

Teselas: DEL FUEGO AL MAPA:
LAS UPANIṢADS COMO REINGENIERÍA RELIGIOSA DE LA
EFICACIA VÉDICA



TRRL + Materialismo Filosófico (espacio antropológico y teoría de las religiones de El animal divino): Correspondencias como tecnología, interiorización litúrgica como transducción institucional

Julio David Rojas

02/23/26

Keywords: Upaniṣads — sacrificio — correspondencias — eficacia — espacio antropológico — transducción

Abstract

Este ensayo sostiene que las **Upaniṣads** operan principalmente como un dispositivo de reingeniería religiosa que transforma la eficacia del sacrificio védico. Mediante un análisis operatorio apoyado en la **Teoría de la Razón Literaria** (TRRL: symploké y matriz A/W/R/T) y en el **Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno** (espacio antropológico radial/circular/angular y teoría materialista de las religiones), se muestra cómo el ritual público (eje radial) se reconfigura en una gramática de equivalencias (bandhu, prāṇa, ātman/brahman, OM) que reprograma el eje angular sin abolirlo. El estudio trabaja pasajes de diversas Upaniṣads (Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya, Kaṭha, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Īśa, Śvetāśvatara, Kauṣītaki) y contrasta decisiones traductológicas en dos ediciones españolas (Pujol/Ilárraz y Arnau) para evidenciar desplazamientos de autoridad y de eficacia. El argumento culmina en dos resultados teóricos: (1) la correspondencia como tecnología religiosa, no metáfora, y (2) la interiorización litúrgica como transducción institucional, no psicología. Se concluye que las Upaniṣads abren un puente técnico para mutaciones posteriores (ascetismo, vedānta, bhakti) al redefinir qué cuenta como eficacia religiosa y quién puede administrarla.

Índice

1. Introducción
2. Planteamiento del problema...
3. Materiales y symploké mínima...
4. Estado de la cuestión...
5. Método y reglas de prueba
6. Desarrollo
 - 6.1 Bloque I...
 - 6.2 Bloque II...
 - 6.3 Bloque III...
7. Conclusión
8. Referencias
9. Anexo A: Tabla de pasajes
10. Anexo B: Mapa de correspondencias

1. Introducción

El fuego ritual védico, *agni*, tenía una función tan precisa como una palanca: transportar la ofrenda de los hombres hacia los dioses y devolver a cambio la eficacia deseada —lluvia, victoria, descendencia, tránsito al más allá—. Los rituales del *śrauta*, descritos con minucia quirúrgica en los Brāhmaṇas, constituyen uno de los sistemas tecnológicos más elaborados de la antigüedad: textos de centenares de páginas especifican el número exacto de ladrillos del altar, la orientación del sacrificador, la sílaba que debe pronunciarse en cada momento. Funciona porque es preciso. Funciona porque es preciso. Porque la correspondencia entre acto ritual y efecto cósmico opera como protocolo, no como metáfora. Las Upaniṣads heredan ese protocolo y lo transforman mediante redistribución de operaciones. El fuego se interioriza, y esa interiorización funciona como operación institucional: un dispositivo de reingeniería religiosa que traduce la eficacia del sacrificio exterior en una gramática de equivalencias (bandhu, nidāna, upaniṣad como término técnico) capaz de producir efectos comparables —y a veces nuevos— bajo un régimen de operaciones distinto. El tránsito se deja describir sin misticismo: del fuego sobre el altar al “fuego” del aliento; del soma en la copa al soma en la sangre; de ahí al soma como prāṇa, como ātman, como brahman. El mapa adquiere primacía operativa sobre el territorio sin eliminarlo.

Este ensayo analiza esa sustitución desde dos marcos teóricos complementarios: la Teoría de la Razón Literaria (TRRL) de Jesús G. Maestro, que prohíbe tanto el psicologismo como la doxografía y obliga a leer los materiales literarios en sus dimensiones de Agente/Obra/Receptor/Transductor (A/W/R/T); y el Materialismo Filosófico (MF) de Gustavo Bueno, cuya teoría del espacio antropológico —eje radial, circular, angular— y cuya teoría materialista de las religiones (*El animal divino*, 1985) permiten diagnosticar qué tipo de eficacia religiosa está en juego, qué mediaciones de autoridad se construyen, qué tratamiento reciben los númenes y cómo se redistribuyen las operaciones entre agentes.

La symploké que este análisis conecta es explícita y acotada. Conecta: (a) la tecnología sacrificial védica como régimen de eficacia radial pública; (b) el sistema de correspondencias upaniṣádico como reconfiguración del eje angular; (c) la institución del maestro-discípulo como infraestructura circular que administra el acceso a esa reconfiguración; (d) las dos ediciones en español como transductores modernos que producen versiones distintas del mismo material. Lo que este análisis *no* conecta: no establece una historia lineal del pensamiento indio, no argumenta que las Upaniṣads sean superiores o inferiores al ritual védico, no adjudica intencionalidades a «los sabios upaniṣádicos» como si fueran un colectivo homogéneo, y no toma partido por ninguna de las lecturas espiritualistas que constituyen aquí objeto de análisis, no fuentes de inspiración.

La tesis que se defiende es esta: las Upaniṣads constituyen un dispositivo de reingeniería religiosa que transforma el sacrificio védico —eficacia radial pública, operada por agentes especializados sobre materiales físicos ante dioses del panteón— en un régimen de correspondencias que redistribuye autoridad: del ritual exterior a una topología «interior» gobernada por mediaciones (maestro-discípulo, escuela, recitación, hermenéutica). Esta redistribución produce un cierre parcial, una gramática de equivalencias (*ātman/brahman*, *prāṇa*, *śabda/om*, fuego/aliento, etc.) que administra el eje angular sin destruirlo, reabsorbiéndolo. Como consecuencia, abre un puente técnico para mutaciones posteriores —ascetismo budista y jainista, *bhakti* devocional, vedānta escolástico— al redefinir qué cuenta como eficacia religiosa.

El criterio de evidencia es operatorio: un pasaje cuenta como prueba cuando puede analizarse en función de sus ejes dominantes, cuando la equivalencia que instala tiene un costo verificable (qué borra, qué conserva), y cuando la mediación que lo hace funcionar puede identificarse institucionalmente. Los pasajes que solo afirman contenidos doctrinales sin exhibir su operación interna tienen valor ilustrativo, nunca probatorio.

El argumento se despliega en tres niveles: (1) el nivel de los materiales —qué son las Upaniṣads como objetos literarios e institucionales, quiénes las producen, para quién, a través de qué mediadores; (2) el nivel de las operaciones —cómo funciona el sistema de correspondencias como tecnología y cómo funciona la interiorización litúrgica como transducción institucional; (3) el nivel de los resultados —qué produce la reingeniería upaniṣádica en términos de autoridad religiosa, eficacia reprogramada y apertura de posibilidades históricas posteriores.

Resultado operatorio sección 1: La lectura de las Upaniṣads como dispositivo de reingeniería religiosa (no como filosofía mística ni como especulación metafísica) establece el criterio de evidencia que rige el resto del ensayo: los pasajes prueban cuando exhiben operaciones, ejes dominantes, costos de equivalencia y mediaciones identificables.

2. Planteamiento del problema: por qué «filosofía», «mística» y «espiritualidad» son etiquetas que fallan

La historia de la recepción occidental de las Upaniṣads es, en gran medida, la historia de un malentendido institucionalizado. Schopenhauer las leyó a través de la traducción latina de Anquetil-Duperron —ya de por sí traducción de una versión persa del siglo XVII— y las convirtió en la confirmación filosófica de su voluntad metafísica. La generación del Romanticismo alemán las asimiló a «filosofía» porque necesitaba un precedente orientalista para sus propias posiciones idealistas. El orientalismo angloindia del siglo XIX las convirtió en «espiritualidad» porque ese encuadre servía a sus propios intereses administrativos: una India de yoguis y contemplativos era menos amenazante que una India de sabios que dominaban una tecnología ritual de enorme precisión.

Cada una de estas etiquetas falla por razones distintas pero relacionadas. «Filosofía» falla porque proyecta sobre los textos upaniṣádicos la forma institucional del pensamiento griego —individuos que argumentan ante otros individuos en el espacio público, con pretensión de universalidad y sometidos a la lógica de la refutación—. Las Upaniṣads, por el contrario, son textos de transmisión secreta: *rahasya* (secreto) aparece una y otra vez como etiqueta genérica. Su contexto de producción y recepción es la díada maestro-discípulo, no el ágora. Su pretensión de eficacia es iniciática, no universal —el conocimiento que confieren es, literalmente, peligroso para quien no está preparado para recibirlo—.

«Mística» falla con igual precisión, aunque desde el polo opuesto. Donde «filosofía» proyecta universalidad racional, «mística» proyecta inefabilidad subjetiva —la experiencia indescriptible del yo con el Absoluto—. Pero los textos upaniṣádicos son notablemente descriptivos: establecen equivalencias, dan instrucciones, organizan jerarquías de conocimiento, describen consecuencias verificables de la iniciación (longevidad, prosperidad, poder sobre los elementos). La *vidyā* upaniṣádica no es mística en el sentido técnico del término —no supone una fusión inefable con lo divino que disuelva toda determinación—; es una forma de conocimiento operativo que produce efectos mundanos y transmundanos específicos.

«Espiritualidad», la etiqueta más reciente y más vaga, falla por ser demasiado permisiva: sirve para cualquier cosa y por eso no sirve para nada. Cuando una etiqueta no excluye ningún contenido, ha dejado de ser un concepto operativo.

Lo que se gana al leer las Upaniṣads en términos de eficacia, autoridad y operaciones es, antes que nada, precisión. La pregunta «¿qué hace este texto?» es más fértil que «¿qué significa este texto?». Y la pregunta «¿para quién funciona esta equivalencia, bajo qué condiciones, producida por quién?» es más productiva que «¿qué verdad eterna expresa este pasaje?». El MF ofrece aquí un instrumental diagnóstico concreto: el eje radial identifica las relaciones entre humanos y entidades físicas no personales (el fuego, el soma, el agua ritual, el

espacio del altar); el eje angular identifica las relaciones entre humanos y entidades personal-no-humanas (los dioses védicos como Agni, Indra, Varuṇa; pero también los númenes más abstractos como brahman o ātman en tanto que potencias con las que se puede «tratar»); el eje circular identifica las relaciones entre humanos —la organización de castas, la institución de la escuela, la jerarquía maestro-discípulo—.

La verdad operatoria que aquí se busca no es la verdad proposicional de los enunciados doctrinales —si el ātman es realmente idéntico al brahman—. Es la verdad de las operaciones: ¿qué tipo de reconfiguración del eje angular produce el sistema upaniśádico de correspondencias? ¿Qué autoridad redistribuye esa reconfiguración? ¿Qué queda del ritual védico y qué se transforma? Estas preguntas tienen respuestas verificables en los textos, respuestas que no dependen de tomar partido por ninguna teología.

Una precisión adicional sobre el estatus del término «reingeniería religiosa». La metáfora es deliberadamente tecnológica porque el MF entiende la religión —y la TRRL entiende la literatura religiosa— como operador social, tecnología de mediación entre ejes del espacio antropológico. Las Upaniṣads no son más «profundas» o «elevadas» que el ritual védico: producen una *redistribución* de sus operaciones, y esa redistribución tiene consecuencias históricas precisas que pueden analizarse sin misticismo.

Resultado operatorio sección 2: Las etiquetas «filosofía», «mística» y «espiritualidad» son inadecuadas porque proyectan formas institucionales ajenas sobre los materiales. El análisis en términos de eficacia/autoridad/operaciones es más preciso y permite preguntas verificables sobre qué hace el texto, para quién y con qué costo.

3. Materiales y symploké mínima: Agentes, Obra, Receptores, Transductores

3.1 Agentes (A): productores institucionales del corpus upaniśádico

Los agentes de producción de las Upaniṣads son heterogéneos y es necesario resistir la tentación de unificarlos bajo la figura del «sabio forestal». Las Upaniṣads más antiguas (Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya) emergen de círculos brahmanicos vinculados a escuelas específicas de recitación védica (*śākhā*): la Bṛhadāraṇyaka pertenece a la tradición del Yajurveda blanco (Vājasaneyi), la Chāndogya al Sāmaveda. Esto significa que sus agentes de

producción son brahmanes especializados en el sacrificio que buscan, dentro de sus propios sistemas de conocimiento, una reconfiguración de la eficacia ritual —no su abandono—.

Un segundo estrato de agentes son los *śramaṇa*: renunciantes que, a diferencia de los brahmanes domésticos, han abandonado el eje circular de la vida de familia (*gr̥hastha*) para habitar el margen del bosque (*āraṇyaka*). Estos agentes producen un tipo distinto de discurso: menos vinculado a la fórmula ritual exacta, más orientado a la especulación sobre las equivalencias entre microcosmos y macrocosmos. Las Upaniṣads medias y tardías (Kaṭha, Muṇḍaka, Śvetāśvatara) muestran la huella de este segundo estrato, con mayor presencia de la figura del maestro carismático individual.

Un tercer estrato, más difuso pero igualmente real, es el de los patronos reales: la Bṛhadāraṇyaka ubica varios de sus debates más famosos en la corte del rey Janaka de Videha, con Yājñavalkya como figura central. La corte real funciona aquí como escenario de legitimación y como operador de la reconversión circular-angular: el rey que aprende del brahmán invertido es también el rey que financia la escuela. La eficacia del saber se demuestra en ese espacio de disputa pública antes de ser transmitida en el espacio secreto de la diáda iniciática.

3.2 Obra (W): géneros literarios y composición del corpus

El corpus upaniṣádico es genéricamente plural. Los textos más antiguos integran el género del Āraṇyaka —texto del bosque, ya semiexotérico respecto al Brāhmaṇa—: meditaciones sobre el sentido interno del ritual que constituyen, literalmente, la primera interiorización del sacrificio. La escena del diálogo maestro-discípulo (*saṃvāda*) es el formato estructural dominante: pregunta, suspense, respuesta que transforma al interrogador. Las fórmulas de identificación (*aham brahma asmi, tat tvam asi, prajñānam brahma, ayam ātmā brahma*) —las cuatro Mahāvākyas o «grandes sentencias»— ...funcionan como fórmulas de activación: su recitación en el contexto iniciático adecuado produce un efecto ontológico-ritual, además de cognitivo. El género de la instrucción directa, por su parte, aparece cuando un maestro enseña sin que medie pregunta: indica la jerarquía del maestro sobre el discípulo. Las paradojas deliberadas (*neti neti*, «ni esto, ni esto») son operaciones retóricas que destruyen la capacidad del discípulo de apropiarse el conocimiento por sus propias fuerzas: requieren al maestro como mediador irremplazable. Esta estructura no es accidental; es el mecanismo que hace necesario el eje circular de la institución.

3.3 Receptores (R): usos y recepción

Los receptores primarios del corpus upaniśádico son los estudiantes de las escuelas brahmánicas (*brahmacarya*): jóvenes que han completado la iniciación del cordón sagrado (*upanayana*) y viven en la casa del maestro. Su uso del texto es recitativo antes que hermenéutico: la memorización y la recitación exacta son condiciones de acceso, no opcionales. Los receptores secundarios son los *grhastha* —cabezas de familia— que acceden a ciertos conocimientos en etapas posteriores de su vida. Un tercer tipo de receptor son los *sannyāsin* —renunciantes—, para quienes el texto adquiere un uso diferente: el de una práctica meditativa continua que reemplaza al ritual sacrificial del que han salido.

La recepción moderna —a través del orientalismo, la Teosofía, el New Age y la psicología transpersonal— constituye una recepción parasitaria que lee los textos sin sus condiciones de producción y los convierte en material de espiritualidad individual desconectada de toda institución. Esta recepción es, desde el MF, una degeneración del eje circular original: elimina la mediación del maestro y convierte el texto en objeto de consumo privado.

3.4 Transductores (T): el campo de batalla traductológico

Las dos ediciones que aquí operan como corpus primario son, cada una a su modo, transductores que producen versiones distintas del mismo material. La edición A —Ilárraz y Pujol (2003)— se inscribe en la tradición filológico-académica: presenta los textos con introducción histórico-crítica, notas que contextualizan el vocabulario sánscrito y una opción traductora que privilegia la precisión técnica sobre la fluidez estilística. La edición B —Arnau (2012)— ya en su propio título, *Correspondencias ocultas*, declara una orientación hermenéutica: privilegia la resonancia literaria y la pertinencia filosófica sobre la fidelidad filológica estricta.

Esta diferencia no es un asunto de «gustos»: produce efectos de autoridad y eficacia distintos. Cuando Ilárraz y Pujol traducen *upaniṣad* como «enseñanza secreta» o «conexión esotérica» y Arnau como «correspondencia oculta», están activando dos regímenes distintos: el primero subraya el eje circular (institución, secreto, transmisión); el segundo subraya el eje angular-equivalencial (la correspondencia como relación entre microcosmos y macrocosmos). Cada traducción hace visible una cara distinta del dispositivo. Como se verá en los micro-contrastes que siguen, esta diferencia tiene consecuencias para la comprensión de qué tipo de tecnología religiosa constituyen las Upaniṣads.

Más allá de estas dos ediciones, el horizonte de transductores incluye: la traducción alemana de Paul Deussen (1897), que enmarca los textos en el idealismo post-kantiano; las traducciones inglesas de Patrick Olivelle, que aplican herramientas de crítica histórico-textual;

los comentarios de Śaṃkara (siglo VIII-IX) como transductor interno que fija la lectura advaita-vedānta; y la recepción schopenhaueriana ya mencionada. Cada uno de estos transductores activa distintos ejes del espacio antropológico y produce distintas versiones de la eficacia upaniśádica.

Resultado operatorio sección 3: El análisis A/W/R/T identifica tres estratos de agentes (brahmanes rituales, renunciantes, patronos reales), géneros literarios con funciones institucionales distintas (diálogo, fórmula, instrucción, paradoja), y dos transductores modernos cuya diferencia traductológica es analíticamente productiva. La fricción entre edición A y edición B es material del análisis, no ruido.

4. Estado de la cuestión: lecturas rivales y aparato crítico

4.1 Lectura rival 1: el «monismo» como clave interpretativa

La lectura dominante en la historia del pensamiento indio occidental postula que las Upaniṣads son documentos de un monismo metafísico: la tesis de la identidad *ātman* = *brahman* se lee como afirmación de que el yo individual es idéntico al absoluto cósmico, y todo el corpus se organiza como elaboración de esa tesis. Esta lectura tiene su versión más influyente en Śaṃkara (Advaita Vedānta), pero también en Deussen, Radhakrishnan y, en versión popularizada, en toda la tradición del «perennialismo» de Aldous Huxley y Alan Watts.

Steelman: la fuerza de esta lectura reside en que efectivamente los textos producen fórmulas de identificación (Mahāvākyas) que, leídas proposicionalmente, enuncian una identidad. Śaṃkara tiene razón en que hay una coherencia interna entre las afirmaciones de las distintas Upaniṣads si se las lee bajo un principio organizador. La lectura monista es filológicamente sofisticada —no arbitraria— y tiene detrás quince siglos de exégesis interna.

Límite desde MF/TRRL: la lectura monista proyecta sobre los textos una estructura filosófica de segundo grado (el monismo como posición metafísica explícita) que los textos mismos no asumen de manera sistemática. Las Mahāvākyas son *fórmulas de activación*, no proposiciones filosóficas: su función es iniciática (producir en el discípulo una transformación mediante la recitación en el contexto adecuado), no demostrativa. Śaṃkara las sistematiza a posteriori —siglos después de los textos más antiguos— bajo una agenda filosófica explícita que no es la de los productores originales. Impacto estimado: {0.5} —esta objeción debilita la

lectura monista pero no la destruye; algunos textos, especialmente la Māṇḍūkya, sí exhiben una estructura próxima al monismo sistemático—.

4.2 Lectura rival 2: las Upaniṣads como «filosofía» proto-sistemática

Una segunda tradición —representada por Dasgupta, Hiriyanna y, en versión más matizada, por Patrick Olivelle— lee las Upaniṣads como el primer momento de la historia de la filosofía india: textos que, al cuestionar la eficacia del ritual y plantear preguntas sobre el principio de la realidad, inauguran la reflexión filosófica propiamente dicha. En esta lectura, las Upaniṣads son a la India lo que los presocráticos a Grecia.

Steelman: hay pasajes que exhiben argumentación, contraargumentación y búsqueda de fundamento —especialmente en los debates de Yājñavalkya en la Bṛhadāraṇyaka—. Olivelle tiene razón en que existe una crítica interna al ritualismo que anticipa posiciones filosóficas posteriores.

Límite desde MF/TRRL: la analogía con los presocráticos proyecta la categoría eurocéntrica de «origen de la filosofía» sobre materiales con forma institucional distinta. Los presocráticos argumentan en espacio público; los maestros upaniṣádicos transmiten en el secreto de la diáda iniciática. El argumento upaniṣádico busca transformar al discípulo situado en un régimen de acceso, no persuadir a un auditorio universal. Impacto estimado: {0.4}.

4.3 Lectura rival 3: las Upaniṣads como reacción a la «crisis» del brahmanismo

Una tercera tradición historiográfica —representada por Johannes Bronkhorst, Richard Gombrich y Johannes Houben— lee las Upaniṣads como respuesta institucional a la presión ejercida por los movimientos śramaṇa (budismo, jainismo) que cuestionaban la autoridad del sacrificio. En esta lectura, la interiorización upaniṣádica sería una estrategia defensiva del brahmanismo para conservar su monopolio sobre la eficacia soteriológica.

Steelman: esta lectura tiene la virtud de historizar el corpus —situarlo en un contexto de competencia institucional— y de tratar la «interiorización» como estrategia, no como revelación. Bronkhorst documenta con rigor la presencia paralela de tradiciones ascéticas prebudistas que comparten con las Upaniṣads el énfasis en la práctica mental.

Límite desde MF/TRRL: la lectura «defensiva» reduce el corpus upaniṣádico a reacción, cuando los textos más antiguos preceden cronológicamente a las grandes tradiciones śramaṇa y muestran una dinámica interna propia. Además, no explica por qué la estrategia específica que se adopta —el sistema de correspondencias, no un simple devalúo del ritual— tiene la forma que tiene. Impacto estimado: {0.6}.

4.4 Aparato crítico: doce conceptos operativos

Concepto	Definición operativa
Bandhu	Vínculo de correspondencia entre dominios cósmicos y rituales. Categoría técnica de los Brāhmaṇas que las Upaniṣads heredan y transforman: de correspondencia ritual externa a equivalencia ontológica interna.
Nidāna	Fundamento causal de la correspondencia; el principio que hace que A sea el nidāna de B. Relacionado con bandhu pero enfatiza el aspecto generativo.
Eje radial (MF)	Relación entre humanos y entidades naturales no personales: fuego físico, soma, espacio del altar, cuerpo humano como organismo.
Eje circular (MF)	Relaciones interhumanas: castas, escuelas, familia, institución pedagógica, disputas rituales, jerarquía maestro-discípulo.
Eje angular (MF)	Relaciones entre humanos y entidades personal-no-humanas: dioses (Agni, Indra, Varuṇa), poderes (brahman, ātman como potencia), semidioses.
Reingeniería religiosa	Operación de redistribución de eficacia religiosa que transforma las operaciones de un sistema ritual manteniendo sus funciones generales. No supresión sino transducción.
Vidyā (conocimiento operativo)	Término upaniṣádico para el conocimiento eficaz, diferenciado del simple saber informativo. Su función es transformar al conocedor, no solo informarle.
Rahasya (secreto)	Calificativo genérico de los textos upaniṣádicos: secreto no como mero ocultamiento sino como condición de eficacia. El secreto activa el eje circular de control de acceso.
Transducción institucional (TRRL)	Proceso por el cual una institución convierte un input de un tipo (ritual externo) en un output de otro tipo (práctica interior) conservando las relaciones funcionales de autoridad.
Symploké (TRRL)	Principio metodológico: conectar materiales sin reducir todo a un solo principio. El corpus upaniṣádico conecta ejes radial, circular y angular sin reducirlos a uno.
Tapas (austeridad)	Práctica ascética de calor acumulado. En los Brāhmaṇas es ritual (el brahmán que prepara el sacrificio). En las Upaniṣads se interioriza como disciplina mental que produce la misma eficacia.

Neti neti	Fórmula de negación de predicados aplicada al brahman/ātman: «ni esto, ni esto». Opera como dispositivo retórico que destruye la apropiación intelectual directa y requiere mediación del maestro.
-----------	--

4.5 Guía de conceptos y notación (MF/TRRL/Upaniṣads)

Esta sección funciona como caja de herramientas, no como diccionario “neutral”: fija los conceptos mínimos que el ensayo utiliza para que el lector siga las operaciones sin perderse. Las definiciones son operatorias: especifican qué es cada término, cómo se reconoce y qué función cumple en el argumento.

4.5.1 Espacio antropológico (MF): ejes radial, circular y angular

El Materialismo Filosófico distingue tres ejes operatorios que sirven para clasificar qué tipo de relaciones y qué tipo de eficacia están en juego.

a) Eje radial (R)

Definición operativa: conjunto de relaciones entre humanos y entidades no personales de carácter natural o técnico-material (fuego físico, agua, soma, cuerpo orgánico, ladrillos del altar, fonación).

Indicadores: presencia de materiales físicos (agni, soma, alimento, semen), técnicas (recitación, ofrenda, construcción del altar), causalidad por manipulación material.

Función en el ensayo: identificar cuándo una operación religiosa depende de ejecución técnica sobre materia (por ejemplo, sacrificio o recitación como técnica corporal).

Ejemplo mínimo: cuando un pasaje hace depender la eficacia de “hacer” algo con fuego, alimento, aliento o sonido (agni/prāṇa/OM), el eje radial domina.

b) Eje circular (C)

Definición operativa: relaciones interhumanas e institucionales (castas, escuela, familia, jerarquías, maestro-discípulo, corte real, control de acceso, disciplina).

Indicadores: escenas pedagógicas, secreto (rahasya), disputas por autoridad, promesas de transmisión selectiva, pruebas de perseverancia, genealogías o validación pública.

Función en el ensayo: medir dónde se administra la autoridad religiosa (quién puede transmitir qué, a quién y bajo qué condiciones).

Ejemplo mínimo: cuando el pasaje depende de la díada maestro-discípulo (Uddālaka/Śvetaketu; Yama/Naciketas; Yājñavalkya/corte), domina el eje circular.

c) Eje angular (A)

Definición operativa: relaciones entre humanos y entidades personal-no-humanas (númenes): dioses del panteón (Agni, Indra, Varuṇa, Yama), y potencias reconfiguradas como principios (brahman/ātman) en tanto que “con aquello se trata” y se obtiene eficacia.

Indicadores: presencia explícita de dioses o de potencias presentadas como principio supremo; promesas de inmortalidad, trascendencia de la muerte, “gobernador interior”, identidad con el principio.

Función en el ensayo: diagnosticar la reprogramación de lo numinoso: si los dioses son subordinados, reabsorbidos o reconvertidos en principios equivalenciales.

Ejemplo mínimo: cuando Indra aparece como discípulo o cuando se afirma que el conocedor “se convierte en brahman” y supera a los dioses, el eje angular domina.

Regla práctica de lectura: un pasaje rara vez pertenece a un solo eje; se clasifica por el eje dominante y se anotan subordinados. La tesis del ensayo sostiene que muchas operaciones pasan de $R \rightarrow A$ (del fuego/material al principio/potencia) mediadas por C (institución).

4.5.2 TRRL: materiales A/W/R/T (Agente/Obra/Receptor/Transductor)

La TRRL obliga a leer el texto como un material atravesado por mediaciones, no como “mensaje espiritual”.

A) Agente (A): quién produce y desde qué institución

Definición operativa: los agentes se tratan como roles institucionales (brahmanes de escuela védica, renunciantes, patronos reales, linajes), no como psicologías individuales.

W) Obra (W): qué forma literaria ejecuta la operación

Definición: el texto no “dice” solamente; hace cosas por su forma (diálogo, fórmula, analogía, paradoja, taxonomía).

Función: mostrar que el género es una tecnología (por ejemplo, una fórmula repetida funciona como activación iniciática).

R) Receptor (R): para quién funciona y bajo qué condiciones

Definición: el receptor primario es el discípulo iniciático y su institución (escuela, corte, renunciante); el lector moderno aparece como receptor secundario, mediado por traductores y editores.

T) Transductor (T): quién convierte el material en otra cosa (y con qué sesgo)

Definición: traductores, editores, filólogos, comentadores (Śaṃkara), orientalismo europeo, academia contemporánea.

Función: explicar por qué dos ediciones españolas producen lecturas distintas: el transductor no es un canal neutro, es un operador.

Regla de symploké (anti-monismo): el ensayo conecta materiales sin reducirlos a un solo principio. Dos simplificaciones quedan descartadas: explicar el corpus por una “idea” única (monismo) o explicarlo por una “experiencia” interior (mística). La lectura se apoya en operaciones que cruzan A/W/R/T y ejes R/C/A, y cada cruce deja una ganancia clasificatoria.

4.5.3 Vocabulario mínimo upaniśádico (uso operativo, no místico)

Upaniṣad

Uso operativo en este ensayo: upaniṣad se trata como categoría de transmisión y de acceso. Su sentido funcional se discute mediante contrastes traductológicos (secreto/doctrina vs correspondencia).

Función: marcar el régimen circular de control de acceso y su correlato angular-equivalencial.

Ātman / Brahman

Uso operativo: nodos de equivalencia que reorganizan el eje angular. Funcionan como piezas de un dispositivo: permiten pasar del trato con múltiples dioses al trato con un principio reabsorbente y redefinir quién administra la eficacia.

Función: medir reabsorción del panteón y redistribución de autoridad hacia el conocedor.

Prāṇa

Uso operativo: interfaz entre radial y angular. Es aliento físico (R) y principio vital/cósmico (A). Su potencia está en ser “puente técnico” entre cuerpo y principio.

Función: demostrar cómo la eficacia ritual se vuelve portable (del altar al cuerpo).

OM / Śabda

Uso operativo: sonido/palabra como técnica (R) con pretensión numinosa (A). La recitación no es símbolo; es operación.

Función: mostrar que el sacrificio sonoro se interioriza como práctica y produce taxonomías (p. ej., estados y partes).

Bandhu / correspondencia

Uso operativo: vínculo de equivalencia entre dominios (micro/macro; cuerpo/cosmos; fuego/aliento). La tesis del ensayo formula estas correspondencias como tecnología de conversión de eficacia, no como metáforas decorativas.

Rahasya (secreto)

Uso operativo: infraestructura del eje circular: control de acceso como condición de eficacia, no “misterio” romántico.

Función: fundamentar la interiorización litúrgica como transducción institucional.

4.5.4 Notación interna del ensayo (para que el lector no se pierda)

Para mantener el ensayo auditable y navegable, se usa la siguiente notación:

- [MF:R], [MF:C], [MF:A] para señalar eje dominante radial/circular/angular cuando sea útil.
- e1, e2, e3... para evidencias (pasajes analizados) vinculadas a la tesis central θ .
- MC1...MC6 para micro-contrastes traductológicos A vs B.
- θ _bloque para mini-tesis de cada bloque.
- “Resultado operatorio irreversible” al final de cada bloque: distinción/clasificación que el análisis deja establecida.

Resultado operatorio sección 4.5: Queda fijado el vocabulario mínimo para leer el resto del ensayo sin confundir: (a) ejes del espacio antropológico (R/C/A), (b) materiales TRRL (A/W/R/T), (c) términos upaniśádicos como piezas operatorias, y (d) la notación interna que hace el argumento auditable.

Evidencia usada: esta sección es instrumental; su evidencia se manifiesta por aplicación en los análisis de pasajes posteriores.

Falacia evitada: diccionario contemplativo (definiciones sin función) y espiritualización (convertir términos técnicos en “experiencia interior”).

Resultado operatorio sección 4: Las tres lecturas rivales (monismo, filosofía, reacción brahmanica) capturan aspectos reales del corpus pero fallan al generalizar un aspecto en clave total. El aparato crítico de doce conceptos establece el vocabulario operativo del análisis.

5. Método y reglas de prueba

La evidencia válida en este análisis cumple tres condiciones: (a) es pasaje textual específico, no paráfrasis general del «pensamiento upaniśádico»; (b) su análisis produce una identificación de eje dominante, equivalencia instalada y costo (qué borra / qué conserva); (c) su mediación por transductores identificables puede describirse. La evidencia inválida incluye: generalizaciones doctrinales sin pasaje específico, citas cuyo contexto institucional no puede determinarse, y cualquier argumento que descansa en la «profundidad» o «universalidad» del texto como propiedad intrínseca.

Las operaciones explícitas del análisis son cuatro: (1) **distinguir**: separar lo que se confunde (ritual externo vs. operación interna; correspondencia como metáfora vs. correspondencia como tecnología); (2) **comparar**: contrastar las versiones que dan las dos ediciones de un mismo pasaje, identificando los efectos de cada opción traductora; (3) **clasificar**: asignar pasajes a ejes dominantes y tipos de operación religiosa; (4) **refutar**: presentar la mejor versión de la objeción rival y responder con evidencia pasaje-eje-mediación.

La función de prueba opera así: cada pasaje analizado sube la credibilidad de la tesis central (θ) en la medida en que exhibe la redistribución de autoridad que θ predice. Sube más si el pasaje pertenece a una Upaniṣad de los estratos más antiguos (donde la relación con el ritual védico es más directa). Sube menos si el pasaje pertenece a Upaniṣads tardías (donde la redistribución ya está consolidada y no hay contraste visible). Baja si el pasaje puede explicarse mejor por otra hipótesis (desarrollo filosófico autónomo, reacción al budismo).

Una precisión sobre las citas. Puesto que los sistemas de numeración de ambas ediciones utilizan la numeración canónica de sección y verso —que es independiente de la paginación y se mantiene constante en la tradición filológica—, las referencias se hacen por ese sistema (por ejemplo, BĀU 4.4.5, ChU 6.8.7). Para la atribución de la formulación específica a una u otra edición, se indica el traductor/editor y el año, con referencia al pasaje canónico.

Resultado operatorio sección 5: La evidencia válida exige pasaje + eje + equivalencia + costo + mediación. Las operaciones son distinguir, comparar, clasificar, refutar. La función de prueba es sensible a la posición cronológica del pasaje dentro del corpus.

6. Desarrollo

6.1 Bloque I — Del fuego al mapa: el sistema de correspondencias como tecnología

Micro-análisis operatorio (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.1.1)

El pasaje identifica el sacrificio cósmico del caballo (*aśvamedha*) con el cuerpo del cosmos. No se trata de una metáfora decorativa. La operación es estructural.

1. **“La cabeza del caballo es el amanecer.”**: Aquí no se describe el amanecer. Se establece una correspondencia técnica (*bandhu*). El eje radial (animal físico sacrificado) se acopla al eje cósmico. El amanecer deja de ser fenómeno astronómico: se vuelve pieza ritual.
2. **“El ojo es el sol.”**: El órgano del animal ya no es biología (M1), sino interfaz angular. El sol no es simplemente astro; queda reinscrito como órgano funcional dentro del dispositivo sacrificial.
3. **“El aliento es el viento.”**: Aquí ocurre el desplazamiento decisivo. El *prāṇa* deja de ser mera función orgánica y se convierte en principio cosmológico operativo. El eje radial (respiración física) empieza a absorber funciones del eje angular.
4. **Costo de equivalencia**: El sacrificio ya no depende exclusivamente del altar material. El cuerpo mismo se vuelve altar móvil. Lo que se conserva: la estructura técnica de correspondencias. Lo que se transforma: el lugar de operación.

La eficacia ya no está atada a la ejecución externa completa del ritual. El sistema empieza a desplazarse hacia una topología interiorizada sin abandonar la gramática védica.

Resultado: no se niega el sacrificio; se lo redistribuye. El mapa comienza a independizarse del territorio sin destruirlo. La correspondencia no describe el sacrificio: lo recalibra. A partir de aquí, la eficacia depende tanto del conocimiento de la equivalencia como de la ejecución material del rito.

El punto de partida del Bloque I es una paradoja aparente: las Upaniṣads más antiguas — *Brhadāranyaka* y *Chāndogya*— exhiben gran continuidad con la tecnología sacrificial védica. Funcionan como prolongación hermenéutica del rito: textos que preguntan por el sentido del ritual para ampliar su radio de eficacia. La operación es clara: el rito se conserva como plantilla y se redistribuye mediante correspondencias que vuelven portátil parte de su eficacia.

6.1.1 Pasaje 1: El aliento como fuego (BĀU 1.1.1 / ChU 3.13.7)

La apertura de la *Brhadāranyaka* instala la correspondencia central del corpus con una economía de medios admirable. El texto comienza identificando el caballo del sacrificio (*aśvamedha*) con el cosmos: «La cabeza del caballo sacrificial es el amanecer; su ojo, el sol; su aliento, el viento...» (BĀU 1.1.1). Esta identificación no es ornamental. Opera como instalación de un régimen de equivalencias: cada parte del cuerpo del caballo corresponde a una parte del

cosmos, y esa correspondencia hace que el sacrificio del caballo sea, simultáneamente, un acto cosmogónico.

[Cita BĀU 1.1.1 según Ilárraz & Pujol, 2003, con numeración canónica del texto]

Análisis: (1) Estructura literaria: analogía sistemática, enumeración ritual. (2) Operación religiosa: sacrificio cosmogónico (*aśvamedha*). (3) Eje dominante: radial (cuerpo físico del caballo ↔ elementos físicos del cosmos), con activación del eje angular (el sacrificio alcanza a los dioses). (4) Qué se reconfigura: el cuerpo animal deviene mapa del cosmos ...el cuerpo animal deviene mapa del cosmos: una equivalencia operativa que hace que actuar sobre el caballo sea actuar sobre el cosmos, no una metáfora decorativa. (5) Equivalencia instalada: cuerpo-animal = cosmos; costo: la eficacia del sacrificio depende ahora del conocimiento de esta equivalencia, ...costo: la eficacia del sacrificio depende de la ejecución técnica y, además, del conocimiento de la equivalencia —la vidyā pasa a ser condición de la eficacia ritual—. (6) Mediación T: la tradición brahmánica de exégesis sacrificial (Brāhmaṇas) como infraestructura del pasaje; la edición filológica como su transductor moderno.

Micro-contraste A vs B — 1: la traducción de upaniṣad

Cuando Ilárraz y Pujol traducen el término *upaniṣad* en sus títulos y comentarios, tienden a explicarlo como «enseñanza secreta» o «conexión esotérica», subrayando el carácter de transmisión controlada del saber —el eje circular de la institución—. Arnau, cuya selección lleva por subtítulo *Correspondencias ocultas*, activa en cambio el sentido de *upa-ni-ṣad* como «sentarse cerca» pero con énfasis en lo que se busca al sentarse: el acceso a las correspondencias entre lo visible y lo invisible, entre el micro y el macrocosmos. La primera traducción pone el acento en el eje circular (quién transmite, a quién, bajo qué condiciones); la segunda pone el acento en el eje angular (qué tipo de relación con lo no-humano se establece mediante ese conocimiento).

Efecto: esta diferencia traductológica desplaza la eficacia desde el eje circular (control institucional de la transmisión) hacia el eje angular (acceso a correspondencias cosmológicas), reordenando la autoridad: en la lectura de Ilárraz/Pujol, el maestro es el guardia del secreto; en la de Arnau, el maestro es el desvelador de correspondencias que el discípulo podría en principio descubrir por sí solo.

6.1.2 Pasaje 2: tat tvam asi (ChU 6.8.7-6.16.3)

La serie de instrucciones de Uddālaka a su hijo Śvetaketu en la Chāndogya Upaniṣad (ChU 6) constituye el texto más citado del corpus y quizá el más mal leído. La frase *tat tvam asi* («eso eres tú») se repite doce veces, al final de doce instrucciones distintas. Cada instrucción presenta una analogía: la semilla del árbol nyagrodha que contiene un interior invisible; la sal disuelta en el agua que no puede verse pero se saborea; el hombre dormido que alcanza su propio ser. Y cada instrucción termina con la fórmula.

[Cita ChU 6.8.7 según Arnau, 2012, con numeración canónica del texto]

Análisis: (1) Estructura: instrucción con analogía + fórmula de activación. (2) Operación religiosa: iniciación —la fórmula transforma al discípulo que la recibe en el contexto adecuado—. (3) Eje dominante: angular (la identidad ātman/brahman instala una equivalencia con la potencia no-humana más abstracta del sistema), con articulación del eje circular (el hijo que recibe la instrucción del padre, la genealogía del saber). (4) Qué se reconfigura: brahman deja de presentarse como poder externo invocado por ritual y pasa a operar como equivalencia con el principio del discípulo; la distancia angular se relocaliza como interiorización técnica administrada por la institución. (5) Equivalencia instalada: yo interior = principio cósmico; costo: la tradición ritual del yajña pierde centralidad y la autoridad brahmánica se conserva porque el maestro controla cuándo y a quién revelar la fórmula. (6) Mediación T: Uddālaka como maestro canónico, el comentario de Śaṅkara como segundo transductor, la edición moderna como tercero.

6.1.3 Pasaje 3: los cinco fuegos (ChU 5.3-10)

La «doctrina de los cinco fuegos» (*pañcāgnividyā*) en la Chāndogya es un texto que opera explícitamente en la frontera entre ritual y correspondencia. Los cinco fuegos son: el mundo celeste, Parjanya (el dios lluvia), la tierra, el hombre y la mujer. En cada uno se «ofrece» algo (la fe, el soma, la lluvia, el alimento, el semen) y de esa ofrenda emerge algo (la luna, la lluvia, el alimento, el ser vivo, el hombre). El ciclo de transmigraciones es leído como ciclo sacrificial: cada nacimiento es una ofrenda, cada muerte es un paso al siguiente fuego.

Análisis: (1) Estructura: secuencia analógica, ciclo cerrado. (2) Operación: reencarnación leída como ritual sacrificial continuo. (3) Eje dominante: radial (materiales físicos —lluvia, alimento, semen— como materias del «sacrificio»), con articulación del angular (el ciclo cosmológico como proceso numinoso). (4) Qué se reconfigura: el sacrificio deja de ser un acto puntual sobre un altar físico para convertirse en el patrón estructural del cosmos entero —todo es sacrificio, y por tanto saber esto equivale a dominar el cosmos entero—. (5) Equivalencia: cosmos = sacrificio continuo; costo: la eficacia del ritual

brahmánico exterior deviene caso particular de un proceso que ya ocurre sin intervención humana —lo que erosiona la necesidad del sacerdote pero abre una nueva necesidad: el conocedor de la doctrina—. (6) Mediación: la tradición de los Āraṇyakas como infraestructura.

6.1.4 Pasaje 4: *prāṇa como fuego interior (BĀU 3.1-2; TaU 2.1-5)*

La Taittirīya Upaniṣad (TaU 2.1-5) ofrece uno de los textos estructuralmente más complejos del corpus: la doctrina de los cinco «cuerpos» o «vainas» (*pañcakośa*). Desde el «cuerpo de alimento» (*annamaya kośa*, el cuerpo físico) hasta el «cuerpo de bienaventuranza» (*ānandamaya kośa*), el texto construye una topología interior que mapea el espacio de la práctica meditativa.

Análisis: (1) Estructura: enumeración jerárquica, cada nivel contiene al anterior. (2) Operación: instrucción para la práctica contemplativa-meditativa. (3) Eje dominante: radial (el cuerpo físico como capa más exterior) articulado con el angular (el yo más interior como equivalente de brahman). (4) Qué se reconfigura: la topología ritual del altar —que tiene su propio sistema de capas concéntricas, bien documentado en los Śulbasūtra— se replica como topología del cuerpo interior. El eje físico-técnico del sacrificio se convierte en eje meditativo. (5) Equivalencia: cuerpos concéntricos del practicante = estratos del cosmos; costo: la práctica correcta desplaza progresivamente la materialidad del ritual hacia el interior. (6) Mediación: la escuela taittirīya del Yajurveda negro.

6.1.5 Pasaje 5: *la identidad del brahman con el mundo (ĪU 1-3)*

La Īśa Upaniṣad, uno de los textos más breves (18 versos), instala desde su primer verso una de las equivalencias más audaces del corpus: «Todo esto, lo que se mueve en este mundo que se mueve, debe cubrirse con el Señor» (ĪU 1). La tensión entre «todo esto es brahman» y la posibilidad de actuar en el mundo —renunciar vs. actuar— que recorre el texto puede leerse, desde el MF, como tensión entre el eje angular que afirma la identidad total y el eje circular que requiere la diferenciación para que haya relaciones sociales posibles.

Análisis: (1) Estructura: aforismo, tensión dialéctica. (2) Operación: instrucción ética-religiosa que regula la acción en el mundo. (3) Eje dominante: angular (brahman como principio que permea todo). (4) Qué se reconfigura: el dios vedico tiene atributos y funciones específicas; brahman es su principio disuelto —pero la Īśa preserva el término *īśā* (señor), que es un título divino, para nombrar a ese principio abstracto, conservando así algo del eje angular original—. (5) Equivalencia: acción mundana = renuncia contemplativa si se conoce la identidad; costo: la tensión nunca se resuelve completamente —la ambigüedad es productiva: permite incorporar

tanto a los brahmanes domésticos como a los renunciantes en la misma tradición—. (6)
Mediación: la tradición Atharva.

Micro-contraste A vs B — 2: la traducción de ātman

En la Chāndogya y la Bṛhadāraṇyaka, el término *ātman* aparece con dos registros semánticos que las ediciones gestionan de manera distinta: el registro «aliento» (cognado de *atah*, respirar) y el registro «sí mismo» (el yo reflexivo). Ilárraz y Pujol tienden a usar «sí mismo» o a preservar el sánscrito, subrayando el carácter reflexivo-filosófico del término —un sujeto que se conoce a sí mismo—. Arnau con frecuencia oscila hacia «aliento» o «soplo», recuperando el registro corporal-técnico y su conexión con la práctica del control del aliento (*prāṇāyāma*).

Efecto: la traducción de Ilárraz/Pujol desplaza la eficacia desde el eje radial (el aliento como técnica corporal) hacia el eje circular-filosófico (el yo como objeto de conocimiento racional), reordenando la autoridad en favor del maestro-filósofo. La de Arnau mantiene la tensión radial-angular original: el aliento como vínculo entre cuerpo físico y principio cósmico, lo que activa una lectura más cercana a la práctica yoguica que a la especulación filosófica.

6.1.6 Māṇḍūkya: el sacrificio sonoro se vuelve cartografía (OM como máquina de equivalencias)

“La sílaba OM es divina. OM es todo. Ésta es la razón: «om es lo que fue, es y será, y lo que hay más allá del tiempo». Decir OM es decirlo todo. Todo es bráhma. Y bráhma es el átman cuádruple.”

(Arnau, Año, Māṇḍūkya Upaniṣad).

“¡OM! Brahma, el que surgió primero entre los dioses, creador del universo, protector del mundo, impartió el conocimiento de bráhma, fundamento de todo conocimiento, a su hijo mayor Átharvan.

El conocimiento de bráhma que Brahmá impartió a Átharvan, Átharvan se lo comunicó a Añgir en la antigüedad; Angir se lo comunicó a Bharadvaja Satyavaha. Bharadvaja a Ángiras de generación en generación'.

(Pujol & Ilárraz, Año, Māṇḍūkya Upaniṣad)

Estructura literaria: taxonomía breve + fórmula de identificación. Funciona como clasificación operativa que enseña a mapear dominios heterogéneos (sonido, estados, totalidad) por equivalencias controladas.

Qué operación religiosa está en juego: recitar/meditar OM como técnica que pretende reorganizar la eficacia. El sonido (radial: fonación, respiración, oído) se convierte en palanca para gobernar un “todo” (angular: principio) mediante un dispositivo de correspondencias.

Plantilla MF:

- Operación: recitación/meditación (técnica corporal) → estabilización de equivalencias.
- Eje dominante: [MF:A], porque el pasaje no se limita al sonido físico; lo convierte en principio reabsorbente (lo “total” queda administrado por OM). Subordinados: [MF:R] (fonación/respiración) y [MF:C] (transmisión autorizada: quién aprende, cómo, con qué disciplina).
- Qué se reconfigura: el “sacrificio sonoro” védico (recitación como técnica) deja de ser mero acompañamiento ritual; se vuelve un mapa portátil: una gramática que promete eficacia sin altar, porque traslada el criterio de eficacia al control de correspondencias.
- Equivalencia instalada + costo:
 - Conserva: la lógica sacrificial (acto técnico → efecto).
 - Transforma: ya no se exige infraestructura radial pública; basta una técnica corporal guiada por una doctrina (circular) que promete gobernar lo numinoso (angular).
 - Costo: el criterio de verificación ya no es el éxito ritual visible (ofrenda/resultado público), sino la adhesión a un mapa equivalencial; eso incrementa el peso institucional (quién certifica la lectura correcta).
- Mediación T: la traducción es decisiva: si OM aparece como “símbolo” o como “correspondencia operativa”, cambia el régimen de lectura. Un transductor puede espiritualizarlo (OM como “misterio”) o mostrar su función técnica (OM como operador de equivalencias).

Micro-contraste traductológico (MCx):

- En Arnau, OM tiende a presentarse como nodo de “correspondencias ocultas”: refuerza la lectura de ingeniería semántica y de mapa equivalencial.
 - En Pujol/Ilárraz (si aplica), el énfasis suele inclinarse a una terminología más filológica o doctrinal; eso puede desplazar el acento hacia “doctrina” en lugar de “tecnología”.
- Efecto: el contraste altera el peso relativo de [MF:R] (técnica sonora) frente a [MF:A] (principio reabsorbente) y la visibilidad del eje [MF:C] (autoridad que certifica la correspondencia correcta).

Función como evidencia:

Este pasaje sostiene la tesis del Bloque I en su versión más compacta: el fuego se vuelve mapa. OM opera como interfaz que convierte una técnica corporal (radial) en dispositivo de administración del eje angular, con apoyo circular (transmisión disciplinada). No es “interioridad” psicológica; es relocalización técnica de la eficacia.

Síntesis operatoria del Bloque I

Tesis del Bloque I: Las Upaniṣads más antiguas instalan el sistema de correspondencias como tecnología religiosa —no como metáfora— mediante operaciones de equivalencia que conservan la eficacia del ritual védico y la redistribuyen hacia un régimen de operaciones internas gobernado por el conocimiento de esas equivalencias. La vidyā se convierte en condición de la eficacia.

Evidencias: e1 = BĀU 1.1.1 {ALTA — establece el mecanismo básico de correspondencia cuerpo/cosmos}; e2 = ChU 6.8.7-16 {ALTA — fórmula tat tvam asi como activación iniciática}; e3 = ChU 5.3-10 {MEDIA — pañcāgnividyā muestra la extensión del modelo sacrificial}; e4 = TaU 2.1-5 {ALTA — topología de kośas como réplica interior del altar}; e5 = ĪU 1 {MEDIA — tensión angular productiva}; e6 = MāU 1-12 {ALTA — máxima interiorización del sacrificio sonoro}.

Objeción o1: «las equivalencias son ornamentales, no funcionales; se usan para comprender el ritual, no para modificarlo». Impacto {0.4}. Respuesta: los pasajes e2 y e6 muestran fórmulas de activación cuya función explícita es producir un efecto en quien las recibe —transformación ontológica, no comprensión cognitiva—. La funcionalidad de la equivalencia está marcada en el texto mismo.

Resultado operatorio irreversible: Distinción entre correspondencia ornamental (semejanza ilustrativa, sin efecto sobre el ejecutante) y correspondencia tecnológica (equivalencia operativa que produce eficacia si se conoce y aplica en condiciones iniciáticas correctas). Esta distinción ya no puede deshacerse.

Matriz de ejes Bloque I:

Pasaje	Eje dominante	Ejes subordinados	Tipo de reingeniería
BĀU 1.1.1	Radial	Angular	Angular-equivalencial: cuerpo → cosmos
ChU 6.8.7	Angular	Circular	Angular-equivalencial + circular-iniciática

ChU 5.3-10	Radial	Angular	Radial extendido al cosmos entero
TaU 2.1-5	Radial	Angular	Radial interiorizado como topología mental
ĪU 1	Angular	Circular	Angular-residual con tensión no resuelta
MāU 1-12	Angular	Radial	Angular-equivalencial máximo

Diagnóstico Bloque I: la reingeniería dominante es angular-equivalencial (5/6 pasajes). El eje radial opera como punto de partida material que se transforma en equivalencia angular. El eje circular aparece como infraestructura de fondo pero no es aún el protagonista —ese papel lo asume en el Bloque II—.

6.2 Bloque II — El secreto como infraestructura: interiorización litúrgica como transducción institucional

Si el Bloque I ha mostrado cómo el sistema de correspondencias redistribuye la eficacia del ritual hacia un régimen de equivalencias internas, el Bloque II examina el mecanismo institucional que hace posible esa redistribución: la máquina maestro-discípulo como operador de transducción. El secreto (rahasya) funciona como condición de eficacia: regula el acceso, fija el contexto de transmisión y estabiliza la autoridad. La transmisión fuera de ese contexto degrada la operación porque rompe la mediación circular que la hace funcionar.

6.2.1 Pasaje 7: *Naciketas y la Muerte (KaU 1.1-1.29)*

La Kaṭha Upaniṣad presenta uno de los relatos iniciáticos más elaborados del corpus. El joven Naciketas llega al reino de la Muerte (Yama) y reclama tres dones. Los dos primeros son mundanos (retorno con su padre, conocimiento del fuego). El tercero —«¿qué ocurre al hombre después de la muerte?»— es el don que Yama intenta rechazar ofreciendo alternativas: riquezas, placeres, reinos. Naciketas insiste. Yama, ante su perseverancia, finalmente lo inicia en el conocimiento del ātman.

Análisis: (1) Estructura: narración de prueba iniciática + instrucción cosmológica. (2) Operación: iniciación a través de la muerte —la muerte como maestro es la figura más extrema de la transducción de la eficacia angular—. (3) Eje dominante: angular (Yama, el numen de la muerte, como transductor del conocimiento supremo), con articulación del circular (la perseverancia de Naciketas como virtud del discípulo ideal). (4) Qué se reconfigura: el dios de

la muerte vedico (Yama) deja de ser la potencia temida del eje angular para convertirse en maestro iniciador —el numen más peligroso del sistema se transforma en su educador máximo—. (5) Equivalencia: muerte = iniciación; costo: el conocimiento del ātman hace a la muerte inoperante como amenaza —desmantela su eficacia de terror y la convierte en eficacia cognoscitiva—. (6) Mediación: la tradición del Kṛṣṇa Yajurveda (escuela Kāṭha).

6.2.2 Pasaje 8: Yājñavalkya en la corte de Janaka (BĀU 3.1-9.28)

El gran diálogo de Yājñavalkya con los brahmanes de la corte del rey Janaka (BĀU 3) es el texto que más claramente muestra la dimensión circular-institucional del corpus. La escena: Janaka ofrece mil vacas con oro a sus cuernos al brahmán que mejor defienda su saber. Yājñavalkya las toma sin esperar —gesto de autoridad agresiva— y luego debe defender su supremacía intelectual contra ocho rivales. Los debates escalan desde preguntas técnicas sobre el ritual hasta preguntas sobre el principio de todo.

Análisis: (1) Estructura: debate disputatio, ocho rondas. (2) Operación: disputa de autoridad brahmánica en el espacio regio —la eficacia del saber se demuestra en la victoria del debate antes de transmitirse en el secreto de la díada—. (3) Eje dominante: circular (la institución del debate como mecanismo de legitimación de la autoridad del maestro). (4) Qué se reconfigura: la autoridad del brahmán, que en el sistema védico descansaba en su dominio técnico del ritual, descansa ahora en su dominio del conocimiento de las equivalencias —se produce una transición de la competencia técnica a la competencia hermenéutica—. (5) Equivalencia: autoridad ritual = autoridad del conocedor de brahman; costo: el brahmán que no conoce brahman pierde autoridad, aunque sea impecable en la ejecución ritual. (6) Mediación: la corte real como escenario de legitimación; la escuela de la Bṛhadāraṇyaka.

6.2.3 Pasaje 9: Upakosala y los fuegos domésticos (ChU 4.10-15)

Upakosala ha servido durante doce años como estudiante en la casa del maestro Satyakāma. Cuando éste se ausenta, los tres fuegos domésticos del hogar —la hoguera de la iniciación, la del sacrificio vespertino y la del sacrificio cotidiano— le hablan directamente y le transmiten el conocimiento. A su retorno, Satyakāma reconoce que los fuegos han completado la iniciación y añade una instrucción final.

Análisis: (1) Estructura: relato de iniciación por sustitución del maestro. (2) Operación: transmisión de la vidyā por los fuegos rituales mismos —los númenes del eje radial (fuego físico, hogar doméstico) actúan como maestros angulares—. (3) Eje dominante: radial-angular (el fuego doméstico como objeto físico que porta autoridad de transmisión). (4) Qué se

reconfigura: la jerarquía maestro-discípulo se preserva (Satyakāma completa la iniciación), pero el texto muestra que la eficacia del conocimiento puede circular por mediaciones no humanas, lo que anticipa la posibilidad de práctica autónoma. (5) Equivalencia: fuego doméstico = maestro eventual; costo: la institución del maestro se conserva pero su monopolio se cuartea. (6) Mediación: la tradición Sāmaveda.

Micro-contraste A vs B — 3: la traducción de prāṇa

En los pasajes donde *prāṇa* aparece como principio vital universal —especialmente BĀU 3.7 (el «gobernador interior», *antaryāmin*) y PrU 2.1-13—, las dos ediciones gestionan el término de maneras reveladoras. Ilárraz y Pujol optan con frecuencia por «aliento vital» o «fuerza vital», términos que anclan el concepto en el eje radial: una función biológica con extensión cósmica. Arnau tiende hacia «aliento» a secas, o hacia «soplo» —términos que tienen resonancias del pneuma estoico y la ruah bíblica—, activando así conexiones intertextuales que el original sánscrito no necesariamente establece.

Efecto: la traducción de Ilárraz/Pujol consolida el eje radial (función vital ↔ función cósmica, sin salto cualitativo), mientras que la de Arnau abre el eje angular mediante resonancias intertextuales que orientalizan el texto en el sentido de una espiritualidad universal. La autoridad que se activa es distinta: en un caso, la del especialista biológico; en otro, la del filósofo comparatista.

6.2.4 Pasaje 10: Śvetaketu y la instrucción secreta del padre (ChU 6.1-16)

La instrucción de Uddālaka a Śvetaketu comienza con un diagnóstico del fracaso educativo. Śvetaketu regresa de doce años de estudio con los brahmanes «orgullosos» (*ānuddhatam*) —convencido de que sabe—. El padre reconoce que su hijo ha aprendido las formas pero no el conocimiento que hace funcionar a las formas. Entonces comienza la instrucción real: las técnicas rituales quedan subordinadas al principio que las hace funcionar. La estructura es la de una corrección: la escuela pública (los brahmanes del exterior) produce un saber incompleto; la escuela doméstica (el padre, figura del maestro privado) produce el saber verdadero.

Análisis: (1) Estructura: corrección de la educación externa por la interna; relato pedagógico. (2) Operación: iniciación doméstica de segundo grado —la que completa y corrige la educación brahmánica formal—. (3) Eje dominante: circular (la jerarquía padre-hijo como forma de la díada maestro-discípulo; la crítica a la escuela externa como afirmación del monopolio de la escuela doméstica). (4) Qué se reconfigura: la autoridad de la institución

formal brahmánica queda subordinada a la autoridad de la transmisión directa no-pública —el conocimiento más eficaz no se aprende en el ashram sino en la familia—. (5) Equivalencia: saber escolar = saber incompleto; saber paterno-iniciático = saber verdadero; costo: la institución brahmánica externa pierde supremacía pero gana un nuevo nivel de autoridad (la que puede decir «eso que enseñamos no es lo más importante»). (6) Mediación: la tradición Sāmaveda.

6.2.5 Pasaje 11: las dos clases de conocimiento (MuU 1.1.3-9)

La Muṇḍaka Upaniṣad abre con una pregunta directa al maestro Aṅgiras: «¿Qué, al conocerse, se conoce todo?» (MuU 1.1.3). La respuesta establece una taxonomía: existe el «conocimiento inferior» (*aparā vidyā*) —los cuatro Vedas y sus auxiliares, incluyendo el ritual— y el «conocimiento superior» (*parā vidyā*) —el que permite conocer el brahman indestructible—.

Análisis: (1) Estructura: taxonomía del conocimiento con jerarquía explícita. (2) Operación: legitimación del conocimiento upaniśádico sobre el conocimiento ritual —operación meta-discursiva de reordenamiento de la autoridad—. (3) Eje dominante: circular (jerarquización de tipos de conocimiento como redistribución de autoridad institucional). (4) Qué se reconfigura: el sistema védico completo —los cuatro Vedas y sus anexos— queda degradado a «conocimiento inferior». La eficacia del ritual queda subordinada a la del conocimiento del brahman. Esta es la operación más audaz del corpus: ya no reingeniería del ritual sino su subordinación explícita. (5) Equivalencia: saber-todo = conocer el brahman único; costo: destruye la pluralidad de conocimientos especializados. (6) Mediación: la tradición del Atharvaveda. La degradación del ritual funciona como operación administrativa: el saber ritual permanece, pero deja de decidir la jerarquía del sistema.

Micro-contraste A vs B — 4: la traducción de rahasya / secreto

El término *rahasya* («secreto») y sus equivalentes (*guhya*, *āmnāya*) aparecen con frecuencia como calificativos del conocimiento upaniśádico. Ilárraz y Pujol, coherentes con su orientación filológica, tienden a preservar la dimensión institucional del secreto: lo que no debe transmitirse a quien no está preparado, con connotaciones de control de acceso —el secreto como mecanismo del eje circular—. Arnau, que en varios pasajes opta por «lo oculto» o «lo escondido», desplaza el acento hacia lo epistémico: lo que está velado por la ignorancia, no lo que está protegido por la institución.

Efecto: la primera lectura sitúa la eficacia del secreto en el eje circular (quién controla el acceso, quién puede transmitirlo); la segunda la sitúa en el eje angular-epistémico (lo real

que se oculta detrás de lo aparente). La reordenación de autoridad es significativa: en la lectura de Ilárraz/Pujol, el maestro tiene autoridad porque controla el acceso; en la de Arnau, la tiene porque ve lo que el discípulo no ve —pero esta segunda forma de autoridad es potencialmente más democrática, lo que es una lectura moderna.

Mini-esquema de la máquina A→T→R (Bloque II):

Agente (A)	Transductor (T)	Receptor (R)	Efecto de autoridad
Brahmán-maestro (BĀU 3)	Debate público ante el rey	Brahmanes rivales + rey	Autoridad del conocedor validada ante el poder político
Yama (KaU)	La prueba de perseverancia de Naciketas	Naciketas (discípulo ideal)	El numen más temido legitimado como maestro supremo
Padre (ChU 6)	Analogías naturales cotidianas	Hijo iniciado	Corrección del saber escolar por el saber doméstico
Āngiras (MuU 1)	Taxonomía de los conocimientos	Śaunaka (discípulo rico)	Degradación del saber ritual a conocimiento inferior

Síntesis operatoria del Bloque II

Tesis del Bloque II: La interiorización litúrgica opera como transducción institucional: conserva la estructura de autoridad del sistema védico (maestro con acceso privilegiado a la eficacia, discípulo en posición receptiva) mientras redistribuye el contenido de la eficacia desde la ejecución técnica del ritual hacia el conocimiento de las correspondencias. El secreto es institucional: regula el acceso y estabiliza la eficacia mediante condiciones de transmisión.

Evidencias: e7 = KaU 1.1-29 {ALTA — reconfiguración del numen de la muerte en maestro}; e8 = BĀU 3.1-9 {ALTA — disputa de autoridad brahmánica como validación del conocedor}; e9 = ChU 4.10-15 {MEDIA — fuegos domésticos como sustitutos ocasionales del maestro}; e10 = ChU 6.1-16 {ALTA — corrección del saber escolar por el doméstico}; e11 = MuU 1.1.3-9 {ALTA — taxonomía que subordina el saber ritual}.

Objeción o1: «la máquina maestro-discípulo no es específica de las Upaniṣads; está en toda la tradición educativa brahmanica desde los Vedas». Impacto {0.5}. Respuesta: la institución está en toda la tradición, sí, pero su función cambia: en la tradición ritualista, el maestro transmite técnica; en la upaniṣádica, transmite el principio que hace innecesaria la técnica. Ese desplazamiento funcional es específico del corpus upaniṣádico.

Resultado operatorio irreversible: Distinción entre transducción de contenido (el maestro transmite técnicas nuevas) y transducción de función (el maestro transmite el principio que reorganiza la jerarquía de todas las técnicas). El corpus upaniśádico opera en el segundo modo, lo que explica por qué su revolución institucional es más duradera.

Pasaje	Eje dominante	Tipo de transducción institucional	Efecto en autoridad
KaU 1.1-29	Angular	Reconfiguración del numen-maestro	La muerte legítima al conocedor
BĀU 3.1-9	Circular	Validación pública → monopolio privado	El saber del brahman supera el saber ritual
ChU 4.10-15	Radial-Angular	Fuego doméstico como mediador iniciático	Fractura parcial del monopolio del maestro humano
ChU 6.1-16	Circular	Corrección institucional por nivel doméstico	Saber escolar < saber doméstico-iniciático
MuU 1.1.3-9	Circular	Taxonomía de jerarquización	Saber ritual < conocimiento de brahman

6.3 Bloque III — El ángulo reprogramado: modos de reabsorción de dioses y potencias

Los dos bloques anteriores han establecido los mecanismos básicos de la reingeniería: la correspondencia como tecnología (Bloque I) y la transducción institucional (Bloque II). El Bloque III examina la dimensión más específicamente religiosa del proceso: cómo trata el corpus upaniśádico a los dioses y potencias del panteón védico —los númenes del eje angular—. La tesis es que este tratamiento no puede describirse ni como negación de los dioses ni como conservación: es una reabsorción.

Reabsorción es el término preciso: los dioses del panteón (Agni, Indra, Varuṇa, Yama, Prajāpati) no desaparecen del corpus upaniśádico —están presentes en la Bṛhadāraṇyaka, la Chāndogya, la Kāṭha, la Prasna—. Pero su función se transforma: de potencias a las que se dirige el sacrificio para obtener un bien específico, pasan a ser manifestaciones o modalidades de un principio único (brahman/ātman). Esta transformación es la «reprogramación del eje angular» a la que alude el título del bloque.

6.3.1 Pasaje 12: Indra y Virocana ante Prajāpati (ChU 8.7-12)

Uno de los pasajes más dramáticos del corpus: Indra (rey de los dioses) y Virocana (rey de los asuras) se presentan ante el maestro Prajāpati para aprender el conocimiento del ātman. Prajāpati los hace esperar treinta y dos años. Luego les dice que el ātman es el que se ve en el ojo —la imagen reflejada—. Virocana se va satisfecho (el cuerpo físico es el ātman —doctrina «asúrica»—). Indra duda, regresa, espera treinta y dos años más, recibe una respuesta más profunda, duda de nuevo, regresa...

Análisis: (1) Estructura: relato de prueba de perseverancia, múltiples etapas. (2) Operación: proceso iniciático gradual que va eliminando las comprensiones incorrectas del ātman. (3) Eje dominante: angular (el dios Indra como discípulo del maestro Prajāpati —la figura que encabeza el panteón védico en posición subordinada frente al maestro del conocimiento—). (4) Qué se reconfigura: Indra, el guerrero divino que en el Ṛgveda derrota a Vṛtra y garantiza el orden cósmico, queda aquí subordinado al maestro del conocimiento —la eficacia de la acción divina queda subordinada a la eficacia del conocimiento—. (5) Equivalencia: dios-guerrero = discípulo imperfecto hasta que aprende el ātman; costo: el panteón védico entero queda reordenado —los dioses no son los maestros del cosmos sino sus aprendices—. (6) Mediación: tradición Sāmaveda, escuela Chāndogya.

6.3.2 Pasaje 13: *Brahman y los dioses (KaU 3.1 / BĀU 1.4.1-7)*

La Brhadāraṇyaka 1.4.1-7 ofrece una cosmogonía que vale la pena leer despacio. Al principio solo existe el ātman con forma de persona (*puruṣa*). Siente miedo. Luego desea un segundo. Se divide. De esa división nace el cosmos: hombre y mujer, todos los seres. Y entonces el texto añade: «Los dioses que existían en él se volvieron manifiestos como este gran universo» (BĀU 1.4.5). Los dioses no son anteriores al ātman —son su manifestación.

Análisis: (1) Estructura: cosmogonía —narración del origen—. (2) Operación: reordenamiento cosmológico que sitúa al ātman como principio anterior a los dioses. (3) Eje dominante: angular, pero con inversión de la jerarquía: el principio ātman/brahman es angular (no humano) pero es anterior y superior a los dioses del panteón —el eje angular se reestructura internamente—. (4) Qué se reconfigura: en el sistema védico, el cosmogónico primario es Prajāpati o el sacrificio primordial (*puruṣa sūkta*); aquí es el ātman. Los dioses devienen manifestaciones secundarias. (5) Equivalencia: dioses = manifestaciones del ātman; costo: los dioses no desaparecen pero pierden autonomía ontológica. (6) Mediación: escuela del Yajurveda blanco.

6.3.3 Pasaje 14: *los tres Unborn y el Señor (ŚvU 1.1-4.3)*

La Śvetāśvatara Upaniṣad es el texto del corpus que más explícitamente desarrolla una teología del Señor (*Īśvara*) como persona divina que puede invocarse mediante el yoga y la devoción. El famoso verso «dos pájaros en el mismo árbol» (ŚvU 4.6 / MuU 3.1.1-2) —el pájaro que come y el pájaro que observa— La imagen perfila una relación de contemplación entre el yo empírico y el yo testigo, no una identidad inmediata.

Análisis: (1) Estructura: verso de imagen visual; dos pájaros en metáfora topológica. (2) Operación: meditación sobre la dualidad sujeto-testigo como preparación para la no-dualidad. (3) Eje dominante: angular (el pájaro testigo como figura del ātman/brahman observando sin participar). (4) Qué se reconfigura: la relación con el numen ya no es directa (ritual) ni equivalencial (correspondencia) sino contemplativa (el yo como observador del yo-activo); introduce la postura de la observación imparcial como forma de la eficacia angular. (5) Equivalencia: yo-activo = yo-observado; yo-testigo = brahman; costo: abre la vía de la devoción (*bhakti*) —el Señor personal puede ser objeto de devoción, lo que el brahman impersonal no admite—. (6) Mediación: la tradición que anticipa el Śaiva Siddhānta.

Micro-contraste A vs B — 5: la traducción de brahman

El término *brahman* (neutro, principio cósmico impersonal) y *Brahman* o *Brahmā* (masculino, dios personal del panteón) son técnicamente distinguibles en sánscrito pero con frecuencia confundidos en la traducción. Ilárraz y Pujol son rigurosos en esta distinción, preservando «brahman» para el neutro y «Brahmā» para el dios personal, con notas explicativas que marcan la diferencia. Arnau, cuya selección privilegia la resonancia hermenéutica, a veces deja la ambigüedad sin resolver, lo que produce una lectura donde la distinción impersonal/personal del principio cósmico queda difuminada.

Efecto: la precisión de Ilárraz/Pujol desplaza la eficacia hacia el eje angular abstracto (brahman como principio ontológico sin rostro), lo que facilita la lectura filosófica pero dificulta la lectura devocional. La ambigüedad de Arnau preserva una tensión que es históricamente real —el corpus upaniśádico oscila entre brahman impersonal y el Señor personal— pero a costa de oscurecer la operación técnica de cada pasaje. La autoridad que se activa: en Ilárraz/Pujol, la del filósofo; en Arnau, la del practicante espiritual.

6.3.4 Pasaje 15: el gobernador interior (BĀU 3.7.1-23)

El pasaje del *antaryāmin* («gobernador interior») en BĀU 3.7 instala una de las figuras más productivas del corpus. El maestro Yājñavalkya despliega una lista de veintitrés «estaciones» donde habita el gobernador interior: la tierra, las aguas, el fuego, el espacio, el

viento, el cielo, el sol, los puntos cardinales, la luna, las estrellas, el espacio, las tinieblas, la luz y —finalmente— las funciones internas del ser humano (la vista, el oído, la mente, el saber, el yo). En cada estación: «Quien habita en X pero es diferente de X; a quien X no conoce; cuyo cuerpo es X; quien gobierna X desde dentro: ese es tu ātman, el gobernador interior, el inmortal».

Análisis: (1) Estructura: lista con fórmula repetida; taxonomía operativa. (2) Operación: instrucción meditatoria que identifica el principio gubernativo interior en cada elemento del cosmos y del cuerpo. (3) Eje dominante: angular (el ātman como gobernador oculto en todo), con articulación del radial (el cosmos físico como lista de estaciones donde habita el principio). (4) Qué se reconfigura: los dioses de cada dominio natural (el dios del fuego, el dios del agua, etc.) quedan subsumidos como «estaciones» del gobernador interior —ya no son potencias autónomas a las que se dirige el ritual sino funciones manifestadas del ātman—. (5) Equivalencia: dios-de-X = manifestación del antaryāmin en X; costo: el panteón queda completamente reabsorbido en el principio único. Máxima reabsorción angular del corpus. (6) Mediación: escuela de la Bṛhadāraṇyaka; comentario de Śaṃkara.

6.3.5 Pasaje 16: el prāṇa como Indra (KauU 3.1-9)

La Kauṣītaki Upaniṣad ofrece un pasaje de reabsorción del dios Indra particularmente explícito. En la instrucción que Indra da al guerrero Pratardana sobre su propia naturaleza, el dios dice: «Yo soy prāṇa, el yo cognosciente. Medita en mí como vida, como inmortalidad. Vida es prāṇa, prāṇa es vida. El inmortal es prāṇa» (KauU 3.2).

Análisis: (1) Estructura: instrucción en primera persona de un dios. (2) Operación: auto-revelación del numen como función fisiológica-cósmica. (3) Eje dominante: angular (Indra se auto-revela), pero con reabsorción en el radial (Indra = prāṇa = función vital del cuerpo). (4) Qué se reconfigura: Indra, el mayor de los dioses guerreros védicos, se identifica con la función vital del aliento —pasa de numen personal del eje angular a función fisiológica del eje radial, y luego a principio cósmico angular reformulado—. (5) Equivalencia: dios personal = función vital = principio absoluto; esto es el esquema completo de la reabsorción angular: el dios pasa por el cuerpo para volverse principio abstracto. (6) Mediación: tradición R̥gveda del linaje Kauṣītaka.

Micro-contraste A vs B — 6: la traducción de karma/acción en Ī U 2-3

Los versos 2-3 de la Īśa Upaniṣad proponen una paradoja sobre la acción: quien realiza acciones durante cien años de vida no queda atado por ellas. La gestión traductora de «karma» (acción y

su resultado) difiere notablemente. Ilárraz y Pujol usan «acción» con notas sobre el contexto sacrificial-ritual, preservando la conexión con el sistema karmático del ritual védico. Arnau tiende a usar «obra» o a contextualizar desde la tradición posterior del yoga, que transforma el karma en acción desinteresada (karma yoga). Arnau tiende a leer el pasaje en la dirección de la Bhagavad Gītā —texto posterior que sistematiza el karma yoga—, mientras que Ilárraz y Pujol lo mantienen en el horizonte más antiguo de la eficacia ritual.

Efecto: la lectura de Ilárraz/Pujol sitúa la eficacia en el eje radial (acción ritual como mecanismo de producción de efectos cósmicos que puede realizarse sin apego); la de Arnau desplaza hacia el eje circular-ético (la acción justa como deber del hombre en el mundo). La reordenación de autoridad: la primera activa la del especialista ritual; la segunda, la del maestro moral.

6.3.6 Pasaje 17: el sabio que supera a los dioses (BĀU 4.4.5-7)

En BĀU 4.4.5-7, el texto afirma con toda claridad la consecuencia última de la reabsorción angular: «Quien conoce brahman se convierte en brahman» (*brahma veda brahmaiva bhavati*). El verso siguiente añade: los dioses no pueden impedir que quien conoce brahman se convierta en brahman, porque él es su propio yo.

Análisis: (1) Estructura: afirmación doctrinal con consecuencia ontológica. (2) Operación: conferimiento de estatus ontológico superior al conocedor. (3) Eje dominante: angular (brahman como objeto y resultado del conocimiento).

Micro-análisis textual (BĀU 4.4.5–7)

El verso afirma: *brahma veda brahmaiva bhavati*.

1. “brahma veda” (quien conoce brahman)

El pasaje formula la condición en términos de conocimiento (“quien conoce”). Esa elección lexical vuelve visible la operación: la vidyā se presenta como acto eficaz y transformativo, no como adhesión psicológica. Consecuencia: la autoridad se redistribuye hacia quien controla la transmisión del conocimiento que produce eficacia. **“brahma eva bhavati” (se convierte en brahman mismo)**

No se trata de semejanza ni proximidad. La fórmula es de identidad ontológica. La operación elimina la distancia entre conocedor y principio.

2. Consecuencia explícita en el pasaje:

“Los dioses no pueden impedirlo.”

Esta cláusula es decisiva. Hay identidad con el principio y, además, superioridad jerárquica sobre el panteón.

Costo estructural:

El eje angular colapsa: el sabio ocupa la posición que antes ocupaban los dioses. El sistema no elimina lo divino; lo redistribuye hacia el conocedor.

Resultado: la reingeniería alcanza su punto máximo. La autoridad ya no depende del trato con los dioses, sino de la absorción del principio del que los dioses dependen.

(4) Qué se reconfigura: los dioses ya no son superiores al sabio —el conocedor de brahman supera a las potencias angulares porque ha internalizado el principio del que ellas son manifestaciones—. (5) Equivalencia: conocimiento del principio = ser el principio; costo: la diferencia entre el hombre y los dioses queda abolida para el sabio; el eje angular se colapsa sobre el eje circular (el hombre-sabio ocupa la posición del numen supremo). (6) Mediación: escuela de la Bṛhadāraṇyaka.

6.3.7 Objeción steelman: ¿no es esto simplemente monismo metafísico?

La objeción más fuerte que puede dirigirse al análisis hasta aquí es la siguiente: todos los pasajes del Bloque III muestran una y la misma operación —la reabsorción de lo múltiple (dioses, funciones, cosmos) en un principio único (brahman/ātman)—. Si eso es así, el análisis en términos de «reabsorción» es simplemente una reescritura en vocabulario funcionalista del monismo metafísico que la tradición ha identificado siempre. Impacto estimado: {0.6}.

Respuesta: La objeción tiene fuerza porque los textos sí producen equivalencias que confluyen en un principio único. Pero la descripción como «monismo metafísico» falla en tres puntos. Primero, no todos los pasajes del corpus apuntan al mismo principio único: la Śvetāśvatara presenta un Señor personal (*Īśvara*) irreducible al brahman impersonal, lo que muestra que el corpus no es monista de manera uniforme. Segundo, la operación de reabsorción tiene costos específicos y variables: no siempre se borra lo mismo ni con la misma completitud. La Kauṣītaki, por ejemplo, conserva a Indra como persona divina que habla en primera persona mientras simultáneamente se identifica con el prāṇa —la reabsorción es parcial, no total—. Tercero, y más importante: la descripción «monismo metafísico» es una descripción de resultado (el estado final del sistema conceptual) que no dice nada sobre la operación que produce ese resultado ni sobre los intereses institucionales que la motivan. Lo que el MF/TRRL añade a la descripción es la identificación de esos intereses y esas operaciones: *quién* gana autoridad al afirmar el monismo, *qué sistema de transmisión* requiere esa afirmación para funcionar, y *qué queda* del sistema anterior después de la reabsorción.

Síntesis operatoria del Bloque III

Tesis del Bloque III: la reabsorción de dioses y potencias del panteón védico en brahman/ātman reprograma el eje angular. Los númenes pasan a operar como manifestaciones de un principio único, y esa conversión redistribuye la autoridad religiosa hacia el conocedor del principio, que supera a los dioses en la jerarquía del sistema.

Evidencias: e12 = ChU 8.7-12 {ALTA — Indra subordinado al maestro del ātman}; e13 = BĀU 1.4.1-7 {ALTA — dioses como manifestaciones del ātman}; e14 = ŚvU 4.6 {MEDIA — tensión personal/impersonal preservada}; e15 = BĀU 3.7 {ALTA — antaryāmin reabsorbe el panteón}; e16 = KauU 3.2 {ALTA — Indra = prāṇa}; e17 = BĀU 4.4.5 {ALTA — conocedor = brahman supera a los dioses}.

Objeción o1: «monismo metafísico». Impacto {0.6}. Respuesta: la descripción monista captura el resultado pero no la operación ni sus costos diferenciales. El MF añade: quién gana, qué queda, qué sistema requiere esa afirmación.

Resultado operatorio irreversible: Clasificación tripartita de los modos de reabsorción angular: (a) reabsorción total (dioses = manifestaciones del ātman, e.g. BĀU 1.4); (b) reabsorción funcional (dios = función fisiológica + principio cósmico, e.g. KauU 3); (c) reabsorción parcial con tensión preservada (dios personal + principio impersonal, e.g. ŚvU). Esta clasificación ya no puede deshacerse.

Pasaje	Modo de reabsorción angular	Eje dominante	Efecto en autoridad
ChU 8.7-12	Subordinación del dios al maestro del conocimiento	Angular/Circular	El maestro humano supera al dios en jerarquía de saber
BĀU 1.4.1-7	Reabsorción total: dioses = manifestaciones	Angular	El principio único supera la pluralidad del panteón
ŚvU 4.6	Reabsorción parcial: tensión personal/impersonal	Angular	Apertura de la vía devocional
BĀU 3.7	Reabsorción sistemática: antaryāmin en todo	Angular/Radial	Eliminación de la autonomía del panteón
KauU 3.2	Reabsorción por vía fisiológica: dios = prāṇa	Angular/Radial	El dios pasa por el cuerpo para volverse principio
BĀU 4.4.5	Reabsorción ontológica: conocedor = brahman > dioses	Angular/Circular	El sabio supera a los dioses; máxima redistribución

7. Conclusión: identidades sintéticas y consecuencias del análisis

El análisis desplegado en los tres bloques permite ahora formular los dos resultados teóricos nuevos que constituyen la ganancia del ensayo.

7.1 IS-1: «Correspondencia» como tecnología (no metáfora)

Definición intensional: una correspondencia upaniśádica es tecnológica cuando cumple cuatro condiciones necesarias: (a) instala una equivalencia entre dos dominios mediante una operación identificable (no por simple semejanza verbal); (b) esa equivalencia produce eficacia sobre quien la conoce en condiciones iniciáticas correctas (transformación ontológica, no información cognitiva); (c) la equivalencia tiene un costo verificable —algo se borra o se reconfigura en el sistema previo—; (d) su transmisión requiere mediación institucional controlada —no puede adquirirse por lectura individual—.

Campo de aplicación: explica los pasajes de bandhu/nidāna de las Upaniṣads más antiguas (BĀU 1.1, ChU 6, TaU 2, MāU), donde la equivalencia produce un efecto práctico. No explica los pasajes tardíos de formulación puramente doctrinal (algunos versos de la Muṇḍaka y la Śvetāśvatara) que se acercan más a la especulación filosófica.

Prueba con pasajes: BĀU 1.1.1 (e1: cuerpo-caballo = cosmos; equivalencia operativa que hace del sacrificio un acto cosmogónico); ChU 6.8.7 (e2: tat tvam asi como fórmula de activación, no proposición doctrinal); TaU 2.1-5 (e4: kośas como topología meditativa, no descripción anatómica); MāU 1-12 (e6: estados de conciencia como componentes de OM, tecnología de la recitación).

Micro-contrastes de apoyo: contraste A vs B 1 (upaniṣad como «enseñanza secreta» vs. «correspondencia»): la edición B activa el régimen tecnológico de la equivalencia; contraste A vs B 2 (ātman como «sí mismo» vs. «aliento»): la edición A activa el régimen filosófico, la B el régimen corporal-técnico.

Límite y contraejemplo: la IS-1 falla con los pasajes que exhiben la equivalencia como resultado imposible de alcanzar por ninguna operación —especialmente el *neti neti* de BĀU 2.3.6, que niega cualquier equivalencia positiva—. En ese caso, la correspondencia se vuelve ausencia de correspondencia, lo que destruye la definición. El límite sugiere que el corpus upaniśádico no es tecnológicamente uniforme: hay una corriente apofática (enseñanza por negación) que opera de manera distinta a la corriente de correspondencias positivas.

7.2 IS-2: «Interiorización litúrgica» como transducción institucional (no psicología)

Definición intensional: la interiorización litúrgica es una transducción institucional cuando: (a) convierte operaciones rituales externas (sacrificio, recitación, ofrenda) en operaciones internas (meditación, recitación interior, práctica contemplativa) conservando las relaciones funcionales de autoridad (maestro que controla el acceso, discípulo que recibe); (b) produce los mismos efectos prometidos por el ritual original (longevidad, prosperidad, poder, tránsito post-mortem) mediante las nuevas operaciones; (c) requiere la institución de transmisión para ser eficaz —la práctica individual sin iniciación no funciona—.

Campo de aplicación: explica la máquina maestro-discípulo de la Kaṭha, la Chāndogya 6, la Muṇḍaka y la Bṛhadāraṇyaka 3. No explica la Māṇḍūkya, que es tan comprimida que puede leerse como instrucción autónoma.

Prueba con pasajes: KaU 1.1-29 (e7: Yama como maestro-iniciador; la muerte reabsorbida en la institución del conocimiento); BĀU 3.1-9 (e8: disputa de autoridad que valida al maestro del conocimiento antes de la transmisión privada); ChU 6.1-16 (e10: corrección institucional por el maestro-padre); MuU 1.1.3-9 (e11: taxonomía que subordina el saber ritual al conocimiento iniciático).

Micro-contrastes de apoyo: contraste A vs B 3 (prāṇa como «aliento vital» vs. «soplo»): el registro técnico-corporal de Ilárraz/Pujol activa el mecanismo de la transducción (el aliento como operación física que se interioriza); el de Arnau abre hacia comparativismos que diluyen la especificidad institucional. Contraste A vs B 4 (rahasya como control de acceso vs. epistemología): la primera activación confirma que el «secreto» es infraestructura del eje circular, no epistemología del eje angular.

Límite y contraejemplo: la IS-2 falla cuando la interiorización se produce sin conservación de las relaciones de autoridad. El pasaje ChU 4.10-15 (los fuegos domésticos que enseñan en ausencia del maestro) muestra una transducción sin mediador humano —lo que sugiere que el corpus también incluye una tendencia hacia la práctica autónoma que la IS-2, en su forma estricta, no puede dar cuenta—.

7.3 Implicaciones del análisis

Para la historia de las religiones indias, el análisis ofrece una genealogía de las mutaciones post-upaniśádicas. El budismo temprano —con su énfasis en la práctica meditativa individual y su crítica del ritual sacrificial— no es una revolución respecto de las Upaniṣads sino su radicalización: lleva hasta el límite la tendencia hacia la práctica autónoma que la IS-2 identifica como fractura del monopolio del maestro. El vedānta de Śaṅkara, por el contrario, es la resolución sistemática de la IS-1: convierte el sistema de correspondencias en un monismo

filosófico explícito, clausurando la pluralidad de las correspondencias en la afirmación de la identidad única. La bhakti medieval, finalmente, es la resurrección del modo de reabsorción parcial que el Bloque III clasificó en (c): preserva al dios personal en tensión irresuelta con el principio impersonal, lo que permite una eficacia devocional que los otros modos no admiten.

Para la teoría literaria (TRRL), el análisis muestra la productividad del marco A/W/R/T aplicado a literaturas de transmisión oral-ritual: el género no es ornamental sino operativo, la función del texto depende de su posición en la cadena $A \rightarrow T \rightarrow R$ y no puede leerse de manera descontextualizada. Para la lectura contemporánea sin misticismo: las Upaniṣads son textos de un sistema institucional preciso, y leerlas como «espiritualidad universal» es reproducir exactamente la operación que el T-moderno (Arnau en su versión más populista, la tradición New Age en la suya) ejecuta al desvincular el texto de sus condiciones de producción y recepción. Esa desvinculación tiene sus propios intereses institucionales —el mercado de la espiritualidad contemporánea— que son tan analizables como los del brahmanismo védico.

La reingeniería religiosa de las Upaniṣads, en suma, no fue una revelación ni un progreso espiritual. Fue una tecnología: precisa, costosa, y extraordinariamente eficaz. Del fuego al mapa: el mapa también quema, porque transforma el criterio de eficacia y reordena quién puede administrarla.

8. Referencias

A) Fuentes primarias

Ilárraz, F. G., & Pujol, Ó. (Eds. y Trads.). (2003). *La sabiduría del bosque: Antología de las principales upaniṣads*. Editorial Trotta.

Arnau, J. (Trad. y Ed.). (2012). *Upaniṣad: Correspondencias ocultas*. Atalanta.

B) Fuentes secundarias

Böhtlingk, O., & Roth, R. (1855–1875). *Sanskrit-Wörterbuch*. Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Bronkhorst, J. (2007). *Greater Magadha: Studies in the culture of early India*. Brill.

Bueno, G. (1985). *El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Pentalfa.

Bueno, G. (1991). *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'*. Cultural Rioja.

Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida*. Pentalfa.

Dasgupta, S. (1922). *A history of Indian philosophy* (Vol. 1). Cambridge University Press.

- Deussen, P. (1897). *Sechzig Upanishad's des Veda*. Brockhaus.
- Gombrich, R. (1996). *How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings*. Athlone Press.
- Houben, J. E. M. (1996). Ideology and status of Sanskrit. En J. E. M. Houben (Ed.), *Ideology and status of Sanskrit: Contributions to the history of the Sanskrit language* (pp. 1–21). Brill.
- Maestro, J. G. (2017). *Crítica de la razón literaria: Una Teoría de la Literatura para el siglo XXI* (Vol. 1). Mirabel.
- Maestro, J. G. (2021). *Crítica de la razón literaria* (Vol. 2). Mirabel.
- Oberlies, T. (1998). *Die Religion des R̥gveda* (Teil 1). De Nobili.
- Olivelle, P. (1996). *Upaniṣads*. Oxford University Press.
- Olivelle, P. (1998). *The early Upanishads: Annotated text and translation*. Oxford University Press.
- Olivelle, P. (2008). Life of the forest and textual transmission. En W. Doniger (Ed.), *Textual sources for the study of Hinduism* (pp. 25–47). University of Chicago Press.
- Proferes, T. N. (2007). *Vedic ideals of sovereignty and the poetics of power*. American Oriental Society.
- Radhakrishnan, S. (1953). *The principal Upanishads*. Harper & Row.
- Renou, L. (1978). *L'Inde fondamentale: Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*. Hermann.
- Smith, B. K. (1989). *Reflections on resemblance, ritual, and religion*. Oxford University Press.
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen*, 26(1), 2–22.
<https://doi.org/10.2307/3269623>
- Staal, F. (1989). *Rules without meaning: Ritual, mantras and the human sciences*. Peter Lang.
- Tull, H. W. (1989). *The Vedic origins of karma: Cosmos as man in ancient Indian myth and ritual*. State University of New York Press.
- Witzel, M. (2003). Vedas and Upaniṣads. En G. J. Flood (Ed.), *The Blackwell companion to Hinduism* (pp. 68–101). Blackwell.
- Autor desconocido. (ca. siglo XVIII). *Vishnu Vishvarūpa (Forma cósmica de Vishnu)* [Pintura al temple y oro sobre papel]. British Museum, Londres, Reino Unido.

Anexo A: Tabla de pasajes analizados

Nº	Upaniṣad / Localización canónica	Estructura literaria	Eje dominante	Equivalencia instalada	Función en θ
e1	BĀU 1.1.1	Analogía sistemática	Radial→Angular	Cuerpo caballo = cosmos	Mecanismo básico de correspondencia
e2	ChU 6.8.7-16	Instrucción + fórmula activación	Angular/Circular	Ātman = brahman (tat tvam asi)	Fórmula de iniciación upaniṣádica central
e3	ChU 5.3-10	Secuencia analógica cíclica	Radial→Angular	Cosmos = sacrificio continuo	Extensión del modelo sacrificial al cosmos
e4	TaU 2.1-5	Enumeración jerárquica	Radial/Angular	Kośas del cuerpo = estratos del cosmos	Topología meditativa como réplica del altar
e5	ĪU 1-3	Aforismo con tensión	Angular/Circular	Todo = brahman; acción = renuncia	Tensión productiva angular-circular
e6	MāU 1-12	Taxonomía cuatripartita	Angular/Radial	4 estados conciencia = 4 partes de OM	Máxima interiorización del sacrificio sonoro
e7	KaU 1.1-29	Relato de prueba iniciática	Angular/Circular	Muerte = maestro iniciador	Reconfiguración del numen-muerte
e8	BĀU 3.1-9	Debate disputatio	Circular	Autoridad ritual = autoridad del conocedor	Validación pública del maestro del conocimiento
e9	ChU 4.10-15	Relato de iniciación por sustitución	Radial-Angular	Fuego doméstico = maestro eventual	Fractura parcial del monopolio del maestro
e10	ChU 6.1-16	Corrección pedagógica	Circular	Saber escolar < saber doméstico-iniciático	Jerarquización interna del sistema educativo
e11	MuU 1.1.3-9	Taxonomía con jerarquía	Circular	Saber ritual < conocimiento brahman	Subordinación explícita del saber ritual

e12	ChU 8.7-12	Relato de prueba múltiple	Angular/Circular	Dios Indra = discípulo imperfecto	Subordinación del panteón al maestro
e13	BĀU 1.4.1-7	Cosmogonía	Angular	Dioses = manifestaciones del ātman	Reabsorción total del panteón
e14	ŚvU 4.6	Verso-imagen	Angular	Yo-activo / Yo-testigo = dios personal / brahman	Tensión personal-impersonal preservada
e15	BĀU 3.7.1-23	Lista taxonómica	Angular/Radial	Dios-de-X = antaryāmin en X	Reabsorción sistemática del panteón
e16	KauU 3.1-9	Instrucción en 1. ^a persona divina	Angular/Radial	Indra = prāṇa = principio absoluto	Reabsorción por vía fisiológica
e17	BĀU 4.4.5-7	Afirmación doctrinal ontológica	Angular/Circular	Conocedor = brahman > dioses	Máxima redistribución de autoridad angular

Anexo B: Mapa de correspondencias como red textual

La siguiente tabla describe la red de equivalencias que instala el corpus upaniśádico, organizada por eje de llegada (qué polo de la equivalencia es el resultado de la reconfiguración).

Polo de partida (M1 / radial)	Equivalencia upaniśádica	Polo de llegada (M3 / angular)	Tipo de eficacia producida
Fuego ritual (agni)	Fuego = aliento (prāṇa)	Principio vital angular	Ritual interiorizado como práctica corporal
Cuerpo del caballo sacrificial	Cuerpo = cosmos	Potencia cósmica angular	Sacrificio como acto cosmogónico
Soma en la copa	Soma = luna = mente = brahman	Brahman impersonal	Eficacia de la libación extendida al cosmos mental
Sílaba OM (sonido físico)	OM = 4 estados = brahman	Brahman absoluto angular	Recitación como práctica meditativa total
Aliento (prāṇa) en el cuerpo	Prāṇa = Indra = brahman	Dios personal reabsorbido	Práctica de prāṇāyāma como eficacia angular
Tierra, agua, fuego, espacio	Cada elemento = estación del antaryāmin	Gobernador interior (ātman)	Contemplación física como meditación angular

Cinco kośas del cuerpo	Cuerpos concéntricos = estratos del cosmos	Ātman en el núcleo	Práctica de los kośas como reingeniería corporal
Semen → embrión	Ciclo fisiológico = pañcāgnividyā (5 fuegos)	Proceso cósmico angular	Biología como liturgia cósmica continua

Este mapa muestra que la red de equivalencias upaniśádica no es aleatoria: tiene una dirección constante (de M1/radial hacia M3/angular) y produce siempre el mismo tipo de efecto (la eficacia de la operación física se extiende hacia el principio cósmico angular). Esto confirma la IS-1: la correspondencia es una tecnología de conversión de eficacia entre ejes del espacio antropológico.

— Fin del documento —

Atelier Velázquez