

GAUDAPĀDA

KĀRIKĀ A LA MĀNDŪKYA UPANIṢAD

Traducción directa del sánscrito,
introducción y notas
de
Graciela de la Lama



México, 1963.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS PADRES

A MI ESPOSO

29327

Quiero, en primer término, hacer patente mi reconocimiento al Dr. Eduardo Nicol, Director del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., del que he formado parte desde 1956, a quien, como maestro y director de esta tesis, debo asesoramiento y estímulos inapreciables; al Dr. Pedro Urbano González de la Calle, sin cuyas enseñanzas y cuidadosa supervisión la traducción no hubiera sido posible; al Prof. Luis Villoro que encausó, en gran medida, mi interés por los estudios orientales y a la Prof. Madame Esnoul, maestra de sánscrito del Institute de Civilisation Indienne de la Sorbona.

También quiero extender mi agradecimiento al Dr. S.T. Murti, de la Universidad de Benares, que tuvo la amabilidad de confrontar el texto utilizado para esta traducción con otras versiones y a los Servicios de la Biblioteca Benjamin Franklin que gestionaron el préstamo de materiales indispensables para esta investigación de la Universidad de Harvard.

La ayuda económica que me brindó la Coordinación de Humanidades de la U.N.A.M. fué singularmente valiosa.

El apoyo y la comprensión encontrados siempre en El Colegio de México obligan al más amplio reconocimiento.

Graciela de la Lama.

I N D I C E

Introducción.

Siglas y tabla de pronunciación de las palabras sánscritas.

CAPITULO I.- Cuadro histórico.

CAPITULO II.- GAUDAPĀDA y la filosofía Advaita.

CAPITULO III.- Kārikā a la Māṇḍūkya Upaniṣad. Traducción
y transcripción fonética:

Kārikā I. Agama.

Kārikā II. Vaitathya.

Kārikā III. Advaita.

Karika IV. Alātaśānti.

Notas.

Bibliografía.

INTRODUCCION

La Kārikā ⁽¹⁾ de Gaudapāda a la Māndūkya Upanisad ⁽²⁾ es uno de los textos clásicos de la filosofía de la India y representa el primer intento de exposición sistemática de la Filosofía Vedānta. ⁽³⁾

El conocimiento de estas kārikā es indispensable para la comprensión del pensamiento Advaita ⁽⁴⁾. El incipiente interés por los estudios orientales, en los países de habla hispánica, hacía urgente la traducción al español de un texto hasta ahora sólo accesible en otras lenguas europeas. Su complejidad y las divergencias existentes en esas versiones hacían necesario el que esta traducción fuese hecha directamente del original sánscrito.

Para superar la visión fragmentaria y a menudo superficial que de las culturas orientales se tiene en Occidente, muy especialmente en los medios hispanoamericanos, es menester el contacto directo con las fuentes de que aquellas han surgido. Sólo mediante su estudio será posible nuestra incorporación al proceso que en nuestro tiempo se lleva a cabo de integración entre Oriente y Occidente.

La filosofía de la India, entre las muchas que constituyen el centro de las culturas orientales, por diversas razones, ocupa un lugar de singular importancia y ofrece -

para nosotros, el especial atractivo de sus tratos comunes (5) y vínculos (6) indiscutibles con Occidente. Muy probablemente ambas tradiciones, la oriental y la occidental, tuvieron su origen en núcleos de filiación aria (7) como lo ponen de manifiesto su condición racial indoeuropea, y las características de sus lenguas, el latín, el alemán o el sánscrito (8). Cabe señalar también, como circunstancia que propicia el enlace que buscamos, la manifiesta racionalidad de sus formas de pensamiento.

La filosofía de la India ofrece además el interés de que, pese a su compleja y a menudo abstrusa estructura teórica, ha mantenido siempre una influencia decisiva en la mentalidad del pueblo indio, afectando incluso sus costumbres y vida cotidiana. La filosofía, en la India, nunca ha sido un monumento estéril. El pensamiento, pleno de vitalidad, de sus grandes dirigentes espirituales, ha estado presente en los movimientos sociales, económicos y políticos que hoy la transforman e influye directamente en la política exterior de sus representantes. El movimiento de "no-cooperación" (9), que trajo como resultado la independencia de la India, no pudo ser llevado a cabo sino por un pueblo preparado, durante tres o cuatro mil años, por una rígida disciplina interior.

Figuras como las de Gandhi o Nehru, Tagore o Ramakrishna, susceptibles de ser convertidas en auténticos mitos, y actitudes políticas, como las que han llevado a la India

al primer plano de las relaciones internacionales, sólo - pueden ser comprendidas dentro de una tradición filosófica realmente vigorosa y fecunda. Nuestra aproximación a - ese mundo será una realidad en la medida en que logremos incorporar a nuestra cultura la genuina experiencia de sus concepciones filosóficas.

No basta el goce estético de una Torana de Sañchi ⁽¹⁰⁾ o de un fresco de Ellorā ⁽¹¹⁾. No es suficiente, trascendiendo la distancia que nos separa de su sensibilidad, dejarse arrastrar por la sensualidad formal y la vibración interior de sus esculturas y bajorelieves. No es posible que nos enfrentemos al fascinante y grandioso mundo de la plástica india como ante un monumento carente de sentido. Es necesario ir más allá, penetrar en los conceptos implícitos en la piedra y aprehender el sentido y razón de ser tan singulares expresiones plásticas. Sólo así habrán de abrirse nosotros puertas que han permanecido cerradas para nosotros durante siglos.

No todo, sin embargo, son diferencias y dificultades. Hay circunstancias favorables. Los filólogos ⁽¹²⁾ han agrupado un gran número de lenguas orientales y occidentales bajo el rubro de indoeuropeas, al encontrar similitudes - semánticas en conjuntos silábicos del sánscrito, el griego y el alemán, por ejemplo. Por otra parte, una cierta - coincidencia entre los filósofos presocráticos ⁽¹³⁾ y algunos pensadores de las Upanisads, conduce a la reflexión

sobre un posible origen común.

Por la coincidencia señalada, algunos aspectos del trabajo que acompaña esta traducción vendrían a suscitar un replanteamiento de problemas que, en un momento dado, nos pertenecieron también y a los que en Oriente se dió un enfoque distinto pero no menos significativo.

Dentro del vasto campo de la filosofía india ha de prestarse atención aquí, casi exclusivamente, a la corriente Advaita.

Se hace, en primer término, un cuadro histórico de la India que, dentro de su brevedad, señala los acontecimientos culturales y políticos más significativos y proporciona una visión general de esta tradición. En segundo término se intenta un análisis introductorio a las Kārikā, prestando especial atención al discutido problema relativo a la posición filosófica de Gaudapāda y a la determinación de su teoría del ser y su concepción del conocimiento.

Para la elaboración de los capítulos introductorios de esta tesis se ha procurado acudir a las fuentes históricas y filosóficas originales. Cuando ésto no ha sido posible se ha seguido, como consta en la bibliografía, a aquellos autores de mayor seriedad y reconocido prestigio.

Por lo que hace a la traducción de las Kārikā de Gaudapāda, trabajo que se presenta como tesis para obtener la Maestría en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, cabe señalar,

que se ha seguido el criterio de respetar, en la forma - más rigurosa posible, el original sánscrito, aún cuando ésto haya redundado en perjuicio de la calidad literaria o estética del lenguaje usado. Se ha procurado también - abstenerse del empleo de todos aquellos términos que, por sus implicaciones filosóficas occidentales, pudieran desvirtuar el auténtico sentido de la obra.

Los distintos significados que en castellano pueden encontrarse, a menudo, para una sola palabra sánscrita; lo intrincado del pensamiento expuesto, en muchos ślokas (14), el lenguaje metafórico y no pocas veces ciertamente esotérico; el temor de traicionar el ritmo poético de las Kārikā y el afán de hacer fácilmente comprensible el texto al lector occidental, serían razones para justificar, en alguna forma, el ejercicio de una mayor libertad en la traducción pero los peligros son mayores que las meramente posibles ventajas. Tratándose de una obra de naturaleza filosófica parece conveniente poner mayor énfasis en las implicaciones ideológicas del lenguaje que en sus aspectos puramente formales.

TABLA DE PRONUNCIACION DE LAS
PALABRAS SANSKRITAS

Las vocales se pronuncian como en español, excepto la a que tiene el sonido de la u de but en inglés y r que tiene el sonido de ri. - Las consonantes se pronuncian como en español, excepto c, que tiene el sonido de ch; ṭ, ḍ y ṇ, se pronuncian como t, d y n en inglés; Kh, gh, ch, jh, th, dh, th, dh, ph, y bh, tienen el sonido de la consonante respectiva seguido de una aspiración; la pronunciación de ś y ṣ se asemeja al sonido de sh en inglés; y, por último, el sonido de ḥ corresponde a una aspiración seguida del sonido vocálico que la precede.

SIGLAS

- B AIG, Banerji, Age of Imperial Guptas.
- BrhU, Brhadāranyaka Upanisad.
- B WI, Basham, The Wonder that was India.
- Ch NHSL, Chiatanya, A new History of Sanskrit Literature.
- D HIPh, Dasgupta, History of the Indian Philosophy.
- K RPhVU, Keith, Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads.
- M AHI, Majumdar, An Advanced History of India.
- MāndU, Māndūkya Upanisad.
- M GE, Mookerji, The Gupta Empire.
- M SU, Mukhopadhyaya, Studies in the Upanisads.
- P HIEp, Prasad, History of Indian Epistemology.
- R IPh, Radhakrishnan, Indian Philosophy.
- RV, Rig Veda
- S. OHI, Smith, The Oxford History of India.
- TaitU, Taittirīya Upanisad.
- W IC, Wheeler, The Indus Civilization.
- Z PhI, Zimmer, Les philosophies de l'Inde.

- I -

CUADRO HISTORICO.

El pasado permanece en la India, ⁽¹⁾ con sorprendente vitalidad, a través de los siglos. Jamás pueblo alguno ha logrado mantener, como la India, una tan uniforme continuidad cultural. El encuentro de razas diferentes, en su territorio, y la fusión de diversas corrientes espirituales, a través de su historia, no han roto la unidad interior de su pensamiento. La Historia de la India adquiere así una peculiar dimensión. El individuo se "disuelve" en los grandes movimientos de la cultura y ésta es más el fruto de la voluntad de todo un pueblo que resultado de esfuerzos individuales. La obra de Gaudapāda, como la de todos los pensadores de la India, no puede comprenderse como un fenómeno independiente.

El análisis de los Vedas, el Mahābhārata y el Ramayāna, los textos más antiguos de la literatura india, y el estudio de los datos proporcionados por la arqueología, han permitido a los historiadores el establecimiento de una cronología aproximada para sus primeros testimonios culturales. Se ha señalado así que el florecimiento de Mohenjo-Daro y Harappā, ⁽²⁾ las ciudades que sirvieron de centro a la cultura del Valle del Indus, tuvo lugar en el año 3000 a.J. y al hacerlo se han sentado las bases para afirmar la existen

cia de civilizaciones altamente evolucionadas antes de la llegada de los arios. El descubrimiento de las estatuillas y los sellos de Mohenjo-Daro ⁽³⁾ permite asimismo suponer - antecedentes del hinduismo ⁽⁴⁾ y de las técnicas yoga ⁽⁵⁾ - en esas culturas.

Las tribus arias llegan al Valle del Indus alrededor de 1400 a.J. ⁽⁶⁾. Son de origen indoeuropeo, tienen una importante tradición religiosa y una lengua plenamente estructurada. De acuerdo con el Rig Veda ⁽⁷⁾ se establecen en la región después de violentas luchas. Aunque asimilan en forma paulatina elementos de las culturas regionales, como se hace evidente en el Atharva Veda ⁽⁸⁾, último de los cuatro libros sagrados, conservan la esencia de sus tradiciones. El Rig-Veda, primero de estos libros, se encuentra en desarrollo. Se supone que gran parte de los himnos que lo constituyen fué formulada antes de su llegada ⁽⁹⁾, otros, en cambio, reflejan los primeros momentos de la invasión.

El origen indoeuropeo de los invasores se manifiesta en las relaciones entre la lengua védica ⁽¹⁰⁾ y la avéstica, ⁽¹¹⁾ hablada por los iraníes, en la concepción religiosa contenida en el Rig Veda y en las Samhitas ⁽¹²⁾ posteriores, en donde los dioses conservan gran semejanza con las divinidades persas como Mitra y Mithra, ⁽¹³⁾ por ejemplo. Ambas representan fuerzas naturales y no poseen todavía carácter totalmente definido.

Poco después de la invasión aria se inicia el proceso

de integración que ha de dar origen a la cultura propiamente india. Se constituyen las clases de los brahmanes, ksatriyas, vaisyas y súdras. Las tres primeras como resultado de la transformación de la estructura social aria y la cuarta como consecuencia de la incorporación del núcleo aborigen. La convivencia de ambos grupos étnicos trae consigo la rigidez que caracterizaría el sistema de castas.⁽¹⁴⁾ Los brahmanes se convierten en los únicos poseedores de la autoridad religiosa, detentores del poder sagrado y capaces de determinar la voluntad de los dioses por medio del sacrificio⁽¹⁵⁾ y adquieren una preponderancia absoluta.

En esta etapa de integración se concluye la elaboración de los libros sagrados, en la parte correspondiente a las samhitas o himnos, al formularse el Yajur Veda, el Sama Veda y el Atharva Veda. También en esta época tiene lugar la guerra de Bhārata y se crean el Mahābhārata⁽¹⁶⁾ y el Rāmāyāna, los grandes poemas épicos.

Dos reinos se estructuran en los estados de Kośala y Magadha, cuna política y religiosa de la India antigua. Se escriben las Āranyakas⁽¹⁷⁾ y los primeros Upanisads⁽¹⁸⁾ y nacen los movimientos de reforma religioso-filosóficos de Jina⁽¹⁹⁾ y Buda⁽²⁰⁾. El Budismo alcanza una gran trascendencia en todo el Lejano Oriente tanto en el campo religioso como en el de las artes plásticas. Podría señalarse el año 483 a.J., año del Parinirvāna de Buda, como el principio de una nueva era.

Esta es una época (600 - 300 a.J.) de gran efervescencia política y religiosa. Se escriben Upanisads y se inicia la redacción de las Sútras ⁽²¹⁾ o selecciones de sus textos.

Chandragupta consolida el primer imperio indo-ganguético como corolario de la derrota infligida a los griegos - cuando, después de la muerte de Alejandro, ⁽²²⁾ trataron de permanecer en la India. Unos años más tarde, c.305 a.J., Seleucos, ⁽²³⁾ general de Alejandro, pretende invadir el reino Maurya pero fracasa y se ve obligado a firmar un tratado - que deja en libertad este imperio, permaneciendo sólo en las provincias occidentales del norte. La influencia griega no es importante en la cultura india en general y no será sino más tarde, en Gandhāra, Mathurā o Amarāvati, ⁽²⁴⁾ - centros artísticos de primer orden, cuando se hará patente en la escultura y el bajorelieve.

Los reyes Maurya se convierten al Budismo ⁽²⁵⁾ y nace la stupa, construcción religiosa que se levanta en toda la India para honrar las reliquias de Buda. El Budismo adquiere la supremacía y esta potencia Maurya llega a su cúspide para decaer bajo la dinastía Sunga. Se comienzan a escribir los grandes tratados canónicos budistas que habrán de terminarse antes de 241 a.J. ⁽²⁷⁾ fecha del Tercer Concilio Budista que se celebra bajo el gobierno de Ásoka ⁽²⁸⁾.

Para la historia de este período se dispone ya de documentos que permiten una rigurosa precisión cronológica, como el tratado de Megasthenes, embajador de Seleucos en Pātalipu

tra, capital del imperio Maurya, o las innumerables inscripciones, con recomendaciones morales, que Aśoka ordena grabar en los más diversos sitios.⁽²⁹⁾ Del enorme florecimiento de la cultura en la época Maurya quedan como testimonio las ruinas de monumentos, santuarios, monasterios y stupas. La institución de órdenes monásticas favorece la reflexión filosófica y la difusión de los conceptos religiosos. Diversos textos budistas, por ejemplo, son traducidos al chino y al tibetano⁽³⁰⁾. El desarrollo del Budismo no impide la evolución de las doctrinas ortodoxas e incluso estimula a sus representantes, Jaimini⁽³¹⁾, alrededor de 200 a.J., escribe sus Mīmāṃsā, Sūtras, uno de los libros básicos de la escuela Purva Mīmāṃsā, y Bādarāyana,⁽³²⁾ las Brahma-Sūtras, por ejemplo.

En este momento se inicia un amplio período de transición cuyos límites cronológicos pueden señalarse entre 100 a.J., y 300 d.J. La intensidad del intercambio comercial entre Asia Occidental y los países de los mares del sur, manifiesta en los más recientes hallazgos arqueológicos,⁽³³⁾ ejerce influencia en la evolución religiosa y artística de la India y contribuye, de manera decisiva, a la expansión del Budismo.

Es ésta también la época de las grandes invasiones. Griegos, escitas y yuet-chis, entre otros, luchan por apoderarse del patrimonio que tan difícilmente han adquirido los indios. Esta cultura, sin embargo, se revela como la más fuerte, y, sin sufrir influencias de importancia, asimila

a los invasores, como en el caso de los escitas ⁽³⁴⁾o los yuet-chis, ⁽³⁵⁾o, como en el de los griegos, ⁽³⁶⁾consigue rechazarlos después de apropiarse algunos de sus elementos culturales.

La era Kushana, ⁽³⁷⁾de 78 a 170 d.J., con los reyes - escitas establecidos en Peshāwār, se distingue como una de las más productivas, Mathurā y Amarāvātī se levantan como grandiosos exponentes del arte greco-budista e irradian su influencia, exportando, junto con sus esculturas, su concepción filosófico-religiosa de la vida, hasta Ceylán, Java o Sumatra.

El Budismo, que se había escindido alrededor de 200 a.J., ⁽³⁸⁾en dos grandes ramas antagónicas: Hīnayāna ⁽³⁹⁾y Mahāyāna ⁽⁴⁰⁾; conservadora la primera de las más rigurosas exigencias y tradiciones y abierta la segunda a ciertas transformaciones renovadoras, alcanza, con Nāgārjuna, ⁽⁴¹⁾uno de los más importantes pensadores budistas, niveles admirables de desarrollo.

Kanishka ⁽⁴²⁾el principal rey de la dinastía Kushana, asciende al trono en 78 d.J., se convierte al Budismo y se interesa profundamente en su propagación. Poetas de la talla de Aśvaghosa, ⁽⁴³⁾80 a.J., se perfilan como escritores de gran pureza y el Brahmanismo ⁽⁴⁴⁾se debate por recuperar la primacía que había perdido por el florecimiento del Budismo en la India. Todo el movimiento cultural y las transformaciones políticas anuncian el advenimiento de la gran -

época clásica de la India: La Gupta.

La dinastía Gupta, de origen Magadha, como la Maurya 600 años antes, crea una atmósfera de orden y prosperidad favorables al desarrollo cultural que se inicia alrededor de 320 d. J., con Chandragupta, iniciador del poderío del imperio Gupta,⁽⁴⁵⁾ quien emprende la lucha por lograr la hegemonía hindú. La dinastía Gupta alcanza su apogeo bajo el reinado de Chandragupta II,⁽⁴⁶⁾ 380 d. J., y sufre, poco después, el ataque de los Hunos Hephalitas.⁽⁴⁷⁾ En 606 d.J., después de una serie de reyes incapaces de mantener la unidad del Imperio, sube al poder Harsha,⁽⁴⁸⁾ quien, pese a su gran habilidad, no logra ya la consolidación del Imperio que, después de su muerte, en 647 d.J., llega a desmembrarse definitivamente.

Los reyes Guptas, aunque de religión Visnuita,⁽⁴⁹⁾ muestran un gran espíritu de liberalidad y tolerancia religiosa. Florecen las artes y las ciencias (los más notables astrónomos vivieron en esta época). Se estimula la reflexión filosófica. Se inicia el resurgimiento del Brahmanismo.⁽⁵⁰⁾ Se perfilan nuevas corrientes dentro de la escuela Vedānta y las ya existentes, como la Advaita,⁽⁵¹⁾ alcanzan gran desarrollo.

En la época de los Guptas, con el apoyo de reyes y príncipes, surgen personalidades tan relevantes como Kalidasa,⁽⁵²⁾ el gran poeta y dramaturgo que floreció en Pātaliputra, durante el reinado de Chandragupta II, o Bāna,⁽⁵³⁾ autor de

la Harshahcarita, contemporáneo de Harsha.

En la época clásica coexisten el Budismo y el Brahmanismo. Atraviesan ambos por un período de fecundas controversias. La expresión plástica de las distintas tendencias se desarrolla en forma paralela y llega incluso a coincidir en los mismos sitios, como en el caso de Ellorā. Nace la escultura brahmánica y con ella una nueva visión plástica del mundo. La concepción teológica del cosmos, en el Brahmanismo, trasciende los textos filosóficos para regir la vida cotidiana y, por supuesto, las vivencias estéticas de sus seguidores. En el budismo, el pensamiento fundamentalmente moralista se refleja en creaciones artísticas de índole muy distinta.⁽⁵⁴⁾ Las diferencias entre las escuelas brahmánicas y las budistas se perfilan así, no sólo en el riguroso campo de las doctrinas, sino en todas las formas de la cultura.

Después de una intensa lucha por la supremacía, la destrucción llevada a cabo por los árabes,⁽⁵⁵⁾ de los monasterios budistas, en el norte, y el hecho de encontrarse el poder político en manos de quienes profesan el hinduismo, favorecen el predominio del brahmanismo en todo el territorio de la India.

Todas estas circunstancias favorecerán el florecimiento de uno de los sistemas ortodoxos más importantes: el Vadānta. Dentro de esta tradición, representando la tendencia monista de la escuela Vedānta, contrapuesta a la corriente dualista, surge Gaudapāda, quien escribe sus Kārikā a la Māṇḍūkya

Upanisad. El renacimiento brahmánico encuentra en él, como podrá verse a continuación, uno de sus más brillantes exponentes.

II

GAUDAPĀDA Y LA FILOSOFIA ADVAITA

El pensamiento de Gaudapāda ejerce una influencia determinante en toda la evolución filosófica de la India posterior al siglo VII d. J. Por el rigor lógico y formal de su obra, Kārikā a la Māndūkya Upaniṣad, Gaudapāda se convierte en uno de los clásicos de la tradición Vedānta⁽¹⁾ y en el fundador de la escuela Advaita.

La posición de Gaudapāda, con relación a las distintas corrientes del pensamiento en la India, ha dado lugar a múltiples controversias. Dasgupta,⁽²⁾ por ejemplo, uno de los más notables historiadores de esa cultura, insiste en su formación budista y pretende afiliarlo a dicha escuela. La verdad es que un juicio objetivo de su obra no justifica semejante afirmación. Gaudapāda mismo, en III, 2, dice: "Por este motivo enseñaré la doctrina de la identidad y del no-devenir. Nada nace, en forma alguna, aun cuando se crea ver manifestaciones en todas partes". Y en IV, 80: "...la esfera de los sabios es lo indiferenciado, lo eterno, la no dualidad". Estas ideas son contrarias a la doctrina budista y acordes con la más pura concepción advaita. En IV, 99, Gaudapāda llega incluso a afirmar: "...Todo lo referente a los objetos (dharma) y al conocimiento supremo (jñāna) no es afirmado por Buda".

Radhakrishnan y Keith,⁽³⁾ otras dos autoridades en la materia, hacen coincidir la aparición de Gaudapāda con una época en la que el Budismo, representado por la escuela Madhyamika⁽⁴⁾ se encontraba en pleno florecimiento, pero también se muestran acordes en considerar que la filosofía Vedānta atravesaba por una etapa de afirmación. Para Gaudapāda, como para todos los que vivieron en aquel momento, los conceptos fundamentales del Budismo, por su enorme difusión, tienen que haber sido familiares, pero su voluntad parece haber estado empeñada precisamente en la reafirmación de las tradiciones vedāntas. Pone esto en evidencia el contenido ideológico de sus Kārikā y el tono polémico adoptado en varios ślokas. Cf. IV, 99.

Tres puntos fundamentales más pueden ser aclarados para dilucidar en forma definitiva el problema de los nexos de Gaudapāda con el Budismo.

A) El uso que Gaudapāda hace de términos como alātaśānti (la extinción de la llama), título de la Kārikā IV, gaganopamā (inmutable), en IV, I, y adhva (tiempo), en el śloka 27 de la IV Agama, de extracción budista, no puede ser considerado como prueba de su vinculación con el Budismo porque, en primer lugar, esos términos son muy escasos y, en segundo, no son conceptos exclusivamente utilizados por el Budismo. Como ya se ha dicho, la expansión de las doctrinas budistas hizo que pasaran algunos de sus términos al patrimonio común del lenguaje filosófico. Cabe señalar también que

no se trata de términos fundamentales.

B) Mención aparte merecen dos términos que ofrecen mayores dificultades. Dvipadam varam, de acuerdo con Dasgupta, (5) designaría a Buda, "el mejor de los hombres" pero, con el apoyo de Nikhilananda, en este caso más apegado al sentido del texto (cf. IV, I) puede afirmarse que hace referencia al Ser Supremo y no necesariamente a Buda.

Tāyin, que quiere decir "protector" (según Lesimple, en su traducción a las Kārikā...) por su origen budista demostraría la filiación de Gaudapāda, en IV, 99; pero este término no es en realidad sino una variante, muy explicable en devanāgarī, alfabeto sánscrito, ya que en el texto de Benares, usado para esta traducción, aparece tāpin, al que no podría atribuirse ninguna de estas connotaciones.

C) Se ha dicho que algunos ślokas de Gaudapāda glosan los de la Madhyamikā, libro de Nāgārjuna, autor budista, (cf. IV, 22), pero, de acuerdo con Nikhilananda (en la introducción de Gaudapāda's Kārikā whith Sankara's commentary, pp. XIV-XIX) investigaciones recientes demuestran que Gaudapāda vivió antes que Nāgārjuna.

Antes de proceder al estudio del texto de las Kārikā es necesario hacer una síntesis del contenido de la Māṇḍūkya Upaniṣad, obra que forma parte del Atharva Veda y está considerada como una de las Upaniṣads más antiguas.

La Māṇḍūkya Upaniṣad está dividida en doce partes. Está íntegramente dedicada al estudio de la sílaba AUM. Afirma la

tradición que su estudio basta para lograr "la liberación".

En esta Upaniṣad, por medio de un cuidadoso análisis, se compara cada una de las letras que integran la sílaba AUM con los tres estadios clásicos de la introspección: Viśva, llamado aquí vaiśvanara, taijasa y prājña. La Māṇḍūkya añade a estas doctrinas, desarrolladas en otras Upaniṣads,⁽⁶⁾ el estadio de turiya que es representado por la sílaba completa.

Brahman, el Sí-mismo absoluto, inalterable e imperecedero, sólo es asequible a través de la doctrina de los estadios del alma (jīva). Del contenido de la Māṇḍūkya se desprende que cada uno de estos estadios corresponde a un estrato epistemológico, y a un grado de realización ontológica:

El primer estadio, llamado vaiśvanara, corresponde al modo de ser propio de la vigilia y en él se da el conocimiento de los fenómenos a través de la percepción. Esta forma de conocimiento carece de validez.

Al ser superado el estadio de vaiśvanara, el sabio se encuentra en el de taijasa, correlativo al modo de ser propio del sueño (svapna). En este estadio existen aún ciertas representaciones y se conocen, por medio de la imaginación, los objetos internos, llamados sutiles, provocados en la conciencia por las experiencias de la vigilia. Es un estadio intermedio que permite alcanzar el de prājña, o sea el tercer estadio, participando de éste y del primero.

Prājña es el Sí-mismo conceptual. Es el estado de sueño profundo (susupti) en el que no existe deseo ni pensamiento

alguno, en donde todas las impresiones se han unificado y "sólo el conocimiento y la beatitud subsisten", R PU, 697. La Upaniṣad dice: "el tercer cuarto es prājña..., que es una masa de conocimiento global, que está lleno de beatitud y goza de ella...", MāṇḍU, 5.

"El cuarto estadio..., que posee la bienaventurada no-dualidad es la sílaba AUM, el Sí-mismo. Y penetra en el Sí-mismo del Sí-mismo..." (MāṇḍU, 12). Es decir, comenta E. Lesimple, en su introducción a la Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gaudapāda,⁽⁷⁾ en lo más íntimo del Sí-mismo, en el ātman indiferenciado que es Brahman. En este estadio del alma, ātman se unifica con Brahman y se sumerge en la realidad última: el Ser.

Tratar, con mayor detenimiento, las teorías propugnadas por esta Upaniṣad representaría un intento de interpretación de la Māṇḍūkya ajeno, por completo, a los propósitos de un trabajo como el presente, que no aspira a ser sino una introducción al estudio de las Kārikā de Gaudapāda.

Gaudapāda, de acuerdo con la tradición que lo hace maestro de Govinda (quien, a su vez, tuvo como discípulo a Śaṅkara), debe haber escrito su obra, las Kārikās a la Māṇḍūkya Upaniṣad, en el siglo VII d. J.

Una serie de doscientos quince versos (ślokas), distribuidos en cuatro libros (āgamas), constituyen la obra de Gaudapāda. El primero de sus libros sigue el desarrollo de

la Māṇḍūkya Upaniṣad y parece haber obedecido propósitos fundamentalmente didácticos. Los tres libros restantes, si bien tienen una relación directa o indirecta con la Māṇḍūkya, están estructurados en forma autónoma. Es importante señalar, sin embargo, que ya desde la primera āgama anuncia Gaudapāda la posición monista que se adopta en los libros siguientes. En I, 17, dice, por ejemplo: "Si la diversidad existiera, desaparecería sin duda. La dualidad es la mera ilusión, la no dualidad es la verdad suprema".

Gaudapāda, al desarrollar, en sus Kārikā, la doctrina de los estadios del alma de la Māṇḍūkya Upaniṣad, analiza con todo cuidado la diferencia entre el estado de prājña y el de turiya. El pensador afirma que, aunque ambos se encuentran más allá de la dualidad, prājña, en el sueño, está asociado con la conciencia, en tanto que turiya la trasciende. Esta tesis vedānta tiene una gran importancia en toda la evolución posterior de la filosofía de la India. Śaṅkara, al comentar la obra de Gaudapāda, afirma que la diferencia entre ambos estados estriba en los distintos puntos de vista. En el comentario a la segunda śloka del primer capítulo, Śaṅkara dice: "Lo que es designado como prājña, cuando se le considera como causa del mundo, será descrito como turiya cuando no es visto como causa y se encuentra libre de toda relación fenoménica, es decir, en su aspecto real y absoluto".

El conocimiento es asequible, para Gaudapāda, a través

de la introspección (8). El "sabio" ha de lograr la identificación total con el absoluto, Turiya, por medio de la superación de cada una de los estadios del conocimiento. En el śloka 35 de la III āgama, dice, a este respecto: " En este caso es Brahman exento de temor, totalmente iluminado de conocimiento".

La śruti (escrituras sagradas) es considerada como autoridad absoluta, y la razón únicamente como medio auxiliar. "La Śruti sostiene que el sujeto de la creación es el mismo en la realidad y en la irrealidad. Se encuentra establecido y plenamente determinado que esto es así y no de otra manera", dice en III, 23. Śaṅkara,⁽⁹⁾ interpretando este śloka, concederá a la razón una tarea importante en el logro del conocimiento absoluto.

La meta se define con claridad en tanto que se tornan complejos los problemas y postulados inherentes a su prosecución. Para poder alcanzar a Brahman es menester darse cuenta del valor de la introspección como medio de profundizar en cada una de las etapas que conducen al Sí-mismo. Sólo por medio de ella, de la introspección, puede lograrse el ātman incondicionado. Pero no basta con esto. Es indispensable también saber que la realidad está por encima de las características fenoménicas del mundo circundante, y más allá de la dualidad sujeto-objeto que se nos impone en los modos de conocimiento propios de los dos primeros estadios de introspección: viśva y taijasa. Gaudapāda afirma así que es posible el

conocimiento del absoluto, como no-dualidad o por encima de ella, aunque está a punto de caer en la posición budista, cuando parece negar la aspiración a la liberación, al afirmar en el śloka 32 de la II āgama: "...nadie aspira a liberarse y nadie ciertamente se encuentra liberado. Esta es la verdad suprema". La percepción no tiene la categoría de medio válido de conocimiento ya que "...los objetos que vemos son ilusorios (falsos) aun cuando estas ilusiones sean consideradas verdaderas" (IV, 31). O de una manera más explícita, en IV, 25: "Desde el punto de vista de la razón, se acepta que la percepción depende de una causa (externa). Desde el punto de vista de la realidad, se considera que tal causa carece de causalidad".

Puede concluirse así que, para Gaudapāda, el conocimiento sólo se da en la intuición del absoluto. Para que esta intuición pueda ser lograda se requiere el cumplimiento de dos condiciones cuya comprensión es de singular importancia: la no-discriminación y la represión del espíritu.

La "no-discriminación" estriba en la abolición del nombre y la forma que, por su función determinadora, caracterizan al mundo del fenómeno, comprendiendo en él no sólo el objeto externo y el interno, en la imaginación, sino también la idea y el pensamiento, en tanto que pensamiento de algo. Porque "cuando (el espíritu) dejar de crear debido al conocimiento de la verdad del ātman, pasa a la condición de no espíritu (amanas) y en la carencia de lo perceptible no tie-

ne de donde asirse", dice Gaudapāda en III, 32.

Por "represión del espíritu" ha de entenderse la superación del deseo y, con ello, del karman. Esta represión llega, en Gaudapāda, hasta el extremo de que se hace necesario postular la desaparición del espíritu, como consecuencia del conocimiento del ātman, Cf. III, 32.

Para Gaudapāda, y por tanto para la filosofía Advaita, puede concluirse en este sentido que el conocimiento tiene como función y meta, la integración total "del sabio" en la unidad absoluta.

La teoría epistemológica de Gaudapāda adquiere su verdadera significación, y una importancia decisiva, cuando se proyecta al terreno ontológico. Las raíces de la teoría del conocimiento expuesta en las Kārikā sólo pueden encontrarse en la concepción advaita del Ser.

"Los seres vivientes percibidos por la mente de quien se encuentra en estado de vigilia no existen separadamente. Se admite que la mente de quien está en estado de vigilia es sólo visible para él", dice Gaudapāda, en IV, 66. No garantiza la existencia del fenómeno, como la haría más tarde Śaṅkara, como producto de la ilusión de Brahman. Gaudapāda insiste en el modo de ser ilusorio, como producto de la māyā, de la "realidad" fenoménica. En este sentido afirma en II, 15: "Las diversidades que sólo existen en el interior y no se han manifestado y aquellas exteriores manifiestas: todas son meramente imaginadas..."

"El no ser no tiene por causa el no ser. El ser no tiene por causa el no ser. Tampoco el ser tiene como causa el ser y mucho menos el no ser tiene como causa el ser", afirma Gaudapāda en IV, 40. Los fenómenos no pueden tener existencia real porque nada puede originarse en el no-ser y lo que no tiene realidad no puede haberse engendrado en el ser. Un poco más adelante, en IV, 52, llega incluso a afirmar que este mundo de las apariencias no puede siquiera concebirse: "Como consecuencia de la negación de la substancialidad ellas (las apariencias) no emergen de la conciencia. Son siempre inconcebibles debido a que no existe la relación causa-efecto y no pueden ser conocidas en el sentido riguroso de este término, pues lo único cognoscible, que es a su vez todo conocimiento, es el ser, el Supremo Sí-mismo.

La naturaleza ilusoria de los fenómenos, interiores y exteriores, se pone de manifiesto cuando dice en II, 9: "Lo que es inferido por la conciencia en el interior, en el modo de existir del sueño es (considerado) no-ser; lo aprehendido en el exterior, la conciencia lo considera verdadero: ambos son falsos" (carecen de ser). O en el śloka 10 de la misma āgama: "Lo que es imaginado interiormente, en el estado de vigilia, es (considerado) no-ser; lo que la conciencia aprehende exteriormente es considerado existente: ambos son falsos".

Gaudapāda recurre a la idea de la māyā para explicar la naturaleza de la experiencia del mundo empírico que tiene el

hombre común. A este respecto dice en II, 19: "Si se identifica el(ātman) con el prana (el soplo) y con otros innumerables objetos se engaña a sí mismo el que sufre los efectos de la māyā del dios". No fué sin embargo el autor de las Kārikā..., sino Śāṅkara, quien desarrolló en todas sus implicaciones el concepto de māyā.

El término māyā se remonta a los Vedas, en donde aparece con la connotación de poder sobrenatural, como la fuerza que sostiene el mundo, como poder mágico. En las Upanisads - aparece con el sentido de "ilusión" y en la Bhagavat Gītā representa el poder del dios personal. Para Śāṅkara este término designa el mundo, carente de ser real; la relación, inexistente en última instancia, entre el mundo y Brahman, relación que podría compararse con la que se establece entre la serpiente ilusoria y la cuerda real que la sugiere y, por último, el poder de proyección de la divinidad. La teoría de la māyā se encuentra relacionada con la de la avidya 'ignorancia'. La māyā en el plano ontológico y la avidya en el epistemológico sirven para designar la realidad carente de existencia que nos rodea y el desconocimiento que implica la relación causa -efecto que nos conduce a las falsas nociones de individualidad, pluralidad, causación y finitud.

Es importante hacer notar aquí que al tratar Gaudapāda los estadios de viśva y taijasa señala que la diferencia que existe entre la realidad del fenómeno que se da en la conciencia, en el estado de vigilia, y la de la imagen que se produ-

ce en el sueño, sólo estriba en la naturaleza del sentido que efectúa la aprehensión y no en la constitución óptica del fenómeno. Cf. II, 15. Es menester insistir en que, para Gaudapāda, el fenómeno no existe como tal, desde ningún punto de vista, pues: "lo que no existe en el principio y en el fin, tampoco existe en el presente (en el medio). Los objetos que vemos son ilusorios (falsos) aún cuando estas ilusiones sean consideradas verdaderas". (IV, 31) O más claramente, y haciendo referencia a la realización de turiya, en III, 31: "Esta dualidad que comprende los seres mutables e inmutables, es sólo visible para el espíritu (manas), porque la dualidad no es percibida cuando el espíritu deja de serlo".

No debe confundirse la concepción del mundo fenoménico de Gaudapāda con las corrientes subjetivistas occidentales. En las Kārikā... se sostiene la irrealidad de la conciencia, en tanto que conciencia de algo. En IV, 47 dice: "igual que la apariencia (ābhāsam) de la recta y la curva, descritas por una tea en movimiento, así la apariencia de la percepción y del sujeto que percibe es el resultado de la conciencia puesta en movimiento". El único ser real es la conciencia pura, Brahman. De su movimiento emanan las apariencias pero con su calidad de entes exclusivamente imaginados. Dos ślokas de la cuarta āgama, la 48 y la 49, contribuyen en forma decisiva a la precisión de estas ideas: "Cuando la tea permanece inmóvil está libre de apariencia y es inmutable, así también - cuando la conciencia permanece inmóvil está libre y es inmu-

table". Y "cuando la tea está en movimiento las apariencias (que se producen) no provienen de otra parte. Nacen del movimiento y no se incorporan a la tea". Al hacer hincapié en que esas apariencias no se incorporan a "la tea", está insistiendo el pensador en su fugacidad e irrealdad.

El fenómeno se origina en el pensamiento como resultado de la māyā pero ésta no puede otorgar el ser a aquello que no lo tiene. Tanto el fenómeno como el pensamiento carecen de realidad y poseen un carácter exclusivamente ilusorio. Así lo afirma en IV, 58: "Los objetos (dharmā) que nacen no nacen en realidad. Su nacimiento es semejante a la ilusión y esta ilusión no existe". Brahman es la única causa posible pero, por su naturaleza imperecedera, no puede dar origen a algo mutable y perecedero. En este sentido parece plantear Gaudapāda en IV, 6: "... ¿Cómo lo eterno, lo inmortal, participaría de la naturaleza de lo mortal?" y en la misma āgama, en 7:- "Lo inmortal no se vuelve mortal ni lo mortal puede volverse inmortal, de ninguna manera puede una cosa cambiar la naturaleza que le es propia".

Al reafirmar su posición monista llega Gaudapāda, en forma implícita, al extremo de negar incluso la posibilidad de hablar de creación, objeto de conocimiento o fenómeno. En I, 17 dice: "Si la diversidad existiera, desaparecería sin duda. La dualidad es la mera ilusión, la no-dualidad es la verdad suprema". En III, 20: "Los partidarios de esta doctrina aceptan la transformación de lo no originado; ¿cómo, lo -

que no es originado, lo inmortal, tomaría la naturaleza de lo mortal?" Y por último en III, 15: "Cuando la creación es enseñada como arcilla, cobre, chispa, etc., es sólo un procedimiento para la enseñanza, ya que la multiplicidad no existe en forma alguna".

Sólo parecería quedar, después de la serie de negaciones que se han revisado, un elemento, el alma (jīva). Gaudapāda explica también su naturaleza. La doctrina del jīva se desarrolla también en función de la māyā. Todos los agregados corporales que condicionan el Sí-mismo individual no son sino - sueños producidos por "la ilusión del ātman". En III, 10 lo afirma de manera clara y rotunda: "Todos los agregados corporales (samghatah) son producidos por la ilusión del ātman, como durante el sueño". Para explicar la naturaleza del jīva se recurre, en las kārikā..., a un ejemplo clásico dentro de la tradición védica: "El ātman puede decirse que es semejante - al espacio (ākāśa), de la misma manera que los jīvas son semejantes a los espacios (particulares) de las vasijas. Así en su origen las vasijas son como los agregados corporales..." Esto lo afirma en III, 3 y en III, 8 precisa: "Así como el espacio de la vasija no es una modificación o una parte del espacio total, el jīva no es una modificación o una parte del ātman" puesto que al desaparecer los agregados corporales, - que son ilusorios, se hace evidente la unidad del ātman. La relación de los jīvas con el ātman incondicionado no es, por tanto, la de una parte con el todo.

El jīva es el ātman mismo que se nos presenta diferenciado como consecuencia de nuestra ignorancia.

Al ser superada nuestra ignorancia, y con ella los estados del alma que, ya se ha dicho, lo son también de nuestro conocimiento, el espíritu deja de ser espíritu (cf. III, 31), y los agregados corporales desaparecen "como en la destrucción de las vasijas los espacios que estaban en ellas - se incorporan al espacio (total)...". En el mismo śloka, III, 4, continúa: "... igualmente los jīvas (se incorporan) al ātman."

Estamos así ante la inmersión en el Sí-mismo incondicionado, en el estado de turiya. La única verdad, la realidad -suprema, el sentido de todo, es éste: por medio de la introspección Brahman es cognoscible. Brahman somos nosotros.
¡Esto eres tú!

KĀRIKĀ A LA MĀNDŪKYA UPANIṢAD

Kārikā I

Āgamākhyam prathamaprakaranam /

Bahisprajño vibhurviśvo
hyantahprajñastu taijasah /
Ghanaprajñastathā prājña eka eva
tridhā smṛtaḥ // 1 //

Dakṣiṇākṣimukhe viśvo
manasyantastu taijasah / ākāśe ca
hrdi prājñastridhā dehe
vyavasthitaḥ // 2 //

Viśvo hi sthūlabhunnityam
taijasah praviviktabhuk /
ānandabhuktathā prājñastridhā
bhogam nibodhata // 3 //

Capítulo primero: Āgama.⁽¹⁾

El omnipresente Viśva⁽²⁾ es el que conoce los objetos externos. Taijasa⁽³⁾ es el que logra el conocimiento interior. Prājña,⁽⁴⁾ que posee el conocimiento total, es uno solo, cognoscible en tres estados.

En el ojo derecho aparece Viśva, Taijasa en el interior de la mente, Prājña en el espacio y en el corazón.⁽⁵⁾ La manifestación (del ātman) en el cuerpo es triple.

Como Viśva goza del placer material y Taijasa de lo sutil, así Prājña de la felicidad.⁽⁶⁾ Obsérvese que la experiencia es triple.

Sthūlam tarpayate viśvam
 pravīktaṃ tu taijasam / ānandaśca
 tathā prājñaṃ tridhā trptim
 nibodhata // 4 //

Triṣu dhāmasu yadbhojyaṃ bhoktā
 yaśca prakīrtitaḥ /
 vedaitadubhayaṃ yastu sa bhujjāno
 na lipyate // 5 //

Prabhavaḥ sarvabhāvanām satāmīti
 viniścayaḥ / sarvaṃ janayati
 prāṇaścetomśūnpuruṣaḥ pṛthak // 6 //

Vibhūtiṃ prasavaṃ tvanye manyante
 srṣṭicintakāḥ / svapnamāyāsarūpeti
 srṣṭiranyairvikalpita // 7 //

Lo material satisface a Viśva, lo sutil a Taijasa y de la misma manera la beatitud a Prājña. Obsérvese que la satisfacción es triple.⁽⁷⁾

El que conoce al sujeto y al objeto de la experiencia, revelados en los tres estados,⁽⁸⁾ no se contamina con el goce del objeto.⁽⁹⁾

Existe, con certeza, una causa de todos los seres creados. El Purusa,⁽¹⁰⁾ que es el Prāna,⁽¹¹⁾ engendra todas las cosas en sus múltiples formas y separadamente.

Aquéllos que reflexionan en la creación consideran el origen (de las cosas) como una expansión de la divinidad. Otros imaginan la creación semejante a la ilusión del sueño.⁽¹²⁾

schāmātram prabhoḥ sṛṣṭiriti
sṛṣṭau viniścitāḥ / kālātprasūtim
mūtānām manyante kālacintakāḥ //
//

logārtham sṛṣṭirityanye krīḍā
vithamiti cāpare / devasyaiśa
vabhāvo 'yamāptakāmasya kā sprhā
' 9 //

vṛttech sarvaduḥkḥānāmīśānaḥ
vabhuravyayaḥ / advaitaḥ
sarvabhāvānām devasturgo vibhuḥ
vṛtaḥ // 10 //

viryakāranabaddhau tāviṣyete
śvataijasau / prājñāḥ
viraṇabaddhastu dvau tau turye na
vadyataḥ // 11 //

Aquéllos opinan con firmeza que la creación no es sino el deseo del Señor. Algunos que reflexionan en el Tiempo consideran que los seres son generados por él.

Otros piensan que la creación tiene su origen en el placer y otros en el juego. Esta es la naturaleza esencial de la divinidad. ¿Cuál sería el deseo vehemente de aquél que ha satisfecho todos sus deseos?⁽¹³⁾

El que por la superación de todos los dolores es el soberano,⁽¹⁴⁾ poderoso e inmutable, el dios exento de dualidad, inherente a todos los seres, es conocido como omnipresente Turiya.⁽¹⁵⁾

Viśva y Taijasa están sujetos a la relación causa-efecto. Prājña⁽¹⁶⁾ está condicionado sólo por la causa y ambos -causa y efecto- no son válidos en el cuarto estado.

mānaṃ na parāṃścaiva na satyaṃ
 pi cānṛtam / prājñaḥ kiṃcana
 ivetti turyaṃ tatsarvadrkṣadā //
 //

vitasyāgrahaṇaṃ tulyamubhayoḥ
 ijñaturyayoḥ / bījanidrāyutaḥ
 ijñāḥ sā ca turye na vidyate //
 //

pananidrāyutāvādyau
 ijñastvasvapnanidrāyā / na nidrāṃ
 va ca svapnaṃ turye paśyanti
 citāḥ // 14 //

athā grhṇataḥ svapno nidrā
 tvamajānataḥ / viparyāse tayoh
 ne turiyaṃ padamaśnute // 15 //

Prājña no tiene conciencia de si mismo ni de los otros, tampoco de lo verdadero y de lo falso, pero siempre tiene la visión total del cuarto estado.⁽¹⁷⁾

La no percepción de la dualidad es semejante en ambos estados, Prājña y Turiya. Prājña está asociado al sueño de la causa primaria y este sueño no existe ya en Turiya.⁽¹⁸⁾

Los dos primeros están asociados con el sueño y el sueño (sin contenido). Prājña sólo con el sueño.⁽¹⁹⁾ Los que conocen la verdad no ven el sueño, ni el sueño (sin contenido) en Turiya.

El sueño es la realidad del que ha comprendido falsamente. El sueño (sin contenido)⁽²⁰⁾ es la realidad del que percibe falsamente. Cuando el error de éstos desaparece, se obtiene Turiya.

Anādimāyayā supto yadā jīvaḥ
prabudhyate / ajamanidramasvapnam-
advaitam budhyate tadā // 16 //

Prapañco yadi vidyeta nivarteta
na saṁśayaḥ / māyāmātramidaṁ
dvaitamadvaitam paramārthataḥ
// 17 //

Vikalpo vinivarteta kalpito yadi
kēnacit / upadeśādayaṁ vādo
jñāte dvaitam na vidyate //18//

Viśvasyātvavivakṣāyāmādi-
sāmānyanutkaṭam /
mātrāsampratipattau
syādāptisāmānyameva ca // 19 //

Cuando la Jīva,⁽²¹⁾ adormecida por la ilusión eterna, despierta, percibe la no dualidad eterna libre de sueño y de sueño (sin contenido).

Si la diversidad existiera, desaparecería sin duda. La dualidad es la mera ilusión, la no-dualidad es la verdad suprema.

Si (la multiplicidad) hubiese sido creada por alguien la alternativa desaparecería. Esta doctrina procede de la enseñanza; cuando se ha reconocido la dualidad desaparece.⁽²²⁾

Cuando se trata de describir la identidad de Viśva y el sonido A, se encuentra que ambos son primero (en sus posiciones respectivas). Dándose también la coincidencia de los elementos silábicos...⁽²³⁾

ijāsasyotvavijñāna utkarśo
śyate sphuṭam /
trāsampratipattau syādubhayatvam
thāvidham // 20 //

kārabhāve prājñasya
nasāmānyamutkataṃ /
trāsampratipattau tu
yasāmānyameva ca // 21 //

iṣu dhāmasu yattulyam sāmānyam
tti niścitaḥ / sa pūjyaḥ
sarvabhṛtānām (sarvabhūtānām)
vandyāścaiva mahāmuniḥ // 22 //

āro nayate viśvamukāraścāpi
ijāsam / makāraśca punaḥ prājñam
mātre vidyate gatiḥ // 23 //

Se percibe una elevación en el conocimiento de Taijasa y en el sonido U, dándose la coincidencia de los elementos silábicos. Se asemejan también por la ambivalencia.

El sonido M se identifica con Prājña en la evolución, dándose la coincidencia de elementos silábicos. Ciertamente son semejantes en la absorción (disolución).

El que percibe lo que es igual en los tres estados: sabe. Este gran sabio es honrado y venerado por todos los seres.

El sonido A conduce a Viśva, el sonido U a Taijasa y el sonido M a Prājña. No existe posibilidad de superación en la ausencia de sonido. (24)

kāraṃ pādaśo vidyātpādā mātrā
 samśayaḥ / omkāraṃ pādaśo
 ātva na kimcidapi cintayet //
 //

ñjīta pranave cetah pranavo
 ahma nirbhayam / pranave
 tyayuktasya na bhayam vidyate
 acit // 25 //

pranavo hyaparam brahma
 pranaśca paraḥ smṛtaḥ / apūrvo
 tantare 'bahyo 'naparaḥ pranavo
 vyayaḥ // 26 //

Se debe comprender el sonido AUM⁽²⁵⁾
 en cada una de sus cuatro partes.
 (26) Sin duda cada una de ellas tie-
 ne la duración de una vocal breve.
 Habiendo aprehendido el sonido AUM,
 en sus cuatro partes, no se puede
 pensar nada más.

La inteligencia se debe integrar en
 la sílaba sagrada AUM, que es el
Brahman libre de temor; para el que
 se encuentra siempre integrado en
 la sílaba sagrada AUM no existe el
 temor.⁽²⁷⁾

La sílaba sagrada AUM es considerada
 el Brahman supremo y el Brahman in-
 ferior. La sílaba sagrada AUM, no
 habiendo existido antes ni después,
 ni en el interior, ni en el exterior,
 es imperecedera.

Sarvasya pranavo
hyādirmadhyamantastathaiva ca /
evam hi pranavam jñātvā
vyaśnute tadanantaram // 27 //

Pranavam hīśvaram vidyātsarvasya
hr̥di samsthitam /
sarvavyāpinamomkāram matvā
dhīro na śocati // 28 //

Amātro hantamātraśca
dvaitasyopaśamah śivah /
omkāro vidite yena sa
munirnetaro janah // 29//

La sílaba sagrada AUM es el principicio, el término medio y el fin de todo, porque habiendo conocido la sílaba AUM se alcanza de inmediato (el si-mismo).⁽²⁸⁾

Uno debe saber que la sílaba sagrada AUM es el señor de todas las cosas, que permanece en el corazón.⁽²⁹⁾ El sabio, habiendo discriminado la sílaba sagrada AUM que trasciende todas las cosas, no sufre más dolor.

El que conoce la sílaba sagrada AUM, sin medida, de medida infinita, negadora de la dualidad, bienhechora, ése es un sabio y ninguna otra criatura.⁽³⁰⁾

Kārikā II

Vaitathyākhyam dvitīyam
prakaranam /

Vaitathyam sarvabhāvanām svapna
āhurmanīṣiṇaḥ / antahsthānāttu
bhāvanām samvṛtatvena hetunā //
1 //

Adīrghatvācca kālasya gatvā
deśāna paśyati / pratibuddhaśca
vai sarvastasmindēśe na vidyate
// 2 //

Abhāvaśca rathādīnām śrūyate
nyāyapūrvakam / vaitathyam tena
vai prāptam svapna āhuh
prakāśitam // 3 //

Segundo capítulo: Vaitathya.⁽¹⁾

Los sabios han proclamado la
irrealidad de todos los objetos
del sueño. Debido a la coloca-
ción interior de estos objetos
se determina su condición ocul-
ta.⁽²⁾

A causa de la brevedad del tiem-
po no ve (el que duerme) las re-
giones a donde (supone) ha ido
y, cuando despierta, no reconoce
nada de esa región.⁽³⁾

La razón enseña la inexistencia
del carro⁽⁴⁾ y de todo lo subsi-
guiente. Así declaran (los sa-
bios) con respecto a la falsedad
evidente de lo conocido durante
el sueño.

Antahsthānāttu bhedānām
tasmājjāgarite smṛtam / yathā
tatra tathā svapne samvṛtatvena
bhidyate // 4 //

Svapnajāgaritasthāne
hyekamāhurmanīṣiṇaḥ / bhedānām
hi samatvena prasiddhenaiva
hetunā // 5 //

Ādāvante ca yannāsti vartamāne
'pi tattathā / vitathaiḥ
sadrśāḥ santo 'vitathā iva
lakṣitāḥ // 6 //

Saprayojanatā teṣāṃ svapne
vipratipadyate /
tasmādādyantavattvena mithyaiva
khalu te smṛtāḥ // 7 //

En estado de vigilia las diver-
sidades (los objetos) son decla-
radas existencias interiores,
lo mismo que el sueño.⁽⁵⁾ El he-
cho de estar escondido no cons-
tituye una diferencia.

Los sabios han hablado de uni-
dad en los estados de vigilia y
de sueño porque la explicación
de las diversidades (los objetos)
es la misma.⁽⁶⁾

Aquello que no existe en el
principio y en el fin tampoco
existirá actualmente. Así (los
objetos) son falsos aun cuando
sean considerados como verdade-
ros.⁽⁷⁾

Las cosas creadas (durante la
vigilia) son motivadas, a dife-
rencia de las cosas (creadas)
durante el sueño, mas, cierta-
mente, el hecho de tener aqué-
llas un principio y un fin las
revela (también) como inexistentes
(falsas).

Apūrvam sthānidharmo hi yathā
svarganivāsinām / tānayaṃ
preksate gatvā yathaiveha
suśikṣitah // 8 //

Svapnavṛttāvapi tvantaścetasā
kalpitam tvasat /
bahiścetogrhītam sadṛṣtam
vaitathyametayoḥ // 9 //

Jāgradvṛttāvapi tvantaścetasā
kalpitam tvasat /
bahiścetogrhītam sadyuktam
vaitathyametayoḥ // 10 //

El rasgo característico, original, (en el sueño) es lo nuevo, lo insólito, como en el ejemplo de los habitantes del cielo: (el sujeto de este caso) ve en sueños a tales seres como los vería aquí un sujeto bien instruido (en estado de vigilia).

Lo que es inferido por la conciencia en el interior, en el modo de existir del sueño, es (considerado) no-ser; lo aprehendido en el exterior, la conciencia lo considera verdadero: ambos son falsos (carecen de ser).⁽⁸⁾

Lo que es imaginado interiormente, en el estado de vigilia, es (considerado) no-ser; lo que la conciencia aprehende exteriormente es considerado existente: ambos son falsos.

Ubhayorapi vaitathyaṃ bhedānāṃ
sthānayoryadi / ka etānbudhyaṃ
bhedānko vai teṣāṃ vikalpakah
// 11 //

Kalpayatyātmanātmanamātma devah
svamāyayā / sa eva budhyaṃ
bhedāniti vedāntaniścayah //
12 //

Vikarotyaparānbhāvānantaścitte
vyavasthitān / niyatāṃśca
bahiścitta evaṃ kalpayate
prabhuh // 13 //

Cittakālā hi ye 'ntastu
dvayakālāśca ye bahih / kalpitā
eva te sarve viśeṣo nānyahetukah
// 14 //

Si las dos clases de diversidades (fenómenos) son falsas, ¿Quién conoce esas diversidades y quién las ordena?

El Ātman divino crea, por su propia māyā,⁽⁹⁾ él sí-mismo por sí-mismo, él sólo conoce estas diversidades. Tal es la afirmación del Vedānta.⁽¹⁰⁾

(El Ātman divino) transforma los objetos limitados distribuidos en el interior de la conciencia y él mismo se imagina en el exterior de la conciencia. (11).

Aquellas diversidades interiores que existen el tiempo que dura el pensamiento y las exteriores que existen los dos tiempos (pasado y futuro), son meramente imaginadas. La distinción no tiene otra base.

Avyaktā eva te 'ntastu sphuṭā
eva ca ye bahiḥ / kalpitā eva te
sarve viśeṣastvindriyāntare //
15 //

Jīvaṃ kalpayate pūrvam tato
bhāvanprthagvidhān /
bāhyānādhyātmikāmscaiva
yathāvidyastathāsmṛtiḥ // 16 //

Aniścitā yathā rajjurandhakāre
vikalpitā / sarpadhārādibhirbhā-
vaistadvadātmā vikalpitaḥ // 17
//

Niścitāyāṃ yathā rajjvāṃ vikalpo
vinivartate / rajjureveti
cādvaitam tadvadātmaviniścayaḥ
// 18 //

Las diversidades que sólo existen en el interior y no se han manifestado y aquéllas exteriores manifiestas: todas son meramente imaginadas. La diferencia de (aprehensión) reside en el órgano de los sentidos.

Primero es originada la Jīva, después los seres de diversas clases, exteriores y relativos al Ātman. Igual que el conocimiento así es la memoria (de las cosas).

Como una cuerda, imprecisa en la obscuridad, se toma por una serpiente, un hilo de agua u otros objetos, así el Ātman es imaginado de varias maneras.

Así como, determinada la cuerda, la ilusión desaparece y sólo queda la cuerda, igualmente la discriminación del Ātman (conduce) a la no-dualidad.

Prānādibhiranantaiśca
bhāvairretairvikalpitaḥ /
māyaisā tasya devasya yayā
sam̐mohitaḥ svayam // 19 //

Prāna itī prānavido bhūtānīti ca
tadvidah / gunā itī
gunavidastattvānīti ca tadvidah
// 20 //

Pādā itī pādavido viṣayā itī
tadvidah / lokā itī lokavido
devā itī ca tadvidah // 21 //

Si se identifica (el Ātman) con el Prāna (el soplo) y con otros innumerables objetos se engaña a sí mismo el que sufre los efectos de la māyā del dios.

El que conoce al Prāna dice que es el prāna; el que conoce los elementos, que es los elementos; el que conoce las categorías, que es las categorías; y para el que conoce los principios verdaderos que es estos principios. (12)

El que conoce los cuatro cuartos dice que es los cuatro cuartos; el que conoce los objetos de los sentidos dice que es eso; el que conoce los mundos que es los mundos y el conocedor de los dioses que es ellos.

Vedā itī vedavido yajñā itī ca
tadvidah / bhokteti ca
bhoktrvīdo bhojyamiti ca
tadvidah // 22 //

Sūksma itī sūksmavidah sthūla
itī ca tadvidah / mūrta itī
mūrtavido 'mūrta itī ca tadvidah
// 23 //

Kāla itī kālavido diśa itī ca
tadvidah / vādā itī vādavido
bhuvanānīti tadvidah // 24 //

El conocedor de los Vedas que es los Vedas; el conocedor de los sacrificios dice que es eso; el conocedor del sujeto del placer que es el sujeto del placer; el conocedor del objeto del placer que éste es.

El que conoce lo sutil que es lo sutil, el que conoce la materia, que ésta es; el que conoce lo determinado, que es lo determinado, y aquél que conoce lo indeterminado que eso es.

El que conoce el tiempo que es el tiempo; el que conoce el espacio que eso es; el que conoce la palabra (el verbo) que es las palabras; el que conoce los mundos que éstos son.

Mana itī manovīdo buddhiritī ca
tadvidāḥ / cittamitī cittavīdo
dharmadharmāu ca tadvidāḥ // 25
//

Pañcaviṁśaka ityeke ṣadvimśa itī
cāpare / ekatrimśaka
ityāhurananta itī cāpare // 26
//

Lokāṁllokavidāḥ prāhurāśramā itī
tadvidāḥ / strīpūṁnapūṁsakam
laiṅgāḥ parāparamathāpare // 27
//

El que conoce la mente dice que
es la mente; el que conoce la
inteligencia dice que es ella;
el que conoce el pensamiento
que es el pensamiento y el que
conoce lo justo y lo injusto,
que es esto.

Unos dicen que se compone de
veinticinco partes, otros de
veintiseis; algunos dicen que
consiste en treinta y una y
otros que contiene un número in
finito.

Aquel que conoce los mundos lo
llama los mundos; es los dife-
rentes estadios de la existen-
cia (āśramas) dice aquél que
los conoce; los gramáticos dicen
que es el masculino, femenino y
neutro; otros también dicen que
es lo superior y lo inferior.

Sr̥ṣṭir̥iti sr̥ṣṭiv̥ido laya iti ca
tadvidah / sthitir̥iti
sthitiv̥idah sarve ceḥa tu
sarvadā // 28 //

Yaṃ bhāvam darśayedyaṣya taṃ
bhāvam sa tu paśyati / taṃ
cāvati sa bhūtvāsau tadgrahaḥ
samupaiti taṃ // 29 //

Etair̥eṣo 'pr̥thagbhāvaiḥ
pr̥thageveti lakṣitaḥ / evaṃ yo
veda tattvena kalpayetso
'viśankitaḥ // 30 //

Lo llama el origen aquél que
conoce el origen; la disolución
aquél que la conoce; en fin, el
que conoce la existencia conti-
nua, dice que es la existencia
continua. Realmente estas ideas
existen solamente aquí (en el
mundo de la ilusión).

El pensador ve la idea (fenóme-
no) que le es propuesta, la fa-
vorece, toma su forma y así la
realiza. (13)

Ellos lo consideran separado de
los fenómenos, siendo insepara-
ble. A quien conozca su verdade-
ra esencia se le revelará sin
lugar a dudas. (14)

Svapṇamāye yathā dr̥ṣṭe
gandharvanagaram yathā / tathā
viśvamidam dr̥ṣṭam vedāntesu
vicakṣanaiḥ // 31 //

Na nirodho na cotpattirna baddho
na ca sādhaḥ / na m̄mukṣurna
vai mukta ityeṣā paramārthatā
// 32 //

Bhāvairasadbhirevāyamadvayena
ca kalpitaḥ / bhāvā
apyadvayenaiva tasmādvayatā
śivā // 33 //

Nātmabhāvena nānedam na svenāpi
kathamcana / na
prthagnāprthakkimciditi
tattvavido viduḥ // 34 //

Así como la ilusión y el sueño son considerados semejantes a la ciudad de los Gandharva,⁽¹⁵⁾ así considera este mundo el conocedor de los textos Vedānta.

No existe producción ni destrucción. Nadie está sujeto y nadie está liberado (realizado); nadie aspira a liberarse y nadie ciertamente se encuentra liberado. Esta es la Verdad Suprema. (16).

Este (ātman) es imaginado como fenómenos irreales y como identidad (no-dualidad), los fenómenos (son imaginados) en la misma no-dualidad. Ciertamente la no-dualidad es la liberación (la bienaventuranza).⁽¹⁷⁾

La diversidad no es (el producto) de la manifestación del sí-mismo, ni existe por sí-misma en forma alguna. No existe separada ni existe no-separadamente. Así lo saben los que conocen la verdad.

Vītarāgabhayakrodhairmunibhirve-
dapāragaiḥ / nirvikalpo hyayaṃ
dr̥ṣṭaḥ prapañcopaśamo 'dvayaḥ //
35 //

Tasmādevaṃ viditvainaivadvaite
yojayetsmṛtim / advaitaṃ
samanuprapya jaḍavallokaṃācāret
// 36 //

Nistutirnirnamaskāro
niḥsvadhākāra eva ca /
calācalaniketaśca yatiryādṛcchiko
bhavet // 37 //

Tattvamādhyatmikam dr̥ṣṭvā
tattvaṃ dr̥ṣṭvā tu bāhyataḥ /
tattvībhūtastadārāmastattvādapra-
cyuto bhavet // 38 //

Los sabios, libres de temor y de
cólera, que conocen ampliamente
los Vedas, ven (el Ātman) exento
de diversidad y no-dual. (18)

Así (el sabio) habiendo aprehen-
dido esto debe orientar su pen-
samiento conciente hacia la no-
dualidad y, habiendo realizado la
no-dualidad, habrá de reconocer
el mundo como un ser insensible.

El asceta debe colocarse por en-
cima de las alabanzas, de los
homenajes y de las obligaciones
rituales (prescritas por la
śmṛiti) funerarias, teniendo por
morada lo estable (Ātman) y lo
inestable (el cuerpo), dejando
que el destino lo conforme. (19)

Habiendo comprendido la verdad
referente al Sí-mismo y también
la verdad exterior, convertido
en la realidad misma, el asceta
encuentra su placer en la ver-
dad y no se separa de ella.

Kārikā 111v

Advaitākhyam tr̥tīyam prakaranam /

Capítulo tercero: advaita.(1)

Om // upāsanāśritē dharmo jāte
brahmani vartate /
prāgutpatterajam sarvam tenāsau
kr̥panah smṛtah // 1 //

¡Aum!⁽²⁾ La Jīva⁽³⁾ (dharma) que se refugia en la devoción considera a Brahman como nacido. Esta doctrina es considerada deplorabile porque piensa que con anterioridad a la creación todo era eterno.

Ato vaksyāmyakārpanyamajātīm
samatām gatam / yathā na jāyate
kimcijjāyamānam samantatah //
2 //

Por este motivo enseñaré la doctrina de la identidad⁽⁴⁾ y del no-devenir. Nada nace, en forma alguna, aun cuando se crea ver manifestaciones en todas partes.

Ātmā hyākāśavajjīvairghatākāśairivoditah /
ghatādivacca
samghātairjātāvetannidarśanam //
3 //

El ātman puede decirse que es semejante al espacio (ākāśa) de la misma manera que las Jīvas son semejantes a los espacios (particulares) de las vasijas. Así en su origen las vasijas son como los agregados corporales⁽⁵⁾. Esta es la doctrina del devenir.

Ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo
yathā / ākāśe sampralīmyante
tadvajjīvā ihātmani // 4 //

Yathaikasminghaṭākāśe
rajodhūmādibhiryute / na sarve
samprayujyante tadvajjīvāḥ
sukhādibhiḥ // 5 //

Rūpakāryasamākhyāśca bhidyante
tatra tatra vai / ākāśasya na
bhedo 'sti tajjīveṣu nirṇayaḥ //
6 //

Nākāśasya ghaṭākāśo vikārāvayavau
yathā / naivātmanah sadā jīvo
vikārāvayavau tathā // 7 //

Como en la destrucción de las vasi-
jas los espacios que estaban en
ellas se incorporan al espacio (to-
tal), igualmente los Jīvas (se in-
corporan) al ātman.⁽⁶⁾

Como en una porción del espacio
dentro de una vasija se encuentran
impurezas, polvo, humo, etc., sin
que contaminen los otros espacios,
así los Jīvas con respecto a los
placeres.

En este caso forma, efecto y nom-
bre son ciertamente diferentes. La
modificación del espacio no es po-
sible. Es ésta la misma conclusión
respecto de los Jīvas.⁽⁷⁾

Igual que el espacio de la vasija
no es una modificación o una parte
del espacio total, el Jīva no es
una modificación o una parte del
ātman.⁽⁸⁾

Yathā bhavati bālānām gaganam
malinaṃ malaiḥ / tathā
bhavatyabuddhānāmātmāpi malino
malaiḥ // 8//

Marane sambhave caivo
gatyāgamanayorapi / sthitau
sarvaśarīreṣu ākāśenāvilakṣaṇaḥ
// 9 //

Samghātāḥ svapnavatsarve
ātmanāyāvisarjitāḥ / ādhikye
sarvasāmye vā nopapattirhi
vidyate // 10 //

Rasādayo hi ye kośā
vyākhyātāstaittirīyake /
teṣāmātmā paro jīvaḥ khaṃ yathā
samprakāśitaḥ // 11 //

Así como el cielo, para los niños, puede estar manchado de impurezas, para los ignorantes, el ātman, puede estar manchado también con impurezas.

En lo relativo al nacimiento y la muerte, la llegada y la partida (la transmigración), así como en lo referente a la permanencia en todos los cuerpos (el ātman) no es diferente del espacio.⁽⁹⁾

Todos los agregados corporales, (samghātāḥ) son producidos por la ilusión⁽¹⁰⁾ del ātman, como durante el sueño. En efecto no puede aceptarse el argumento ya sea de identidad en todos sentidos o de exceso.⁽¹¹⁾

Las envolturas,⁽¹²⁾ como la material, etc., descritas en la Taittirīya Upaniṣad, su sí mismo es la Jīva suprema que se manifiesta al órgano de los sentidos.

Dvayorḍvayormaḍhujñāne parah
brahma prakāśitam /
prthivyāmudare caiva yathākāśah
prakāśitah // 12 //

Jīvātmanorananyatvamabhedena
praśasyate / nānātvam nindyate
yacca tadevam hi samañjasam //
13 //

Jīvātmanoḥ prthaktvam
yatprāgutpatteḥ prakīrtitam /
bhaviṣyadvṛttyā gaṇam
tanmukhyatvam hi na yujyate //
14 //

Mṛllohavisphuliṅgādyaiḥ sṛṣṭirya
coditānyathā / upāyah so
'vatārāya nāsti bhedaḥ
kathamcana // 15 //

Alternativamente, el Brāhman
supremo se manifiesta en la
miel⁽¹³⁾ y en el conocimiento,
como ākāśa se manifiesta en la
tierra y en el estómago.⁽¹⁴⁾

La identidad de la Jīva y del
Ātman, debido a su carácter in
separable, es alabada y la plu
ralidad es condenada (en las
escrituras). Por lo tanto ésta
(no dualidad) es lo correcto.

Proclamada⁽¹⁵⁾ la separación del
Ātman y la Jīva anterior a la
creación, por su forma de exis
tir futura esa prioridad resul
ta inadecuada.

Cuando la creación es enseñada
como arcilla, cobre, chispa,
etc., es sólo un procedimiento
para la enseñanza,⁽¹⁶⁾ ya que la
multiplicidad no existe en for
ma alguna.

amāstrivīdhā
 amadhyamotkr̥stadr̥stayah /
 sanopadiṣṭeyam
 arthamanukampayā // 16 //

siddhāntavyavasthāsu dvaitino
 citā dr̥dham / parasparam
 adhyante tairayam na virudhyate
 17 //

aitam paramārtho hi dvaitam
 dheda ucyate / teṣāmubhayathā
 itam tenāyam na virudhyate //
 //

Los tres estadios de la vida⁽¹⁷⁾ corresponden a tres formas de ser (capacidades de aprehensión): inferior, intermedia y superior. Es por este motivo, por compasión, que esta disciplina es enseñada.⁽¹⁸⁾

Los dualistas, firmemente convencidos de las conclusiones de su propia doctrina, se contradicen mutuamente, mientras que éste (el advaitin) no se opone a ellos.⁽¹⁹⁾

La no-dualidad es la verdad suprema. Ciertamente se dice que la dualidad es su efecto.⁽²⁰⁾ Ellos (los dualistas) ven la dualidad en ambas formas (en el absoluto y en los fenómenos). La doctrina (advaita) no se opone (a la posición dualista)⁽²¹⁾.

Māyayā bhidyate
 hyetannānyathājam kathamcana /
 tattvato bhidyamāne hi
 martyatāmamṛtaṃ vrajet // 19 //

Ajātasyaiva bhāvasya
 jātimicchanti vādinah / ajāto
 hyamṛto bhāvo martyatām
 kathameṣyati // 20 //

Na bhavatyamṛtaṃ martyaṃ na
 martyamamṛtaṃ tathā /
 prakṛteranyathābhāvo na
 kathamcidbhaviṣyati // 21 //

Svabhāvenāmṛto yasya bhāvo
 gacchati martyatām /
 kṛtakenāmṛtastasya katham
 sthāsyati niścalah // 22 //

Lo eterno (Brahman) es alterado por la ilusión y no por otro motivo. Si estas modificaciones fuesen reales lo inmortal se volvería mortal. (22)

Los partidarios de estas doctrinas aceptan la transformación de lo no originado, ¿cómo, lo que no es originado, lo inmortal, tomaría la naturaleza de lo mortal? (23)

Lo mortal no llega a ser inmortal, como lo inmortal no llega a ser mortal. Es imposible la alteración de la naturaleza original. (24)

Si aquél que por naturaleza propia es inmortal alcanzara la mortalidad, ¿cómo entonces la falsa inmortalidad podría persistir sin cambio? (25)

Bhūtato 'bhūtato vāpi sṛjyamāne
samā śrutih / niścitam
yuktiyuktam ca yattadbhavati
netarat // 23 //

Neha nāneti cāmnāyādindro
māyābhiritiyapi / ajāyamāno
bahudhā māyayā jāyate tu sah //
24 //

Sambhūterapavādācca sambhavaḥ
pratiśidhyate / konvenam
janayediti kāraṇam pratiśidhyate
// 25 //

Sa eṣa neti netīti vyākhyātam
nihnute yataḥ /
sarvamagrāhyabhāvena hetunājam
prakāśate // 26 //

La Śruti sostiene que el sujeto de la creación es el mismo en la realidad y en la irrealidad. Se encuentra establecido y plenamente determinado que ésto es así y no de otra manera.⁽²⁶⁾

La pluralidad no existe en este mundo de acuerdo con las escrituras sagradas. También Indra es motivado por la māyā.⁽²⁷⁾ Sin estar sujeto a nacimiento por la ilusión aparece bajo múltiples formas.

Por la negación de la creación, el devenir es refutado y la causalidad (del ātman) es negada en los siguientes términos: "¿Quién podría engendrarle?"⁽²⁸⁾

En pasajes como "no es así, no es así"⁽²⁹⁾ el (ātman) evita el ser explicado, porque es totalmente inasequible.

Sato hi māyayā janma yujyate na.
tu tattvataḥ / tattvato jāyate
yasya jātam tasya hi jāyate //
27 //

Asato māyayā janma tattvato naiva
yujyate / vandhyāputro na
tattvena māyayā vāpi jāyate //
28 //

Yathā svapne dvayābhāsam spandate
māyayā manah / tathā
jāgraddvayābhāsam spandate māyayā
manah // 29 //

Lo que existe parece unido al na-
cimiento desde el punto de vista
de la ilusión, pero no desde el
punto de vista de la realidad.
El que dice que nace habla en
realidad de lo que ya ha nacido.
(30).

Lo que es no puede tener origen, des-
de el punto de vista de la ilu-
sión o conforme a la realidad,
ya que el hijo de una mujer esté-
ril no nace en realidad ni por
la ilusión. (31)

Durante el sueño, el espíritu
(manas), por la ilusión (māyā),
se pone en movimiento (presen-
tando) la apariencia de la dua-
lidad; así, en el estado de vi-
gilia, el espíritu (manas), se
pone en movimiento por la ilusión
(32) (presentando) la apariencia
de la dualidad.

Advayaṃ ca dvayābhāsaṃ manah
svapne na saṃśayaḥ / advayaṃ ca
dvayābhāsaṃ tathā jāgranna
saṃśayaḥ // 30 //

Manodrśyamidaṃ dvaitaṃ
yatkimcitsacarācaram / manaso
yaṃ manībhāve dvaitaṃ
naivopalabhyate // 31 //

Ātmasatyānubodhena na
saṃkalpayate yadā / amanastāṃ
tadā yāti grāhyābhāve
tadagraham // 32 //

Akalpakamajaṃ jñānaṃ
jñeyābhinnaṃ pracakṣate /
brahmajñeyamajaṃ nityamajenājaṃ
vibudhyate // 33 //

Sin duda durante el sueño el espíritu no dual tiene la apariencia de la dualidad. Sin duda también durante la vigilia (el espíritu) no dual presenta la apariencia de la dualidad. (33)

Esta dualidad, que comprende los seres mutables e inmutables, es sólo visible para el espíritu (manas), porque la dualidad no es percibida cuando el espíritu (manas) deja de serlo. (34)

Cuando (el espíritu) deja de crear debido al conocimiento de la verdad del ātman, pasa a la condición de no espíritu (amanas) y en la carencia de lo perceptible no tiene de donde asirse. (35)

El conocimiento (jñānaṃ) eterno, incomparable, es considerado como inseparable de lo cognoscible (36). El objeto de conocimiento de Brahman es eterno e inmutable. Lo eterno es conocido por lo eterno. (37)

Nigrhītasya manaso nirvikalpasya
dhīmataḥ / pracārah sa tu
vijñeyah susupte 'nyo na
tatsamah // 34 //

Līyate hi susupte tannigrhītam
na līyate / tadeva nirbhayam
brahma jñānālokaṁ samantataḥ //
35 //

Ajamañdramasvapnaṁāmakamarū-
pakam / sakṛdvibhātam sarvajñam
nopacārah kathamcana // 36 //

Sarvābhilāpavigataḥ
sarvacintāsamutthitaḥ /
suprasāntaḥ sakṛjjyotiḥ
samādhiracalo (bhayah // 37 //

La conducta del espíritu (manas) dominado, exento de duda, prudente, se puede conocer. Esta (conducta) es diferente durante el sueño profundo.⁽³⁸⁾

(El espíritu) se confunde en el placer durante el sueño profundo y no se confunde cuando está bajo control. En este caso es brahman exento de temor, totalmente iluminado de conocimiento.

(Este Brahman) es eterno, libre de sueño y de sueño sin contenido, sin nombre, amorfo, siempre luminoso, omnisciente. No existe homenaje (que pueda rendírsele), en forma alguna.

(Este Brahman) aparece desprovisto de toda expresión y de toda inquietud; tranquilo y luminoso; es la concentración total (Samādhi)⁽³⁹⁾ inmutable y beatífica.

Graho na tatra notsargaścintā
yatra na vidyate / ātmasamstham
tadā jñānamajāti samatām gatam
// 38 //

Asparśayogo vai nāma durdarśah
sarvayogibhiḥ / yogino bibhyati
hyasmādabhaye bhayadarśinah //
39 //

Manaso nigrahāyattamabhayaṃ
sarvayoginām / dukhākṣayah
prabodhaścāpyakṣayā śāntireva ca
// 40 //

Utseka
udadheryadvatkuśāgrenaikabindunā
/ manaso
nigrahastadvadbhavedaparikhedataḥ
// 41 //

En donde no existe tomar ni dar
no existe la inquietud. Inheren-
te al ātman el conocimiento
(jñānam) alcanza entonces el no
devenir: la identidad.⁽⁴⁰⁾

Este Yoga, llamado sin contacto
(Asparśayoga),⁽⁴¹⁾ es difícil de
lograr (reconocer) por todos los
yogis. Los yogis le temen por-
que encuentran peligro en donde
hay seguridad (paz).⁽⁴²⁾

La ausencia de temor de todos
los yogis reposa en el control
del espíritu, la destrucción del
sufrimiento, el conocimiento y
la tranquilidad eterna.⁽⁴³⁾

Igual que el crecimiento del
océano (se produce) por una sola
gota de agua en el extremo de
una hoja del kuśa⁽⁴⁴⁾, así el do-
minio de espíritu (manas) debe
proseguirse sin fatiga.

Upāyena nigr̥h̥n̥īyādvik̥ṣiptam
kāmabhogayoh / suprasannam laye
caiva yathā kāmō layastathā //
42 //

Duhkham sarvamanusmṛtya
kāmabhogānnivartayet / ajam
sarvamanusmṛtya jātam naiva tu
paśyati // 43 //

Laye sambodhayeccittam vikṣiptam
śamayetpunah / sakasāyam
vijānīyātsamaprāptam na cālayet
// 44 //

(El espíritu, manas) disperso en el deseo y su satisfacción y tranquilo en la distracción (laya) debe ser, por este motivo, reprimido, por este procedimiento, ya que el deseo y la distracción (laya) son iguales.⁽⁴⁵⁾

Habiendo recordado todo el sufrimiento (la Jīva) deberá alejarse de la satisfacción de los deseos y considerando que todo es eterno no ver lo que tiene origen.

El pensamiento que está disperso en la distracción (laya) debe ser iluminado (instruido) y apaciguado otra vez, dominado por la pasión debería conocer y cuando haya logrado obtener la misma (la revelación) no se debería mover.⁽⁴⁶⁾

Nāsvādayetsukham tatra niḥsaṅgaḥ
prajñayā bhavet / niścalaṃ
niścaraccittamekīkuryātpraya-
tnataḥ // 45 //

Yadā na līyate cittam na ca
vikṣipyate punaḥ /
aniṅganamanābhāsaṃ niṣpannam
brahma tattadā // 46 //

Svastham śāntam
sanirvānamakathyam
sukhamuttaman / ajamajena
jñeyena sarvajñam paricakṣate //
47 //

Na kaścijjāyate jīvaḥ sambhavo
'sya na vidyate / etattaduttamam
satyam yatra kiṃcinna jāyate //
48 //

No gozaría el placer y se volve-
ría indiferente por el conocimien-
to (prājña). Si el pensamiento
inmutable se manifiesta, se unifi-
cará con diligencia.

Cuando el pensamiento (cittam)
no se disuelve en el placer y no
se dispersa de nuevo, cuando es
inmutable, carente de apariencia,
concluso: es Brahman.⁽⁴⁷⁾

Independiente, beatífico, absor-
vido en el ser supremo, indes-
criptible, suprema felicidad,
eterno, con un objeto de conoci-
miento eterno, omnisciente, así
se define, (a Brahman).

Ninguna Jīva nace, no existe cau-
sa alguna de ésta. La verdad su-
prema es que nada nace.⁽⁴⁸⁾

Kārikā IV

Alātaśāntyākhyam caturtham
prakaraṇam /

Jñānenākāśakalpena dharmānyo
gaganopamā / jñeyābhinnena
sambuddhastam vande dvipadām varam
// 1 //

Asparśayogo vai nāma
sarvasattvasukho hitaḥ / avivādo
'viruddhaśca deśitastam namāmyaham
// 2 //

Bhūtasya jātimicchanti vādinah
kecideva hi / abhūtasyāpare dhīrā
vivadantaḥ parasparam // 3 //

Capítulo cuarto: Alātaśānti.⁽¹⁾

Rindo homenaje al mejor de los hom-
bres que, por medio del conocimien-
to semejante al espacio (ākāśa)⁽²⁾
y no diferente del objeto de conoci-
miento (dharmā), comprende que es in-
mutable.⁽³⁾

Rindo homenaje al yoga conocido como
asparśayoga,⁽⁴⁾ al que se hace refe-
rencia en la escritura, el que favo-
rece la felicidad de todas las cria-
turas, libre de contradicciones y de
incertidumbre.

Algunos pensadores sólo admiten el
devenir (la creación) de lo que es;
otros, que se contradicen mutuamen-
te, (el devenir) de lo que no es.⁽⁵⁾



3hūtam na jāyate kiṃcidabhūtam
naiva jāyate / vivadanto dvayā
īyevamajātim khyāpayanti te //
+ //

Khyāpyamānamajātim
tairanumodāmahe vayam /
vivadāmo na taih
sādhāmavivādam nibodhata // 5 //

Ajātasyaiva
dharmasya jātimicchanti vādinah /
ajāto hyamṛte dharmo martyatām
kathameṣyati // 6 //

Na bhavatyamṛtam martyam na
martyamamṛtam tathā /
prakṛteranyathābhāvo na
kathamcidbhaviṣyati // 7 //

Lo que existe no deviene (no nace) y lo que no es no nace de ninguna manera. Discutiendo entre ellos demuestran la no creación (el no devenir).(6)

Nosotros aceptamos la no creación demostrada por ellos. No estamos en contradicción con ellos. ¡Escuchen lo que está libre de toda controversia!

Los que discuten (los partidarios de la dualidad) admiten el nacimiento (el devenir) de lo que no ha sido originado (el ātman) ¿Cómo lo eterno, lo inmortal, participaría de la naturaleza de lo mortal? (7)

Lo inmortal no se vuelve mortal, ni lo mortal puede volverse inmortal, de ninguna manera puede una cosa cambiar la naturaleza que le es propia.(8)

Svabhāvenāmṛto yasya dharmo
gacchati martyatām /
kṛtakenāmṛtastasya katham
sthāsyati niścalah // 8 //

Sāmsiddhikī svābhāvikī sahajā
akṛtā ca yā / prakṛtiḥ seti
vijñeyā svabhāvam na jahāti yā
// 9 //

Jarāmarānanirmuktāḥ sarve
dharmāḥ svabhāvataḥ /
jarāmarānamicchantas̄cyavante
tanmanīṣayā // 10 //

Kāraṇam yasya vai kāryam kāraṇam
tasya jāyate / jāyamānam
kathamajam bhinnam nityam katham
ca tat // 11 //

Si aquél cuya condición es, por naturaleza propia, inmortal se volviera mortal ¿cómo permanecería inmutable esta inmortalidad adoptada?

La materia original⁽⁹⁾(prakṛti) debe ser conocida como natural, espontánea, innata e incapaz de abandonar su propia naturaleza.
(10)

Todas las Jīvas (dharmāḥ, fenómenos) por su propia naturaleza están libres de la vejez y de la muerte. Quienes admiten (estar sujetos) a la senectud y la muerte se degradan por este sólo pensamiento.

Ciertamente para aquél que piensa que la causa es el efecto la causa nace (también). ¿De qué manera podría lo que es originado ser eterno y cómo podría lo eterno estar sujeto a alteración (nacimiento)? (11)

Kāranādyadyananyatvamataḥ
kāryāmajaṃ yadi / jāyamānād̄dhi
vai kāryātkāraṇaṃ te katham
dhruvam // 12 //

Ajādvai jāyate yasya
dr̄ṣṭāntastasya nāsti vai /
jātācca jāyamānasya na
vyavasthā prasajyate // 13 //

Hetorādīḥ phalaṃ yeṣāmādirhetuḥ
phalasya ca / hetoḥ phalasya
cānādīḥ katham tairupavarṇyate
// 14 //

Si (se admitiese) la identidad de causa y efecto éste sería ciertamente eterno. ¿Cómo sería permanente la causa de ellos (los oponentes) si no fuera diferente del efecto que es originado? (12)

Ciertamente no existe límite visible para aquél que dice que el efecto nace de lo eterno o para el que dice que el efecto proviene de una causa originada a su vez. Esto es el resultado de la señalada sucesión sin límites.(13)

Aquéllos para quienes el efecto es el origen de la causa y la causa el origen del efecto: ¿Cómo explican la carencia de origen de la causa y del efecto?

Hetorādih phalam yeṣāmādirhetuh
phalasya ca / tathā janma
bhavettesām putrājanma
pituryathā // 15 //

Sambhave hetuphalayo reṣitavyah
kramastvayā / yugapatsambhave
yasmādasambandho viṣānavat // 16
//

Phalādutpadyamānah sanna te
hetuh prasidhyati / aprasiddhah
katham hetuh
phalamutpādayiṣyati // 17 //

Yadi hetoh phalātsiddhih
phalasiddhiśca hetutah /
katarātpūrvaniṣpannam yasya
siddhirapekṣ ayā // 18 //

Aquéllos para quienes el origen de la causa es el efecto y el origen del efecto la causa, admiten el nacimiento del padre a partir del hijo.

Debes buscar una secuencia en la relación causa efecto. Si su origen es simultáneo son como los cuernos de un animal, no existe relación entre ellos.(14)

Ellos no han demostrado que la causa sea producto del efecto. ¿Cómo, la causa, que carece de existencia, (que no ha sido establecida) engendraría el efecto? (15)

Si el origen de la causa está en el efecto y el del efecto en la causa ¿cuál de los dos surge primero y cuál debe tomarse en consideración?

Aśaktiraparījñānam kramakopo
'tha vā punah / evam hi
sarvathā buddhairajātih
paridīpitā // 19 //

Bījānkurākhyo dr̥ṣṭāntaḥ sadā
sādhyasamo hi saḥ / na hi
sādhyasamo hetuḥ siddhau
sādhyasya yujyate // 20 //

Pūrvāparāparījñānamajāteḥ
paridīpakam / jāyamānād̥dhi vai
dharmātkatham pūrvam na gr̥hyate
// 21 //

Svato vā parato vāpi na
kimcidvastu jāyate /
sadasatsadasadvāpi na
kimcidvastu jāyate // 22 //

La impotencia, la ignorancia
(la no discriminación) y la im-
posibilidad de establecer un
orden,(conduce) a los sabios a
la afirmación del no devenir.

El ejemplo de la semilla y el
brote tiene sólo semejanzas
aparentes (mādhyasamah). Esta
proposición debe ser probada.
No es apropiada a la compren-
sión del término que debe ser
demostrado.(16)

La no discriminación con respec-
to a lo primero y lo subsecuen-
te prueba el no devenir. Cierta-
mente si el efecto (dharma) es
originado ¿cómo no es captado
su antecedente (causa)?

Nada real nace de sí mismo o de
otro; nada real nace del ser y
del no ser o de ambos: ser y no
ser.(17)

Heturna jāyate 'nādeḥ phalaṃ
cāpi svabhāvataḥ / ādirna
vidyate yasya tasya hyādirna
vidyate // 23 //

Prājñapteḥ sanimittatvamanyathā
dvayanāśataḥ /
saṃkleśasyopalabdheśca
paratantrāstitā matā // 24 //

Prajñapteḥ sanimittatvamiṣyate
yuktidarśanāt /
nimittasyānimittatvamiṣyate
bhūtarśanāt // 25 //

La causa no nace de lo que carece de principio. Tampoco el efecto nace de sí mismo. El principio de aquélla (de la causa) no es conocido porque este principio no existe.

Toda experiencia depende de una causa, de otra manera la dualidad desaparecería. De la experiencia del dolor se desprende la concepción de la existencia de los objetos externos.⁽¹⁸⁾

Desde el punto de vista de la razón se acepta que la percepción depende de una causa (externa). Desde el punto de vista de la realidad se considera que tal causa carece de causalidad.
(19)

cittam na samśprśatyartham
nārthābhāsam tathaiva ca / abhūto
ni yataścārtho nārthābhāsastataḥ
vartak // 26 //

imittam na sadā cittam
samśprśatyadhvasu triṣu /
nimitto viparyāsaḥ katham tasya
haviṣyati // 27 //

asmāna jāyate cittam
nīttadrśyam na jāyate / tasya
aśyanti ye jātiṃ kṛte vai
aśyanti te padam // 28 //

jātam jāyate yasmādjātiḥ
rakṣitastataḥ /
rakṣteranyathābhāvo na
astamcidmaviṣyati // 29 //

El pensamiento no está en rela-
ción con el objeto de los senti-
dos o con la impresión mental
(idea) del objeto, puesto que el
objeto de los sentidos es irreal
y la impresión mental (idea) del
mismo no existe independientemen-
te. (20)

El pensamiento nunca se relacio-
na con la causa⁽²¹⁾ en ninguno de
los tres tiempos (adhvasu).⁽²²⁾
¿Cómo podría existir el error ca-
reciendo de causa?

Ni el pensamiento ni lo percibido
por el pensamiento nace. Quienes
esto afirman dirán también que
perciben la huella (de los pája-
ros) en el cielo.⁽²³⁾

(Ellos piensan que) lo que es
eterno nace aun cuando su natura-
leza propia sea eterna. Un obje-
to no será de naturaleza diferen-
te (a la propia) en ningún senti-
do. (24)

anāderantavattvaṃ ca saṃsārasya
na setsyati / anantatā cādimato
nokṣasya na bhaviṣyati // 30 //

Ādāvante ca yannāsti vartamāne
tattathā / vitathaiḥ sadṛśāḥ
santovitathā iva lakṣitāḥ // 31 //

Saprayojanatā teṣāṃ svapne
vipratipadyate /
tasmādādyantavattvena mithyaiḥ
khalu te smṛtāḥ // 32 //

Sarve dharmā mṛṣā svapne
kāyasyāntarnidarśanāt /
samvṛtesminpradeśe vai bhūtānāṃ
darśanaṃ kutaḥ // 33 //

Si se admitiese la carencia de principio del devenir (del mundo) no sería admisible lo limitado (lo perecedero). La liberación⁽²⁵⁾ no podría tener un principio y ser eterna.

Lo que no existe en el principio y en el fin, tampoco existe en el presente (en el medio). Los objetos que vemos son ilusorios (falsos) aun cuando estas ilusiones sean consideradas verdaderas.

El que ellos (los objetos que vemos) sirvan algún propósito es contradicho durante el sueño. Son reconocidos como falsos debido a su condición finita.⁽²⁶⁾

Todos los objetos del sueño son falsos (debido) a su manifestación en el interior del cuerpo. ¿De qué manera la percepción de los seres existentes en ese lugar se produjo?⁽²⁷⁾

yuktaṃ darśanaṃ gatvā
 lasyānīyamādgatau /
 atibuddhaśca vai
 rvastasmіндеё na vidyate // 34 //

trādyaiḥ saha sammantrya
 mbuddho na prapadyate / grhītaṃ
 pi yatkiṃcit pratibuddho na
 śyati // 35 //

apne cāvastukaḥ kāyaḥ
 thaganyasya darśanāt / yathā
 yastathā sarvaṃ
 ttadrśyamavastukam // 36 //

El que, durante el sueño, se encuentra en un lugar no puede establecer un orden en su experiencia debido a la incertidumbre del tiempo. Ciertamente todo lo de aquel lugar no existe en estado de vigilia. (28)

El que se halla en estado de vigilia no sigue los consejos del amigo a quien consultaba (en sueños). El que se encuentra en estado de vigilia no percibe tampoco aquello que poseía (en sueños).

La carencia de entidad (realidad) del cuerpo se comprende cuando durante el sueño se percibe otro cuerpo. Igual que el cuerpo, todo lo percibido por la mente carece de entidad. (29).

Grahanāj̄jāgaritavattaddhetuh
svapna isyate / taddhetutvāttu
tasyaiva sajjāgaritamisyate //
37 //

Utpādasyāprasiddhatvādajam
sarvamudāhrtam / na ca
bhūtādabhūtasya sambhavo 'sti
kathamcana // 38 //

Asajjāgarite dr̄ṣṭvā svapne
paśyati tanmayah / asatsvapne
'pi dr̄ṣṭvā ca pratibuddho na
paśyati // 39 //

Nāstyasaddhetukamasat
sadasaddhetukam tathā / sacca
saddhetukam nāsti
saddhetukamasatkutah // 40 //

Lo que durante el sueño es imagi-
nado⁽³⁰⁾ y la experiencia del
que está despierto tienen la mis-
ma causa. Así es necesario admi-
tir que lo que percibimos en el
estado de vigilia⁽³¹⁾ tiene la
misma causa.

Todo es declarado eterno porque
el origen es desconocido. De nin-
guna manera puede ser lo real
causa de lo inexistente.

Habiendo visto el no-ser (los fe-
nómenos) en estado de vigilia,
obsérvase igualmente en el sueño;
pero habiéndolo intuído durante
el sueño, el que está despierto
no lo percibe.

El no ser no tiene por causa el
no ser. El ser no tiene por cau-
sa el no ser. Tampoco el ser
tiene como causa el ser y mucho
menos el no ser tiene como cau-
sa el ser.

Viparyāsādyathā
jāgradacintyānbhūtavatspr̥śet /
tathā svapne viparyāsat
dharmāmstatraiva paśyati // 41 //

Upalambhātsamācārāt
astivastutvavādinām / jātistu
deśitā buddhaiḥ ajātestrasatām
sadā // 42 //

Ajātestrasatām
tesāmupalambhādviyaṅtīi ye /
jātidoṣā na setsyanti doṣopyalpo
bhaviṣyati // 43 /

Así como el que se encuentra en el estado de vigilia, condicionado por el error, penetra en lo inconcebible, como si fuera real, durante el sueño sólo percibe, a través de la falsedad, los objetos. (32)

Para algunos interlocutores (sabios) la realidad está fundada en la experiencia y en la percepción. El devenir es siempre originado por los sabios temerosos de lo eterno. (33)

De aquéllos que temen lo eterno (el no devenir), algunos se alejan en distintas direcciones hacia la percepción. Los errores del devenir no tendrán éxito. El error llegará a ser mínimo. (34)

palambhātsamācārānmāyāhastī
athocyate /
palambhātsamācārādasti vastu
athocyate // 44 //

Jātyābhāsam calābhāsam
vastvābhāsam tathaiva ca /
ajācalamavastutvam vijñānam
śāntamadvayam // 45 //

Evam na jāyate cittamevam dhārmā
ajāh smṛtāh / evameva vijānanto
na patanti viparyaye // 46 //

Rjuvakraḍikābhāsamalātaspaṇḍitam
yathā / grahaṇagrāhakābhāsam
vijñānaspaṇḍitam tathā // 47 //

Así como de un elefante, producto de la ilusión, se dice que existe por el hecho de ser percibido y por su conducta, así se dice de lo real (objeto real), que existe debido a la percepción y a su actuación (conducta).⁽³⁵⁾

El conocimiento,⁽³⁶⁾ que tiene la apariencia del nacimiento y del cambio, es, en realidad, inmutable, insubstancial, libre de pasiones y no dual.

Así como el pensamiento no está sujeto a nacimiento, todos los seres (dharma)⁽³⁷⁾ no son originados. De la misma manera aquéllos que conocen la verdad no caen en el error.

Igual que la apariencia (ābhāsam) de la recta y la curva descritas por una tea en movimiento, así la apariencia (ābhāsam) de la percepción y del sujeto que percibe es el resultado de la conciencia puesta en movimiento.

pandamānamalatāmanābhāsamajam
thā / aspandamānam
jñānamanābhāsamajam tathā // 48

āte spandamāne vai nābhāsā
vyatobhuvah / na tato 'nyatra
spandānnālātam praviśanti te //
) //

nirgatā alātātte
avyatvābhāvayogatah / vijñāne 'pi
tathaiva syurābhāsasyāviśeṣatah //
) //

Cuando la tea permanece inmóvil es
tá libre de apariencia y es inmutau
ble, así también cuando la concienu
cia permanece inmóvil está libre y
es inmutable.

Cuando la tea está en movimiento
las apariencias (que se producen)
no provienen de otra parte. Nacen
del movimiento y no se incorporan
a la tea.

Las apariencias no surgen de la
tea como consecuencia de la nega-
ción de la substancia. En la con-
ciencia, la uniformidad de la apa-
riencia existiría en forma simi-
lar.

Vijñāne spandamāne vai nābhāsā
 anyatobhuvah / na tato 'nyatra
 nispanḍāna vijñānām viśanti te
 // 51 //

Na nirgatāste
 vijñānādravyatvābhāvayogataḥ /
 kāryakāranatābhāvādyato 'cintyāḥ
 sadaiva te // 52 //

Dravyam dravyasya hetuḥ
 syādanyadanyasya caiva hi /
 dravyatvamanyabhāvo vā dharmānām
 nopapadyate // 53 //

Evam na cittajā dharmāścittam vāpi
 na dharmajam / evam
 hetuphalājātiṃ praviśanti
 manīṣiṇaḥ // 54 //

Puesta en movimiento la conciencia,
 las apariencias no surgen en otra
 parte. Inmóvil (la conciencia) no
 van a otra parte. No entran además
 en la conciencia. (37)

Como consecuencia de la negación de
 la substancialidad ellas (las apa-
 riencias) no emergen de la concien-
 cia. Son siempre inconcebibles debi-
 do a que no existe la relación cau-
 sa-efecto.

Una substancia sería causa de otra
 substancia y ésta, a su vez, de
 otra. Pero de los objetos (dharmā)
 no puede predicarse (upapadyate) la
 substancialidad ni otra cosa difere-
 te.

Así los objetos no nacen de la men-
 te (citta) y la mente no tiene su
 origen en ellos. De esta manera los
 sabios sostienen el no devenir de la
 causa y el efecto. (38)

Yāvaddhetuphalāveśastavaddhetu-
phalodbhavaḥ / kṣīṇe
hetuphalāveśe nāsti
hetuphalodbhavaḥ // 55 //

Yāvaddhetuphalāveśaḥ
saṃsārastāvadāyataḥ / kṣīṇe
hetuphalāveśe saṃsāraṃ na
prapadyate // 56 //

Samvṛtyā jāyate sarvaṃ śāśvatam
nās-ti tena vai / saḍbhāvena
hyajaṃ sarvamucchedastena nāsti
vai // 57 //

Dharmā ya iti jāyante te na
tattvataḥ / janma māyopamaṃ
teṣāṃ sā ca māyā na vidyate //
58 //

En tanto la creencia en la causa y el efecto persista habrá producción de causa y efecto. Pero cuando la creencia en la causa y el efecto es destruída cesa la producción de la causa y el efecto.

En tanto existe la creencia en la causa y el efecto la transigración (saṃsāra) se extiende in terminable. Pero en cuanto esta creencia es destruída la transigración no tiene lugar.

Desde el punto de vista de la experiencia⁽³⁹⁾ todo nace y nada es eterno (permanente). De acuerdo con la verdad suprema todo es eterno y no existe la destrucción.
(40)

Los objetos (dharmā) que nacen no nacen en realidad. Su nacimiento es semejante a la ilusión y esta ilusión no existe.

Yathā māyāmayādbījājāyate
tanmayo 'nkuṛaḥ / nāsau nityo na
cocchedī tadvaddharmeṣu yojanā
// 59 //

Nājeṣu sarvadharmeṣu
śāśvatāśāśvatābhidhā / yatra
varnā na vartante vivekastatra
nocyate // 60 //

Yathā svapne dvayābhāsam cittam
calati māyayā / tathā
jāgraddvayābhāsam cittam calati
māyayā // 61 //

El brote (ankura) creado nace de la semilla ilusoria, por lo tanto no es permanente ni destructible. Este mismo razonamiento es válido para los objetos (dharmā). (41).

Los epítetos de permanencia o fugacidad no son válidos para ninguno de los objetos eternos.⁽⁴²⁾ Si los conceptos⁽⁴³⁾ (varnā) no existen no puede haber (na uccyate) discriminación.

Igual que durante el sueño el pensamiento (cittam) actúa por la ilusión (māyā) presentando la apariencia de la dualidad, en la vigilia, el pensamiento actúa por la ilusión presentando la apariencia de la dualidad.

Advayaṃ ca dvayaḅhāsaṃ cittaṃ
svapne na saṃśayaḥ / advayaṃ ca
dvayaḅhāsaṃ tathā jāgranna
saṃśayaḥ // 62 //

Svapnaḁṛk pracaraṇa svapne dikṣu
vai daśasu sthitān / aṇḁajaḥ
svedaajānvā 'pi jīvaṇ paśyati yaṇ
sadā // 63 //

Svapnaḁṛkcittadrśyaṣṭe na
vidyante taṭaḥ pṛthak / tathā
tadrśyamevedaṃ
svapnaḁṛkcittamiśyate // 64 //

Caran jāgarite jāgraddikṣu vai
daśasu sthitān / aṇḁajān
svedaajānvā 'pi jīvaṇpaśyati
yaṇsadā // 65 //

No hay duda de que el pensamien-
to (cittam) que es no-dual pre-
senta la apariencia de la duali-
dad, durante el sueño, y tampoco
la hay de que, durante la vigi-
lia, la mente que es no-dual pre-
senta la apariencia de la duali-
dad. (44)

Ciertamente el que sueña que cir-
cula durante el sueño ve siempre
los seres vivientes, (jīvas) na-
cidos del huevo, o bien del ca-
lor y la humedad, (45) situados en
las diez direcciones.

Los objetos visibles para la
mente de quien duerme no existen
separadamente. Se admite que el
pensamiento del que duerme es
sólo visible para éste. (46)

Ciertamente quien se mueve en es-
tado de vigilia ve constantemen-
te seres vivientes (jīvas), naci-
dos del huevo o de la humedad y
el calor, situados en las diez
direcciones.

Jāgraccittekṣaṇīyāste na vidyante
tataḥ prthak / tathā
taddrśyamevedam
jāgrataścittamiṣyate // 66 //

Ubhe hyanyonyadrśye te kiṃ
tadastīti nocyate /
lakṣaṇāśūnyamubhayam
tanmatenaiva grhyate // 67 //

Yathā svapnamayo jīvo jāyate
mriyate 'pi ca / tathā jīvā amī
sarve bhavanti na bhavanti // 68
//

Yathā māyāmayo jīvo jāyate
mriyate 'pi ca / tathā jīvā amī
sarve bhavanti na bhavanti // 69
//

Los seres vivientes percibidos por la mente de quien se encuentra en estado de vigilia no existen separadamente. Se admite que la mente⁽⁴⁸⁾ de quien está en estado de vigilia es sólo visible para él.

(49)
Ambas (la mente y la jīva) se contemplan mutuamente aunque no se pueda decir cómo es posible. Ambas están desprovistas de características y ambas formas sólo pueden ser conocidas por el pensamiento.⁽⁵⁰⁾

Igual que la Jīva, producto del sueño, nace y muere, así todas las jīvas, (percibidas en estado de vigilia) son y no son.

Igual que la Jīva, producto de la ilusión, nace y muere, así todas estas Jīvas son y no son.

Yathā nirmītakō jīvo jāyate mriyate
'pi vā / tathā jīvā amī sarve
bhavanti na bhavanti // 70 //

Na kaścijjāyate jīvaḥ sambhavo
'sya na vidyate /
etattaduttamaṃ satyaṃ yatra
kiṃcinna jāyate // 71 //

Cittaspaṇḍitamēveḍaṃ
grāhyagrāhakavaddvayaṃ / cittam
nirviṣayaṃ nityamaṅgaṃ tena
kīrtitaṃ // 72 //

Yo 'sti kalpitasaṃvṛtyā
paramarthena nāstyaśau /
paratantrābhisamvṛtyā syānnāsti
paramārthataḥ // 73 //

Ajaḥ kalpitasaṃvṛtyā paramārthena
nāpyajah /
paratantrābhiniṣpattyā saṃvṛtyā
jāyate tu saḥ // 74 //

Así como el Jīva creado nace y muere así también todos estos Jīvas son y no son.

Ningún Jīva nace. El nacimiento de algo no existe. Esta es la verdad suprema: nada nace.

La dualidad del sujeto de la aprehensión y el objeto de ésta, es sólo una actividad de la mente (citta). La mente es proclamada como libre de las relaciones, no ligada al objeto de los sentidos, eterna.⁽⁵¹⁾

Lo que es producto de la ficción no existe en realidad. Lo que existiría, como dependiente de otras doctrinas, en realidad no existe.⁽⁵²⁾

Lo eterno, como ficción artificial no es eterno en realidad,⁽⁵³⁾ parece que la ficción nace, de acuerdo con otras doctrinas.

Abhūtābhāniveśo 'sti dvayam
tatra na vidyate / dvayābhāvam
sa buddhvaiva nirnimitto na
jāyate // 75 //

Yadā na labhate
hetūnuttamādhamamādhyamān / tadā
na jāyate cittam hetvabhāve
phalam kutaḥ // 76 //

Animitasya cittasya yā
'nutpattiḥ samā 'dvayā /
ajātasyaiva sarvasya cittadrśyam
hi tadyataḥ // 77 //

Buddhvā 'nimittatām satyām hetuḥ
prthagānāpnuvan / vītaśokam tathā
kāmaabhayaḥ padamaśnute // 78 //

La firme convicción en el no ser
(abhūta) no demuestra que la dualidad exista. Aquel iluminado, que niega la dualidad, no nace pues carece de motivación.

Cuando no se encuentran las causas superior, media o inferior⁽⁵⁴⁾ el pensamiento (cittam) no nace. ¿Cómo puede existir el efecto sin causa?

El no devenir de la mente (cittam) carente de causa es semejante a la no dualidad. Todo es eterno. (La dualidad). Es sólo una visión de la mente.⁽⁵⁵⁾

Habiendo comprendido la ausencia de causalidad verdadera, no concibe la causa separadamente. Se alcanza (la liberación) cuando se está libre de dolor, deseo y temor.⁽⁵⁶⁾

Abhūtābhīniveśāddhi sadr̥śe
tatpravartate / vastvabhāvam sa
buddhvaiva niḥsaṅgam vinivartate
// 79 //

Nivṛttasyāpravṛttasya niścalā hi
tadā sthitiḥ / viśayaḥ sa hi
buddhānām
tatsāmyamajamadvayam // 80 //

Ajamanidramasvapnam prabhātam
bhavati svayam / sakṛdvibhāto
hyevaīṣa dharmo
dhātusvabhāvataḥ // 81 //

Sukhamāvriyate nityam dūḥkham
vivriyate sadā / yasya kasya ca
dharmasya graheṇa bhagavānasau
// 82 //

Por su apego a lo que no existe se dirige hacia lo visible. Habiendo comprendido la no existencia de lo real se extingue en la concentración absoluta (niḥsaṅga)

Así, liberada, no comprometida, inmutable (logra) la permanencia. La esfera de los sabios es lo indiferenciado, lo eterno, la no dualidad. (57)

Lo eterno, libre de sueño y de sueño sin contenido, se revela por sí mismo. Este objeto (dharma) se manifiesta simultáneamente por la constitución inherente a la materia. (58)

El bienaventurado (ātman) se esconde siempre fácilmente y difícilmente se manifiesta debido a la aprehensión del objeto. (59)

sti nāstyasti nāstīti nāsti
 āstīti vā punaḥ /
 alasthīrobhayābhāvairāvṛnotyeva
 āliśaḥ // 83 //

El existe, él no existe; él existe
 y no existe; ni existe ni no existe;
 es mutable e inmutable; por las ne-
 gaciones contradictorias el ignoran-
 te lo cubre. (60)

lotyaścatasra etāstu grahanairyāsā
 adāvṛtaḥ / bhagavānābhiraspr̥ṣṭo
 tena dr̥ṣṭaḥ sa sarvadr̥k // 84 //

Estas son las cuatro teorías alter-
 nantes que siempre lo cubren. El
 bienaventurado no es tocado por és-
 tas. El ve todo lo visible. (61)

prāpya sarvajñatām kṛtsnām
 prāhmaṇyam padamadvayam
 anāpannādīmadhyāntam kimataḥ
 paramīhate // 85 //

¿Qué más puede desear aquél que ha
 alcanzado el conocimiento total, en
 el estado de Brahman venturoso sin
 segundo, sin principio, medio y
 fin? (62)

Viprānām vinayo hyeṣa śamaḥ prakṛta
 ucyate / damaḥ pravṛtidāntatvādevam
 vidvāñśamaḥ vrajet // 86 //

La disciplina del sacerdote es de-
 clarada como la tranquilidad natural
 el dominio de sí mismo por sumisión
 a la naturaleza original. Quien esto
 sabe alcanza la paz.

Savastu sopalambham ca dvayam
laukikamiṣyate / avastu
sopalambham ca śuddham
laukikamiṣyate // 87 //

Avastvanupalambham ca
lokottaramiti smṛtam / jñānam
jñeyam ca vijñeyam sadā buddhaiḥ
prakīrtitam // 88 //

Jñane ca trividhe jñeyo kramena
vidite svayam / sarvajñatā hi
sarvatra bhavatiḥ mahādhiyaḥ //
89 //

Heyojñeyāpyapākyāni
vijñeyānyagrayānataḥ /
teṣāmanyatra
vijñeyādupalambhastriṣu smṛtaḥ
// 90 //

La percepción⁽⁶³⁾ de lo real, la dualidad mundana (laukikam) es admitida y también lo es lo mundano⁽⁶⁴⁾ libre de error, la percepción de lo irreal (en el sueño).

Los sabios reconocen la superioridad del estado en que no existe la percepción de lo irreal y también proclaman el conocimiento supremo como meta cognoscible.

El conocimiento⁽⁶⁵⁾ y su triple objeto son aprehendidos en orden. El que posee el conocimiento supremo se convierte, él mismo, en la Omnisciencia, aquí y en todas partes.

Hay que saber qué cosas deben evitarse,⁽⁶⁶⁾ cuáles deben ser conocidas,⁽⁶⁷⁾ lo que debe lograrse (por la experiencia), y lo que debe superarse.⁽⁶⁸⁾ Excepto lo que debe ser conocido, los otros tres se obtienen por la percepción.

Prakṛtyākāśavajjñeyāḥ sarve
dharmā anādayaḥ / vidyate na hi
nānātvam teṣāṃ kvacana kimcana
// 91 //

Ādibuddhāḥ prakṛtyaiva sarve
dharmāḥ suniścitāḥ / yasyaiva
bhavati kṣāntiḥ so 'mṛtatvāya
kalpate // 92 //

Ādiśāntā hyanutpannāḥ
prakṛtyaiva sunirvṛtāḥ / sarve
dharmāḥ samābhinnā ajaṃ sāmyam
viśāradam // 93 //

Vaiśāradyaṃ tu vai nāsti bhede
vicaratāṃ sadā / bhedanimnāṃ
pṛthagvādāstasmātte kṛpanāḥ
smṛtāḥ // 94 //

Todos los objetos (dharmā) son conocidos, por su naturaleza, como carentes de principio, semejantes al espacio (ākāśa). No existe la multiplicidad⁽⁶⁹⁾ en ninguna parte y de ninguna manera.

Todos los objetos inmutables⁽⁷⁰⁾ (es decir jīvas) son, por naturaleza, iluminados desde el principio. El que es paciente,⁽⁷¹⁾ sólo ése, puede lograr la inmortalidad.

Todos los objetos (jīvas) tranquilos por naturaleza, son carentes de origen, completamente felices e indivisibles. Ellos son lo eterno, la mismidad, la serenidad (Ātman).⁽⁷²⁾

Ciertamente no existe la sabiduría para aquéllos que siempre se mueven en la diversidad. Los que creen en lo separado⁽⁷³⁾ y así lo sostienen, con argumentos, son pobres de espíritu.

Aje s̄āmye tu ye kecidhaviṣyanti
suniścītāḥ / te hi loke
nahājñānāstacca loko na gāhate
// 95 //

.jeṣvajamasamkrāntaḥ dharmeṣu
jñānamīṣyate / yato na kramate
ñānamasaṅgam tena kīrtitam //
6 //

numātre 'pi vaidharmye jāyamāne
vipaścītāḥ / asaṅgatā sadā
āsti kimutā 'varaṇacyutiḥ //
7 //

abdhāvaraṇāḥ sarve dharmāḥ
akṛtinirmalāḥ / ādau
ddhāstathā muktā budhyanta iti
yakāḥ // 98 //

Sólo aquéllos que estén firmemente colocados en la eternidad, en la identidad (s̄āmye) alcanzarán el conocimiento⁽⁷⁴⁾ supremo en este mundo. El mundo no puede comprenderlo.⁽⁷⁵⁾

El conocimiento (Jñāna)⁽⁷⁶⁾ que se refiere a las cosas eternas es admitido como eterno e inmutable. Este conocimiento es considerado libre y no relacionado.⁽⁷⁷⁾.

La independencia de las relaciones (asaṅgatā) no existe para el ignorante que alimenta la más insignificante heterogeneidad. (Para éste) la destrucción del velo mental (āvaraṇa) no es posible.

Todas (las jīvas) son, por naturaleza, resplandecientes y están libres de velos. Los sabios las consideran, desde el principio, como ejemplos de libertad y lucidez.⁽⁷⁸⁾

īramate na hi buddhasya jñānam
lharṁeṣu tāpi (yi) naḥ / sarve
lharṁāstathā jñānam
vaitasbuddhena bhāṣitam // 99 //

urdarśamatigambhīramajam sāmyam
iśāradam / buddhvā
adamanānātvam namaskurmo
athābalam // 100 //

El conocimiento del sabio no se relaciona con los objetos del sufrimiento. Todo lo referente a los objetos (dharmā) y al conocimiento supremo (jñāna) no es afirmado por Buddha.⁽⁷⁹⁾

¡A la verdad suprema, libre de multiplicidad, misteriosa, que excede los límites, temible, eterna igualdad, sabia, deslumbrante, le rendimos homenaje con todas nuestras fuerzas!⁽⁸⁰⁾

// samāptih //

FIN

N O T A S .

v

—

NOTAS A LA INTRODUCCION.

- 1.- Sentencia filosófica o gramatical de tipo aforístico en verso (Monier and Williams, A Sanscrit-English dictionary, 274). Entre las kārikās más conocidas se encuentran las - de Gaudapāda y las Mādhyaṃikā-Kārikā de Nāgārjuna.
- 2.- Cf. cap. II, 10-11 y nota 18 del cap. I.
- 3.- Aun cuando el término 'filosofía' no existe en sánscrito hemos seguido la opinión de los historiadores del pensamiento de la India por considerarlo adecuado al sentido del pensamiento que se agrupa bajo el término de darśana, de la raíz DRŚ, que significa 'ver', y que tiene el sentido de 'guía' y más tarde Haribhadra (Siglo V d.C.) lo - usa con el significado de 'sistema'. La Filosofía Vedānta es uno de los seis sistemas que aceptan la autoridad de los Vedas, es decir, uno de los sistemas ortodoxos.
- 4.- Este término proviene de a - dva 'dos', y tiene el sentido de no-dualidad. Su significado, dentro de este sistema, es el de 'monismo absoluto'. Se opone a viśistādvaita, o - 'monismo modificado' de Rāmānuja.
- 5.- Arios, griegos, germanos, etc. tienen su origen en los - llamados pueblos Indoeuropeos. L. de la Vallée Poussin ha estudiado ampliamente este problema en Indo-Européens et Indo-Iraniens, París, 1924.
- 6.- Existieron relaciones con Occidente, desde el siglo VI a.J., principalmente con los griegos, sin tomar en cuenta

los que anteriormente tuvieron las civilizaciones pre-arias con Mesopotamia, etc.

- 7.- Los invasores de la India, en 1400 c.J., se declararon a sí mismos arios. Cf. B WI,
- 8.- Estas evidentes relaciones lingüísticas han sido ampliamente estudiadas. Cf. K RPhVU, 32.
- 9.- Movimiento pacífico de protesta que estalla en 1920.
- 10.- Se encuentra en el centro de la India al norte del río Narmada. En este lugar se levanta una de las construcciones budistas más famosas.
- 11.- Situada en las colinas, al noroeste de Bombay, es famosa por su templo, llamado Kailasa, cabado en la roda de las colinas y cubierto de esculturas que son consideradas como verdaderas obras de arte dravidiano.
- 12.- Por ejemplo Franz Bopp. Cf. B WI, 386.
- 13.- K. RPhVU, 634-37.
- 14.- Dístico dividido en cuatro padas, de cuatro sílabas en este caso.

NOTAS AL CAPITULO I.

- 1.- La palabra India se deriva de Sindhu, nombre del río Indus, lugar donde se establecieron las tribus arias a su llegada a esta región.
- 2.- La época del florecimiento de estas dos ciudades ha sido motivo de amplias discusiones. Para los datos y bases respectivas. cf. W IC, 90-100.
- 3.- Cf. W IC, 82-87.
- 4.- Marshall y Wheeler identifican a Siva Paśupati en uno de los sellos de este sitio, Cf. op. cit, 89. Al hacerlo encuentran los orígenes de una de las divinidades más populares de la India.
- 5.- Cf. Op. cit. loc. cit.
- 6.- Cf. M AHI, 25.
- 7.- La parte relativa a los himnos se considera la más antigua y contiene referencias a la llegada de los arios a suelo indio. Varios himnos aluden a la toma violenta de las ciudades "de los enemigos de Indra". Cf. RV X.53.8, IV.33.11, VI.75.3, VIII.2.18, 13.33.
- 8.- Último libro de los cuatro Vedas. Originalmente no fue reconocida su categoría sagrada. Se ha llegado a establecer su origen tardío teniendo en cuenta el lenguaje usado y el hecho de mencionarse ciertos tipos de animales que sólo se encuentran en Bengala, lo que significa una expansión oriental. Cf. CH NHSL, 33 y K RPhVU, 14. En cuanto a la asimila

- ción de las creencias y prácticas aborígenes cf. R I_{Ph}, I, 117-123. En cuanto a la fecha de creación de estos himnos existen múltiples teorías, Dasgupta H_IPh, I, 10 y Radhakrishnan I_{Ph}, I, 67, mencionan las principales que oscilan entre 4500 a.J. y 1200 a.J.
- 10.- Se ha llamado lengua védica al sánscrito en que fueron formulados los Vedas. Es una lengua arcaica de gran belleza.
- 11.- Lengua del Zend Avesta, libro sagrado de los iraníes. Se ha establecido el parentesco de dichas lenguas, Cf. CH - NHSL, 25, K RPhVU, 9 .
- 12.- Samhitas o colecciones de mantras (himnos, fórmulas mágicas, dichos, etc.) que constituyen la parte más antigua de cada uno de los cuatro Vedas.
- 13.- Mitra y Mithra, este último iraníe, Cf. K. RPhVU, p.34. La similitud no se limita a estos ejemplos, la identidad entre Ahura Mazda y Varuna, que posee el epíteto de Asura, entre otros, es notable. Cf. el capítulo de Keith, al respecto en RPhVU, 32-36.
- 14.- Casta puede definirse "como un grupo de familias unidas interiormente por reglas peculiares para la observancia de la pureza ceremonial, especialmente en lo referente a la dieta y matrimonio", S OHI, 61. Es decir es un grupo social cerrado, con carácter hereditario, en el que no tiene especial importancia el núcleo religioso o filosófico a que pertenezca. En él "Puruśa-Sukta" (RV, X, 90) aparecen por primera vez enumeradas las cuatro varnas o clases que se subdividi

rán posteriormente, constituyendo las Jāti, o castas pro
piamente dichas. cf. B WI,

- 15.- En la época del Rig Veda no se encuentra representación alguna de los dioses, ni templo de ninguna clase. Es por ésto que el sacrificio tiene una función preponderante en la religión védica y constituye por sí solo, una ofrenda y un homenaje a los dioses. Más tarde, en la época a que hacemos referencia, se acepta "como un hecho que el sacrificio tiene un poder mágico propio, y que logra los efectos que se propone con absoluta independencia", K RPhVU, 260. Es decir, pierde su carácter propiciatorio y adquiere un poder capaz de determinar la voluntad de los dioses.
- 16.- La Guerra de Bhārata sirve de tema al Mahābhārata de Vyasa que se ha considerado perteneciente a esta época. Se han analizado detenidamente las regiones que parecen haber sido asiento de los arios en este período. Además de su importancia histórica este libro posee gran trascendencia para la filosofía y la religión pues forma parte de él la Bhagavad Gītā. Cf. Ch, NHSL, 200-19.
- 17.- Las Āraṇyakas forman la tercera parte de los libros sagrados y fueron elaboradas especialmente para la meditación de los ascetas, es decir, para los que han alcanzado el tercer estadio en la vida, el tercer āśrama.
- 18.- Constituyen el fin de los Vedas por lo que se les designa bajo el nombre de Vedānta (vedasya antah), término que significa tanto la resolución como el fin de los Vedas. De -

ellos dice Radhakrishnan que "son las composiciones filosóficas más antiguas del mundo". Cf. R PU, 22. La etimología de la palabra Upanisad nos muestra el carácter esotérico de sus enseñanzas y con esta implicación es usada en las Upanisads mismas. Según Radhakrishnan el término deriva de upa "cerca", ni "abajo" y sad "sentarse", es decir, sentarse cerca. Śaṅkara, en su comentario a la Katha Upanisad, y la tradición en general, lo derivan de la raíz sad "destruir", "perder", "alcanzar", con upa y ni como prefijos y Kvip como determinación. De acuerdo con esta derivación su significado sería el conocimiento de Brahman por medio del cual es destruída la ignorancia.

El problema de la antigüedad de los textos no es únicamente grave e insoluble en cuanto se refiere a las Upanisads, se ha tratado de poner en claro dicha antigüedad, ya sea por el estilo y el léxico empleados, ya sea por el desarrollo filosófico alcanzado, pero no se ha logrado un acuerdo y seguimos en la incertidumbre. Sin embargo, la crítica moderna está acorde en pensar que la prosa antigua de las Upanisads: Aitareya, Kausitaki, Chandogya, Kena, Taittirīva y Brhad-āraṇyaka, junto con Iśa y Katha, pertenece al siglo octavo o séptimo a.J. siendo, por lo tanto, prebudistas.

19.- O Mahāvīra, considerado según la mayoría de las autoridades occidentales, como el verdadero fundador del jainismo (excepto Zimmer en PhI cap. "Le Jainisme" 144-222). Jina, de acuerdo con la tradición, nace en 599 a.J. y muere en 527

a.J.. Es el reformador de una antigua religión, a la que organiza en órdenes ascéticas. El jainismo es un sistema heterodoxo de carácter fundamentalmente ético. La doctrina de la Ahimsa, o no injuria a ningún ser viviente, que tendrá eco en las doctrinas políticas de Gandhi, procede directamente de esta escuela filosófica. Cf. R IPh, 286-340.

20.- Buda nace en 567 a.J., en Kapilavastu y alcanza el Parinirvāna, es decir la liberación absoluta, al morir, en 483 a.J.. Su doctrina es heterodoxa, de carácter ético. Surge como una reacción en contra del brahmanismo, pero se nutre de algunos de sus principios. Las ideas fundamentales del Budismo son el descubrimiento de las cuatro nobles verdades y la proposición del octuple sendero como medio para lograr el Nirvāna. Estas doctrinas constituyen el Budismo primitivo. Cf. R IPh 342, y ss. y D HIPh 78 y ss.

21.- Alrededor de la Śruti crece una literatura auxiliar de los Vedas que se ha agrupado como Smriti, y se encuentra dividida en seis clases de asuntos, cada uno de los cuales, constituye una Vedāṅga. Estas se encuentran en manuales especiales llamados Sūtras, término que significa hilo conductor, guía, aforismo, etc., y que, en la literatura sánscrita, constituyen un género literario. En principio tienen un carácter nemotécnico. Las más importantes colecciones de Sūtras son: las Kalpa-Sūtras que se dividen en: Śrauta-Sūtras o sūtras relativas al rito público y Grihya-Sūtras o aquellas relativas al rito doméstico; Dharma-Sūtras, las relativas a la ley se-

cular y religiosa y las Brahma-Sūtras, especialmente interesantes para nosotros por referirse a cuestiones de orden filosófico, Cf. Nota 32.

22.- Alejandro cruza el Indus en 326 a.J.. Se supone que Chandragupta lo conoce en 326 o 325. Poco tiempo después este último ataca Magadha y extermina a la familia reinante consolidando así su gobierno en contra de todos sus enemigos, - principalmente los sucesores de Alejandro, que había muerto en 323 a.J.. Se señala el año de 322 como la fecha de la ascensión al trono de Chandragupta. Es lícito afirmar que ésta "es la primera personalidad estrictamente histórica que puede ser denominada propiamente como Emperador de la India". S OHI, 97.

23.- Entre los sucesores de Alejandro, Seleucos Nicator, es uno de los más notables y puede ser llamado con justicia el rey de Asia Occidental. Después de luchas violentas con otros pretendientes a dichas provincias, Seleucos toma el poder en 306 a.J. y decide recuperar las provincias Indias de Alejandro. Cruza el Indus y ataca a Chandragupta, pero es derrotado en el Punjab y el emperador Maurya lo obliga a retirarse. Los términos de la paz establecen, entre otras cosas, la cesión de varias provincias por parte de Seleucos y la entrega de 500 elefantes por parte del emperador indio, así como una alianza matrimonial no bien definida. Cf. S OHI, 97 y M AHI, 101-2.

24.- Estas ciudades son los centros representativos de tres ten

dencias artísticas diferentes, en las cuales se hace presente, en diversos grados de asimilación, la influencia griega. Gandhāra representa el estadio de mayor influencia (Cf.. S OHI, 90), incluso su situación geográfica es significativa. Se encuentra emplazada en las provincias occidentales, sobre el Indus, en el actual Pakistán. Mathurā, sobre el río Jamuna, cerca de Delhi, y Amarāvati, en el sur, a orillas del Krishna, representan dos estilos de mayor trascendencia y asimilación artística. Cd. J. - Auboyer, Arts et styles de l'Inde, París 1958.

- 25.- Aśoka, 273-232 a.J., el rey más importante de la dinastía Maurya, se convierte al budismo nueve años después de haber sido ungido rey, como consecuencia de la guerra de Kaliṅga. Le imprime un carácter fundamentalmente moral a su reinado y propaga el Budismo personalmente y a través de sus enviados especiales. Envía a su hijo Mahendra a Ceylán, y emprende sus "conquistas por piedad" o Dharma-vyaya. Cf. M AHI 103-110 y Thapar, Aśoka and the decline of the Mauryas, cf. M AHI 103-110 y Thapar, Aśoka Univ. Press., Oxford, 1961, 35-36.
- 26.- El último de los reyes Maurya fue destronado por su comandante en jefe, Pushyamitra, quien funda una nueva dinastía llamada Sunga, en c. 187 a.J.
- 27.- Cf. D HIPh, 82 y R IPh, 342.
- 28.- Se lleva a cabo en Pātaliputra y parece haber sido convocado debido principalmente al cisma budista a que se hace

referencia en uno de los últimos edictos de Aśoka. Cf. S OHI 123 y Thapar, op. cit, 42 y ss.

29.- Cf. S OHI, 125-26.

30.- Cf. M AHI, 213-14 y D HIPh, 125- n.

31.- Autor del tratado más antiguo que se conoce de la filosofía Purva Mīmāṃsā. Acerca de su nacimiento existen varias teorías: unos lo sitúan en el Siglo IV a. de J.

Cf. R IPh, 376 y otros lo colocan en el Siglo II a. de J. Cf. D HIPh, 370.

32.- La época en que vivió el autor de las Vedānta-Sūtra no ha podido ser precisada a causa de las dificultades cronológicas con que se tropieza en el estudio de toda la antigüedad hindú y porque, en el caso particular de esta obra, no se ha logrado determinar con claridad absoluta su identidad. A pesar de ello los principales historiadores de la filosofía consideran a Badarayāna el autor de las Vedānta-Sūtra. Las opiniones acerca de la fecha de composición de dicha obra varían grandemente. Desde el punto de vista de los eruditos hindús y de Fraser, ésta se sitúa entre los años 500 y 200 a.J. R IPh, II, 433, Keith la coloca en el año 200 d.J. Karma Mīmāṃsā, 5-6.

Las Vedānta-Sūtra pueden ser consideradas como la investigación más antigua acerca de las doctrinas de las Upaniṣads. Este libro está compuesto por una serie de enseñanzas derivadas de las Upaniṣads, expuestas en

forma aforística, sumamente lacónica, llegando a ser inclusivo ininteligibles muchas de sus partes y dando lugar a diversas interpretaciones y a un número elevado de comentarios.

33.- En Thailandia, Sumatra, Java, etc. Por ejemplo en Oc Eo, en Cambodia, se encuentra una imagen de Buda proveniente de Amarāvātī junto a una moneda de oro del emperador romano Antoninus Pius (138-61 a.J) Cf. S OHI, 185. Intenso comercio por tierra, a través de la Ruta de la Se da, y por mar, se lleva a cabo en esta época. Se han en con tra do numerosos denarios. Recientemente se hallaron cerca de Pondicherry, fragmentos de cerámica romana. Cf. S OHI, 159-160.

34.- Cf. M AHI 211-23.

35.- Los escitas se habían ido apoderando de parte del Valle del Indus y paulatinamente, a partir del Siglo I d.J., se infiltran en el territorio. Rudradaman fue uno de los gobernantes más notables de la India antigua, (130-150 d.J), y se incorporó al sistema hindú contrayendo alianza matrimonial con la dinastía Satavahana. Los yuet-chis, nómadas de Asia Central, que se encontraban asentados en el Valle del Oxus, atacan los principados indios alrededor de 92 d.J. y se establecen en las provincias fronterizas occidentales. Sus gobernantes se con vi er ten al śivaísmo o al Budismo, incorporándose así a la tradición india. Cf. M AHI, 118-20.

- 36.- Los griegos, que numerosas veces atacan a la India desde los tiempos más remotos --Pānini menciona la palabra Yavani, que significa lengua griega, en 500 a.J.--, son, sin embargo, los que asimilan en menor medida a la cultura india. Cf. S OHI, 159.
- 37.- Los yuet-chis constituyen la llamada era Kushana. Su fundador fue Kanishka, tercer rey de la dinastía. Es ésta la única era india fundada por un extranjero. Cf. M AHI, 119-20.
- 38.- Otros piensan que este cisma tuvo lugar alrededor de 400 a.J. (D HIPh, I, 125).
- 39.- Hīnayāna significa, vía estrecha. El fin último para un seguidor de esta doctrina es alcanzar su propio nirvāna. Por esto se ha considerado que su objetivo es inferior al de la escuela Mahāyāna. La liberación puede ser alcanzada en sólo tres vidas. Cf. D HIPh, I, 126.
- 40.- Mahāyāna significa vía amplia. El fin último es lograr, no su propia salvación sino la de todos los seres. Por esto el seguidor de la escuela Mahāyāna se encuentra preparado para renacer, cuantas veces sea necesario, para ayudar a todos los seres a alcanzar la salvación. Cf. HIPh, I, 126.
- 41.- Que algunos historiadores sostienen que fue contemporáneo de Kanishka, propaga el Budismo Mahāyāna.
- 42.- Kanishka, igual que Aśoka, convoca un concilio budista que se lleva a cabo en Cachemira. Este concilio ha sido

clasificado como Hīnayāna. Cf. S OHI, 149-51 y M-AHI, 120-22.

- 43.- Según la mayoría de los especialistas vivió alrededor de los siglos I a II d.J., Cf. Ch NHDL, 244. Sus obras principales son Buddhacharita, que alcanzó gran popularidad y aún se consideró meritorio leerla, ya que relata la vida de Buda y Saundara Nanda, que se refiere a la vida y liberación de Nanda.
- 44.- El renacimiento del Brahamanismo se inicia, en el norte de la India, con Pushyamitra, en C. 187 d.J., Cf. M. AHI, 199. En el sur no había declinado la popularidad de esta doctrina.
- 45.- No se conoce la extensión real del imperio en esta época, pero Chandragupta, tercer rey de su dinastía, es el primero en llevar el título Mahārājadhirāja, rey de reyes. Se sabe que comprende Magadha, Sāketa, etc., territorios que se encuentran en las riberas del Ganges. Chandragupta reina de 320 a 335 d.J. Cf. M GE, 13-16 y B AIG.
- 46.- Nieto de Chandragupta I e hijo de Samudragupta, el gran conquistador, es el rey más notable de su dinastía. Fa Hien, peregrino chino, reseña fielmente la prosperidad de esa época. Cf. M GE, 58-65.
- 47.- Los primeros ataques tienen lugar bajo Kumara Gupta, c. d.J., pero son rechazados por este príncipe. Sin embargo, el imperio no resistirá el impacto y se desmoronará

lentamente, conservando una cierta unidad hasta la época de Buddha Gupta, 476-495. A partir de este momento los Hunos penetran más profundamente en el territorio indio. Cf. M AHI, 151.

- 48.- Quien se establece en Kanauj y trata de restablecer la gloria Gupta siendo, sin duda, uno de los grandes reyes de la India antigua. Cf. M AHI, 156-60.
- 49.- "La mayoría de los emperadores y los reyes locales de esa época se llamaron a si mismos Parāma-Bhagavatas, es decir, adoradores de Bhagavata, o Vasudeva", una de las representaciones de Viṣṇu. Fue tal la tolerancia religiosa que, por ejemplo, "dos ministros de Chandragupta II, eran adoradores de Śiva", M GE, 135.
- 50.- Cf. S. OHI, 173 y M AHI, 199-202.
- 51.- Que adquiere gran trascendencia con Gaudapāda y con Śāṅkara más adelante.
- 52.- Vive bajo el reinado de Chandragupta II. Es uno de los autores más conocidos en Occidente y sus obras han sido ampliamente traducidas, por ejemplo: Shakuntala, Kumara Sambhava y Megha Duta, poemas narrativos de gran belleza. Cf. Ch NHSL, 251-65 y 311-22.
- 53.- Gozó de la protección de Harsha y escribió la Harshacharita en su honor. Cf. Ch NHSL, 384-96.
- 54.- "Las obras budistas expresan ternura hacia los seres, misericordia y dulzura que se desprenden de la moral budista. En cambio la escultura brahmánica trata en general

de expresar la fuerza sobre humana de los dioses, su grandiosa majestad y el equilibrio dentro de la paradoja que brota de los textos hindús", J. Auboyer, Arts et styles de l'Inde.

- 55.- Que comienzan a invadir la India a partir de 712, año en que derrotan a las fuerzas indias bajo el mando de Dāhir, y se establecen en Sind. Posteriormente se adueñan del Punjab y desde allí atacan las demás provincias, hasta establecer su dominio, que culmina con la destrucción de Nalanda, sede cultural del Budismo, en 1197, en casi todo el territorio Indio. Cf. B WI, 70, M AHI.

NOTAS AL CAPITULO II

- 1.- Cf. D HiPh, I, 423.
- 2.- R IPh, II, 453.
- 3.- Karma Mīmāṃsā, 3-6
- 4.- Esta escuela procede directamente del Budismo llamado Mahāyāna, 'vía amplia', representado por Nāgārjuna principalmente, Cf. nota 40 del cap. I.
- 5.- D HiPh, I, 423.
- 6.- BrhU, IV, 3.9, Chāndogya Upaniṣad, VIII, lll, por ejemplo.
- 7.- Página 24.
- 8.- He usado el término 'introspección' en lugar de conocimiento porque, aun cuando en el primer estadio, Viśva, el conocimiento que obtenemos, se encuentra determinado por nuestra percepción de lo externo, lo externo no se puede considerar absolutamente como tal, desde el momento en que la apreciación real del mismo depende de que comprendamos interiormente su carácter ilusorio.
- 9.- 788-820 d.J. Es el más importante expositor de esta doctrina y uno de los que ha tenido mayor trascendencia. Cf. D HiPh, I, 428.

NOTAS AL CAPITULO I DE LAS KĀRIKĀ

- 1.- Nombre dado por muchos pensadores a trabajos de índole diversa. En este caso significa tradición o colección de textos sagrados. Este nombre se justifica ampliamente por el contenido del capítulo: exposición de los diversos estadios de conocimiento basados fundamentalmente en la tradición brahmánica y apegados al texto de la Māndūkya Upaniṣad.
- 2.- La facultad intelectual que percibe la individualidad que yace bajo la materia. Al lado de esta interpretación ortodoxa nos encontramos con el significado peculiar de las Upaniṣads: Viśva es el estado especial que permite el conocimiento de lo externo, en el que se goza del elemento material.
- 3.- De la raíz TIJ, que significa afilar, agudizar y más directamente del sustantivo Tejas, con el sentido de esplendor, brillantez, la punta de la flama, luz, fuego; en su sentido derivado, poder vital, espíritu, esencia, poder moral o espiritual. En su connotación plenamente Vedanta, en el derivado Taijasa, especialmente en la MāndU, brillante, consistente de luz (tejas). Tanto en la MāndU como en las Kārikā de Gaudapāda o, posteriormente, en el Vedānta, sirve para designar el segundo estadio de introspección en el que se -

logra el conocimiento interior.

- 4.- Término que sirve para designar el tercer estadio de introspección. Derivado de la raíz JNĀ (conocer) y la partícula pra, significa, especialmente en el Vedānta, la inteligencia que no ha superado aún la individualidad. Es necesario establecer una clara diferencia entre prājña y prajña, que tiene la connotación general de conocimiento, traducción que se le ha dado aquí. Evidentemente el primero de estos términos es una derivación del segundo por la vrddhi de la vocal del prefijo.
- 5.- Taijasa y viśva son iguales dado que ambos se apoyan en el pensamiento que contempla los objetos externos así como el contenido de la memoria. Taijasa, dice Śaṅkara en su comentario a este śloka, se unifica con Prājña en el ākāśa que se encuentra en el interior del corazón y se convierte en una masa de conciencia al cesar las actividades mentales. Esta es la misma teoría de la Brhadāraṇyaka Upaniṣad.
- 6.- La felicidad, en sánscrito ānanda, posee además del significado corriente, un sentido filosófico-religioso más profundo; es la felicidad pura, uno de los tres atributos de Brahman en la filosofía Vedānta. Es también uno de los nombres de Śiva.
- 7.- Este śloka y el anterior muestran una semejanza notable que podría hacer pensar en las dos versiones de una misma idea. Creo, sin embargo, que la diferencia de matiz

se origina en los dos sustantivos derivados de las raíces BHUJ y TRP que señalan una diferencia de intención clara. (ser satisfecho - gozar)

- 8.- En los tres estadios existe un solo objeto de experiencia que se presenta en tres formas diferentes: material, sutil y bienaventurada, ya que en los tres estadios existe una sola conciencia que aprehende la realidad según su grado de conocimiento. Śaṅkara dice que la experiencia de los tres estadios es descrita como una debido a la unidad de conciencia implicada en un acto de conocimiento como "Yo soy esto"...
- 9.- No es contaminado ya que tiene clara conciencia de la constitución ilusoria de su experiencia: "Un tigre imaginario o visto en sueños, no asusta al que lo percibe". Así esto no afecta al sí mismo, "debido a que conoce su verdadera naturaleza". Todas las citas textuales pertenecen, salvo indicación contraria, al comentario de Śaṅkara al śloka a que se hace referencia.
- 10.- Ser humano, hombre. En especial en esta obra corresponde al Ser supremo o alma del universo. En el RV se refiere al primer hombre, alma y fuente original del universo; al principio animador personal de cada ser, es decir, alma o espíritu.
- 11.- En su connotación especial de aliento, esencia del universo, se equipara a Purusa dado el carácter general de la obra. En el Vedānta, en general, significa el espíri

- tu identificado con la totalidad de los espíritus en sueño profundo, es decir, con los espíritus que no es tán condicionados por su individualidad.
- 12.- La creación carece de interés para aquellos que buscan la mokṣa porque creación implica dualidad.
- 13.- En los ślokas comprendidos entre el 6 y el 9, Gaudapāda menciona las diferentes teorías cosmológicas de su tiempo señalando que dada la naturaleza de la Realidad, estas teorías de la creación no tienen sentido.
- 14.- El soberano Īśana, por definición, es el que termina con todas las miserias, es decir, el que es felicidad pura, en su connotación de dios personal.
- 15.- En el caso de Turiya, cuya transcripción del sánscrito correspondería a Turya se ha adoptado esta diferente - transcripción por su popularidad, cf. Mukhopadhyaya. En este estadio de realización suprema se supera el estado de susupti, ya que éste es caracterizado como infeliz si no cuenta con el conocimiento de Turiya.
- 16.- Śaṅkara, en su comentario a este śloka, explica que Viśva y Taijasa se caracterizan por la no-aprehensión y la mala aprehensión de la Realidad suprema, mientras que - la característica del estado de Prājña es la no aprehensión de la ilusión, porque sólo conoce la causa.
- 17.- Prājña no percibe la dualidad externa por lo que no se contempla a sí mismo "El ego sólo puede ser conocido en relación con el no ego" cf. el comentario de Śaṅkara a



este śloka

- 18.- El sueño de la causa primaria (bījanidrā) se caracteriza por la ausencia del conocimiento de la realidad. Hay que tener presente que Turiya es considerado tanto por Śaṅkara como por todos los advaitas, el sustrato de todos los estados.
- 19.- Se ha adoptado esta traducción de sueño y sueño sin contenido para los términos svapna y nidrā por considerarse que estos traducen más claramente el sentido sánscrito ya que la palabra ensueño tiene un matiz muy determinado en español que no correspondería al sentido de svapna.
- 20.- El sueño, nidrā, es la característica de los tres estados ya que incluye, dice Śaṅkara en su comentario, la vigilia, el sueño y el sueño sin contenido. Prājña estaría asociado con el sueño sin atributos.
- 21.- Se ha optado por transcribir el término jīva ya que las posibles traducciones de alma o espíritu parecen traer consigo connotaciones que no son propias del término. Jīva proviene de una raíz JĪV que tiene las acepciones de vivir, revivir, permanecer vivo, vivificar, etc. En su forma nominal derivada significa: cualquier ser vivo, aliento vital, principio vital, vida y no tiene en sí mismo ninguna connotación de eternidad; también tiene el sentido de alma individual en oposición al alma del mundo o alma universal.
- 22.- Este śloka toca el punto principal de la doctrina Advaita.

Si el conocimiento de la no-dualidad es posible después de la desaparición de la diversidad ¿cómo puede decirse que la no-dualidad existe mientras que la diversidad perceptiva permanece? En realidad, dice Śaṅkara, "no existe tal cosa como la diversidad de la cual pueda predicarse la aparición o desaparición". La diversidad no existe en el sentido de algo separado de la Realidad. "La multiplicidad es Brahman y siempre existe como tal", la ilusión es la que aparece o desaparece. Haciendo uso de una de las alegorías más conocidas de la filosofía - concluye Śaṅkara: "Cuando la naturaleza real de la cuerda es señalada, lo que desaparece es la ilusión que presentaba la cuerda diferente de lo que es", como una serpiente.

- 23.- En la versión de este śloka me apoyo en el término mātrā-sampratipattau, que aparece en los ślokas 19-20 y significa, para Śaṅkara, identidad, ya que su traducción literal sería: "dándose la coincidencia de los elementos silábicos".
- 24.- Porque, dice Śaṅkara, cuando han desaparecido los sonidos la causalidad misma es negada. De AUM, que ya no tiene sonido, nada puede predicarse, siendo AUM igual a Brahman.
- 25.- La sílaba sagrada AUM está integrada por tres fonemas articulados simbólicamente, representativos de los tres estadios referidos en este capítulo.

- 26.- El sentido específico de pādaśo en métrica es el de una parte de un verso constituido de tres estancias. Esto explica en cierta medida que consideren a la sílaba sagrada AUM como integrada por cuatro partes ya que la última es el conjunto. Cf. Macdonell, A Practical Sanskrit dictionary, p. 160.
- 27.- Porque no es posible concebir nada más, puesto que AUM es Brahman mismo.
- 28.- Nikhilananda en sus notas a la traducción inglesa del Comentario de Śaṅkara dice: "AUM, desde el punto de vista de lo relativo, parece haber dado origen a la multiplicidad manifiesta, sin que por ello sufra cambio, pero desde el punto de vista de AUM (de la realidad suprema) no existe la multiplicidad manifiesta". En el momento en que conocemos la naturaleza real de AUM nos unificamos con él.
- 29.- El corazón, hr̥di, en sánscrito, significa tanto el asiento de las emociones y sentimientos como el del pensamiento. Como tal sirve de base para el pensamiento y las operaciones intelectuales.
- 30.- Es decir; sólo aquel que trasciende la multiplicidad es sabio, no importa cuan amplio sea su conocimiento de las escrituras sagradas.

NOTAS AL CAPITULO II DE LAS KĀRIKĀ

- 1.- Vaitathya en su sentido ordinario significa falsedad, Śaṅkara puntualiza en su comentario: Vaitathya significa el hecho de ser irreal o falso, por lo que este capítulo se referirá a la demostración de la irrealidad de todo lo creado, ya se llame a esta creación vaitathya o māyā, término aclarado más adelante.
- 2.- Los objetos del sueño se perciben dentro del cuerpo. "Todas estas entidades, tales como una montaña, percibidas durante el sueño, sólo son conocidas ahí y no fuera del sueño" dice Śaṅkara.
- 3.- Otra prueba de la irrealidad de los objetos del sueño es que no existe secuencia cronológica y lugar con los que puedan ser asociados.
- 4.- El carro es sólo un ejemplo del carácter ilusorio de todo fenómeno percibido durante el sueño. En el sueño se realizan actividades de índole diversa. Como los órganos de los sentidos no funcionan, se infiere que éstas se deben a la luminosidad del ātman.
- 5.- Śaṅkara admite la ilusión de los objetos percibidos durante la vigilia porque, aunque existe una diferencia básica entre estos y los objetos del sueño por el lugar que ocupan, ya que estos se limitan al espacio del cuerpo, existe una similitud que consiste en que ambos son percibidos, es decir, ambos se dan en el modo de ser de la aprehensión, -

lo cual implica dualidad, irrealdad.

- 6.- La experiencia de los objetos en ambos estados está asociada a la relación sujeto-objeto.
- 7.- Porque si existiese "implicaría" la realidad de la creación.
- 8.- Este śloka y el siguiente mencionan las formas de aprehensión: percepción y la inferencia y los equipara a la pura imaginación, negándoles validez como formas de conocimiento. En el sueño también lo que es imaginado por la mente es ilusorio y lo que es conocido fuera del cuerpo parece real. Se sabe que ambos son irreales. Igualmente durante la vigilia: lo que es imaginado en el interior por el pensamiento es ilusorio y lo que es experimentado fuera parece real. De hecho, ambos deberían, racionalmente, ser considerados como irreales.
- 9.- Término que posee muy diferentes acepciones en la filosofía de la India. Es uno de los conceptos básicos del pensamiento Vedānta. De la raíz MĀ que significa desplegar, exhibir, construir, en su derivado nominal māyā con el sentido de poder sobrenatural. En el lenguaje más antiguo, en el RV, tiene el sentido de magia; más tarde significa ilusión y en el Vedānta, igual que en el Sāṃkhya, es considerada como la fuente del universo visible. En el Vaiṣṇavismo representa a una de las nueve energías de Viṣṇu. Śaṅkara glosa de la siguiente manera este pasaje: "El resplandeciente Ātman mismo, por su māyā imagina en

sí mismo los diferentes objetos... El los conoce... Y no existe otro sustrato del conocimiento y la memoria".

- 10.- "El propósito del Vedānta, dice Śaṅkara, es demostrar que el conocimiento y la memoria no existen sin sustrato, como los budistas sostiene". Conocimiento y memoria son categorías de la percepción relativa.
- 11.- Śaṅkara glosa: "En tanto esta imaginación subsiste siendo de la naturaleza de lo sutil o idea en el interior de su pensamiento, el Señor (Īśvara, ātman) imagina diversas ideas que son subjetivas". Es decir, según Śaṅkara, antes de crear, el Señor tiene una idea del mundo, lo imagina, y luego lo proyecta.
- 12.- En los ślokas 20-28 revisa Gaudapāda las teorías corrientes en su tiempo acerca de la naturaleza del ātman.
- 13.- Este śloka es un verdadero enigma debido principalmente a la multitud de acepciones de la palabra bhāva. Nosotros hemos adoptado la traducción propuesta por Nikhilananda: idea. El pensador ve la idea que le es propuesta y le atribuye la realidad. Nos parece que este śloka es el corolario necesario a los ślokas precedentes, es decir: poseído el pensador por la idea que cree conocer (prāṇa, sr̥ṣṭi, etc.) piensa que eso es ^{el} absoluto, el ātman.
- 14.- En la filosofía Vedānta el término tattva, verdadera esencia, se considera formado por tat y tvam, "esto (eres) tú", y se sostiene que es el término más adecuado para expresar la identidad del mundo y Brahman. Macdonell en op.cit.,

lo traduce por thatness.

- 15.- Los Gandharva, seres celestiales encargados de la custodia del Soma, viven en una ciudad comparable a los castillos en el aire.
- 16.- Paramārthā, la verdad suprema, similar en cierto sentido a tattva, posee un matiz especial de orden en el terreno especulativo y tattva en el orden ontológico.
- 17.- La liberación, śivā es un sustantivo derivado de śiva, nombre de la divinidad hindú y significa la energía de esta divinidad personificada en su esposa. En este caso se trata de un sinónimo de mukti, liberación.
- 18.- Este śloka muestra el punto de vista brahmánico para obtener la liberación: el conocimiento de los Vedas. Más adelante este criterio será refutado.
- 19.- Es decir, sin intervenir en ninguna forma en el curso de los acontecimientos, en perfecta indiferencia unido en el absoluto. Este estado correspondería al de Samādhi del sistema Yoga.

NOTAS AL CAPITULO III DE LAS KĀRIKĀ.

- 1.- Advaita Cf. Nota 4 de la Introducción.
- 2.- Esta introducción de alabanza no existe en el texto de Benares. Probablemente haya sido añadida posteriormente al texto de las Kārikā.
- 3.- La traducción de dharma por Jīva está basada en el comentario de Śaṅkara. Este Jīva limitado sólo conoce un aspecto parcial de Brahman y es contradictorio por considerar que lo eterno puede dejar de serlo. El concepto mismo de devoción (upāsana) implica dualidad, de ahí su falta de validez.
- 4.- Samatā, igualdad, mismidad, identidad. Sólo lo que tiene partes puede decirse que nace o cambia de forma.
- 5.- Śaṅkara recurre al ejemplo de la vasija y ākāśa a que nos hemos referido antes para explicar que la totalidad de los Jīvas constituye el Ser Supremo, en el momento en que desaparecen los agregados corporales (samghāta).
- 6.- Así como el espacio limitado existe posteriormente a la vasija que lo encierra, el jīva sigue a la creación de los agregados corporales que lo limitan y el identificarse del jīva con el supremo Sí-mismo sigue a la destrucción de los agregados corporales.
- 7.- Las diferencias existentes entre los diversos jīvas dependen de los upādhis que los condicionan.
- 8.- El hecho de que el espacio aparezca como limitado por la vasija, no significa que sea una modificación o una parte del espacio total, como una joya es la modificación del oro, dice Śaṅkara.

- 9.- Es decir, el ātman, siendo puro por naturaleza, no puede estar sujeto a transmigración, aun cuando, debido a la avidya (ignorancia) se le atribuyen tales características al estar condicionado, y considerarse como jīva.
- 10.- Sankara sostiene esta misma teoría de la creación y también reconoce que, en última instancia, sólo el ātman divino, Brahman, es el conocimiento puro que no implica relación alguna.
- 11.- Ya que todos los seres creados poseen una igualdad absoluta en tanto que carecen de existencia real.
- 12.- Existen cinco envolturas: Annamaya, Prāṇamaya, Manomaya, Vijñānamaya y Ānandamaya. Cf. TaittU.
- 13.- Este śloka sugiere en cierto sentido la teoría Samkhya del conocimiento, el intelecto se modifica en la forma del objeto cuando tiene contacto con él a través de los sentidos y proyecta este objeto al puruṣa, realizándolo en esta forma.
- 14.- Sin duda se refiere Gaudapada en este śloka al ātman supremo.
- 15.- La distinción entre jīva y ātman tiene sólo un significado secundario, ya que ésta depende del upādhi.
- 16.- Las teorías de la creación que aparecen en las escrituras son medios útiles para alcanzar la unidad y no tienen otro sentido.
- 17.- O āśramās que corresponden a las muy conocidas divisiones de la vida de un ser humano y también, en este caso, a las castas.

- 18.- En este śloka se asienta la legitimidad de otras doctrinas, tomando en consideración los tres tipos fundamentales de inteligencia: inferior, intermedia y superior.
- 19.- "Los dualistas, es decir, glosa Śaṅkara, los que siguen las doctrinas de Kapila, Kanāda, Buddha o Jina (Mahāvīra)"
Otra razón para sostener que se encuentran en un error es su convicción de que su razonamiento es el único válido. El Vedānta, basado en la identidad absoluta, no puede caer en tal error.
- 20.- Lo que significa el efecto de la no-dualidad, ya que la dualidad no es percibida en los estados de sueño profundo, éxtasis (samādhi), o en cualesquier momento en que cese la actividad mental.
- 21.- Porque Brahman es el verdadero ser de los dualistas en última instancia.
- 22.- Lo cual constituiría una contradicción. Basándose en este śloka Śaṅkara explica en su "Comentario" la doctrina de la māyā como ilusión del que percibe y, por lo tanto, su carencia de realidad. La multiplicidad (dualidad), producto de la māyā, no es real.
- 23.- Lo no originado no puede dar origen a algo permaneciendo inmutable, ya que nacimiento significa cambio de naturaleza.
- 24.- Śaṅkara recurre a la ilustrativa metáfora: "El fuego no podrá cambiar su cualidad de ser caliente", en el comentario de este śloka.

- 25.- Porque la liberación, la mokṣa, sería un absurdo en el sentido de inmutable y permanente, puesto que podría dejar de serlo en cualquier momento.
- 26.- El fin de las escrituras es probar la condición eterna de Brahman. Según la filosofía Advaita toda creación actual o metafórica (objetos del sueño), durante la vigilia o el sueño, es igualmente ilusoria, desde el punto de vista de la Realidad. Se llama creación secundaria a los objetos del sueño.
- 27.- Śaṅkara afirma en su Comentario que Māyābhi, a través de la ilusión, en los textos sagrados significa: a través del conocimiento sensorial, el cual es ilusorio. Esto afirma la temporalidad de la divinidad.
- 28.- La creación, sambhūti, se dice que es Hiranya-garbha (cf. R PU, 576) y, en comparación con el jīva, se dice que es inmortal, dado que continúa existiendo aún después de la desaparición del jīva. Desde el punto de vista de la realidad suprema es mortal. En la Iśa Upaniṣad 12 "En la cegadora oscuridad entran aquéllos que adoran lo no manifiesto y en una mayor oscuridad aquéllos que encuentran su satisfacción en lo manifiesto".
- 29.- Cf. BrihU, II.3.6. Śaṅkara discute la incomprendibilidad del ātman que sólo sirve para señalar la irrealdad de los medios para alcanzar el fin, ya que éstos poseen la misma realidad que el fin.
- 30.- La comprensión de los efectos como creación "nos condu-

ce, dice Śaṅkara, a inferir la existencia del ātman, ya que él podría considerarse como el sustrato de la ilusión que es contemplada en la forma de la creación del universo". Si se creyese en la creación ad infinitum no podría haber liberación.

- 31.- Este śloka nos muestra la imposibilidad de la creación ya que la Realidad última es no-existencia, por lo que el objeto que vemos es irreal.
- 32.- Como es posible para la realidad nacer a través de la māyā, igual que la serpiente imaginaria es real cuando se percibe como una cuerda, así, la inteligencia, sustrato de las experiencias oníricas, es idéntica a la realidad.
- 33.- Śaṅkara afirma en el comentario a este śloka que "hablando con claridad, la serpiente es idéntica a la cuerda... El caso es semejante en el estado de vigilia, ya que la mente, que es la realidad suprema, es común a ambos".
- 34.- Debido a la desaparición de la dualidad en el estado de sueño sin contenido o en el éxtasis se establece que la dualidad es irreal. Y el espíritu (manas) deja de ser espíritu al lograrse el conocimiento absoluto.
- 35.- El pensamiento se libera de todo acto de conocimiento al carecer de objeto para éste.
- 36.- Como lo es el calor del fuego.
- 37.- Brahman posee la naturaleza de una maza homogénea de conciencia eterna que se conoce a sí-misma.

- 38.- La conducta de la mente, durante el sueño sin contenido, es diferente de la conducta de la mente bajo control, libre de Kalpanās. En la primera permanecen los deseos en un estado latente.
- 39.- "El hecho es, dice Śaṅkara, que al lado de la destrucción de la ignorancia, no es posible prescribir ningún deber". El término samādhi, en este caso, significa la completa identidad con Brahman.
- 40.- Śaṅkara, al comentar este śloka, dice: "¿Cómo puede existir aceptación o abandono (de Brahman) en donde, en la ausencia del pensamiento, no es posible ningún juicio al respecto?". Brahman, libre de actividad y temor, no tiene nada que negar, y nada que aceptar. Esta teoría se encuentra más allá de toda ética, dado que ésta implica un mundo dual.
- 41.- El Asparśayoga significa yoga sin contacto.
- 42.- El temor proviene de la conciencia de la dualidad y los yogis temen perder su conciencia individual.
- 43.- Este śloka "es para aquéllos que consideran la conciencia separada del ātman y piensan que la paz y el conocimiento dependen de su dominio" (Cf. Notas al comentario de Śaṅkara a este śloka, Nikhilananda).
- 44.- Yerba empleada en ciertas ceremonias religiosas.
- 45.- El método es el del Jñāna Yoga, ya que tanto los estados de placer como de deseo son igualmente dañinos. El desprendimiento implica un espíritu de indiferencia hacia todo lo que signifique dualidad.

- 46.- Sólo entonces se habrá logrado la liberación, y ésta es eterna.
- 47.- Que es el estado supremo de realización.
- 48.- Este śloka sugiere que todos estos medios nos ayudan a alcanzar a Brahman pero no nos lo revelan.

NOTAS AL CAPITULO IV DE LAS KĀRIKĀ

- 1.- La extinción de la llama.
- 2.- Este śloka ha dado lugar a muchas discusiones, especialmente en lo referente a los término dvipadām varam, el mejor de los hombres, que, según Bhattāchārya y Dasgupta (HIPh, I, 423), designa a Buddha y, según otros, por ejemplo Nikhīlananda, no puede referirse sino al ser supremo.
- 3.- También en el término gaganopamā se ha querido ver una prueba evidente de la extracción budista de Gauḍapāda, cf. trad. de Em. Lesimple a las Kārikā... p. 35 y D HIPh, I, 423.
- 4.- Yoga libre de toda relación, cf. III, 39.
- 5.- La primera parte se refiere a la doctrina Sāṃkhya, según la cual el efecto existe actualmente en la causa. La segunda parte trata de la doctrina Vedānta, que afirma la inexistencia del efecto en la causa.
- 6.- Gauḍapāda refuta las posturas Vaiśeṣika y Sāṃkhya.
- 7.- Véase III. 20.
- 8.- Estos ślokas, 7 y 8, contienen la misma idea expresada en III. 20 y 21.
- 9.- Sāmsiddhi significa, según Śaṅkara, "Consecución total".
- 10.- Al comentar este śloka dice Śaṅkara: "La cualidad característica de una cosa tal como lo caliente nunca sufre cambio en el tiempo o en el espacio. Así también la naturaleza de una cosa que forma parte de ella desde su nacimiento, como

la capacidad de volar de un pájaro... Se le llama prakriti. Cualquier otra cosa que no sea producida por otra causa - (excepto la cosa misma) es llamada prakriti. Y, finalmente, cualquier cosa que no deje de ser ella misma es conocida popularmente como prakriti".

- 11.- "La experiencia ordinaria no nos proporciona la idea de un cántaro, compuesto de partes, que, si se rompe, aún puede ser llamado permanente o inmutable" dice Sañkara en su comentario.
- 12.- Ananyatvam, an -anya - tva, la no-diferencia, la identidad, no admite otro análisis gramatical.
- 13.- "Es imposible evitar una regresión al infinito", dice Sañkara en su comentario.
- 14.- Cada uno existe independientemente.
- 15.- Este śloka prueba, dice Nikhilananda (n. a la trad. de las Kārikā) "que la verdadera naturaleza de la relación causal implica un absurdo".
- 16.- La palabra hetu o término medio es usada aquí con el sentido de ilustración, ya que es la ilustración la que conduce al establecimiento de una proposición. Y añade Nikhilananda en su nota a este śloka, "en este contexto significa ilustración y no razón, causa".
- 17.- Existen seis alternativas posibles en el caso del nacimiento, a partir de sí mismo, de otro, de ambos, lo que nace - es existente, inexistente o ambas cosas. Este śloka demuestra lo absurdo de todas estas teorías y establece la teorí

- de la no evolución. (Cf. Nāgārjuna, Madhyamika, I, 1).
- 18.- Prajñapti significa en este caso, dice Śaṅkara, conocimiento. Aquí se mencionan tres de las más importantes objeciones a la teoría Advaita: a) El conocimiento (subjetivo) debe tener una causa objetiva; b) La variedad del conocimiento (azul, rojo, etc.) es un testimonio de la existencia externa de los objetos; y c) Los objetos no pueden carecer de existencia puesto que son directamente percibidos por todos.
- 19.- Puesto que los objetos externos desaparecen al desaparecer la ignorancia, no existe prueba alguna de su existencia independiente de la mente.
- 20.- El mal no estriba en la convicción de que los objetos externos existan sino en pretender separarlos del ātman. No existe nada sino el ātman no-dual.
- 21.- Es ciertamente, la mente la que toma la forma del cántaro. En realidad el cántaro no existe de ninguna manera.
- 22.- En su connotación de tiempo, es de franco origen budista y jaina, cf. Em. Lesimple, op. cit. p. 38 y M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, p. 23.
- 23.- Śaṅkara, en el comentario a este śloka, dice que los versos 25 a 27 exponen las opiniones de los vijñānavādins, y el 28 tiene por objeto refutar a estos pensadores con sus mismos argumentos. "Ellos olvidan, dice Śaṅkara, que la verdadera naturaleza del pensamiento nunca puede ser comprendida por el pensamiento (como es descrito por ellos), los vijñānavādins postulan la momentaneidad de la conciencia.

- 24.- Cf. III, 21
- 25.- Mokṣā significa liberarse de la existencia o de la transmigración, emancipación final.
- 26.- Cf. II, 6 y 7.
- 27.- Los objetos del sueño se ven dentro del cuerpo y él mismo está dentro del sí mismo (ātman). El ātman no puede contener multiplicidad.
- 28.- Cf. II. 2.
- 29.- Las experiencias de la vigilia, debido a su semejanza con las oníricas, son irreales.
- 30.- Ambos tipos de experiencia se caracterizan por la relación sujeto-objeto.
- 31.- Los objetos percibidos durante la vigilia, dice Saṅkara, - "no son comunes a todos." Con esto queda refutado otro argumento de los oponentes.
- 32.- Se trata de suprimir la más pequeña posibilidad de relación causal entre los estados de sueño y vigilia, aún cuando ambos son irreales.
- 33.- Porque tiene fe en los objetos y los asocia con las diferentes castas y estadios de vida, pero un estudiante, que no tenga tal fe en la causalidad, espontáneamente logrará el conocimiento del Sí-mismo.
- 34.- Este śloka reconoce la validez de las prácticas religiosas condicionadas por los diversos temperamentos.
- 35.- "La percepción directa, dice Saṅkara, y la posibilidad de traficar prácticamente con los objetos no prueba su existencia."

cia".

- 36.- El conocimiento es igual al ātman.
- 37.- "La palabra dharmāḥ es usada metafóricamente en plural, dice Śaṅkara, debido a nuestra percepción", porque en realidad sólo existe un ser, Brahman.
- 37'- De las apariencias no se puede predicar la existencia o la inexistencia porque siendo ilusorias son inconcebibles. Tampoco se puede decir que las apariencias emerjan de la conciencia o que existan en ella ya que son irreales.
- 38.- El sí mismo es uno y no puede atribuírsele nada.
- 39.- La palabra samvṛti significa la experiencia del mundo empírico que es producto de la ignorancia.
- 40.- No teniendo lugar el nacimiento no puede haber destrucción de la causa o del efecto, ya que estos no existen en realidad.
- 41.- En este caso, según Śaṅkara, se refiere a los jīvas y de ellos "no se puede predicar nacimiento o muerte".
- 42.- Es decir los jīvas son siempre de la naturaleza de una conciencia homogénea", dice Śaṅkara.
- 43.- Hemos traducido varṇa por concepto, basándonos en el comentario de Śaṅkara: "Aquella palabra que sirve para designar un objeto se conoce como varṇa o nombre asociado con el sonido. Las palabras no son capaces de denotar la naturaleza del ātman".
- 44.- La conciencia pura suele ser descrita con palabras, debido a la condición activa de la mente "esta descripción no tie

sentido desde el punto de vista de la Verdad última"; comenta Śaṅkara y agrega Nīhīlananda: "se dice que lo que es descriptible por medio de la palabra por los investigadores no es el ātman no dual sino la dualidad percibida a causa de la actividad del pensamiento."

- 45.- Los seres cuya existencia se supone pueden ser divididos en cuatro clases: nacidos de la matriz, del huevo, de la humedad y de la tierra.
- 46.- "No existe, dice Śaṅkara, ninguna cosa separada llamada pensamiento que exista de manera independiente del sujeto que duerme". Durante el sueño el pensamiento se objetiviza en el que percibe y en lo percibido, ambos se producen simultáneamente.
- 47.- Los jīvas, dice Śaṅkara, son las modificaciones del pensamiento.
- 48.- La realidad, caracterizada por la percepción del sujeto y el objeto, se llama pensamiento.
- 49.- El pensamiento existe sólo en relación con el jīva y el jīva y los objetos sólo en relación con el pensamiento, porque ambos, el pensamiento y su objeto, no tienen prueba de su existencia independiente.
- 50.- "Los jīvas, afirma Śaṅkara, como los seres humanos, los animales, las plantas, etc., vistos en el estado de vigilia, a pesar de su inexistencia (parece que se originan y luego desaparecen)".
- 51.- Aquello que percibe objetos fuera de sí se encuentra relacionado con ellos. El pensamiento, no poseyendo tales obje

tos externos, está libre de toda relación. Cf. BrhU, IV.3. 15 a 17.

- 52.- "La existencia de tales objetos, dice Sañkara, como las escrituras etc., se debe a la experiencia empírica, que es ilusoria... y es imaginada sólo como medio para comprender la realidad última". Cf. I. 28.
- 53.- Del ātman no puede predicarse ni siquiera la eternidad desde el punto de vista de la Verdad suprema, ya que, como dice Nikhilananda, siendo la idea de no-nacimiento correlativa de una ilusión (el nacimiento) ésta también es ilusoria.
- 54.- "La causa superior, señala Sañkara, la constituyen aquellos Dharmas (deberes sociales).. que se prescriben de acuerdo con las diferentes castas y estadios de vida y que cuando son cumplidos sin ningún interés en el resultado, permiten alcanzar la posición de los dioses, etc.". "La causa media la constituyen aquellos deberes, mezclados con ciertas prácticas irreligiosas, cuya observancia permite alcanzar la posición del hombre, etc." "La causa inferior la constituyen aquellas tendencias particulares, caracterizadas por prácticas irreligiosas únicamente, que conducen a la más baja posición de las criaturas, tales como bestias pájaros, etc." Y concluye "Si (el sabio) no se objetiviza a sí mismo como dios, hombre o bestia... ningún efecto puede producirse en ausencia de causa, igual que no pueden producirse retoños sin semilla".
- 55.- "Aún antes de adquirir el conocimiento, apunta Sañkara, el pensamiento permanece no manifiesto y no-dual"... Luego la

- no-evolución del pensamiento, que está siempre libre de cambio o nacimiento, es constante y absoluta.
- 56.- Es decir, liberándose a sí mismo del deseo, se alcanza el conocimiento, la liberación.
- 57.- Este logro del pensamiento, dice Śaṅkara, es, como Brahman, una masa de conciencia no-dual... Por lo tanto este estado es supremo e indiferenciado, eterno y no-dual.
- 58.- El revelarse por sí mismo, es decir la autoluminosidad de su naturaleza, es la característica inherente a Dharma, conocido como ātman. "Y para desaprobando esta teoría, afirma Radhakrishnan en PU 259, se dice que el estado de sueño es similar al estado de vigilia porque en ambos contemplamos los mismos objetos. Pero es falso porque, en sueños, los sentidos dejan de funcionar y sólo la luz inherente al Sí mismo permanece activa durante el sueño".
- 59.- Por esto la mayoría no conoce la Realidad suprema "ya que, el pensamiento, aprehendiendo, a través de su interés, los objetos particulares del mundo de la dualidad, fácilmente cubre la bienaventurada naturaleza del ātman".
- 60.- En este śloka se refutan las teorías Vaiśeṣika, Vijñānavāda Jaina y el Budismo nihilista.
- 61.- Y aquel que lo conoce lo ve en todos los objetos.
- 62.- El estado de brāhmana significa que se encuentra establecido en Brahman.
- 63.- "Savastu implica en el texto, dice Śaṅkara, los objetos que son percibidos en nuestras experiencias empíricas" y la pa

- labra "sopalambha implica la idea de ponerse en contacto con tales objetos (inexistentes)".
- 64.- Es decir aquello que también es común a todos pero diferente y más sutil que el estado material de la vigilia.
- 65.- Jñana es el conocimiento por el cual se puede captar el significado de los tres estados, jñeya, que deben conocerse.
- 66.- Los tres estados de la experiencia empírica.
- 67.- "Son los accesorios de la realización espiritual: sabiduría (capacidad intelectual), puerilidad (inocencia libre de egoísmo y vanidad) y silencio (intensa concentración en Brahma)", dice Śaṅkara.
- 68.- Superación del triple deseo: de descendencia, de bienestar y de felicidad celestial.
Pākyāni significa impresiones latentes: "Estas son conocidas como kashāya o pasiones que cubren la naturaleza real del alma".
- 69.- "No existe la multiplicidad en los jīvas en el menor grado ni bajo condición alguna", dice Śaṅkara.
- 70.- Que no pueden estar sujetos a duda.
- 71.- "Aquel que permanece sin formarse ideas de dualidad con respecto a ningún conocimiento posterior a su propio sí-mismo, es capaz de realizar la realidad última", dice Śaṅkara y, por lo tanto, añade Nikhilananda, "ningún deber, ningún imperativo moral puede aplicarse al ātman no-dual".
- 72.- "Por lo tanto, asegura Śaṅkara, el esfuerzo de alcanzar la liberación carece de sentido. Porque si algo se cumple en relación con una entidad que siempre posee la misma natura-

- leza, no trasciende en cambio alguno en la cosa misma".
- 73.- Los dualistas, añade Śaṅkara, "nunca conocen la pureza natural del ātman, por mantenerse siempre en el pensamiento de la multiplicidad;" es decir, por considerarla real.
- 74.- Este conocimiento no puede ser comprendido por los que poseen un intelecto estrecho, por los no-sabios, por las personas de pequeño intelecto que se encuentran ajenas al conocimiento del Vedānta.
- 75.- "Aquellos pocos, ya sean mujeres u otros, que estén firmes en su convicción de la naturaleza de la Realidad última, son los únicos poseedores de la más alta sabiduría". Y estos sabios "no dejarán rastro, como los pájaros volando a través del espacio", y esta convicción se encuentra más - allá de la comprensión de la mayoría.
- 76.- "Que constituye la esencia de los jīvas".
- 77.- Este śloka refuta la teoría Nyāya que dice que el conocimiento es un atributo del ātman y surge por el contacto - del pensamiento con los objetos externos. El conocimiento "es, dice Śaṅkara, exactamente igual a la luz y el calor pertenecientes al sol".
- 78.- La idea de "cognoscibilidad" adscrita al jīva, que es todo conocimiento por naturaleza, no le afecta en ningún sentido.
- 79.- Al comentar este pasaje, tan delicado por lo que a la influencia budista respecta, Śaṅkara afirma que "la opinión de Buddha, que niega la existencia de los objetos externos y acepta sólo la existencia de las ideas, se dice que es semejante o está muy cerca de la verdad del ātman no dual.

Pero no es verdad". Esta doctrina es la Vedānta. Sin embargo, basándose en el término tāyin, Em. Lesimple se hace eco de la interpretación de Bhattācharya (The Gaudāpada Kārikā... p. 449). Este término significa protector y es usado, no sólo por los budistas sino también por los jainas. Por otra parte esta expresión es sólo una variante ya que en el texto de Benares, usado para esta versión, aparece tāpin derivado de la raíz TAP con el sentido de sufrimiento.

80.- Y añade Śaṅkara: "Aun cuando este conocimiento absoluto no pueda estar sujeto a ningún género de tratamiento (tal como una salutación, etc.) nosotros lo vemos desde un punto de vista relativo y lo adoramos lo mejor que podemos".

BIBLIOGRAFIA.

HISTORIA DE LA INDIA.

- Basham, A.L.- The wonder that was India.- London, 1956.
- Cambridge History of India. Cambridge, 1922-1960, 6 vols.
- Dutt, R.- A history of civilization in Ancient India.-London 1893, 2 vols.
- Gokhale, B.C.- Ancient India, history and culture. London, 1959
- Majumdar, D.N.- An advanced history of India, 2ed.- London, 1960.
H.C. Raychaudhuri and K. Datta.
- Majumdar, R.D. and A.D. Pusalker eds.- The history and culture of the Indian people.- Allen and Unwin, London, 1951, 5 vols.
- Panikkar, K.M.- A survey of Indian history.- Bombay, 1956.
- Rawlinson, H.G.- India; a short cultural history.- London, 1954.
- Smith, V.A.- The Oxford history of India.- Oxford, 1958.
- Spear, T.G.P.- India.- An Arbor, 1961.

Historia del período Gupta y Post-Gupta.

- Banerji, R.D.- Age of the Imperial Guptas. T. 3 de Cambridge history of India.- Cambridge, 1960
- Dandekar, R. N.- A history of the Guptas.- Poona, 1941.
- Majumdar, R.N.- (ed).- The classical Age. T. 4 de The History and culture of the Indian people. Allen and Unwin, London 1959.
- Mookerji, R.- The gupta empire.- Hind kitabs, Bombay, 1947.
- Sinha, B.P.- The decline of the Kingdom of Magadha. Bombay 1959

HISTORIA DE LA LITERATURA.

- Canedo, J.- Resumen de literatura sánscrita.- Madrid, 1942.
- Chintanya, K.- A new history of Sanskrit literature.- Asia Publishing House, Bombay, 1962.
- Keith, A.B.- A history of Sanskrit literature.- Oxford University, Oxford, 1961.
- Weber, A.- The history of Indian literature.- London, Trübner and Co., 1914
- Winternitz, H.- History of Sanskrit Literature.-

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

- Dasgupta, S.N.- A history of Indian philosophy.-Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1922-1955, 5 vols.
- Keith, A.B.- Religion and philosophy of Veda and the Upanishads. University Press, Harvard, 1925. 2 vols.
- Masson-Oursel, P.- Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.- Paris, 1923.
- Mourre, M.- Les religions et les philosophies d'Asie.- La Table Ronde, Paris, 1961.
- Mukhopadhyaya, G.- Studies in the Upanisads.- Sanskrit College, Calcutta, 1960
- Prasad, J.- History of Indian Epistemology.- Munshi Ram Manohar Lal, Delhi, 1958.

- Radhakrishnan, S.- Indian philosophy.- Allen and Unwin,
London, 1951. 2 vols.
- Radhakrishnan, S. and Ch. a Moore.- A source book in Indian
philosophy.- Univ. Press, Princeton, 1957.
- Tomlin, E.W.F.- Great philosophers of the East.- Arrow Books,
London, 1959.
- Zimmer, H.- Les philosophies de l'Inde.- Payot, Paris, 1953.

Upaniṣads.

- Hume, R.E.- The thirteen principal Upaniṣads.- Oxford, 1921.
- Keith, A. B.- Religion and philosophy of the Veda and the
Upanishads.- University Press, Harvard, 1925. 2 vols.
- Mukhopadhyaya, G.- Studies in the Upaniṣads.- Sanskrit College,
Calcutta, 1960.
- Müller, F.M.- The Upaniṣads.- Sacred Books of the East, London,
1879-84.
- Radhakrishnan, S.- The principal upaniṣads.- Allen and Unwin,
London, 1953.
- Renou, L. (ed).- Les Upanishads.- Brhad-āraṇyaka, Chāndogya,
Aitareya, Taittirīya, Īśa, Kena, Katha, Muṇḍaka y
Māṇḍūkya.- Trad. par Em. Lesimple, S. Lévi etc.- Maison
neuve, Paris, 1930-44.

Vedānta

- Avalon, A.- Principles of Tantra ("Monism, Vedānta and Śāṅkara-
charya" 199-211).- Ganesh, Madras, 1952.
- Bhaṭṭaattacharya, S.A.- Studies in post Śāṅkara dialectics.- Univ.
de Calcuta, 1936.

- Deussen, P.- Das system des Vedānta nach dem Brahma-sūtras des Badarayana und dem Kommentare des Śaṅkara als ein Kompendium des Brahmanismus. Leipzig, 1921
- Ghate, V.S.- Le Vedānta, étude sur les Brahmasūtras et leur cinq commentaires.- Tours, Paris, 1918
- Grousset, R.- Histoire de la philosophie orientale ("L'orthodoxie").- Librairie National, Paris, 1923.
- Herbert, J.- Védantisme et vie pratique et autres études.- Maisonneuve, Paris, 1942.
- Otto, R.- Mystique d'Orient et mystique d'Occident. (Sobre Eckhart y Śaṅkara).- Payot, Paris, 1951
- Śaṅkara.- The Vedānta-sutras with the commentary by...Trans.and introd. by G. Thibaut.- Claredon Press, 1890-6. 2 vols.
- Śaṅkara.- Le plus beau fleuron de la discrimination Viveka-cudamani. Trad. de l'anglais par N. Sauton,-Maisonneuve, Paris, 1946.

Gaudapāda

- Bhattāchārya, V.- The Gaudapāda Kārikā.- Second Oriental Conference, 1922.
- Deussen, P.- Sechzig Upanishads des Veda. (Estudio sobre Gaudapāda pp. 537 y ss).- Leipzig, 1921.
- Dvivedi.- Kārikā of Gaudapāda. Trans. by...- Bombay, 1909.
- Karmarkar, R.D.- Kārikā of Gaudapāda. Trans. by...-Bombay 1953.
- Lesimple, Em.- Māndūkya Upanisad et Kārikā de Gaudapāda. Trad. par... -Maisonneuve, Paris, 1921.
- Nikhilananda, S.- Gaudapāda's Kārikā with Śaṅkara's commentary. Trans. by...- Benares, 1936.