; el riesgo es que la coherencia haga invisible la diversidad histórica del texto. Slaje, Acharya y Olivelle coinciden, desde ángulos diferentes, en que la gramática y el contexto de *neti neti* deben ser reconstruidos antes de convertir la fórmula en una técnica universal de introspección. [33]

Tipología filosófica de la negación

En el conjunto de los diálogos pueden distinguirse tres operaciones. La primera es una **negación predicativa**: el ātman no es agotado por ninguna propiedad física, sutil, temporal o conceptual. La segunda es una **negación relacional**: no existe “otro” vidente o conocedor que pueda situarse frente a él. La tercera es una **negación reflexiva**: incluso los conceptos de unidad, interioridad o conciencia deben evitar convertirse en imágenes objetuales. La negación es radical porque no deja intacta una representación positiva de Brahman; pero es no nihilista porque el acto mismo de negar manifiesta la presencia no negable de conciencia.

Tema	Intérprete	Lectura principal	Punto de divergencia
<i>Neti neti</i>	Śaṅkara, BrUBh 2.3.1–6	Elimina las formas y <i>upādhi</i> superpuestos; Brahman mismo no es negado.	Interpretación ontológica y soteriológica plenamente advaita. [31]
<i>Neti neti</i>	Patrick Olivelle, 1998a, pp. 501–502	Conserva la negación elíptica “no—, no—”; subraya la dificultad de <i>na + iti</i> .	Evita introducir el demostrativo “esto” sin justificación gramatical. [24]

Tema	Intérprete	Lectura principal	Punto de divergencia
<i>Neti neti</i>	Diwakar Acharya, 2013, pp. 3–39	<i>Ādeśa</i> es una indicación performativa vinculada a BĀU 2.1: responder “no” a identificaciones parciales.	Reintegra 2.3 en el diálogo Gārgya–Ajātaśatru, en lugar de leerlo como tratado aislado. [34]
<i>Neti neti</i>	Walter Slaje, 2010, pp. 6–17, 33–44	Critica la dependencia de traducciones modernas respecto de la exégesis posvédica.	Niega que la traducción apofática estándar sea la única posibilidad histórico-sintáctica. [35]

La mejor conclusión no consiste en escoger sin más entre filología y Advaita. La lectura de Acharya explica la función dialógica; la de Olivelle preserva la elipsis gramatical; Slaje descubre la historia de los presupuestos interpretativos; y Śaṅkara muestra la potencia metafísica de la negación. En conjunto, sugieren que *neti neti* es primero un acto de recusación y sólo secundariamente una proposición sobre la infabilidad.

La identidad Ātman–Brahman y el fundamento del monismo absoluto

Ahaṃ brahmāsmi: la identidad como reconocimiento

BĀU 1.4.10 presenta uno de los llamados *mahāvākya*: *ahaṃ brahmāsmi*, “yo soy Brahman”. Gramaticalmente, *ahaṃ* y *brahma* están unidos mediante la primera persona de la cópula, *asmi*. El texto no dice “yo poseo Brahman”, “yo participo en Brahman” ni “yo me convertiré en Brahman”: formula identidad presente. Sin embargo, el sujeto de la frase no puede ser sin más el individuo biográfico. El contexto es el Brahman primordial que “conoció su propio sí mismo” —*tad ātmānam evāvet*. El “yo” es el polo reflexivo de conciencia antes de su delimitación mediante nombre, cuerpo o función. [13]

La consecuencia textual es *tasmāt tat sarvam abhavat*, “por eso llegó a ser todo”. El conocimiento no fabrica la totalidad: reconoce una identidad que ya era verdadera. El texto generaliza inmediatamente el principio a dioses y seres humanos: quien conoce “yo soy Brahman” llega a ser esa totalidad, mientras que ni siquiera los dioses pueden impedirlo, porque tal conocedor es su propio ātman. La doctrina presupone que la diferencia entre conocedor, dioses y mundo es dependiente de una ignorancia de la identidad subyacente. [36]

Śaṅkara interpreta que el pronombre “yo” debe liberarse de sus asociaciones con cuerpo, casta, agencia y experiencia individual. No se engrandece al ego hasta dimensiones cósmicas; se elimina la atribución errónea que contrae la conciencia universal a un organismo particular. La proposición es verdadera por identidad de referencia: el ātman interior, una vez excluidos los adjuntos, no es distinto de

Brahman sin adjuntos. Esta operación es paralela a *neti neti*: la negación depura el referente de “yo”; la gran sentencia establece su identidad con Brahman.

Desde una perspectiva filológica, no obstante, BĀU 1.4 combina registros diferentes. El mismo capítulo narra un ātman antropomórfico que teme, desea, se divide sexualmente y crea animales; después emplea *brahman* como totalidad primordial y fundamento del conocimiento. La lectura advaita jerarquiza esos registros: el agente temeroso y creador pertenece al ámbito condicionado, mientras que la identidad cognoscitiva revela la realidad absoluta. Históricamente, también es posible que el capítulo preserve diversas especulaciones cosmogónicas reunidas editorialmente sin la distinción técnica posterior entre Brahman condicionado e incondicionado.

El argumento epistemológico de Maitreyī

BĀU 2.4.5 no comienza con una ontología abstracta, sino con una investigación sobre lo amado. Marido, esposa, hijos, riqueza, condición brahmánica, condición guerrera, mundos, dioses y seres no son queridos “por sí mismos”, sino por el ātman. La serie no debe reducirse a egoísmo psicológico. El razonamiento afirma que cada objeto de valor sólo aparece como valioso dentro de la totalidad de experiencia constituida por el sí mismo. El ātman es la condición trascendental del valor, del conocimiento y de la relación. [16]

La instrucción *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ* introduce cuatro dimensiones: “ver” o realizar, escuchar la enseñanza, reflexionar racionalmente y asimilar contemplativamente. Śaṅkara entiende que *śravaṇa*, *manana* y *nididhyāsana* no producen un nuevo objeto, sino que eliminan los obstáculos intelectuales y existenciales que impiden reconocer una identidad siempre presente. La reiteración del episodio en BĀU 4.5 es interpretada por el comentario como conclusión de todo el desarrollo dialéctico de la Upaniṣad y como unión de conocimiento y renuncia (Śaṅkara, BṛUBh 4.5.1–15). [37]

La inferencia decisiva es: “conociendo el ātman, todo esto queda conocido”. Si el mundo fuera una realidad completamente exterior e independiente, conocer el sujeto no bastaría para conocerlo. La pretensión sólo tiene sentido si las cosas son configuraciones de una realidad cuya esencia no difiere del ātman. Las analogías posteriores de sonidos, tambor, caracola y laúd muestran que la multiplicidad puede remontarse a una fuente que la hace inteligible. No se obtiene un inventario empírico de cada objeto, sino conocimiento de aquello por lo que todos son reales y cognoscibles.

Ayam ātmā brahma: identidad deíctica y totalidad sin exterior

BĀU 2.5.19 formula una identidad todavía más concisa: *ayam ātmā brahma*, “este sí mismo es Brahman”. El demostrativo proximal *ayam* es importante. La realidad última no se sitúa en una lejanía cosmológica: es “este” ātman inmediatamente presente. Los términos precedentes —*apūrvam anaparam anantaram abāhyam*—

excluyen anterioridad, posterioridad, intervalo interior y exterioridad. Brahman no es una pieza central rodeada por otras realidades; carece de un “fuera” desde el cual pudiera ser delimitado. [17]

La expresión final *sarvānubhūḥ* puede entenderse como “el que experimenta todo” o “presente en toda experiencia”. No implica necesariamente una mente cósmica que acumula todos los contenidos particulares. Señala que ninguna experiencia queda fuera de la conciencia fundamental. El ātman no es uno entre muchos centros ontológicamente independientes, sino la condición por la que cada centro empírico puede aparecer.

La doctrina de la miel en BĀU 2.5 desarrolla esta reciprocidad. Cada elemento es “miel” para todos los seres y todos los seres son “miel” para cada elemento; el ātman radiante e inmortal está en ambos lados de la correlación. La imagen de los radios fijados en el cubo de una rueda expresa que dioses, mundos, facultades y seres convergen en un mismo fundamento. La identidad no elimina las relaciones, sino que niega que cualquiera de sus términos tenga una esencia separable del todo. [17]

El argumento del sujeto irreductible

BĀU 3.4 y 3.7 ofrecen el fundamento epistemológico más fuerte del no dualismo. Todo objeto visto presupone visión; toda visión presupone un vidente. Pero el vidente último no puede aparecer como un objeto adicional sin requerir otro vidente. La regresión se detiene no postulando dogmáticamente una sustancia, sino reconociendo la asimetría entre conciencia y contenido. El ātman es conocido de manera no objetiva como aquello que hace posible cualquier acto de conocimiento. [18]

La fórmula *nānyo 'to 'sti draṣṭā* —“no hay otro vidente distinto de él”— añade exclusividad ontológica. No dice sólo que un individuo no pueda observar introspectivamente su conciencia; niega la existencia de otro principio último de visión. El controlador interior es uno a través de tierra, agua, dioses, órganos y seres. El argumento une universalidad e intimidad: el mismo sujeto no objetivable que se descubre en primera persona es el fundamento interior de la totalidad.

Esta estructura permite comprender por qué *neti neti* y las sentencias de identidad no se contradicen. La negación impide atribuir al sujeto las propiedades de los contenidos; la identidad impide separar ontológicamente sujeto y totalidad. “No esto” no significa que el mundo sea ajeno a Brahman. Significa que ninguna cosa, tomada como entidad independiente y objetivamente delimitada, agota lo que Brahman es.

Sueño profundo, conciencia y no dualidad

BĀU 4.3 analiza vigilia, sueño y sueño profundo. Cuando no hay un segundo objeto, el texto continúa atribuyendo implícitamente visión al vidente: no ve una cosa

particular, pero no porque la capacidad luminosa de conciencia haya sido destruida. La repetición de *na tu tad dvitīyam asti* —“no existe allí un segundo”— separa ausencia de objeto y ausencia de conciencia. La conclusión *salila eko draṣṭādvaito bhavati* representa al vidente como una continuidad homogénea, semejante al agua. [20]

Śaṅkara empleará el sueño profundo como prueba de que la conciencia persiste sin operaciones mentales manifiestas. Pero no identifica sin más dormir profundamente con liberación. Al despertar reaparecen ignorancia, deseo y diferenciación; por tanto, el estado ofrece una analogía de la ausencia de dualidad, no el conocimiento estable de que el ātman es Brahman. La liberación exige conocimiento, no sólo interrupción temporal de contenidos.

En BĀU 4.5.15, la expresión *yatra hi dvaitam iva bhavati* contiene el decisivo *iva*, “por así decir” o “como si”. En la dualidad aparente, uno huele, ve, oye y conoce a otro. Cuando todo “se ha vuelto” el propio ātman, las relaciones no encuentran un segundo término independiente. La pregunta “¿mediante qué se conocería al conocedor?” no afirma una inconsciencia final; afirma que la conciencia no puede duplicarse en sujeto y objeto sin dejar de ser el último principio explicativo. [22]

¿Monismo o no dualismo?

“Monismo absoluto” es una expresión válida para la lectura de Śaṅkara siempre que se introduzca una precisión. Brahman no es una sustancia única del mismo tipo lógico que las sustancias múltiples cuya existencia niega. Decir que “sólo Brahman existe” no equivale a contar entidades y concluir que hay exactamente una. El número uno se opone todavía a dos; *advaita*, literalmente “no-dos”, niega que la estructura numérica y relacional pueda aplicarse últimamente a Brahman.

La BĀU ofrece formulaciones inequívocamente fuertes: *neha nānāsti kiṃ cana*, “aquí no hay multiplicidad alguna”; *ayam ātmā brahma*; *ahaṃ brahmāsmi*; “no hay otro vidente”; “todo se ha convertido en el propio ātman”. Sin embargo, llamar a toda la compilación “un sistema de monismo absoluto” corre el riesgo de borrar su pluralidad de voces. Black insiste en que las Upaniṣads contienen concepciones diversas y a veces conflictivas del sí mismo; Cohen subraya que las afiliaciones de escuela védica, la autoridad textual y la autolegitimación de las enseñanzas forman parte de su significado (Black, 2007, pp. 2–5; Cohen, 2008, pp. 1–20). [38]

La formulación más rigurosa es ésta: la BĀU contiene algunos de los fundamentos textuales más poderosos del no dualismo indio, pero el **Advaita como sistema** es el resultado de una síntesis hermenéutica posterior. Śaṅkara no inventa la identidad Ātman–Brahman; la extrae literalmente de pasajes decisivos. Lo específicamente śaṅkariano es la red conceptual con la que armoniza cosmogonía, ritual, teología, experiencia y negación.

Tema	Intérprete	Lectura principal	Punto de divergencia
------	------------	-------------------	----------------------

Tema	Intérprete	Lectura principal	Punto de divergencia
Identidad Ātman– Brahman	Śāṅkara	Las sentencias de identidad expresan identidad literal una vez eliminados los <i>upādhi</i> del individuo y del Brahman condicionado.	La diversidad textual se ordena mediante verdad absoluta y apariencia condicionada. [39]
Identidad Ātman– Brahman	Patrick Olivelle, 1998a–b	Preserva la fuerza de <i>aham brahmāsmi</i> y <i>ayam ātmā brahma</i> , pero edita la BĀU como texto estratificado y con dos recensiones.	Distingue la traducción histórica de la sistematización vedántica posterior. [40]
Identidad Ātman– Brahman	Brian Black, 2007, pp. 2–8	El ātman posee varios usos y sus doctrinas deben leerse dentro de diálogos, cuerpos y relaciones sociales.	Se opone a extraer proposiciones metafísicas aisladas de su presentación narrativa. [41]
Identidad Ātman– Brahman	Signe Cohen, 2008, pp. 1–20	Las doctrinas upaniśádicas también articulan la autoridad de escuelas, maestros y textos.	Una lectura exclusivamente metafísica puede ocultar la función institucional de las enseñanzas. [42]

Cosmogonía, Puruṣa y *kāma*

Dos comienzos, no una sola narración de creación

BĀU 1.2 comienza con la provocadora frase *naiveha kiṃ canāgra āsīt*, “aquí no había absolutamente nada al principio”. Pero la línea siguiente afirma que todo estaba cubierto por Muerte, identificada con Hambre. No se trata, por tanto, de *creatio ex nihilo*. La aparente nada está ya dominada por un principio de carencia y devoración. Hambre es muerte porque consumir presupone destrucción y porque todo organismo que necesita alimentarse pertenece al ciclo de mortalidad. [12]

Muerte-Hambre produce mente pensando *ātmanvī syām*, “que yo esté dotado de un sí mismo”. La prioridad de la mente no es todavía idealismo en sentido moderno. En el contexto védico, *manas* es facultad de intención ritual, deseo y coordinación. La creación avanza mediante pensamiento, deseo, habla, tiempo, sacrificio y producción de alimento. El cosmos se estructura como relación entre devorador y devorado, sacrificante y ofrenda.

BĀU 1.2.4 formula *so ’kāmayata: dvitīyo ma ātmā jāyeta*, “deseó que naciera para mí un segundo sí mismo”. El objeto deseado no es algo absolutamente ajeno: es un “segundo ātman”, una reproducción o exteriorización de sí. La reflexividad del verbo medio *akāmayata* y la expresión *ma ātmā* sitúan el deseo dentro de la propia

totalidad. La pluralidad aparece como autoduplicación de una unidad que experimenta carencia.

BĀU 1.4 ofrece otro comienzo: *ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ*, “al principio esto era sólo el ātman, con forma de persona”. Aquí no domina Muerte-Hambre, sino un sí mismo personaliforme. Mira alrededor, no ve a nadie más y pronuncia *so ’ham asmi*, “yo soy”. La primera diferenciación es lingüística y autorreflexiva: el “yo” se constituye al nombrarse. [12]

Las dos narraciones no deben forzarse en una secuencia cronológica literal. Comparten una gramática: una totalidad pre-diferenciada posee o produce mente; surge deseo de un segundo; la unidad se manifiesta en multiplicidad; y la creación permanece constituida por el propio ser del creador. Las diferencias —Muerte frente a ātman, ritual sacrificial frente a división sexual— revelan tradiciones cosmogónicas distintas conservadas en la compilación.

El sentido de *puruṣavidha*

Puruṣavidha es un adjetivo compuesto por *puruṣa* y *vidha*: “de tipo, disposición o forma de persona”. Traducirlo directamente como “el Puruṣa absoluto” introduce asociaciones posteriores. El término *puruṣa* puede significar persona, varón, habitante del cuerpo, principio animador o persona cósmica. En este pasaje, el ser primordial posee una configuración antropomórfica suficiente para experimentar temor, soledad, deseo y división sexual.

El propio texto ofrece una etimología de *puruṣa* a partir de haber “quemado antes” — *pūrvaṃ sarvān pāpmana auṣat*—. Es una etimología interpretativa védica, no necesariamente una derivación lingüística histórica. Su función es establecer la preeminencia del ser primordial: es *puruṣa* porque precede y consume los males antes que los demás. Una lectura filológica debe distinguir estas etimologías rituales, que producen relaciones simbólicas, de la etimología comparativa moderna.

Śaṅkara identifica al personaje temeroso y creador de BĀU 1.4.1 con Virāj o Hiraṇyagarbha, es decir, con el principio cósmico condicionado, no con el Brahman sin atributos. Su argumento es filosóficamente necesario: el Brahman absoluto no puede tener cuerpo, miedo, soledad, deseo ni resultados kármicos. El pasaje describe una totalidad cósmica relativa, producida en el ámbito de nombre y forma, que sirve de preparación para la enseñanza de la unidad. El comentario interpreta así las contradicciones antropomórficas como señales de un nivel pedagógico y cosmológico inferior (Śaṅkara, BrUBh 1.4.1; Madhavananda, 1950). [43]

Esta solución es coherente con Advaita, pero no es la única reconstrucción histórica posible. El texto puede preservar una fase en la que ātman, Prajāpati, Virāj y Puruṣa todavía se solapan semánticamente. La crítica histórica no necesita suponer que el compilador poseía ya la distinción estricta entre *nirguṇa Brahman* y un demiurgo

condicionado; esa distinción constituye una sistematización interpretativa de Śaṅkara.

De la soledad a la multiplicidad

Tras comprobar que no hay otro, el Puruṣa deja de temer: *dvitīyād vai bhayaṃ bhavati*, “el miedo nace de un segundo”. Sin embargo, la ausencia de otro no produce inicialmente plenitud, sino falta de deleite: *sa vai naiva reme; tasmād ekākī na ramate*, “no se deleitaba; por eso quien está solo no se deleita”. El relato contiene una tensión deliberada. La no dualidad elimina el miedo, pero el Puruṣa cosmogónico todavía experimenta la soledad como carencia y desea un segundo.

[12]

El deseo produce una imagen de complementariedad: el ser se hace tan grande como un varón y una mujer abrazados y divide “este mismo ātman” en dos. El dual *patīś ca patnī cābhavatām* muestra que ambos polos proceden de una única realidad. La mujer intenta ocultarse tomando formas animales; el varón adopta las formas masculinas correspondientes, y de esas parejas nacen las especies. La narración naturaliza un modelo sexual y patriarcal propio de su horizonte social, pero metafísicamente insiste en que cada diferencia de especie es una modulación de la misma totalidad. [12]

La creación continúa mediante el reconocimiento *ahaṃ vāva sṛṣṭir asmi*, “yo soy verdaderamente la creación”. El creador no contempla un producto exterior: se identifica con lo creado. Después, aquello que estaba *avyākṛta*, indiferenciado, se articula *nāmnā rūpeṇa*, “por nombre y forma”. Nombre y forma no son aquí necesariamente una ilusión sin realidad; son los principios por los que una totalidad continua se vuelve identificable, comunicable y funcionalmente plural.

Finalmente, el ātman “entra” en lo creado hasta las puntas de las uñas. La imagen de entrada no debe tomarse como desplazamiento espacial de una entidad que antes estaba fuera. El creador ya es la creación. “Entrar” expresa la presencia interior de la fuente en cada función corporal, como la navaja oculta en su estuche o el fuego en la leña. El texto advierte que quien venera sólo una función —habla, respiración, visión— conoce parcialmente; debe venerarse el ātman en el que todas llegan a ser una. [13]

Brian Black sitúa estas escenas en continuidad con la antropocosmología védica del *Puruṣasūkta* y de Prajāpati. La creación védica no suele ser producción desde una nada absoluta, sino desmembramiento, reordenación o exteriorización de un cuerpo primordial. El sacrificio reproduce y completa esa organización del universo, vinculando cuerpo humano, cuerpo cósmico y rito (Black, 2007, pp. 7–8). [44]

La ambivalencia de *kāma*

El deseo cumple tres funciones en la BĀU. La primera es **cosmogónica**. Muerte desea un segundo sí mismo en 1.2.4; el Puruṣa solitario desea una pareja en 1.4.3.

Kāma convierte una totalidad indeterminada en proyecto, dirección y diferencia. No es todavía una pasión moralmente condenada, sino potencia de manifestación.

La segunda función es **antropológica y kármica**. BĀU 4.4.5 llama al ser humano *kāmamaya*, “hecho de deseo”. La secuencia *sa yathākāmo bhavati tatkratur bhavati; yatkratur bhavati tat karma kurute* afirma que el deseo configura *kratu*, resolución o proyecto intencional; la resolución produce acción; y la acción conduce al estado futuro. El deseo no es un episodio mental superficial, sino el principio que da continuidad a la identidad empírica a través del tiempo y del renacimiento. [45]

La tercera función es **soteriológica**. BĀU 4.4.6 distingue al *kāmayamāna*, quien desea, del *akāmayamāna*, quien ya no desea. La serie *akāma*, *niṣkāma*, *āptakāma*, *ātmakāma* no es una mera acumulación sinonímica. Describe progresivamente ausencia de carencia, liberación de deseos particulares, cumplimiento del deseo y orientación exclusiva al ātman. Cuando todo es el ātman, no queda un objeto exterior cuya adquisición pueda completar al sujeto.

Milena Bratoeva interpreta esta oposición como reconocimiento de dos niveles de deseo: deseo dirigido hacia un objeto experimentado como separado y deseo sin objeto, trascendente a la dualidad sujeto–objeto. Su lectura aclara por qué *ātmakāma* puede figurar junto a *akāma*. El liberado no es una voluntad frustrada ni una conciencia inerte; ha dejado de buscar plenitud en una alteridad independiente porque su “deseo” está cumplido en la totalidad del sí mismo (Bratoeva, 2021, pp. 101–112). [46]

Śaṅkara subraya que los deseos orientados al no-sí-mismo pertenecen a ignorancia y muerte. Cuando “todos los deseos alojados en el corazón” son liberados, el mortal se vuelve inmortal “aquí”, no mediante un viaje espacial a otro mundo. La liberación es reconocimiento de identidad con Brahman, no adquisición futura de una condición que el ātman no poseyera ya (Śaṅkara, BrUBh 4.4.6–7; Madhavananda, 1950). [47]

De este modo, cosmogonía y soteriología poseen estructuras inversas:

Unidad no diferenciada



Sensación de carencia o
soledad



kāma: deseo de un
segundo



kratu: proyecto /
determinación



karman: producción y
acción



La flecha descendente no es una teoría advaita explícita de emanación tal como aparecerá en autores posteriores; es una reconstrucción de la gramática común de los pasajes. El mundo surge cuando la unidad se orienta hacia un segundo; la servidumbre persiste cuando la persona busca su plenitud en objetos; la liberación ocurre cuando la alteridad pierde su independencia ontológica.

Tema	Intérprete	Lectura principal	Punto de divergencia
Puruṣa y creación	Śaṅkara, BrUBh 1.4.1–10	El Puruṣa temeroso y deseante es Virāj/Hiraṇyagarbha condicionado; el Brahman absoluto no actúa ni teme.	Jerarquiza el mito mediante la distinción entre lo condicionado y lo incondicionado. [48]
Puruṣa y creación	Brian Black, 2007, pp. 7–8	La creación continúa modelos védicos de cuerpo cósmico, sacrificio y correspondencia microcosmos–macrocosmos.	Lee el mito dentro de su matriz ritual y corporal, no como metafísica abstracta aislada. [44]
Puruṣa y creación	Patrick Olivelle, 1998a–b	Traduce y edita las cosmogonías como unidades históricas con vocabulario védico propio.	Evita armonizar automáticamente Muerte, Prajāpati, Puruṣa, ātman y Brahman mediante categorías advaita posteriores. [49]
Deseo	Milena Bratoeva, 2021, pp. 101–112	Distingue deseo de un objeto separado y deseo sin objeto que supera la dualidad.	Interpreta <i>ātmakāma</i> como transformación estructural del deseo, no simple represión. [50]
Creación y autoridad textual	Signe Cohen, 2008	Los mitos y doctrinas deben situarse en las estrategias de autoridad de las escuelas védicas.	La unidad filosófica de la compilación no puede darse por supuesta sin análisis redaccional. [42]

Síntesis crítica de las interpretaciones

La comparación puede condensarse en tres tensiones. La primera enfrenta una lectura **apofática-ontológica** de *neti neti* con lecturas **contextuales y performativas**. Para Śaṅkara, la fórmula elimina toda superposición sobre Brahman. Para Acharya, instruye a rechazar identificaciones parciales dentro de un diálogo determinado. Para Olivelle y Slaje, su sintaxis debe mantenerse abierta y no debe traducirse como si el análisis advaita fuese gramaticalmente autosuficiente.

No se trata de alternativas mutuamente excluyentes. La interpretación de Acharya explica cómo funciona la expresión en la progresión del discurso; la de Śaṅkara

explica qué metafísica puede justificar esa progresión. La tensión aparece sólo cuando la reconstrucción filosófica se presenta como traducción literal o cuando el análisis histórico pretende agotar la significación que el texto adquirió legítimamente en su recepción.

La segunda tensión concierne a la identidad Ātman–Brahman. En Advaita, *aham brahmāsmi* y *ayam ātmā brahma* establecen identidad absoluta. En una lectura histórica, esas sentencias conviven con modelos del ātman como persona transmigrante, principio vital, cuerpo cósmico, gobernante interior y agente condicionado por deseo y acción. Śaṅkara resuelve la coexistencia distribuyendo los predicados entre el ātman empíricamente condicionado y el ātman absoluto; Black y Cohen prefieren conservar la pluralidad literaria y doctrinal de los estratos.

La tercera tensión afecta a la creación. Una interpretación teísta podría leer los mitos como acción real de una persona cósmica. Śaṅkara, en cambio, se ve obligado a relativizar la agencia del creador: temor, deseo y división no pertenecen al Brahman absoluto. Black reconstruye la lógica ritual y corporal que precede a esa relativización; Bratoeva muestra que el deseo creador no desaparece sin resto, sino que se convierte en la clave para comprender también acción, renacimiento y liberación.

Una evaluación equilibrada puede expresarse del siguiente modo:

Cuestión	Lectura advaita clásica	Lectura histórico-filológica	Evaluación crítica
¿Qué niega <i>neti neti</i> ?	Todo atributo o <i>upādhi</i> falsamente atribuido al ātman.	Identificaciones parciales dentro de contextos dialógicos; la sintaxis exacta es discutida.	La negación es contextual en su forma y radicalizable ontológicamente en su recepción.
¿Qué queda después de negar?	Brahman auto-luminoso, no objetivable.	El texto lo denomina <i>satyasya satyam</i> y lo identifica con el conocedor irreductible.	No queda una “cosa” positiva, sino la condición no negable del acto de negar.
¿Es la BĀU monista?	Sí, en sentido no dual: sólo Brahman es absolutamente real.	Contiene fuertes fórmulas no duales, pero también doctrinas heterogéneas.	Es fuente principal del monismo advaita, no necesariamente un tratado sistemático de Advaita.
¿Quién crea?	Virāj/Hiraṇyagarbha bajo condicionamiento;	Diferentes mitos atribuyen creación a	La pluralidad cosmogónica

Cuestión	Lectura advaita clásica	Lectura histórico-filológica	Evaluación crítica
	no el Brahman sin atributos como agente real.	Muerte-Hambre, ātman, Puruṣa o Prajāpati.	precede a su jerarquización vedántica.
¿Qué es <i>kāma</i> ?	Manifestación de ignorancia cuando se dirige al no-sí-mismo.	Potencia cosmogónica, motivación humana y principio kármico.	Su ambivalencia enlaza cosmología y soteriología.
¿Qué significa liberación?	Reconocer aquí y ahora que el ātman es Brahman.	Culminación de discursos sobre inmortalidad, ausencia de deseo y conocimiento del sí mismo.	La BĀU desplaza la inmortalidad desde la supervivencia ritual hacia la identidad cognoscitiva.

La lectura advaita resulta especialmente convincente allí donde el texto une explícitamente cuatro proposiciones: no hay otro vidente; aquí no hay multiplicidad; el sí mismo es Brahman; y el conocedor no puede ser convertido en objeto. En cambio, resulta más constructiva allí donde reinterpreta al creador deseante como Brahman condicionado o transforma la pluralidad cosmogónica en simple apariencia. Esa diferencia debe preservarse: una cosa es lo que una sentencia afirma directamente y otra la arquitectura conceptual necesaria para armonizar todo el corpus.

Recepción, impacto y conclusión

La BĀU determinó el vocabulario de gran parte de la filosofía india posterior. Ofreció al Vedānta las formulaciones de identidad *ahaṃ brahmāsmi* y *ayaṃ ātmā brahma*; la vía negativa de *neti neti*; la doctrina del controlador interior; el principio de que no existe otro vidente; el análisis de vigilia, sueño y sueño profundo; la teoría de deseo, resolución, acción y renacimiento; y la posibilidad de liberación mediante conocimiento del sí mismo. Las Upaniṣads tempranas establecieron preguntas y categorías sobre ser, conciencia, muerte e inmortalidad que siguieron organizando la discusión filosófica india durante siglos (Black, 2007, pp. 4–5). [51]

Para Advaita, la contribución decisiva fue convertir la subjetividad en principio ontológico sin reducirla a una mente individual. El ātman no es una entidad privada situada dentro del cuerpo; es el vidente que nunca aparece entre las cosas vistas. Brahman no es un objeto cósmico máximo; es aquello cuya exterioridad es imposible. Al identificarlos, Śaṅkara formula un no dualismo radical: la liberación no consiste en producir unión entre dos realidades, sino en eliminar la ignorancia de una separación que nunca fue absoluta. Esta es la caracterización filosófica central del

Advaita clásico recogida también por la investigación contemporánea sobre Śaṅkara. [8]

La importancia de la BĀU para Śaṅkara no se limita a su comentario directo. Sus argumentos sobre la autoevidencia de la conciencia, la imposibilidad de objetivar al conocedor y la liberación mediante conocimiento reaparecen en sus comentarios a la *Bhagavadgītā*, al *Brahmasūtra* y en tratados independientes. La tradición de Sureśvara desarrolló extensamente el *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* mediante su *Vārttika*, convirtiendo el texto en uno de los principales laboratorios de la epistemología y soteriología advaita.

Las escuelas vedánticas no advaita heredaron los mismos pasajes, pero discutieron su alcance. La cuestión ya no era si la BĀU era autoridad, sino cómo coordinar identidad y diferencia. Las lecturas de no dualidad cualificada interpretaron el mundo y los seres como dependientes de Brahman sin suprimir toda distinción real; las escuelas dualistas insistieron en que la dependencia respecto de Brahman no equivale a identidad numérica. La historia del Vedānta es, en gran medida, la historia de interpretaciones rivales de la relación entre declaraciones de identidad, pasajes de diferencia, teología del controlador interior y lenguaje de creación.

La doctrina de *neti neti* influyó además en debates más amplios sobre los límites del lenguaje. Su lección no es que el silencio sea simplemente superior a todo discurso. La propia Upaniṣad utiliza lenguaje, metáforas, negaciones, diálogos y repeticiones para producir una transformación del modo de conocer. El lenguaje no puede capturar a Brahman como objeto, pero puede desactivar errores, mostrar contradicciones y conducir al reconocimiento de aquello que ya está presupuesto en todo acto lingüístico. La negación posee así una función terapéutica antes que descriptiva.

El análisis del deseo tuvo una influencia igualmente duradera. La cadena *kāma–kratu–karman* proporciona un modelo de la acción en el que las disposiciones profundas configuran tanto la conducta presente como la continuidad del agente. A la vez, la figura del *ātmakāma* evita que la liberación sea concebida como pura anestesia volitiva: se trata de la superación del deseo basado en carencia mediante la plenitud del sí mismo. El deseo que cosmológicamente proyecta un segundo es soteriológicamente resuelto cuando se comprende que no existe un segundo independiente.

Desde el punto de vista de la historia intelectual, la BĀU no debe reducirse a “un libro de Advaita escrito antes de Śaṅkara”. Sus mitos dependen del sacrificio védico; sus personajes participan en disputas de autoridad entre reyes y brahmanes; su ātman conserva asociaciones corporales, vitales y personales; y sus capítulos reflejan distintos momentos de composición y transmisión. Black y Cohen muestran por qué la forma narrativa, la posición social del hablante y la afiliación textual son parte del argumento, mientras que Olivelle y la crítica de recensiones impiden tratar el texto recibido como una unidad verbal invariable. [52]

Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, la síntesis advaita no es arbitraria. La BĀU misma afirma que la pluralidad es “como si” existiera, que no hay otro vidente, que todo es el propio ātman, que el ātman es Brahman y que el miedo nace de un segundo. Śaṅkara identifica correctamente una trayectoria profunda: la conciencia no puede ser reducida a un objeto; aquello que no puede ser objetivado tampoco puede ser delimitado por un exterior; y lo que carece de exterior no admite una segunda realidad independiente.

La metafísica resultante puede formularse en cinco tesis. Primero, todo objeto es determinable mediante nombre, forma, relación y función. Segundo, el ātman, como condición de determinación, no es él mismo determinable de igual manera. Tercero, la imposibilidad de objetivarlo no implica inexistencia, pues está inmediatamente presente como conciencia. Cuarto, esa conciencia no posee un exterior ontológico y es, por ello, Brahman. Quinto, la multiplicidad es real como manifestación y experiencia dependiente, pero no como conjunto de sustancias autosuficientes.

En consecuencia, *neti neti* no es la última palabra entendida como vacío. La última palabra del pasaje es *satyasya satyam*: verdad de la verdad. La negación retira las identificaciones finitas; las sentencias de identidad reconocen el fundamento no dual; la cosmogonía explica cómo ese fundamento aparece como deseo, diferencia y mundo. El movimiento completo de la BĀU no va simplemente de “algo” a “nada”, sino de una totalidad implícita a su diferenciación y, mediante conocimiento, al reconocimiento de que la diferencia nunca constituyó un segundo absoluto.

Las referencias principales empleadas son: Limaye, V. P. y R. D. Vadekar, eds., *Eighteen Principal Upaniṣads*, 1958; Olivelle, Patrick, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, 1998a, y *Upaniṣads*, 1998b; Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, trad. Swāmī Mādhavānanda, 1950; Acharya, Diwakar, “Néti néti: Meaning and Function of an Enigmatic Phrase...”, *Indo-Iranian Journal* 56, 2013, pp. 3–39; Slaje, Walter, *Néti néti*, 2010; Black, Brian, *The Character of the Self in Ancient India*, 2007; Cohen, Signe, *Text and Authority in the Older Upaniṣads*, 2008; y Bratoeva, Milena, “Kāmamaya Puruṣa: The Discourse on Desire in the Upaniṣads”, 2021, pp. 101–112. [53]

[1] [49]

<https://archive.org/download/TheEarlyUpanisads/The%20Early%20Upani%E1%B9%A3ads.pdf>

<https://archive.org/download/TheEarlyUpanisads/The%20Early%20Upani%E1%B9%A3ads.pdf>

[2] [3] [4] [12] [13] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [23] [27] [28] [29] [30] [36] [45] https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/4_upa/brup___u.htm

https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/4_upa/brup___u.htm

[5] [7] [37] <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc122154.html>

<https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc122154.html>

[6] [11] [38] [41] [44] [51]

https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9780791480526_A40634180/preview-9780791480526_A40634180.pdf

https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9780791480526_A40634180/preview-9780791480526_A40634180.pdf

[8] <https://plato.stanford.edu/entries/shankara/>

<https://plato.stanford.edu/entries/shankara/>

[9] <https://books.google.com/books/about/Upani%E1%B9%A3ads.html?id=f9-2jV7sRuEC>

<https://books.google.com/books/about/Upani%E1%B9%A3ads.html?id=f9-2jV7sRuEC>

[10] [40]

https://www.researchgate.net/publication/375435214_The_Early_Upanisads_Annotated_Text_and_Translation

https://www.researchgate.net/publication/375435214_The_Early_Upanisads_Annotated_Text_and_Translation

[24] <https://www.scribd.com/document/202123003/The-Authorship-of-the-Pancadasi-and-the-Textual-Context-of-its-Trptidipa-prakarana>

<https://www.scribd.com/document/202123003/The-Authorship-of-the-Pancadasi-and-the-Textual-Context-of-its-Trptidipa-prakarana>

[25] [33] [34]

https://www.researchgate.net/publication/274869376_Neti_net_i_Meaning_and_Function_of_an_Enigmatic_Phrase_in_the_Gargya-Ajatasatru_dialogue_of_Brhad_Aranyaka_Upanisad_II1_and_II3

https://www.researchgate.net/publication/274869376_Neti_net_i_Meaning_and_Function_of_an_Enigmatic_Phrase_in_the_Gargya-Ajatasatru_dialogue_of_Brhad_Aranyaka_Upanisad_II1_and_II3

[26] [35] https://www.academia.edu/8997828/N%C3%A9ti_n%C3%A9ti

https://www.academia.edu/8997828/N%C3%A9ti_n%C3%A9ti

[31] [32] [39] <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc117948.html>

<https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc117948.html>

[42] [52]

https://books.google.com/books/about/Text_and_Authority_in_the_Older_Upani%E1%B9%A3.html?id=VwJPAQAAIAAJ

https://books.google.com/books/about/Text_and_Authority_in_the_Older_Upani%E1%B9%A3.html?id=VwJPAQAAIAAJ

[43] [48] <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc117939.html>

<https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc117939.html>

[46] [50]

https://www.academia.edu/64112141/K%C4%81mamaya_Puru%E1%B9%A3a_The_Discourse_on_Desire_in_the_Upani%E1%B9%A3ads

https://www.academia.edu/64112141/K%C4%81mamaya_Puru%E1%B9%A3a_The_Discourse_on_Desire_in_the_Upani%E1%B9%A3ads

[47] <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc122058.html>

<https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad/d/doc122058.html>

[53] <https://www.jstor.org/stable/23449140>

<https://www.jstor.org/stable/23449140>