



Este texto está disponível no site *Shri Yoga Devi*, <http://www.yogadevi.org/>

Pañcadaśi (Descrição do Vedanta em quinze capítulos) Swami Vidyaranya (século XIV)

Tradução para o espanhol por Hugo Labate

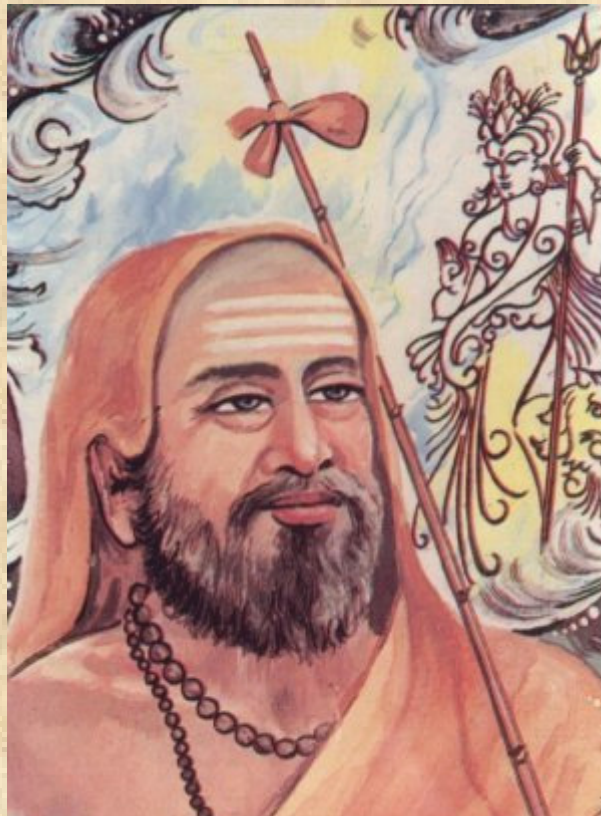
A obra *Pañcadaśi* é um manual da filosofia *Advaita Vedanta*, escrito por um grande mestre indiano do século XIV: Swami Vidyaranya. Trata sobre os conceitos principais do *Vedanta* e sobre os métodos que levam à realização da verdade suprema.

Não é uma obra simples, para pessoas que não possuem ainda familiaridade com o *Vedanta*. Seu estilo é o de um livro de definições (*prakarana grantha*), esclarecendo os pontos principais do *Vedanta*, explorando temas importantes das *Upanishads*. O texto procura esclarecer dúvidas sobre a doutrina, sendo uma obra citada como referência pelos seguidores do *Vedanta*. Considera-se que seu estudo pode encaminhar os adeptos ao conhecimento mais elevado.



É uma obra relativamente longa, com 1.565 estâncias divididas em 15 capítulos. Seu nome, *Pañcadaśi*, que significa “constituído por quinze [partes]”, é simplesmente uma descrição desta sua estrutura. Costuma-se dividir esses quinze capítulos em três grupos de cinco, associados às três caracterizações do Absoluto: *sat*, *cit*, *ananda*, ou seja, realidade, consciência e beatitude. O primeiro grupo, *viveka prakaranas*, fala principalmente sobre *sat-vidya*, a sabedoria que permite a discriminação entre a realidade e aquilo que não é real. O segundo grupo de cinco capítulos (*dipa prakaranas*) trata principalmente da realidade suprema como constituída de consciência (*cit-vidya*). O último grupo de cinco capítulos (*ananda prakaranas*) trata da beatitude (*ananda vidya*) como um dos aspectos do absoluto. No entanto, essa divisão é apenas um esquema simplificado, que não reflete a enorme riqueza da obra.

Swami Vidyaranya foi um mestre pertencente à tradição do *Advaita Vedanta* de Shankaracharya. Shankara criou quatro linhagens, uma das quais está vinculada ao Sringeri Sharada Matha. Swami Vidyaranya, que viveu cinco séculos depois de Shankara, foi o 12º Jagadguru dessa linhagem, sendo o superior do Sringeri Sharada Matha entre 1380 e 1386 d.C. destacando-se tanto por seu dinamismo prático quanto por sua erudição e sabedoria.



As obras de Swami Vidyaranya são consideradas as mais importantes do *Advaita Vedanta*, depois das do próprio Shankaracharya. Entre elas, as mais populares são a que apresentamos aqui (*Pañcadaśi*) e o *Jivanmukti Viveka*, que trata das pessoas que atingiram a libertação espiritual, mas que permanecem vivas e ativas, no universo. Os textos de Vidyaranya são conhecidos por sua clareza e pela abundância de citações de obras tradicionais.

A presente tradução para o espanhol foi feita por Hugo Labate, e pode ser encontrada na Internet no site do tradutor: <https://sites.google.com/site/vedantaenespanol/Home>

.. PAÑCADAŚĪ ..

	atha prathamo'dhyāyaḥ pratyak tattva vivekaḥ
1.1	namaḥ śrī śaṅkarānanda guru pāda ambu janmane saviḷāsa mahā moha grāha grās aika karmaṇe
1.2	tat pāda amburuha dvandva sevā nirmala cetasām sukha bodhāya tattvasya viveko'yaṁ vidhīyate
1.3	śabda sparśa ādayo vedyā vaicitryāj jāgare pṛthak tato vibhaktā tat saṁvid aikya rūpyān na bhidyate
1.4	tathā swapne'tra vedyam tu na sthiram jāgare sthiram tad bhedo'tas tayoḥ saṁvid eka rūpā na bhidyate
1.5	suptottthitasya sauṣupta tamo bodho bhavet smṛtiḥ sa ca avabuddha viṣayā'vabuddham tat tadā tamaḥ
1.6	sa bodho viṣayād bhinno na bodhāt swapna bodhavad evam sthāna traye'py ekā saṁvit tadvad dināntare
1.7	māsa abdā yuga kalpeṣu gatāgamyeṣvanekadhā nodeti na astamety ekā saṁvid eṣā svayaṁ prabhā
1.8	iyam ātmā parānandaḥ para premāspadam yataḥ mā na bhuvaṁ hi bhūyāsam iti premātman iksyate

PANCHADASHI

VIVEKA-PAÑCHAKA¹

CAPÍTULO I

LA DISCRIMINACIÓN DEL PRINCIPIO REAL

Saludo los pies de loto de mi Guru Śrī Śaṅkarānanda, cuya única tarea es destruir al monstruo de la gran confusión junto con sus efectos (el universo fenoménico).

Se inicia esta discusión de la discriminación — *viveka* de la Verdad — *tattva* (*Brahman*) (de lo falso), para la fácil comprensión de aquellos corazones purificados con el servicio a los pies de loto del Maestro.

Los objetos de conocimiento -a saber, sonido, tacto, etc.-, que se perciben en vigilia — *jāgare*, difieren entre sí por sus peculiaridades; pero la conciencia — *saṁvid* de éstos -que es diferente de ellos-, no difiere porque es homogénea.

Lo mismo ocurre al soñar — *swapne*. Ahí los objetos que se perciben son impermanentes en relación a la permanencia de los de la vigilia, pero también hay diferencias entre ellos. Pero la conciencia (que los percibe), en ambos estados, no difiere, es homogénea.

El que despierta de un sueño profundo, tiene recuerdo de su falta de percepción² mientras dormía. Uno recuerda un objeto luego de tomar conciencia de él; por eso en el sueño profundo hay toma de conciencia de esa oscuridad.

Esta conciencia (durante el sueño profundo) es distinta del objeto (en este caso, la ignorancia), pero no de Sí misma, como ocurre también con la Conciencia al soñar³. Entonces, (al ser homogénea) la Conciencia es la misma en los tres estados — *sthāna traye*, día tras día.

En los meses, años, edades y ciclos del mundo, pasados y futuros, una misma es la Conciencia; (a diferencia del sol) ni se eleva ni se pone; es luminosa de por sí.

Esta Conciencia que es nuestra Mismidad — *ātmā* es suprema bienaventuranza, porque es el objeto del máximo amor; ese amor por uno mismo se nota cuando decimos: “Que no deje yo de ser”, “Que siempre siga siendo”.

¹ Los cinco capítulos que hablan del discernimiento

² Se refiere a la falta de percepción de la variedad de objetos conocidos, el único objeto que se percibe es la ignorancia.

³ Por estado onírico se quiere significar sueño con ensueños.

1.18	tamaḥ pradhāna prakṛtes tad bhogāyeśvarājñayā vīyat pavanatejo'mbu bhuvo bhūtāni jajñire
1.19	sattva amśaiḥ pañcabhis teṣāṁ kramāddhindriya pañcakam śrotra tvag akśi rasana ghrāṇ ākhyāṁ upajāyate
1.20	tair antaḥ karaṇaṁ sarvair vṛtti bhedena tad dvidhā mano vimarśa rūpaṁ syād buddhiḥ syān niścayātmikā
1.21	rajo'mśaiḥ pañcabhis teṣāṁ kramāt karmendriyāṇi tu vāk pāṇi pāda pāyu upastha abhidhānāni jajñire
1.22	tail sarvaiḥ sahitaiḥ prāṇo vṛtti bhedāt sa pañcadhā prāṇo'pānaḥ samānaś codāna vyānau ca te punaḥ
1.23	buddhi karmendriya prāṇa pañcakair manasā dhiyā śarīraṁ sapta daśabhiḥ sūkṣmaṁ tal liṅgam ucyate
1.24	prājñas tatra abhimānena taijasatvaṁ prapadyate hiraṇyagarbha tām īśas tayor vyaṣṭi samaṣṭitā
1.25	samaṣṭir īśaḥ sarveṣāṁ svātma tādātmya vedanāt tad abhāvāt tato'nye tu kathyante vyaṣṭi samjñayā
1.26	tad bhogāya punar bhogya bhogāyatana janmane pañcī karoti bhagavān pratyekaṁ viyad ādikam
1.27	dvidhā vidhāya caikaikaṁ caturdhā prathamam punaḥ

ese estado el *Jīva* se llama *Prājñā* y adquiere carácter de ego — *abhimāna*.

Por orden de *Īśvara* (y) para la experiencia de ese *Prājñā*, de la parte de *Prakṛiti* en que predomina *tamas*, surgieron los cinco elementos sutiles: éter, aire, fuego, agua y tierra.

De la parte de *sattva* de los cinco elementos sutiles de *Prakṛiti* surgieron, a su vez, los cinco órganos sensorios sutiles — *indriya* del oír, tocar, ver, gustar y oler.

De (la combinación de) todos ellos (o sea, de las partes de *sattva* de los cinco elementos sutiles) surgió el órgano de concepción interna llamado *antaḥkarana*. Debido a la diferencia de función está dividido en dos. *Manas* (mente) es aquel aspecto cuya función es dudar, y *buddhi* (intelecto) es aquel cuyas funciones son la discriminación y la determinación.

De la parte de *rajas* de los cinco elementos surgieron a su vez los órganos de acción, conocidos como dicción, aprehensión, locomoción, excreción y generación.

De (la combinación de) todos ellos (o sea, de las partes de *rajas* de los cinco elementos sutiles) surgió el aire vital — *Prāṇa*. Nuevamente, debido a las diferentes funciones éste se subdivide en cinco. Éstas funciones son: *prāṇa*, *apāṇa*, *samāṇa*, *udāṇa* y *vyāṇa*.

Los cinco órganos sensorios, los cinco órganos de acción, los cinco aires vitales, la mente y el intelecto: estos diecisiete juntos forman el cuerpo sutil denominado *sūkṣma* o *linga śarira*.

Al identificarse con el cuerpo sutil (y pensarlo como propio), *Prājñā* cae en la condición de *Taijasa*, e *Īśvara* en la de *Hiraṇyagarbha*. La diferencia entre ambos es la que hay entre lo individual — *vyaṣṭi* y lo colectivo — *samaṣṭi* (es decir, uno está identificado con un solo cuerpo sutil, y el otro con la totalidad de los cuerpos sutiles).

A *Īśvara* (en tanto *Hiraṇyagarbha*) se lo llama “totalidad”, porque percibe su identidad con todos los cuerpos sutiles (del universo). Al otro (*Taijasa*) se lo llama “individuo” porque carece de este conocimiento (y sólo es conciente de sí mismo, al identificarse con un cuerpo sutil limitado).

Para proveer a los *Jīvas* de objetos de experiencia y hacer los cuerpos adecuados para tal experiencia, el Benemérito — *bhagavān* hizo a cada uno de los elementos (sutiles) con una parte de la naturaleza de todos los otros.

Dividió a cada elemento sutil en dos partes iguales, y a la mitad de cada uno nuevamente en cuatro (partes iguales), y las unió de modo

sva svetara dvitīya aṁśair yojanāt pañca pañca te

- 1.28 tair aṇḍas tatra bhuvana bhogya
bhogāśrayodbhavaḥ ||
hiraṇyagarbhaḥ sthūle'smin dehe vaiśvānaro
bhavet
-
- 1.29 taijasā viśvatām yātā deva tiryān narādayaḥ ||
te parāg darśinaḥ pratyak tattva bodha vivarjitāḥ
-
- 1.30 kurvate karma bhogāya karma kartum ca bhuñjate ||
nadyām kīṭā ivāvartād āvarta antaram āśu te ||
vrajanto janmano janma labhante naiva nirvṛtim
-
- 1.31 sat karma paripākāt te karuṇā nidhin oddhṛtaḥ ||
prāpya tīra taru ccāyām viśrāmyanti yathā sukham
-
- 1.32 upadeśam avāpy aivam ācāryāt tattva darśinaḥ ||
pañca kośa vivekena labhante nirvṛtim parām
-
- 1.33 annaṁ prāṇo mano buddhir ānandaś ceti pañca te ||
kośās tair āvṛtāḥ svātmā vismṛtyā saṁsṛtiṁ vrajat
-
- 1.34 syāt pañcīkṛta bhūtotho dehaḥ sthūlo'nna
saṁjñakaḥ ||
līṅge tu rājasaiḥ prāṇaiḥ prāṇaḥ karmendriyaiḥ saha
-
- 1.35 sāttvikair dhīndriyaiḥ sākāṁ vimarsātmā
manomayaḥ ||
tair eva sākāṁ vijñānamayo dhīr niścayātmikā
-
- 1.36 kāraṇe sattvam ānandamayo modādi vṛttibhiḥ ||
tat tat kośais tu tādātmyād ātmā tat tanmayo bhavet
-

que cada elemento denso contuviera una mitad de su propia peculiar naturaleza y una octava parte de cada uno de los otros cuatro elementos.

De estos elementos compuestos surgió el huevo cósmico, y de él surgieron todos los mundos, así como los objetos de experiencia y los cuerpos en los que tienen lugar las experiencias. Cuando *Hiraṇyagarbha* se identifica con la totalidad de los cuerpos densos se convierte en *Vaiśvānara*;

Cuando los *Taijasas* se identifican con los cuerpos densos individuales (por ejemplo) de los *devas*, los humanos o los animales inferiores, se convierten en *Viśvas*. En ese estado ven solamente las cosas externas y carecen del conocimiento de su verdadera naturaleza interna.

Realizan acciones para tener experiencia, y esa experiencia los hace realizar acciones. Van de nacimiento en nacimiento como los insectos que caen al río y van arrastrados de un remolino al otro sin lograr nunca la paz.

Cuando las buenas acciones (realizadas en nacimientos previos) dan su fruto, una persona compasiva rescata al insecto del río y lo coloca bajo la sombra de un árbol, donde descansa feliz;

Así también los *Jīvas* (que están en el remolino del *samsāra*) reciben la iniciación apropiada de un maestro que ve la Realidad — *tattva darśinaḥ* y diferenciando su Mismidad de las cinco envolturas, alcanzan la suprema liberación.

Las cinco envolturas — *kośās* son la del alimento, la del aire vital, la de la mente, la del intelecto y la de la bienaventuranza. Envuelta en ellas, la Mismidad olvida su real naturaleza y queda sujeta a la transmigración.

Al cuerpo denso, producto de los elementos quintuplicados, se lo denomina “envoltura de alimento”— *Annamaya-kośa*. La parte del cuerpo sutil compuesta por los cinco aires vitales y los cinco órganos de acción, y que es efecto del aspecto *rajas* de *Prakṛiti*, es llamada “envoltura vital”— *Praṇomaya-kośa*.

Entre los efectos de *sattva*, la mente dubitativa y los órganos sensorios forman la “envoltura mental”— *Manomaya-kośa*. El intelecto determinativo y los órganos sensorios forman la “envoltura intelectual”— *Vijñānamaya-kośa*.

Al *sattva* impuro del cuerpo causal, junto con la alegría y otros *vṛttis* (modificaciones mentales), se lo llama “envoltura de bienaventuranza”— *Ānandamaya-kośa*.

Debido a su asimilación con las diferentes envolturas, la Mismidad

1.37	anvaya vyatirekābhyāṃ pañca kośa vivekataḥ svātmānaṃ tata uddhṛtya paraṃ brahma prapadyate
1.38	abhāne sthūla dehasya svapne yad bhānam ātmanaḥ so'nvayo vyatirekas tad bhāne'nyān avabhāsanam
1.39	liṅgabhāne suṣuptau syād ātmano bhānam anvayaḥ vyatirekas tu tad bhāne liṅgasya ābhānam ucyate
1.40	tad vivekāḍ viviktāḥ syuḥ kośāḥ prāṇa mano dhiyaḥ te hi tatra guṇāvasthā bheda mātrāt pṛthak kṛtāḥ
1.41	suṣupty abhāne bhānaṃ tu samādhāv ātmano'nvayaḥ vyatirekas tu ātma bhāne suṣupty anavabhāsanam
1.42	yathā muñjād iṣikaivam ātmā yuktyā samuddhṛtaḥ śarīra tritayād dhīraiḥ paraṃ brahmaiva jāyate
1.43	parāparātmanor evaṃ yuktyā sambhāvitaikatā tat tvam asi ādi vākyaiḥ sā bhāga tyāgena lakṣyate
1.44	jagato yad upādānaṃ māyām ādāya tāmasīm nimittaṃ śuddha sattvām tām ucyate brahma tad girā

asume sus naturalezas respectivas.

Al diferenciar la Mismidad de las cinco envolturas mediante el método de distinguir lo invariable de lo variable — *anvaya-vyatireka*, uno puede separar su propia Mismidad de las cinco envolturas y alcanzar el supremo *Brahman*.

El cuerpo físico, presente a la propia conciencia, está ausente al soñar, pero la Conciencia pura que atestigua persiste (tanto soñando como despiertos). Ésta es la presencia invariable — *anvaya* de uno mismo. Ya que se percibe nuestra Mismidad pero no al cuerpo físico, éste es un factor variable.

De manera similar, al dormir no se percibe el cuerpo sutil, pero nuestra Mismidad atestigua invariablemente ese estado. Mientras nuestra Mismidad persiste en todos los estados, el cuerpo sutil no se percibe en el sueño profundo y por lo tanto, se dice que es un factor variable — *vyatireka*.

Gracias a esta discriminación (del cuerpo sutil reconociendo su variabilidad y carácter transitorio), se comprende que las envolturas de la mente, del intelecto y de los aires vitales son diferentes de nuestra Mismidad, porque son condiciones de las tres *guṇas*, y difieren una de la otra (cualitativa y cuantitativamente).

Avidyā (que se manifiesta como cuerpo causal o envoltura de bienaventuranza) está ausente en el estado de meditación profunda — *samādhī* (en la cual no se experimentan ni el sujeto ni el objeto), pero en ese estado persiste la Mismidad; por lo tanto ésta es el factor invariable. Entonces el cuerpo causal es un factor variable, porque la Mismidad persiste pero él no.

Así como la delgada médula interna de la hierba *muñja*⁵ se puede separar de su cobertura externa densa, también los inteligentes pueden diferenciar a la Mismidad de los tres cuerpos (o de las cinco envolturas) y así conquistar al Supremo *Brahman*.

De esta manera se demuestra la identidad de *Brahman* y *Jīva* mediante el razonamiento. Esta identidad se enseña en los textos sagrados mediante afirmaciones como “Eso eres tú”, donde el método para explicar la verdad es el de eliminar los atributos incongruentes.

Brahman resulta causa material y eficiente del mundo en asociación con los aspectos de *Māyā* en que hay predominio de *tamas* y *sattva*, respectivamente. A éste *Brahman* se lo indica con el término “Eso” en la sentencia “Eso eres tú”.

⁵ Muñja: juncia. Planta parecida al junco.

1.45	yadā malina sattvāṁ tām kāma karmādi dūṣitam ādatte tat paraṁ brahma tvam padena tadocyate
1.46	tritayīm api tām muktvā paraspara virodhinīm akhaṇḍaṁ saccidānandaṁ mahā vākyena lakṣyate
1.47	so'yam ity ādi vākyeṣu virodhāt tad idantayoḥ tyāgena bhāgayor eka āśrayo lakṣyate yathā
1.48	māyāvidye vihāyaivam upādhī para jīvayoḥ akhaṇḍaṁ saccidānandaṁ paraṁ brahmaiva lakṣyate
1.49	savikalpasya lakṣyatve lakṣyasya syād avastutā nirvikalpasya lakṣyatvaṁ na dṛṣṭaṁ na ca sambhavī
1.50	vikalpo nirvikalpasya savikalpasya vā bhavet ādye vyāhatir anyatra anavasthātmāśrayādayaḥ
1.51	idaṁ guṇa kriyā jāti dravya sambandha vastuṣu samaṁ tena svarūpasya sarvam etad itīṣyatām
1.52	vikalpa tad abhāvābhyām asaṁsprṣṭātmā vastuni vikalpitatva lakṣyatva sambandhādyaṁ tu kalpitāḥ
1.53	itthaṁ vākyais tad arthānusandhānaṁ śravaṇaṁ bhavet yuktyā sambhāvitatvānusandhānaṁ mananaṁ tu tat

Cuando al supremo *Brahman* se le sobrepone *Avidyā*, esto es, *sattva* mezclado con *rajas* y *tamas*, fuente de deseos y actividades, entonces se lo señala con el término “tú”.

La gran sentencia que dice “Eso eres tú” señala al único, indivisible *Brahman*, cuya naturaleza es existencia, conciencia y bienaventuranza, una vez que se descartan los tres aspectos mutuamente contradictorios de *Māyā*.

En la frase “Éste es aquel Fulano”, “éste” y “aquel” designan tiempo, lugar y circunstancia diferentes. Cuando se descartan las connotaciones particulares de “éste” y “aquel”, queda el individuo que es la base común.

De manera similar, cuando se niegan (las connotaciones conflictivas en la proposición “Eso eres tú”, es decir) los agregados de *Brahman* y *Jīva* que son respectivamente *Māyā* y *Avidyā*, lo que queda es el indivisible y supremo *Brahman*, cuya naturaleza es existencia, conciencia y bienaventuranza.

(*Objeción:*) Si el objeto denotado (en “Eso eres tú”, o sea, *Brahman*) tiene atributos — *savikalpa*, entonces sería irreal — *avastu*.⁶ Por otra parte, a un objeto sin atributos — *nirvikalpa* no se lo puede ver ni concebir.

(*Contestación con una contra-pregunta:*) La objeción que formulas ¿se refiere a *Brahman* sin atributos o con atributos? Si es lo primero, has caído en tu propia trampa; si lo segundo, caes en las falacias lógicas de regreso infinito, petición de principio, etcétera.

La misma falacia lógica se puede demostrar respecto de cualquier objeto que tenga sustancia — *dravya*, especie — *jāti*, cualidad — *guṇa*, acción — *kriyā* o relación — *sambandha*. Por lo tanto, acepta que todos estos atributos existen (sobrepuestos) por la propia naturaleza de las cosas.

En la Mismidad no se puede dudar de la presencia o ausencia de asociados, connotaciones u otras relaciones adventicias, porque éstos están sobrepuestos fenoménicamente a Ella.

El descubrimiento del significado verdadero de la identidad (entre la Mismidad individual y la Suprema) con la ayuda de las grandes sentencias (como *Tat tvam asi*) es lo que se conoce como *śravaṇa*. Y llegar a la posibilidad de su validez a través del razonamiento lógico es lo que se conoce como *manana*.

⁶ Porque como nombre y forma son imaginarios, cualquier cosa calificada por ellos resulta inexistente.

1.54	tābhyām nirvicikitse'rthe cetasaḥ sthāpitasya yat ekatānatvam etaddhi nididhyāsanam ucyate
1.55	dhyāṭṛ dhyāne parityajya kramād dhyeyaika gocaram nivāta dīpavac cittam samādhir abhidhīyate
1.56	vṛttayas tu tadānīm ajñātā apy ātma gocarāḥ smaraṇād anumīyante vyutthitasya samutthitāt
1.57	vṛttinām anuvṛttis tu prayatnāt prathamād api adṛṣṭāsaḥ abhyāsa saṁskāra sacivād bhavet
1.58	yathā dīpo nivāstha ity ādibhir anekadhā bhagavān imam evārtham arjunāya nyārūpayat
1.59	anādāv iha saṁsāre saṁcitāḥ karma koṭayaḥ anena vilayaṁ yānti śuddho dharmo vivardhate
1.60	dharmā megham imam prāhuḥ samādhim yogavittamāḥ varṣaty eṣa yato dharmāmṛta dhārāḥ sahasraśaḥ
1.61	amunā vāsanā jāle niḥśeṣaṁ pravilāpate samūlonmūlite puṇya pāpākhya karma saṁcaye
1.62	vākyam apratibaddham sat prāk parokśāvabhāsate karāmalakavad bodham aparokśaṁ prasūyate

Y, cuando la mente desarrolla una convicción firme e indudable gracias a *śravana* y *manana*, y mora única y constantemente en la Mismidad que busca, se logra el estado llamado “meditación ininterrumpida” – *nididhyāsana*.

Cuando la mente abandona gradualmente las nociones de “meditador” y de “acción de meditar”, y se sume en el único objeto de meditación (o sea la Mismidad), y está firme como la llama de una lámpara en un sitio sin brisa, a esto se llama *samādhī*.

Aunque en *samādhī* no hay conocimiento subjetivo de la función mental que tiene como objeto a la Mismidad, se infiere su existencia continua durante ese estado por el recuerdo que queda después de salir del *samādhī*.

En el estado de *samādhī*, la mente permanece fija en *Paramātmā* como resultado de los esfuerzos previos a su logro, de los méritos de nacimientos anteriores, y de la fuerte impresión generada por los esfuerzos concientes (para entrar en *samādhī*).

Es la misma idea que Śrī Kṛṣṇa le señala a Arjuna de varias maneras, por ejemplo, cuando compara la mente firme con la llama de una lámpara en un sitio sin brisa.

Como resultado de este (*nirvikalpa*) *samādhī*, se destruyen los resultados de millones de acciones acumulados durante los nacimientos pasados y presente en este mundo sin comienzo, y aumenta el *dharmā* puro (útil para la realización de la Verdad).

Los expertos en *yoga* llaman a este *samādhī* “la nube que hace llover *dharmā*” porque derrama innumerables y sucesivas lluvias de la ambrosía del *dharmā*.

Mediante este *samādhī* se destruye completamente toda la red de deseos, y se desarraigan totalmente las acciones acumuladas, con sus méritos y deméritos.

Entonces, libre de los impedimentos (que son la duda y la ambigüedad), la gran Sentencia⁷ da origen a la realización directa — *aparokśā*, como si de una fruta en la palma se tratase,* de la Verdad que antes se comprendió indirectamente — *parokśā*.

⁷ La mahavākya “Tat tvam asi”, “Eso eres tú”.

* “La Vajrasūchika Upaniṣad (Sāmānya Upaniṣad, pág.419) dice que el verdadero brahmín es el que ha percibido al Ātman como se percibe a un āmalaka en la palma de la mano (karatalāmalakavat). Asimismo en el Rāmāyana I.3,6 se dice que Vālmīki, el autor de la epopeya, vio gracias a su poder yóguico todas las acciones pasadas de Rāma ‘como un āmalaka en la mano’. ” Filosofía y Literatura de la India, ed. Kier, Buenos Aires.

- 1.63 parokṣaṃ brahma vijñānaṃ śābdaṃ deśika
pūrvakam ||
buddhi pūrva kṛtaṃ pāpaṃ kṛtsnaṃ dahati vahnivat
- 1.64 aparokṣātmā vijñānaṃ śābdaṃ deśika pūrvakam ||
saṃsāra kāraṇājñāna tamasaś caṇḍa bhāskaraḥ
- 1.65 itthaṃ tattva vivekaṃ vidhāya vidhivan manaḥ
samādhāya ||
vigalita saṃsṛti bandhaḥ prāpnoti pāraṃ padam
naro nacirāt
- iti prathamo'dhyāyaḥ

El conocimiento de *Brahman* obtenido indirectamente del *Guru* que enseña el significado de la gran Sentencia, quema como un fuego todos los pecados cometidos hasta el logro de ese conocimiento.

La realización directa del conocimiento de la Mismidad, obtenido por la enseñanza del *Guru* sobre la gran Sentencia, es como el sol abrasador que dispersa la abundante oscuridad de *Avidyā*, raíz de toda la existencia transmigratoria.

Por lo tanto, la persona que distingue a la Mismidad de las cinco envolturas y que concentra la mente en Ella de acuerdo con los preceptos de las Escrituras, queda libre del lazo de los repetidos nacimientos y muertes, e inmediatamente alcanza la suprema bienaventuranza.

Así concluye el primer Adhyaya.

	atha dvitīyo'dhyāyaḥ
	pañcamahābhūtavivekaḥ
2.1	sad advaitaṁ śrutam yat tat pañca bhūta vivekaḥ boddhum śakyam tato bhūta pañcakam pravivicyate
2.2	śabda sparśau rūpa rasau gandho bhūta guṇā ime eka dvi tri catuḥ pañca guṇā vyomādiṣu kramāt
2.3	pratidhvanir viyac chabdo vāyau vīsīti śabdanam anuṣṇāśīta saṁsparśo vahnau bhugu bhugu dhvaniḥ
2.4	uṣṇaḥ sparśaḥ prabhā rūpaṁ jale bulu bulu dhvaniḥ śītāḥ sparśaḥ śukla rūpaṁ raso mādhyamam īritam
2.5	bhūmau kaḍa kaḍā śabdaḥ kāṭhinyam sparśa iṣyate nīlādikaṁ citra rūpaṁ madhurāmlādiko rasaḥ
2.6	surabhītara gandhau dvau guṇāḥ samyag vivecitāḥ śrotram tvak cakṣuṣi jihvā ghrāṇam cendriya pañcakam
2.7	karṇādi golakastham tac chabdādi grāhakam kramāt saukṣmyāt kāryānumeyam tat prāyo dhāved bahir mukham
2.8	kadācit pihite karṇe śrūyate śabda āntaraḥ prāṇa vāyau jāṭharāgnau jala pāne'na bhakṣaṇe
2.9	vyāyānte hy āntarāḥ sparśā mīlane cāntaram tamaḥ udgāre rasa gandhau cety akṣāṇām āntara grāhaḥ

CAPÍTULO II

LA DISCRIMINACIÓN DE LOS CINCO ELEMENTOS

Se puede conocer a *Sat (Brahman)*, que de acuerdo al *Śruti* es la realidad no-dual, diferenciando los cinco elementos. Por tal razón, se discutirá en detalle este proceso.

Las propiedades de los cinco elementos son el sonido, el tacto, el color, el gusto y el olfato. El número de propiedades que tienen el *ākāśa* (éter), el aire, el fuego, el agua y la tierra son, respectivamente, una, dos, tres, cuatro y cinco.

El eco se manifiesta en el *ākāśa* (éter/espacio) y de este modo inferimos que la propiedad del *ākāśa* es el sonido. El aire hace un sonido susurrante al moverse y produce sensación de tacto pero no de frío ni de calor. Un fuego en llamas produce un sonido crepitante característico.

El fuego se siente caliente y su color es rojo. El agua hace un sonido murmurante característico, es fría al tacto, su color es blanco y su gusto es dulce.

La tierra produce un sonido característico de golpeteo⁸, es dura al tacto, sus diversos colores son azul, rojo, etc., y su gusto es dulce, agrio y demás.

La tierra desprende olores, tanto agradables como desagradables. De este modo, quedan bien clasificadas las propiedades características de los cinco elementos. Los cinco sentidos (con que se los percibe) son: el oído, el tacto, la vista, el gusto y el olfato.

Los cinco sentidos funcionan cada uno a través de aparatos externos, órganos densos como los oídos, la piel, los ojos, la lengua y la nariz. Los sentidos son sutiles; su presencia se infiere por su funcionamiento. Éstos se dirigen mayormente hacia el exterior,

Pero algunas veces oímos el sonido que hace la respiración, y cuando tenemos los oídos tapados se oye un zumbido. Sentimos sensaciones internas de calor y frío cuando tragamos alimento y agua,

Vemos la ausencia de luz cuando nuestros ojos están cerrados, y al eructar se perciben gustos y olores. Por lo tanto, los órganos de los sentidos experimentan cosas dentro del cuerpo físico.

⁸ La idea del término sánscrito es la de un golpeteo continuo, como el de un sonajero o una serpiente de cascabel.

2.10	pañcoktyādāna gamana visargānandakāḥ kriyāḥ kṛṣi vāñijya sevādyāḥ pañcasv antar bhavanti hi
2.11	vāk pāṇi pāda pāyūpasthair akśais tat kriyājāniḥ mukhādi golakeṣv āste tat karmendriya pañcakam
2.12	mano daśendriyādhyakṣaṁ hṛtpadma golake sthitam tac cāntaḥkaraṇaṁ bāhyeṣv asvātantryād vinendriyaiḥ
2.13	akṣeṣv arthārpiteṣv etad guṇa doṣa vicārakam sattvaṁ rajas tamaś cāśya guṇā vikriyate hi taiḥ
2.14	vairāgyaṁ kṣāntir audāryam ity ādyāḥ sattva sambhavāḥ kāma krodhau lobha yatnāv ity ādyā rajasotthitāḥ
2.15	āśya bhrānti tandrādyā vikārās tamasotthitāḥ sātvikaiḥ puṇya niṣpattiḥ pāpopattiś ca rājasaiḥ
2.16	tāmasair nobhayaṁ kintu vṛthāyuh kṣāpaṇaṁ bhavet atrāhaṁ pratyayī kartety evaṁ loka vyavasthitiḥ
2.17	spaṣṭa śabdādi yukteṣu bhautikatvam atisphuṭam akṣādāvapi tac chāśtra yuktibhyāṁ avadhāryatām
2.18	ekādaśendriyair yuktyā śāstreṇāpy avagamyate yāvat kimcid bhaved etad idaṁ śabdoditāṁ jagat
2.19	idaṁ sarvaṁ purā sṛṣṭer ekam evadvitīyakam sad evāśin nāma rūpe nāstām ity āruṇer vacaḥ
2.20	vṛkśasya svagato bhedaḥ patra puṣpa phalādibhiḥ vṛkśāntarāt sajātīyo vijātīyaḥ śilāditaḥ

Las diversas acciones humanas pueden clasificarse en cinco grupos: hablar, asir, moverse, excretar y gozar del intercambio sexual. Las tareas propias de la agricultura, el comercio, el servicio doméstico y demás se pueden clasificar en uno u otro de estos grupos.

Los cinco grupos de acciones son ejecutados mediante los cinco órganos de acción: la boca, las manos, los pies, el ano y los genitales.

La mente, que gobierna los diez órganos —los de los sentidos y los de la acción— está situada dentro del loto del corazón. Como depende de los órganos de los sentidos y de acción para sus funciones en relación con objetos externos, se la llama “órgano interno” — *antaḥkaraṇa*.

La mente investiga los méritos y defectos de los objetos que se perciben a través de los sentidos. *Sattva*, *rajas* y *tamas* son sus tres tendencias, pues en función de ellos es que la mente cambia de humor.

El desapego, la indulgencia, la generosidad, etc., se originan de *sattva*. El deseo, la ira, la avaricia, el esfuerzo, etc., son producidos por *rajas*.

El aletargamiento, la confusión, la somnolencia, etc., son producidos por *tamas*. Cuando en la mente opera *sattva* se adquiere mérito; cuando opera *rajas*, se produce demérito.

Cuando opera *tamas*, no se produce mérito ni demérito, pero se desperdicia la vida. Entre las modificaciones de la mente, la correspondiente al “yo” — *āhaṁ* es el agente, tal como lo entendemos en la vida práctica.

Es completamente evidente que los objetos, en los que se discierne claramente el sonido, la textura, etc., son producto de los cinco elementos. Además, con la ayuda de las Escrituras y del razonamiento, puede inferirse que los elementos sutiles son la base incluso de la mente y de los sentidos.

En el siguiente texto del *Śruti*, con el término “esto” — *idaṁ*— se hace referencia a todo lo que en este mundo se capta mediante los sentidos, los órganos de acción, la mente, el razonamiento y los textos de las Escrituras:

“Antes que todo esto fuera creado sólo existía el Ser, uno solamente, sin segundo; no había nombre ni forma”, así dijo Āruṇi.

Las diferencias son de tres clases. La diferencia que hay entre la hoja, la flor, el fruto, etc., de un mismo árbol, es una diferencia dentro de un objeto. La diferencia que hay entre un árbol y otro árbol es una diferencia entre objetos de la misma clase. La diferencia que hay

2.21	tathā sadvastuno bhedatrayaṃ prāptaṃ nivāryate aikyāvadhāraṇa dvaita pratiṣedhais tribhiḥ kramāt
2.22	sato nāvayavāḥ śamkyās tad aṁśasyānirūpaṇāt nāmarūpe na tasya aṁśau tayor adyāpy anudbhavāt
2.23	nāmarūpodbhavyaiva sṛṣṭitvāt sṛṣṭitaḥ purā na tayor udbhavas tasmān niraṁśaṃ sad yathā viyat
2.24	sad antaraṃ sajātīyaṃ na vailakṣaṇya varjanāt nāmarūpopādhi bhedam vinā naiva sato bhidā
2.25	vijātīyam asat tat tu na khalv astīti gamyate nāsyātaḥ pratiyogitvaṃ vijātīyād bhidā kutaḥ
2.26	ekam evādvitīyaṃ sat siddham atra tu kecana vihvalā asad evedaṃ purā' asīd ity avarṇayan
2.27	magnasyābdhau yathā'ksāṇi vihvalāni tathā'sya dhīḥ akhaṇḍaikarasaṃ śrutvā niḥpracārā bibhety ataḥ
2.28	gauḍācāryā nirvikalpe samādhāv anya yoginām sākāra brahma niṣṭhānām atyantaṃ bhayaṃ ūcire
2.29	asparśa yogo nāmaiṣa durdarśaḥ sarva yogibhiḥ yogino bibhyati hy asmād abhaye bhayadarśinaḥ
2.30	bhagavat pūjya pādās ca śuṣka tarkapaṭūn amūn

entre un árbol y una piedra es una diferencia entre objetos de distinta clase.

Así, podría presentarse la duda de que la única y sola realidad (*Sat* o *Brahman*) pudiera también tener diferencias. Por eso el *Śruti* niega las tres clases de diferencia con las tres palabras que denotan respectivamente la unicidad de *Brahman*, su carácter definido y el rechazo de la dualidad.⁹

No se puede dudar de que (*Brahman*,) la única y sola realidad, no tiene partes — *aṁśa*, porque sus partes son inconcebibles. Los nombres y las formas no pueden ser partes suyas, porque no existían antes de la Creación.

Como “Creación” — *sṛṣṭi* significa la aparición de los nombres y las formas, éstos no pueden ser previos a la Creación. Por lo tanto, igual que *ākāśa*, *Brahman* no tiene partes — *niraṁśaṃ* (ni tiene diferencias internas).

La diferencia entre objetos de la misma clase no se aplica a *Sat*, porque no existe otro (*Sat* de la misma clase). Un objeto difiere de otro debido a su nombre y forma, mientras que *Brahman* está absolutamente exento de nombre y forma.

Y de la no-existencia (*asat*) no podemos decir que (sea algo que) exista.¹⁰ Por lo tanto, no nos sirve de contra-argumento — *pratiyogi*. Siendo así, ¿cómo puede haber diferencia — *vijātīya* en *Brahman*?

Así queda establecido que *Sat* es uno, solo, sin segundo. Pero algunos todavía podrían confundirse con los textos, y decir que antes de la Creación existía *Asat* (nada, no-existencia).

Como la persona que cae al mar se aturde y pierde el control de sus facultades, estos también se ponen temerosos y nerviosos cuando oyen decir que la Realidad es una sola y sin partes.

El maestro Gauḍapāda¹¹ habla del gran miedo de algunos *yogis* que son devotos del *Brahman* con forma, cuando consideran el estado supraconciente sin objeto — *Nirvikalpa-samādhi*.

Esta identificación con la Realidad incomprendida e incomprensible es difícil de lograr. Los *yogis* le temen porque juzgan temible precisamente a eso que es ausencia de temor.

El muy venerable Śamkara se refiere a los Mādhyamikas¹² —expertos

⁹ ekam eva ādvitīyaṃ: Uno, sólo, sin segundo, ver 2.26 más abajo

¹⁰ Ya que la inexistencia pura es inimaginable.

¹¹ En su comentario al Mandukya Upaniṣad

	āhur mādhyamikān bhrāntān acintye'smin sad ātmani
2.31	anādr̥tya śrutim maurkhyād ime bauddhas tamasvinaḥ āpedire nirāmatvam anumānaika cakśuśaḥ
2.32	śūnyam āsīd iti brūṣe sad yogaṁ vā sadātmatām śūnyasya na tu tad yuktam ubhayaṁ vyāhatattvataḥ
2.33	na yuktas tamasā sūryo nāpi cāsau tamomayaḥ sacchūnyayor virodhitvācchūnyam āsīt katham vada
2.34	viyadāder nāmarūpe māyayā suvikalpīte śūnyasya nāmarūpe ca tathā cej jīvyatām ciram
2.35	sato'pi nāmarūpe dve kalpīte cet tadā vada kutreti niradhiṣṭhāno na bhramaḥ kvacid īkśyate
2.36	sad āsīd iti śabdārtha bhedē vaiguṇyam āpatet abhede punar uktiḥ syān maivam loke tatheksaṇāt
2.37	kartavyam kurute vākyam brūte dhāryasya dhāraṇam ity ādi vāsanā'viṣṭam pratyāsīt sad itiraṇam
2.38	kālābhāve purety uktiḥ kāla vāsanayā yutam

en el razonamiento estéril (que contradice la visión Védica)—diciendo que están confundidos acerca de *Brahman*, la Mismidad Existente que está más allá del pensamiento.

Dichos Budistas sumidos en la oscuridad, que ven a través del único ojo de la inferencia, negando la autoridad del Veda llegaron solamente a (el concepto de) la “nadidad”.

(Les preguntamos pues al Budista): Cuando dices que “nada — *śūnyam* existía,” ¿quieres decir que esa (nada) estaba conectada con la existencia (*Sat*), o que ella (la nada) tenía naturaleza de existencia? Pues en ambos casos, eso contradice su nadidad.

El sol no está conectado con la oscuridad, ni tiene de por sí naturaleza de oscuridad. Del mismo modo, como la existencia y la no-existencia son contradictorias (no se puede hablar de la nada; entonces), ¿cómo puedes decir que “nada existía”?

(El Budista replica: De acuerdo a ustedes, los Vedantinos) los nombres y las formas de *ākāśa* y demás elementos son conjurados¹³ por *Māyā* en (o sobre) *Sat*, la existencia o Realidad. Del mismo modo, (según nosotros) ellos (los nombres y formas) son producidos ilusoriamente por *Māyā* en (o sobre) la no-existencia, *Asat*.

(Contestación): Entonces les deseamos larga vida (es decir, has caído en una trampa lógica y terminas por decir lo mismo que nosotros).

Si afirmas que el nombre y la forma atribuidos a una cosa existente, son creaciones de *Māyā* (un principio ilusorio), entonces dinos cuál es el sustrato sobre el que *Māyā* crea los nombres y las formas, porque jamás se ha visto ilusión sin sustrato.

(El oponente dice): En la frase Védica (que citan ustedes) “existía la existencia (*sat āsīt*)”, si las dos palabras tienen diferente significado, entonces implican dos cosas separadas. Si las palabras se refieren a la misma cosa, se cae en una tautología.

(El Vedantino replica): No es así; los dos términos ciertamente se refieren a la misma cosa y este tipo de afirmaciones es de uso común.

Todos usamos expresiones como “hizo lo que había que hacer”, “dijo el discurso”, “carga con su carga”. La frase Védica “existía la existencia” se enunció para aquellos cuyas mentes están acostumbradas a tales expresiones.

Para los principiantes que están acostumbrados a la idea de tiempo se

¹² Una de las cuatro escuelas principales del Budismo.

¹³ El término sánscrito suvikalpīte que se traduce por “conjurados” tiene el sentido de hacer aparecer algo como por arte de magia o ilusionismo.

	śiṣyaṃ praty eva tenātra dvitīyaṃ na hi śaṃkyate
2.39	codyaṃ vā parihāro vā kriyatāṃ dvaita bhāṣayā advaita bhāṣayā codyaṃ nāsti nāpi tad uttaram
2.40	tadā stimita gambhīraṃ na tejo na tamasa tatam anākhyaṃ anabhivyaktaṃ sat kiṃcid avaśiṣyate
2.41	nanu bhūmyādikaṃ mā bhūt paramāṇvanta nāśataḥ kathaṃ te viyato'satvaṃ buddhim ārohatīti cet
2.42	atyantaṃ nirjagad vyoma yathā te buddhim āśritaṃ tathaiva san nirākāśaṃ kuto nāśrayate matim
2.43	nirjagad vyoma dṛṣṭaṃ cet prakāśa tamaśī vinā kva dṛṣṭaṃ kiṃ ca te pakṣe na pratyakṣaṃ viyat khalu
2.44	sad vastu śuddhaṃ tv asmābhir niścitair anubhūyate tūṣṇīm sthitaṃ na śūnyatvaṃ śūnya buddheś ca varjanāt
2.45	sad buddhir api cen nāsti mā'stv asya svaprabhatvataḥ nirmanaskatva sāksītvāt sanmātraṃ sugamaṃ nṛṇām
2.46	mano jṛmbhaṇa rāhitye yathā sāksī nirākulaḥ māyā jṛmbhaṇataḥ pūrvaṃ sat tathaiva nirākulam
2.47	nistattvā kāryagamyā'sya śaktir māyā'gni śaktivat na hi śaktiḥ kvacit kaiścid buddhyate kārayataḥ

han enunciado frases como “antes de la Creación”, dichas con referencia a *Brahman* que está exento de temporalidad, pero ellas no implican que exista dualidad.

Las objeciones surgen y se responden desde el punto de vista de la dualidad. Desde el punto de vista de la no-dualidad pura, ni las preguntas ni las respuestas son posibles.

Lo que permanece allí (“después” de la disolución y “antes” de la creación) es inmóvil e incomprensible, innombrado e innombrable, inmanifestado, indefinido, más allá de la luz y la oscuridad, y omnipenetrante.

(Objeción): Cuando se disuelven las partículas de los cuatro elementos, tierra, agua, fuego y aire, se trata de una disolución que podemos concebir; ¿pero cómo puede comprender nuestro intelecto la disolución de *ākāśa*, que no está compuesto de partículas? Por lo tanto, *ākāśa* es eterno.

(Contestación): Si tu intelecto puede concebir la existencia de *ākāśa* en total ausencia del mundo (de nombres, formas y movimientos), ¿por qué no podría concebir a *Sat* sin *ākāśa*?

Si alguien sostiene que *ākāśa* se puede percibir en ausencia del resto del mundo, debemos preguntarle: ¿Cómo se lo podrá ver, más que como luz y oscuridad? (Es decir que lo que parece percibir no es *ākāśa*, sino luz y oscuridad). Además, de acuerdo con el punto de vista del oponente, *ākāśa* no puede ser percibido con los sentidos.

Brahman, la existencia pura (sin referencia alguna al mundo), puede experimentarse sin un ápice de duda, cuando cesan todas las mentalizaciones. Y lo que experimentamos no es “nada”, porque no hay conciencia de estar percibiendo nada.

(Objeción): Pero la idea de existencia también está ausente en el estado de quietud.

(Contestación): Eso no importa. *Brahman* es evidente de por sí, es el Testigo de la mente tranquila. El ser humano puede percibirlo fácilmente en tanto existencia pura — *sanmātraṃ* (ya que es testigo del cese de todas las mentalizaciones).

Cuando la mente está vacía de toda mentalización experimentamos al Testigo — *sāksī* o Conciencia oscurecida (en su pureza) como calma y sosiego. Del mismo modo, antes del funcionamiento de *Māyā* la existencia — *Sat* permanece (menguada en su pureza) como quietud, calma e inalterabilidad.

Así como en el fuego existe el poder de quemar, así también existe en *Brahman* el poder de *Māyā*, que no tiene existencia independiente

	purā
2.48	na sadvastu sataḥ śaktir na hi vahneḥ svaśaktitā sadvilakṣaṇatāyām tu śakteḥ kiṁ tattvam ucyatām
2.49	śūnyatvam iti cec chūnyaṁ māyākāryam itīritam na śūnyaṁ nāpi sad yādṛk tādṛk tattvam iheṣyatām
2.50	nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm kintv abhūt tamaḥ sadyogāt tamaḥ sattvaṁ na svatas tan niṣedhanāt
2.51	ata eva dvitīyatvaṁ śūnyavan na hi gaṇyate na loke caitra tac caktyor jīvitam likhyate prthak
2.52	śaktyādhikye jīvitam ced vardhate tatra vṛddhi kṛt na śaktiḥ kintu tat kāryam yuddha kṛṣyādikaṁ tathā
2.53	sarvathā śakti mātrasya na prthag gaṇanā kvacit śakti kāryam tu naivāsti dvitīyam śamkyate katham
2.54	na kṛtsna brahma vṛttiḥ sā śaktiḥ kintv eka deśa bhāk ghaṭa śaktir yathā bhūmau snigdha mṛdy eva vartate
2.55	pādo'sya sarvā bhūtāni tripād asti svayaṁ prabhaḥ ity eka deśa vṛttitvaṁ māyāyā vadati śrutiḥ

de *Brahman*, y que se infiere por sus efectos. Nadie puede experimentar directamente el poder que está detrás del efecto si el efecto no aparece antes.

El poder de una sustancia no es la sustancia misma, como por ejemplo el poder de quemar no es el fuego mismo. (Del mismo modo *Māyā*, que es el poder de *Brahman*, no es *Brahman*.) Si ese poder es algo más que *Brahman*, entonces defíneme su naturaleza.

Si (afirmas que la naturaleza de) *Māyā* es “nadidad”, (entonces te contradices en el verso 34) al decir que la “nada” es un efecto de *Māyā* (porque el efecto de una cosa no puede ser su naturaleza; el efecto tiene que ser posterior a la cosa). (De este modo tendrás que admitir que) *Māyā* ni es *śūnyam*, no-existencia, ni es *Sat*, existencia, sino que es como es (es decir, algo indefinible mediante esos dos términos).

(Esta naturaleza peculiar de *Māyā* queda corroborada por el texto Védico que dice) “Entonces (es decir, antes de la Creación,) no había existencia ni no-existencia, sino que había oscuridad” (con lo que se quiere significar *Māyā*). Se le atribuye existencia a la oscuridad (*Māyā*) por su asociación con la existencia y no en virtud de sí misma, puesto que (en el pasaje Védico mencionado) se niega (su existencia).

Por lo tanto *Māyā*, como nadidad, no puede ser una entidad distinta por propio derecho, del mismo modo que en el mundo no se considera por separado a la persona capaz y a su capacidad.

Si se argumenta que el aumento de las propias capacidades conduce a la prolongación de la vida, (a eso contestamos diciendo que) tal prolongación no resulta de la capacidad sino de su aplicación, por ejemplo en la guerra, la agricultura, etcétera.

La capacidad nunca es independiente de su sustrato. Antes de la Creación, no existía ningún efecto de la capacidad (de *Brahman*). ¿Qué fundamentos hay para asumir una segunda existencia (aparte de *Brahman*)?

Esa capacidad no se despliega en la totalidad de *Brahman*, sino sólo en una parte de Ello. La capacidad que tiene la tierra de convertirse en vasijas no se presenta en toda la tierra, sino solamente (en una porción o modo de la tierra, a saber) en el barro, o sea tierra mezclada con agua.

Dice el *Śruti*: “La Creación es solamente un cuarto de *Brahman*, los otros tres cuartos son evidentes de por sí” (es decir, no dependen de los efectos de *Māyā* para su revelación). De este modo afirma el *Śruti* que *Māyā* cubre sólo una parte de *Brahman*.

2.56	viṣṭabhyāham idaṁ kṛtsnam ekāṁśena sthito jagat iti kṛṣṇo'rjunāyāha jagatastv ekadeśatām
2.57	sā bhūmiṁ viśvato vṛtvā hy atyatiṣṭhad daśāṅgulam vikārāvartī cātrāsti śruti sūtra kṛtor vacaḥ
2.58	niraṁśe'pi aṁśam āropya kṛtsne'ṁśe veti pṛccataḥ tad bhāṣayottaraṁ brūte śrutiḥ śrotṛ hitaiṣiṇī
2.59	sat tattvam āśritā śaktiḥ kalpayet sati vikriyāḥ varṇa bhitti gatā bhittau citraṁ nānāvidhaṁ yathā
2.60	ādyo vikāra ākāśaḥ so'vakāśa svarūpavān ākāśo'stīti sat tattvam ākāśe'py anugaccati
2.61	eka svabhāvaṁ sat tattvam ākāśo dvi svabhāvakaḥ nāvakāśaḥ sati vyomni sa caīṣo'pi dvayaṁ sthitam
2.62	yad vā pratidhvanir vyomno guṇo nāsau satīkśyate vyomni dvau sad dhvanī tena sad ekaṁ dvi guṇaṁ viyat
2.63	yā śaktiḥ kalpayet vyomā sā sad vyomnor abhinnatām āpādyā dharma dharmitvaṁ vyatyayenāvakalpayet
2.64	sato vyomatvam āpannaṁ vyomnaḥ sattām tu laukikāḥ tārkikāś cāvagaccanti māyāyā ucitaṁ hi tat
2.65	yad yathā vartate tasya tathātvaṁ bhāti mānataḥ anyathātvaṁ bhramaṇeti nyāyo'yaṁ sarva laukikaḥ
2.66	evaṁ śruti vicārāt prāg yathā yad vastu bhāṣate vicāreṇa viparyeti tatas tac cintyatām viyat

En el Gītā, Śrī Kṛṣṇa le dice a Arjuna “Todo esto está sostenido por una parte de Mí”, indicando que el mundo está sostenido por una parte del Señor.

El *Śruti* sostiene la misma visión: “El supremo espíritu penetra al mundo en todas partes y se extiende todavía diez dedos más allá de él”. También en los *Sūtras*¹⁴ se declara que *Brahman* trasciende el mundo de las diferencias.

El *Śruti*, la fuente autorizada para el buscador, ante la pregunta de si *Māyā* impregna la totalidad o una parte de *Brahman*, habla del sin-partes como si tuviera partes, y da ejemplos con el fin de explicar la naturaleza no-dual de *Brahman*.

Con *Brahman* como base, *Māyā* crea los diversos objetos del mundo, tal como se dibuja una variedad de figuras sobre una pared usando diferentes colores.

La primera modificación de *Māyā* es el *ākāśa*. Su naturaleza es espacialidad, es decir, dar lugar para que las cosas existan y se expandan. *Ākāśa* deriva su existencia de *Brahman*, su sustrato.

La naturaleza — *svabhāva* de *Brahman* es solamente existencia. *Brahman* es exento de espacialidad, pero *ākāśa* tiene naturaleza tanto de espacio como de existencia.

Ākāśa también tiene la propiedad de (llevar o comunicar) sonidos, que no se encuentra en *Brahman*. Por lo tanto, *ākāśa* tiene dos propiedades, el sonido y la existencia, mientras que *Brahman* solamente tiene existencia.

La misma *śakti* (poder, o sea *Māyā*), que ha conjurado *ākāśa* en la entidad real, *Sat* o Existencia, también ha producido las diferencias entre ellas, como las de sustancia y propiedad, en sentido inverso, después de haber mostrado su identidad.

Es *Sat* el que aparece como *ākāśa*, pero la gente común y los lógicos dicen que la existencia es una propiedad de *ākāśa*. Esto es sólo una suposición, porque *Māyā* es el conjurador.

Es de conocimiento común que el entendimiento correcto hace aparecer una cosa tal como es en sí misma, y que la ilusión la hace aparecer diferente.

Después de una discusión profunda del pasaje Védico (pertinente), las cosas parecen bastante diferentes de lo que parecían antes de tal discusión. Así, permítasenos ahora discutir la naturaleza de *ākāśa*.

¹⁴ Se refiere a los Brahma sūtras de Badarayana (o Veda Vyasa)

2.67	bhinne viyat satī śabda bhedād buddheś ca bhedataḥ vāyav ādiṣv anuvṛttaṁ san na tu vyometi bheda dhīḥ
2.68	sad vastv adhika vṛttitvād dharmī vyomnas tu dharmatā dhiyā sataḥ pṛthakkāre brūhi vyoma kim ātmakam
2.69	avakāśātmakam tac ced asat tad iti cintyatām bhinnam sato'sac ca neti vakśī ced vyāhatis tava
2.70	bhātīti ced bhātu nāma bhūṣaṇam māyikasya tat yad asad bhāsamānam tan mithyā svapna gajādivat
2.71	jāti vyakti dehi dehau guṇa dravye yathā pṛthak vyiat sato tathaivāstu pāṛthakyam ko'travismayaḥ
2.72	buddho'pi bhedo no citte niruddhim yāti cet tadā anaikāgryāt saṁśayād vā rūḍhyabhāvo'sya te vada
2.73	apramatto bhava dhyānād ādye'nyasmin vivecanam kuru pramāṇa yuktibhyām tato rūḍhatamo bhavet
2.74	dhyānān mānādy uktito'pi rūḍhe bhede viyat satoḥ na kadācid viyat satyam sad vastu cidravan na ca
2.75	jñasya bhāti sadā vyoma nistattvollekhā pūrvakam sad vastv api vibhāty asya niścidratva puraḥsaram
2.76	vāsanāyām pravṛddhāyām viyat satyatva vādinam

Brahman y *ākāśa* son entidades diferentes. Sus nombres son diferentes y las ideas comunicadas por sus nombres también son diferentes. *Brahman* impregna al aire y demás elementos, pero *ākāśa* no. Esto es lo que se conoce como “diferencia”— *Bheda*.

Por ser más abarcativa, la entidad — *sad vastu* es el *locus*¹⁵ o sustancia; y (al ser menos abarcativo) *ākāśa* es un contenido o atributo. Cuando se separa a *Sat* de *ākāśa* mediante el ejercicio de la razón o intelecto, dime, ¿cuál es la naturaleza de *ākāśa*? (Queda reducida a nada).

Si sostienes que (cuando se le quita la existencia) *ākāśa* aún subsiste como espacio, replicamos que entonces habría que considerarlo “nada”. Si dices: “Es diferente tanto de *Asat* como de *Sat*”, has cambiado de posición (porque antes no admitías nada que fuera diferente de ambos, que es por supuesto lo que nosotros sostenemos).

Si argumentas que *ākāśa* es evidente, entonces le respondemos: dejémoslo así; es para mérito de los productos de *Māyā*. La aparición de un objeto que de hecho es inexistente es una ilusión — *mithyā*, igual que un elefante visto en sueños.

Así como hay diferencia entre una clase y el miembro de una clase, entre un ser humano viviente y su cuerpo, y entre el poseedor de un atributo y el atributo, igual es la diferencia entre la existencia (*Brahman*) y *ākāśa*. ¿Qué hay de asombroso en esto?

Si nos dices que, aun reconociendo intelectualmente que hay diferencia entre *ākāśa* y *Brahman*, en la práctica uno no se siente convencido de esto, te preguntamos si esa conclusión tan absurda se debe a la falta de concentración o a una duda tenaz

Si es lo primero, estate atento para fijar la mente en la meditación. Si es lo otro, entonces estudia cuidadosamente el asunto con la ayuda de la evidencia y el razonamiento. Así la convicción de la verdad de la diferencia entre *Brahman* y *ākāśa* será firme.

Empleando los medios de meditación profunda, evidencia y razonamiento lógico, se puede conocer que *Brahman* y *ākāśa* son diferentes entre sí. El *ākāśa* no parecerá real, ni parecerá que *Brahman* tuviera espaciosidad.

Para el conocedor, *ākāśa* muestra siempre su calidad ilusoria y *Brahman* resplandece siempre sin asociación con propiedades.

Cuando nuestras impresiones (acerca de las verdaderas naturalezas de

¹⁵ Locus: sede, sitio, lugar. Sat es el lugar ; y ākāśa, el contenido.

	san mātṛābodha yuktaṁ ca dr̥ṣṭvā vismayate budhaḥ
2.77	evam ākāśa mithyātve sat satyatve ca vāsīte nyāyenānena vāyvādeḥ sad vastu pravivicyatām
2.78	sad vastuny eka deśasthā māyā tatraika deśagam viyat tatrāpy ekadeśagato vāyuḥ prakalpitaḥ
2.79	śoṣa sparśau gatiṛ vego vāyu dharmā ime matāḥ trayaḥ svabhāvāḥ san māyā vyomnām ye te'pi vāyugāḥ
2.80	vāyur astīti sad bhāvaḥ sato vāyau pṛthak kṛte nistattva rūpatā māyā svabhāvo vyomago dhvaniḥ
2.81	sato'nuvṛttiḥ sarvatra vyomno neti pureritam vyomnānuvṛttir adhunā katham na vyāhataṁ vacaḥ
2.82	cidrānuvṛttir netīti pūrvoktir adhunā tv iyam śabdānuvṛttir evoktā vacaso vyāhatiḥ kutaḥ
2.83	nanu sad vastu pāṛthakyād asattvaṁ ced tadā katham avyakta māyā vaiṣamyād amāyāmayatāpi no
2.84	nistattva rūpataivātra māyātvasya prayojikā sā śakti kārīyāyos tulyā vyaktāvyaktatva bhedinoh

Sat y de *ākāśa*) se han profundizado suficientemente (con el constante razonamiento y la meditación), nos asombrará ver personas que atribuyen realidad a *ākāśa* y que ignoran la Realidad que es existencia pura (vacía de todo atributo).

Así, cuando la irrealdad de *ākāśa* y la realidad de *Brahman* estén firmemente establecidas en la mente, hay que seguir el mismo método y diferenciar a *Brahman* —cuya naturaleza es existencia pura— del aire y los demás elementos.

La entidad real (*Brahman*) lo impregna todo; el alcance de *Māyā* es limitado, el de *ākāśa* es más limitado, y el del aire lo es más aún.

Se considera que son propiedades del aire las siguientes: la capacidad de absorber la humedad, la perceptibilidad al sentido del tacto, la velocidad y el movimiento. En el aire se hallan también la existencia y las propiedades de *Māyā* y *ākāśa*.

Cuando decimos que el aire existe, queremos decir que es así en virtud del principio universal de existencia. Si se separa del aire la idea de existencia, lo que queda tendrá la naturaleza de *Māyā*, es decir, de no-entidad. La propiedad sonora que se encuentra en el aire es de *ākāśa*.

(Objeción): Anteriormente (en el verso 67) se afirmó que la existencia era acompañante natural de todas las cosas mientras que *ākāśa* no lo era. Ahora se dice que *ākāśa* es acompañante del aire. ¿No es contradictorio?

(Contestación): Antes explicamos que la espacialidad,¹⁶ como atributo de *ākāśa*, no se encuentra en el aire; ahora sólo decimos que la capacidad de transmitir sonido, que también es atributo de *ākāśa*, se encuentra en el aire. ¿Dónde está la contradicción?

(Objeción): Si usted argumenta que el aire es irreal porque es diferente de la entidad real, ¿por qué no infiere entonces que el aire no es irreal como *Māyā*, ya que los sentidos lo perciben como algo diferente de *Māyā*?¹⁷

(Contestación): El aire es irreal porque su naturaleza participa de la naturaleza de *Māyā*. La irrealdad es común a *Māyā* y a sus efectos,

¹⁶ Es decir, la cualidad de dar o hacer espacio.

¹⁷ La objeción es: si se afirma que el aire es irreal porque es diferente de la Existencia, que es real; entonces, siguiendo la misma lógica, si se dice que el aire es diferente de *Māyā*, que es irreal, el aire tendría que ser real.

2.85	sad asattva vivekasya prastutattvāt sa cintyatām asato’vāntaro bheda āstām tac cintayā’tra kim
2.86	sad vastu brahma śiṣṭo’nso vāyur mithyā yathā viyat vāsaitvā ciraṁ vāyor mithyātvam marutaṁ tyajet
2.87	cintayed vahnim apy evaṁ maruto nyūna vartinam brahmāṇḍāvaraṇeṣv eṣā nyūnādhika vicāraṇā
2.88	vāyor daśāṁśato nyūno vahnir vāyau prakalpitaḥ purāṇoktaṁ tāratamyaṁ daśāṁśair bhūta pañcake
2.89	vahnir uṣṇaḥ prakāśātmā pūrvānugatir atra ca asti vahnir sa nistattvaḥ śabdavān sparśavān api
2.90	san mayā vyoma vāyvaṁśair yuktasyāgner nijo guṇaḥ rūpaṁ tatra sataḥ sarvam anyad buddhyā vivicyatām
2.91	sato vivecite vahnau mithyāve sati vāsite āpo daśāṁśato nyūnāḥ kalpitā iti cintayet
2.92	śānty āpo’mūḥ śūnya tattvāḥ saśabada sparśa saṁyutāḥ

debido a que ambos difieren de la realidad (existencia), si bien *Māyā* no está sujeta a la percepción por ser un poder,¹⁸ mientras que sus efectos sí lo están.

Hay que limitar la discusión al tema de la diferenciación de *Sat* y *Asat*. Puede haber subdivisiones dentro de la no-existencia, ¿pero de qué sirve considerarlas aquí?

Lo que es real en el aire es *Brahman*, *Sat*; las otras partes son irreales como ocurre con *ākāśa*. Luego de impresionar profundamente (tu mente) con la irrealidad del aire (mediante el razonamiento y la meditación) abandona (la falsa noción de la realidad de) el aire.

Podemos pensar del mismo modo con respecto al fuego, que tiene un alcance aún más limitado que el aire. Una consideración similar indicará la extensión relativa de los demás elementos que despliegan al universo (por ejemplo, el agua y la tierra).

El fuego está formado por la décima parte del aire, y así cada elemento comprende la décima parte del anterior. Esta es la teoría tradicional expuesta en los *Purāṇas*.

El calor y la luz son las propiedades específicas del fuego, además de tener las propiedades de las entidades de las cuales se deriva: a saber, la existencia;¹⁹ una pseudo-realidad aparte de la existencia;²⁰ y la perceptibilidad a los sentidos del sonido y del tacto.²¹

Dotado con estas propiedades de *Brahman* que son respectivamente *Māyā*, *ākāśa* y el aire, el fuego tiene como propiedad específica el color. Aparte de la existencia, todas las demás propiedades del fuego son irreales. Hay que comprender esto por discriminación.

Puesto que quedó establecida la realidad del fuego en tanto *Brahman* y su irrealidad en separación de *Brahman*, es fácil entender la irrealidad del agua en separación de *Brahman*, ya que ella está formada sólo por una décima parte del fuego.

Su existencia, su pseudo-realidad aparte de la existencia, su perceptibilidad a los sentidos del sonido, tacto y vista, son tomadas de las entidades de las cuales deriva (a saber, *Brahman*, *Māyā*, *ākāśa*,

¹⁸ No es posible percibir a *Māyā*, porque no es visible para la percepción ordinaria, y para la Percepción última tampoco, porque Ésta es Existencia y *Māyā* no es existente.

¹⁹ O sea, *Sat*, lo único real.

²⁰ Una realidad aparente, otorgada por su asociación con *Sat*.

²¹ La percepción del sonido que recibe de *ākāśa*, y la del tacto que recibe de *vāyu*, el aire.

	rūpavatyo'nyadharmānuvṛtyā svīyo raso guṇaḥ
2.93	sato vivecitāsv apsu tan mithyātve ca vāsīte bhūmir daśāṁśato nyūnā kalpitā'psv iti cintayet
2.94	asti bhūs tattva śūnyāśyām śabda sparśau sarūpakau rasaś ca parato gandho naijaḥ sattā vivicyatām
2.95	prthak kṛtāyām sattāyām bhūmir mithyā'vaśiṣyate bhūmer daśāṁśato nyūnaṁ brahmāṇḍam bhūmimadhyagam
2.96	brahmāṇḍamadhye tiṣṭhanti bhuvanāni caturdaśa bhuvaneṣu vasanty eṣu prāṇi dehā yathā yatham
2.97	brahmāṇḍa loka deheṣu sad vastuni prthak kṛte asanto'ṇḍādayo bhāntu tad bhāne'pīha kā kśatīḥ
2.98	bhūta bhautika māyānām samatve'tyanta vāsīte sad vastv advaitam ity eṣā dhīr viparyeti na kvacit
2.99	sad advaitāt prthag bhūte dvaite bhūmy ādi rūpiṇi tat tad artha kriyā loke yathā drṣṭā tathaiva sā
2.100	sāṁkhya kāṇāda baudhādyaair jagadbhedo yathā yathā utprekṣyate'neka yuktyā bhavattv eṣa tathā tathā
2.101	avajñātām sad advaitam niḥśāṁkair anya vādibhiḥ evam kā kśatir tad dvaitam avajānatām
2.102	dvaitāvajñā susthitā ced advaite dhīḥ sthīrā bhavet

el aire y el fuego, respectivamente). Su propiedad específica es la perceptibilidad al sentido del gusto.

Puesto que quedó establecido el carácter ilusorio del agua si se la considera separada de la existencia, permítasenos tomar el caso de la tierra, que surge de una décima parte del agua.

La tierra tiene como propiedades: la existencia, una pseudo-realidad aparte de la existencia, y la perceptibilidad a los sentidos del sonido, tacto, vista y gusto. Su propiedad específica es la perceptibilidad al sentido del olfato. Hay que comprender su diferencia con *Brahman*.

Queda establecido que la tierra, cuando se la considera separada de la existencia, tiene carácter ilusorio. Una décima parte de ella forma el cosmos.

El cosmos contiene a los catorce mundos y a todos los seres vivientes correspondientes a cada mundo.

Si abstraemos del cosmos la existencia que es su fundamento, todos los mundos y todos los objetos quedan reducidos a una mera apariencia ilusoria. ¿Qué importa entonces que sigan manifiestos?²²

Cuando se ha creado en la mente una profunda impresión acerca de los elementos, de sus derivados y de *Māyā*, que es de la misma categoría (o sea no-existencias), jamás vacilará la comprensión de que la entidad real es no-dual — *advaita*.

Cuando se comprende que la Realidad es no-dual y se logra diferenciarla del mundo dual, la acción pragmática de éste (como quiera que fuere) continuará igual que antes.

Los seguidores del *Sāṁkhya* y del *Vaiśeṣika*, los Budistas y otras escuelas establecieron con toda una serie de argumentos, (la naturaleza real de) la multiplicidad en el universo. Les concedemos estos (argumentos) y no discutiremos con ellos. (En el mundo pragmático les aceptamos todo.)

En cuanto a la entidad no-dual, no la toman en cuenta y son de opinión contraria. Esa dualidad no nos preocupa; quien está firmemente convencido de su propia posición (ayudado por el Veda, la razón y la experiencia), no los toma en cuenta para su conclusión.

Cuando el intelecto hace caso omiso de la noción de dualidad, se establece firme en la concepción de la no-dualidad. A la persona firmemente enraizada en tal concepción se la llama *Jīvanmukta*

²² La realidad no tiene que ver con aquello que se aparece ante los sentidos, sino con aquello que no cambia, que siempre es. Incluso el poder de *Māyā*, que no aparece ante los sentidos, tampoco es real porque desaparece ante Brahman.

2.103	sthairye tasyāḥ pumān eṣa jīvanmukta itīryate eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha naināṃ prāpya vimuhyati sthitvā'syām antakāle'pi brahma nirvāṇaṃ ṛccati
2.104	sad advaite'nṛta dvaite yad anyo'nyaikyā vīkṣaṇam tasyānta kālas tad bheda buddhir eva na cetaraḥ
2.105	yadvā'nta kālaḥ prāṇasya viyogo'stu prasiddhitaḥ tasmin kāle'pi na bhrānter gatāyāḥ punarāgamaḥ
2.106	nīroga upaviṣṭo vā rugṇo vā viluṭhan bhuvi mūrccito vā tyajativ eṣa prāṇān bhrāntir na sarvathā
2.107	dine dine svapna suptyor adhīte vismrte'py ayam paredyur nānadhītaḥ syāt tadvad vidyā na naśyati
2.108	pramāṇotpādītā vidyā pramāṇaṃ prabalaṃ vinā na naśyati na vedāntāt prabalaṃ mānam ikśyate
2.109	tasmād vedānta saṃsiddhaṃ sad advaitaṃ na bādhyate antakāle'py ato bhūta vivekān nirvṛtiḥ sthitā
	iti dvitīyo'dhyāyaḥ

(liberada en vida).

Dice Śrī Kṛiṣṇa en el Gītā: “Pārtha, a esto se llama tener al propio ser establecido en *Brahman*. Nadie que lo alcance vuelve a estar engañado. Afirmada en Aquello, aun en el último momento, la persona logra la unión con *Brahman*”.

“El último momento” significa el momento en el que se deshace la mutua identificación entre la dualidad ilusoria y la única realidad sinsegundo al haber diferenciado una de la otra; nada más.

En lenguaje ordinario, la expresión “en el último momento”²³ puede significar “al dejar la vida”. Aun en ese momento, la ilusión que se ha disipado no retorna.

El de alma realizada no es afectado por la ilusión; es lo mismo que muera sano o enfermo, sentado en meditación o paseando por el campo, conciente o inconciente.

El conocimiento del *Veda* adquirido (durante el estado de vigilia) se olvida cada día al soñar y dormir, pero retorna a la mañana siguiente. Algo similar ocurre con el Conocimiento (de *Brahman*), que nunca se pierde.

El conocimiento de *Brahman*, basado en la evidencia de los *Vedas*, no puede ser destruido a menos que se pruebe que no es válido mediante alguna evidencia firme; pero, de hecho, no hay otra evidencia firme más que la del *Vedānta*.

Por lo tanto, el conocimiento de la Realidad no-dual establecido así por el *Vedānta*, no se pierde en el último momento (cualquiera sea la interpretación que se elija para esta última frase). Así, la discriminación de los elementos (de la Realidad no-dual) asegura paz permanente o bienaventuranza inefable — *nirvṛtiḥ*.

Así concluye el segundo Adhyaya.

²³ El término sánscrito traducido por “en el último momento” es anta-kāle , que literalmente significa “fin del tiempo”. Por lo tanto, ontológicamente, en el momento de la iluminación no hay más sentido del tiempo; asimismo, para el mundo relativo, puede significar el fin de la encarnación.

	atha tṛtīyo'dhyāyaḥ
	pañcakośavivekaḥ
3.1	guhāhitaṃ brahma yat tat pañca kośa vivekataḥ boddhum śakyam tataḥ kośa pañcakaṃ pravivicyate
3.2	dehād abhyantaraḥ prāṇaḥ prāṇād abhyantaraṃ manaḥ tataḥ kartā tato bhoktā guhā seyaṃ paramparā
3.3	pitṛ bhuktānna jād vīryāj jāto'nnaiva vardhate dehaḥ so'nnamayo'nātmā prākca ordhvaṃ tad abhāvataḥ
3.4	pūrva janmany asan netaj janma sampādayet katham bhāvi janmany asat karma na bhuñjīteha saṃcitam
3.5	pūrṇo dehe balaṃ yaccann akśāṇāṃ yaḥ pravartakaḥ vāyuh prāṇamayo nāsāv ātmā caitanya varjanāt
3.6	ahantāṃ mamatāṃ dehe gehādaḥ ca karoti yaḥ kāṃādyavasthayaḥ bhrānto nāsāv ātmā manomayaḥ
3.7	linā suptau vapur bodhe vyāpnuyād ānakhāgragā cicchāyopeta dhīr nātmā vijñānamaya śabda bhāk
3.8	kartṛtva karaṇatvābhyāṃ vikriyetāntara indriyam vijñāna manasī antar bahiś caite parasparam
3.9	kācid antarmukhā vṛttir ānanda pratibimba bhāk puṇya bhoge bhoga śāntau nidrā rūpeṇa līyate

CAPÍTULO III

LA DISCRIMINACIÓN DE LAS CINCO ENVOLTURAS

Es posible conocer a *Brahman*, que está “oculto en la caverna” (es decir, en las envolturas), al diferenciarlo de ellas. En consecuencia, se considerarán ahora las cinco envolturas.

Dentro de la “envoltura física” está la “envoltura vital;” dentro de la “envoltura vital” está la “envoltura mental;” dentro (de ella) está la “envoltura intelectual” o “envoltura agente;” y dentro (de ella) está la “envoltura de bienaventuranza” o “envoltura del experimentador”. Esta sucesión es la “caverna” (lo que cubre al *Ātman*).

El cuerpo —que se forma del semen y la sangre de los padres, que a su vez se formaron con el alimento que ellos consumieron— crece solamente gracias al alimento. No es nuestra Mismidad, porque no existe antes del nacimiento ni después de la muerte.

Dado que este cuerpo no existió en la vida anterior, ¿cómo va a poder causar este nacimiento? (Eso sería un efecto sin causa). Y como no existirá en un futuro nacimiento, no puede experimentar los resultados de la acción acumulados aquí (en este nacimiento). (En consecuencia, se daría el caso de que “uno hace la acción, y otro experimenta los frutos de esa acción”, lo que no es razonable.)

Los aires vitales — *Prāṇas* que impregnan el cuerpo y dan poder y movimiento a los ojos y a los demás sentidos, constituyen la envoltura vital. Ésta no es nuestra Mismidad, porque está desprovista de conciencia — *caitanya*.

La envoltura mental es la que da origen a las ideas de “yo” y “mío” en lo que respecta al propio cuerpo, la casa, etcétera. Ella no es nuestra Mismidad porque tiene deseos, se ve afectada por el placer y la pena, está sujeta al engaño y es inconstante.

El entendimiento — *dhī* donde se refleja la Conciencia pura, y que impregna todo el cuerpo en estado de vigilia, pero desaparece en el sueño profundo, es conocido como envoltura intelectual. Tampoco es nuestra Mismidad, por ser también variable.

El órgano interno funciona como agente y también como instrumento. En consecuencia, aunque es uno solo se lo subdivide en dos: la envoltura del intelecto y la envoltura de la mente. Sus campos de acción son respectivamente el mundo interno y el mundo externo.

Hay una posición o función (del intelecto) que, en el momento en que goza los frutos de las buenas acciones, va un poco más lejos internamente y alcanza el reflejo de la bienaventuranza y, al final de

3.10	kādācitkatvato nātmā syād ānandamayo'py ayam bimba bhūto ya ānanda ātmā'sau sarvadā sthiteḥ
3.11	nanu deham upakramya nidrānandānta vastuḥ mā bhūd ātmatvam anyas tu na kaścīd anubhūyate
3.12	bādhaṁ nidrādayaḥ sarve'nubhūyante na cetaraḥ tathāpy ete'nubhūyante yena taṁ ko nivārayet
3.13	svayam evānubhūtitvād vidyate nānubhāvyatā jñātr jñānāntarābhāvād ajñeyo na sa asattayā
3.14	mādhuryādi svabhāvānām anyatra svaguṇārpiṇām svasmiṁs tadarpaṇāpekṣā no na cāsty anyad arpakam
3.15	arpakāntarā rāhitye'py asty eṣāṁ tat svabhāvatā mā bhūt tathānubhāvyatvaṁ bodhātmā tu na hīyate
3.16	svayaṁ jyotir bhavaty eṣa puro'smādh bhāṣate'khilāt tam eva bhāntam anveti tad bhāṣā bhāṣyate jagat
3.17	yenedaṁ jānate sarvaṁ tat kenānyena jānatām vijñātāraṁ kena vidyācc caktam vedye tu sādhanaṁ
3.18	sa vetti vedyam tat sarvaṁ nānyas tasyāsti veditā viditāviditābhyām tat pṛthag bodha svarūpakam
3.19	bodhe'py anubhavo yasya na kathamcana jāyate taṁ katham bodhayec chāstraṁ loṣṭaṁ narasamākṛtam
3.20	jihvā me'sti na vety uktir lajjāyai kevalam yathā

este goce, se sume en sueño profundo. (Esto es lo que se conoce como envoltura de bienaventuranza.)

Esta envoltura de bienaventuranza tampoco puede ser nuestra Mismidad, porque es temporal e impermanente. La bienaventuranza que es la causa de este reflejo sí es nuestra Mismidad, porque es eterna e inmutable.

(Objeción): Si admitimos que las envolturas, desde la del alimento (cuerpo) hasta la de la bienaventuranza (goce o sueño), no son nuestra Mismidad, entonces (al negarlas) no queda nada más que experimentar.

(Contestación): Es cierto; sólo se experimenta la envoltura de bienaventuranza, etc., y nada más. No obstante, ¿quién puede negar aquello gracias a lo que se las experimenta?

Como la experiencia es la naturaleza propia de la Mismidad, esta no puede ser objeto de experiencia. Ya que no hay experimentador ni experiencia aparte de la Mismidad, ella es incognoscible pero no porque no exista, sino porque no puede ser objeto de experiencia.

Lo dulce y lo amargo imparten su sabor a otros; ésa es su naturaleza. Ellos en sí nunca pierden su cualidad (de dulce o amargo), ni hay otras cosas que puedan impartirles a ellos esos sabores.

Así como no hay nada que impida que una cosa tenga su sabor propio aun cuando esté sazonada con otra cosa, la Mismidad es inequívocamente la experiencia (o sea, la conciencia), aun cuando no pueda ser experimentada (como un objeto de experiencia).

Declara el *Śruti*: “*Ātman* es su propia luz”; “Antes de la evolución del universo, únicamente resplandecía la Mismidad”; “Al brillar [la Mismidad], todo hace lo propio (es decir, brilla); es por su brillo que el universo reluce (es decir, queda revelado)”.

¿Cómo puede ser conocido por otra cosa Aquello mediante lo cual se conoce a todo el universo? ¿Con qué se podrá conocer al conocedor? La mente y demás, que son instrumentos de conocimiento, sólo pueden conocer sus propias percepciones.

La Mismidad conoce todo lo que puede ser conocido, pero no hay nada que la conozca a ella. Es conciencia o el conocimiento mismo y es diferente tanto de lo conocido como de lo desconocido (y también de lo cognoscible y lo incognoscible).

¿Cómo puede alguien enseñar las Escrituras al que es humano sólo de forma y que es tan torpe que no experimenta que la conciencia está presente en cada acto en que se conoce una cosa?

Así como resulta vergonzoso dudar de si tenemos lengua o no,

	na budhyate mayā bodho boddhavya iti tādṛṣī
3.21	yasmin yasminn asti loke bodhas tat tad upekṣaṇe yad bodhamātram tad brahmety evaṁ dhīr brahmaniścayaḥ
3.22	pañcakośa parityāge sākṣī bodhāvaśeṣataḥ sva sva rūpaṁ sa eva syāc chūnyatvaṁ tasya durghaṭam
3.23	asti tāvat svayaṁ nāma vivādāviśayatvayaḥ svasminn api vivādaś cet prativādy atra ko bhavet
3.24	svāsattvaṁ tu na kasmaicid rocate vibhramaṁ vinā ata eva śrutirbādhaṁ brūte cāsattva vādinah
3.25	asad brahmeti ced veda svayam eva bhaved asat ato'sya mā bhūd vedyatvaṁ svasattvaṁ tv abhyupeyatām
3.26	kīḍṛk tarhīti cet pṛcced īdṛktā nāsti tatra hi yad anīdṛg atādṛk ca tat svarūpaṁ viniścinu
3.27	
3.28	avedyo'py aparokśo'taḥ svaprakāśo bhavaty ayam satyaṁ jñānam anantaṁ cety astīha brahmalakṣaṇam
3.29	satyatvaṁ bādhārāhityaṁ jagad bādhaika sākṣīṇaḥ bādhaḥ kiṁ sākṣīko brūhi na tv asākṣīka iṣyate
3.30	apanīteṣu mūrteṣu hy amūrtaṁ śiṣyate viyat śakyeṣu bādhiteṣv ante śiṣyate yat tad eva tat

también es vergonzoso decir: “No sé qué es la conciencia, tengo que conocerla”.

Cualquiera sea el objeto percibido, eso que permanece al descartar el objeto —a saber, la Conciencia pura, el Conocer— es *Brahman*. A esa comprensión se la conoce como convicción de la naturaleza de *Brahman* — *brahmaniścayaḥ*

Al descartar los elementos objetivos, es decir las cinco envolturas, lo que permanece es el Testigo de las envolturas. Ésa es la naturaleza real de nuestra Mismidad (a saber, Conciencia pura) y no se le puede atribuir inexistencia.

Es cosa cierta que uno existe; a esto no puede haber objeción alguna. Si se objetara esto, ¿quién sería el oponente?

Nadie, a menos que se engañe, puede abrigar la idea de que él mismo no existe. De este modo expone el *Śruti* la falsedad de la posición del que niega la existencia de la Mismidad:

“El que cree que *Brahman* no existe, se hace inexistente él mismo”. Es cierto que la Mismidad no puede ser objeto de conocimiento, pero debes aceptar de hecho la existencia de tu Mismidad (identificada con tu propia existencia).

Si preguntas qué clase de cosa es la Mismidad, respondemos que no es algo que pueda describirse como “esto” o “aquello”. Como no se puede concebir que sea “esto” o “aquello”, reconócela como tu propia naturaleza real.

Se puede decir que un objeto percibido por los sentidos es “así”; si es un objeto que está más allá del alcance de la percepción sensible puede decirse que es “asá”. El sujeto no puede ser objeto de los sentidos, pero como es nuestra propia Mismidad, no puede decirse que quede fuera del alcance de la percepción.

Aunque nuestra Mismidad no pueda convertirse en objeto de conocimiento, sin embargo se la siente de manera muy directa. Por lo tanto, es luminosa de por sí. Existencia, conciencia e infinitud, que son las indicaciones de *Brahman*, también están presentes aquí (en nuestra Mismidad).

La existencia es lo que no puede negarse. Si la Mismidad que es Testigo del mundo percedero se volviera percedera, entonces, ¿quién será Testigo del hecho de su perecimiento? Porque no puede postularse la destrucción sin alguien que la testimonie.

Cuando se destruyen todas las formas, aún permanece el espacio informe. Del mismo modo, cuando se destruyen todas las cosas percederas, lo que permanece es Eso (es decir, el imperecedero *Brahman* o Mismidad).

3.31	sarva bādhe na kimcic ced yan na kimcīt tad eva tat bhāṣā evatra bhidyante nirbādhaṁ tāvad iṣyate
3.32	ata eva śrutir bādhyam bādhitvā śeṣayaty adah sa eṣa neti nety ātmety atad vyāvṛtti rūpataḥ
3.33	iadaṁ rūpaṁ tu yad yāva tat tyaktuṁ śakyate'khilam aśakyo hy anidaṁ rūpaḥ sa ātmā bādha varjitaḥ
3.34	siddham brahmaṇi satyatvaṁ jñānatvaṁ tu pureritam svayam evānubhūtitvād ity ādi vacanaiḥ sphuṭam
3.35	na vyāpitvād deśato'nto nityatvān nāpi kālataḥ na vastuto'pi sarvātmyād ānantaṁ brahmaṇi tridhā
3.36	deśa kālānya vastūnāṁ kalpitatvāc ca māyayā na deśādikṛto'nto'sti brahmānantaṁ sphuṭam tataḥ
3.37	satyaṁ jñānam anantaṁ yad brahma tad vastu tasya tat īśvaratvaṁ ca jīvatvam upādhi dvaya kalpitam
3.38	śaktir asty aiśvarī kācit sarva vastu niyāmikā ānandamayam ārabhya gūḍhā sarveṣu vastuṣu
3.39	vastu dharmā niyamyeraṅcakyā naiva yadā tadā anyonya dharma saṁkaryād viplaveta jagat khalu
3.40	cic chāyāveśataḥ śaktis cetaneva vibhāti sā tac chakty upādhi saṁyogād brahmaiveśvaratām vrajat
3.41	kośopādhi vivakṣāyām yāti brahmaiva jīvatām

Si el oponente alegara que después de que todo (nombre y forma) ha sido destruido “no queda nada”, le replicamos que eso que describe como “nada” es la Mismidad. Se trata sólo de una diferencia verbal. Pero seguro hay algo que permanece después de la destrucción de todo (a saber, el Testigo).

Es por esto que en el pasaje “Ese *Ātman* es «no esto, no esto»” el *Śruti* niega todos los objetos (que tienen nombres y formas), pero deja incólume al “Ése” (es decir, *Ātman*).

Se puede negar al entero mundo que pueda señalarse con “esto” (tanto individual como colectivamente), pero nunca se puede negar la cosa que no es “esto”, y este testigo indestructible es la Mismidad.

Por lo tanto, (aquí) se deja establecida la existencia eterna de la Mismidad que, según el *Śruti*, es *Brahman*; y Su naturaleza de Conciencia pura ya quedó probada (en 11-22) por sentencias como “Es la Conciencia en sí”.

Por ser omnipenetrante, *Brahman* no se halla limitado por el espacio; por ser eterno, no se halla limitado por el tiempo; y por ser la naturaleza de cada cosa, no se halla limitado por ningún objeto. En consecuencia, *Brahman* es triplemente infinito.

Como el espacio, el tiempo y los objetos ligados a ellos son ilusiones causadas por *Māyā*, no limitan a *Brahman*. Queda clara entonces la infinidad de *Brahman*.

Brahman, que es existencia, conciencia e infinidad, es la Realidad. Sus condiciones de *Īśvara* (el Señor omnisciente del universo) y de *Jīva* (el alma individual), son (meras) añadiduras de los dos agregados ilusorios (*Māyā* y *Avidyā*, respectivamente).

Hay un poder de *Īśvara* (llamado *Māyā*), que controla cada cosa. (Este poder) anima²⁴ a todos los objetos, desde la envoltura de bienaventuranza (hasta el cuerpo físico y el mundo externo).

Si los atributos particulares de todos los objetos no estuvieran determinados por este poder, reinaría el caos en el mundo porque no habría nada que distinguiera las propiedades de un objeto de las de otro.

Este poder aparece como “conciente” porque está asociado con el reflejo de *Brahman*. Y debido a Su asociación con este poder, *Brahman* se “vuelve” *Īśvara*.

Brahman se “vuelve” el alma individual (*Jīva*) cuando se lo ve

²⁴ Anima, dirige, guía, determina, define, limita, etc.

	pitā pitāmahaś caikaḥ putra pauṭrau yathā prati
3.42	putrāder avivakśāyām na pitā na pitāmahaḥ tadvan neśo nāpi jīvaḥ śakti kośavivakśaṇe
3.43	ya evaṃ brahma vedaiṣa brahmaiva bhavati svayam brahmaṇo nāsti janmātaḥ punar eṣa na jāyate iti tṛtīyo'dhyāyaḥ

asociado con las cinco envolturas, tal como se dice que un hombre es padre o abuelo en relación a su hijo o a su nieto.

Del mismo modo que un hombre no es padre o abuelo si se lo considera por separado de su hijo o su nieto, así *Brahman* no es *Īśvara* ni *Jīva* si se lo considera separado de *Māyā* o de las cinco envolturas.

Aquel que conoce así a *Brahman*, se convierte él mismo en *Brahman*. *Brahman* no tiene nacimiento, y por eso él [tal hombre] tampoco nace nuevamente.

Así finaliza el tercer Adhyaya.

	atha caturtho'dhyāyaḥ
	dvaitavivekaḥ
4.1	īśvareṇāpi jīvena sṛṣṭam dvaitam prapañcyate viveke sati jīvena heyo bandhaḥ sphuṭi bhavet
4.2	māyām tu prakṛtiṁ vidyān māyinaṁ tu maheśvaram sa māyī sṛjati āhuḥ śvetāśvatara śākhinaḥ
4.3	ātmā vā idam agre'bhūt sa īkṣata sṛjā iti saṁkalpenāsṛja lokān sa etān iti bahvṛcāḥ
4.4	khaṁ vāyva agni jalorvyoṣadhy anna dehāḥ kramād amī sambhūtā brahmaṇas tasmād etasmād ātmano'khilāḥ
4.5	bahu syām aham evātaḥ prajāyeyeti kāmataḥ tapas taptvā'sṛjat sarvaṁ jagad ity āha tittiriḥ
4.6	idam agre sad evāsīd bahutvāya tadaikṣata tejo'bannāṇḍajādīni sasarjeti ca sāmagaḥ
4.7	visphuliṅgā yathā vahner jāyante'kṣaratas tathā vividhāś cij jaḍā bhāvā ity ātharvaṇika śrutih
4.8	jagad avyākṛtaṁ pūrvam āsīd vyākriyatādhunā dṛśyābhyām nāma rūpābhyām virāḍ ādiṣu te sphuṭe
4.9	virāṇ manur naro gāvaḥ kharāśvājāvayas tathā pipīlikāvādhi dvandvam iti vājasaneyinaḥ
4.10	kṛtvā rūpāntaram jaivam dehe prāviśad īśvaraḥ iti tāḥ śrutayaḥ prāhur jivatvaṁ prāṇa dhāraṇāt

CAPÍTULO IV

LA DISCRIMINACIÓN DE LA DUALIDAD

En esta sección discutiremos el mundo de la dualidad creado por *Īśvara* y *Jīva*. Con esta discusión crítica quedará claro el límite de la dualidad que causa la esclavitud, a la que debe renunciar el *Jīva*.

Dice el Śvetāśvatara Upaniṣad: “Entérate de que *Māyā* es *Prakṛiti*, y *Brahman* asociado con *Māyā* es el gran *Īśvara*” (que la guía y le imparte existencia y conciencia). Él es quien crea el mundo.

Dice el Aitareya Upaniṣad que antes de la Creación, solamente existía *Ātman*, y que pensó “Voy a crear”; así creó el mundo por obra de su voluntad (de crear).

El Taittirīya Upaniṣad dice que a partir de la Mismidad, o sea *Brahman* solo, surgió en sucesión toda la Creación, incluidos *ākāśa* (éter), aire, fuego, agua, tierra, la vegetación, el alimento y los cuerpos.

El Taittirīya Upaniṣad dice que el Señor meditó deseando así: “He de ser muchos, así que voy a crear”; y de este modo creó el mundo.

Dice el Chāndogya Upaniṣad que antes de la Creación existía solamente *Brahman*, la Mismidad sola, y que su naturaleza era existencia pura. Quiso multiplicarse y creó todas las cosas, incluyendo el fuego, el agua, el alimento, los seres nacidos de huevos y de las demás formas.

Dice el Muṇḍaka Upaniṣad que así como saltan las chispas de un fuego llameante surgen las cosas animadas e inanimadas del inmutable *Brahman*.

También se dice que, antes de su manifestación, el mundo entero existía en *Brahman* en forma potencial; luego, al asumir nombre y forma, se convirtió en *Virāt*.

De *Virāt* surgieron los antiguos legisladores, los seres humanos, los vacunos, los asnos, los caballos, las cabras y así siguiendo hasta las hormigas, tanto hembras como machos. Así dice el Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad.

Según estos *Śrutis*, *Brahman* o *Ātman* mismo asumió formas manifestas —los *Jīvas*— y entró en esos cuerpos. Se los llama *Jīvas* porque mantienen la vitalidad —*Prāṇa* (del cuerpo).

4.11	caitanyaṁ yad adhiṣṭhānaṁ liṅgadehaś ca yaḥ punaḥ cic chāyā liṅgadehasthā tat saṅgho jīva ucyate
4.12	māheśvarī tu māyā yā tasyā nirmāṇa śaktivat vidyate mohaśaktiś ca taṁ jīvaṁ mohayati asau
4.13	mohād anīśatāṁ prāpya magno vapuṣi śocati īśa sṛṣṭam idaṁ dvaitaṁ sarvaṁ uktaṁ samāsataḥ
4.14	saptāṇna brāhmaṇe dvaitaṁ jīvasṛṣṭam prapañcitam annāni saptajñānena karmaṇā janayat pitā
4.15	martyānām ekaṁ devāṇe dve paśvānām caturthakam anyat tritayam ātmārtham annānām viniyojanam
4.16	vṛīhyādikaṁ darśapūrṇamāsau kṣīraṁ tathā manaḥ vāk prāṇaś ceti saptatvam annānām avagamyatām
4.17	īśena yadyapy etāni nirmītāni svarūpataḥ tathāpi jñānakarmabhyāṁ jīvo kārṣīt tad annatām
4.18	īśakāryaṁ jīvabhogyaṁ jagad dvābhyāṁ samanvitam pitṛjanya bhartṛbhogyā yathā yoṣit tatheṣyatām
4.19	māyāvṛtṭyātmako hīśasaṁkalpaḥ sādhanam janau mano vṛtṭy ātmako jīva saṁkalpo bhoga sādhanam
4.20	īśa nirmīta maṇy ādau vastunya eka vidhe sthite

El conjunto formado por el sustrato o Conciencia pura, el cuerpo sutil y el reflejo de la Conciencia pura en el cuerpo sutil constituye un *Jīva* ²⁵.

La *Māyā* del gran *Īśvara*, además del poder de crear²⁶ tiene el poder de ilusionar²⁷. Este es el poder que engaña al *Jīva*.

Y al estar ilusionado, el *Jīva* cree que no tiene poder y que está identificado con un cuerpo; así queda sometido al sufrimiento. De este modo queda descripta brevemente la dualidad generada por *Īśvara*.

El Saptāṇna Brāhmaṇa del Veda describe la dualidad generada por el *Jīva*. Con la acción y el pensamiento, el *Jīva* crea siete clases de alimentos (objetos de experiencia)²⁸.

Los alimentos se clasifican de este modo: una clase está indicada para los humanos, dos para los seres celestiales, otra para los animales inferiores, y las tres restantes para la Mismidad.

Las siete clases de alimento son los cereales como el trigo (para los seres humanos); (los ingredientes de) los sacrificios de la luna nueva y de la luna llena (para los *devas*); la leche (para los animales inferiores); y la mente, el habla y los aires vitales (para la Mismidad). Aunque todos estos objetos son creados por *Īśvara*, no obstante el *Jīva* los convierte en objetos de su experiencia mediante la acción y el pensamiento, y por eso se dice que ellos son creaciones suyas.

Como los crea *Īśvara* y se vuelven objetos de experiencia y goce para el *Jīva*, están relacionados con ambos tal como una mujer está relacionada con los padres que le dieron su existencia, y con el marido que la ama.

Las modificaciones o funciones de *Māyā*, el poder del Señor, son causa de la creación de los objetos; mientras que las modificaciones o funciones de los órganos internos de los *Jīvas* son responsables de la experiencia de tales objetos.

Los objetos creados por *Īśvara* (por ejemplo, las gemas) conservan su

²⁵ Es decir, a la Conciencia pura (Caitanya), que es la base (adhiṣṭhāna), al cuerpo sutil, y al reflejo de la conciencia establecido en el cuerpo sutil, a éstos tres juntos se les da el nombre de Jīva.

²⁶ Vikṣepa śakti: poder de proyectar. En el verso sánscrito se usa un término equivalente “nirmāṇa śakti”, el poder de crear.

²⁷ Āvaraṇa śakti: poder de velar o ilusionar. El término sánscrito utilizado es “moha śakti”, el poder de velar o cubrir las facultades del entendimiento.

²⁸ Nótese la aclaración a este verso, más abajo, en 4.17-19.

bhokṭṛ dhī vṛtti nānātvāt tad bhogo bahudheṣyate

- 4.21 hr̥ṣyati eko maṇim labdhvā kruddhyaty anyo hy alābhataḥ ||
paśyati eva virakto'tra na hr̥ṣyati na kupyati
- 4.22 priyo'priya upekśyaś cety ākārā maṇigās trayah ||
sr̥ṣṭā jīvair īśasr̥ṣṭam sādharmaṇam triṣu
- 4.23 bhāryā snuṣā nanāndā ca yātā mātety anekadhā ||
pratiyogidhiyā yoṣid bhidyate na svarūpataḥ
- 4.24 nanu jñānāni bhidyantām ākāras tu na bhidyate ||
yoṣid vapuṣy atīśayo na dṛṣṭo jīvanirmitaḥ
- 4.25 maivam māmsamayī yoṣit kācid anyā manomayī ||
māmsamayyā abhede'pi bhidyate hi manomayī
- 4.26 bhr̥ṇti svapna manorājya smṛtiṣv astu manomayam ||
jāgran mānena meyasya na manomayateti cet
- 4.27 bādham māne tu meyena yogāt syād viṣayākṛtiḥ ||
bhāṣya vārtikakārābhyām ayam artha udīritaḥ
- 4.28 mūṣāsiktaṁ yathā tāmraṁ tan nibhaṁ jāyate tathā ||
rūpādīn vyāpnuvac cittaṁ tan nibhaṁ dṛśyate dhruvam
- 4.29 vyañjako vā yathā'loko vyañgyasyākāratām iyāt ||
sarvārtha vyañjakatvād dhīr arthākārā pradṛśyate
- 4.30 mātur mānābhiniṣpattir niṣpannam meyam eti tat ||
meyābhisaṁgataṁ tac ca meyābhatvaṁ prapadyate
- 4.31 satyevaṁ viṣayau dvau sto ghaṭau mṛṇmaya
-

naturaleza. Pero [como todas las cosas,] las gemas pueden afectar de diferente manera a distintas personas, según sean sus estados mentales.

Una persona puede alegrarse al encontrar una gema; otra puede enfurecer por no haberla encontrado. Y una persona desinteresada puede mirarla simplemente, sin sentirse ni feliz ni decepcionada.

El *Jīva* genera estos tres sentimientos de felicidad, decepción o indiferencia con respecto a la gema; pero la naturaleza de la gema, tal como fue creada por *Īśvara*, sigue siendo la misma en los tres casos.

A través de las relaciones de parentesco, la misma mujer se considera de forma diferente como esposa, nuera, cuñada, prima y madre; pero ella en sí es la misma.

(Objeción): Los diferentes parentescos son evidentes, pero no se ve cambio alguno en la apariencia de la mujer como resultado de las diferentes ideas que la gente se hace sobre ella.

(Contestación): No es así. La mujer tiene un cuerpo sutil además de cuerpo físico carnal. Si bien las ideas de los demás sobre ella no afectan su cuerpo físico, pueden cambiar su estado mental.

(Objeción): La mente puede afectar los objetos que se perciben al confundirse, soñar, recordar e imaginar; sin embargo, en vigilia la mente no puede afectar los objetos que se perciben a través de los sentidos.

(Contestación): Ciertamente, pero el *Ācārya* Śaṅkara, Sureśvara y otros reconocen el hecho de que la mente adopta la forma de los objetos externos con los que entra en contacto, y luego modifica esa forma según convenga a sus propósitos.

Śrī Śaṅkara dice que así como el cobre fundido toma la forma del molde en el que se lo vierte, la mente adopta la forma del objeto que percibe.

O que así como la luz del Sol asume las formas de los objetos que ilumina, la mente adopta las formas de los objetos que percibe.

(Sostiene Śrī Sureśvara): El conocedor (el *Jīva*) es el que produce la cognición (una modificación apropiada²⁹ de la mente). Esta modificación así originada, avanza hacia el objeto de conocimiento hasta que entra en contacto con él, y entonces adopta la forma del objeto (lo que se conoce como “cognición del objeto”).

De este modo vemos que hay dos clases de objetos: el “material” y el “mental”. El “material” es el objeto que conoce la mente cuando se

²⁹ Es decir, aquella que le es propia.

	dhīmayau mr̥mayo mānameyaḥ syāt sāksībhāśyas tu dhīmayah
4.32	anvaya vyatirekābhyām dhīmayo jīva bandha kṛt satyasmin sukha duḥkhe stas tasminn asati na dvayam
4.33	asaty api ca bāhyārthe svapnādaḥ baddhyate naraḥ samādhi supti mūrccāsu saty apy asmin na baddhyate
4.34	dūra deśam gate putre jīvaty evātra tat pitā vipralambhaka vākyena mṛtaṁ matvā praroditi
4.35	mṛte'pi tasmin vārtāyām aśrutāyām na roditi ataḥ sarvasya jīvasya bandha kṛn mānasam jagat
4.36	vijñāna vādo bāhyārtha vaiyarthyaḥ syād iheti cet na hṛdy ākāram ādhātum bāhyasyāpekṣitatvataḥ
4.37	vaiyārthyam astu vā bāhyam na vārayitum īśmahe prayojanam apeksante na mānāniti hi sthitiḥ
4.38	bandhaś cen mānasam dvaitam tan nirodhena śāmyati abhyāsed yogam evāto brahmajñānena kiṁ vada
4.39	tātkālīka dvaita śāntāḥ apy āgāmī janī kśayaḥ brahmajñānam vinā na syād iti vedānta ḍiṇḍimaḥ
4.40	anivṛtte'pīśa sṛṣṭe dvaite tasya mṛṣātmatām buddhvā brahmādvayaṁ boddhum śakyam vastv aikya vādinah
4.41	pralaye tan nivṛttau tu guru śāstrādy abhāvataḥ virodhi dvaitābhāve'pi na śakyam boddhum

modifica adoptando la forma de dicho objeto. Y el “mental” es el que conoce la Conciencia-Testigo (en tanto *Jīva*, que se ve afectado cuando el objeto “material” entra en contacto con la mente y evoca su deseo latente de experiencia).

Por aplicación del método de concordancia y diferencia, llegamos a la conclusión de que son las creaciones “mentales” las que causan la esclavitud del *Jīva*, porque cuando hay tales objetos “mentales” también hay placer y pena; cuando no están, no hay placer ni pena.

En los sueños, donde están ausentes los objetos (materiales) externos, el ser humano está ligado al placer y a la pena mediante el intelecto, aunque no percibe los objetos de afuera. En el sueño profundo, en el desmayo y en el *Samādhi* (cuando las funciones mentales se hallan temporalmente en suspenso), no se siente ni placer ni pena, pese a la proximidad de los objetos externos.

Un hombre tenía un hijo que había partido a un país lejano; un mentiroso le dijo que el muchacho había muerto, aunque en realidad estaba vivo. El padre le creyó y se afligió mucho.

Mas si el hijo hubiera muerto realmente en el extranjero, pero no le hubiera llegado al padre ninguna noticia del suceso, no se habría afligido. Esto muestra que la causa real de la esclavitud del ser humano es su propio mundo mental.

(Objeción): Esto es equivalente al idealismo puro (*Vijñāna-vāda*) y priva a los objetos externos de todo propósito.

(Contestación): No, porque aceptamos el hecho de que los objetos externos dan forma a las modificaciones de la mente (que crean luego el mundo mental).

Y aunque admitamos que los objetos externos tienen poco propósito útil, aun así no podemos prescindir de ellos por completo. En cualquier caso, la cognición registra la existencia de los objetos y no su utilidad.

(Objeción): Si la mente causa la esclavitud al hacer surgir el mundo fenoménico, se podría hacer desaparecer el mundo mediante el control de la mente. Por lo tanto, sólo se necesita practicar *yoga*; ¿qué necesidad hay de conocer a *Brahman*?

(Contestación): Aunque con el control de la dualidad mental se puede lograr que ésta desaparezca temporalmente, no es posible destruir completamente la creación mental sin el conocimiento directo de *Brahman*. Esto es lo que proclama el *Vedānta*.

La dualidad de la creación de *Īśvara* continúa; no obstante, cuando el no-dualista está convencido de su carácter ilusorio, puede conocer al *Brahman* sin segundo.

Cuando toda la dualidad desaparece en el momento de la disolución del universo, el *Brahman* sin segundo sigue desconocido, porque

	advayam
4.42	abādhakam sādhakam ca dvaitam īśvara nirmitam apanetum aśakyam cety āstām tad dviṣyate kutaḥ
4.43	jīva dvaitam tu śāstrīyam aśāstrīyam iti dvidhā upādādītā śāstrīyam ātattvasyāvabodhanāt
4.44	ātma brahma vicārākhyam śāstrīyam mānasam jagat buddhe tattve tac ca heyam iti śruty anuśāsanam
4.45	śāstrāṇy adhītya medhāvī abhyasya ca punaḥ punaḥ paramam brahma vijñāya ulkāvat tany athotsrjet
4.46	grantham abhyasya medhāvī jñāna vijñāna tatparaḥ palālam iva dhānyārthī tyajed grantham aśeṣataḥ
4.47	tam eva dhīro vijñāya prajñām kurvīta brāhmaṇaḥ nānudhyāyād bāhūṇ chabdān vāco viglāpanam hi tat
4.48	tam evaikam vijānītha hy anyā vāco vimuñcatha yaced vāñmanasī prājña ity ādyāḥ śrutayaḥ sphuṭāḥ
4.49	aśāstrīyam api dvaitam tīvram mandam iti dvidhā kāma krodhādikam tīvram manorājyam tathetarat
4.50	ubhayam tattvabodhāt prāñnivāryam bodha siddhaye śamaḥ samāhitatvam ca sādhanēṣu śrutam yataḥ

entonces, como en el sueño profundo, no hay maestro ni Escritura, aunque haya ausencia de dualidad.

El mundo de la dualidad creado por *Īśvara* es tanto una ayuda como un obstáculo para el conocimiento directo de la no-dualidad. Además, no podemos destruir la Creación, así que dejémosla ser. ¿Por qué te opones tanto a ella?

Pero la dualidad generada por el *Jīva* es de dos clases: la que se conforma y la que no se conforma a los preceptos de las Escrituras. La primera clase debe mantenerse en la mente hasta que se realice a *Brahman*.

La indagación sobre la naturaleza de la Mismidad en tanto *Brahman*, es un universo mental que se conforma a los preceptos de las Escrituras. Aún esta dualidad conforme a las Escrituras nos abandona cuando realizamos a *Brahman*. Ésta es la instrucción del *Śruti*.

“La persona inteligente, que ha estudiado las Escrituras y ha practicado repetidamente lo que ellas prescriben, renunciará a ellas después de conocer al supremo *Brahman* como el hombre que al llegar a destino arroja a un lado la antorcha encendida.”

“La persona inteligente, que ha estudiado los libros sagrados y ha practicado lo que ellos prescriben, los descartará después de experimentar a *Brahman*, su Mismidad, como el hombre que descarta la cáscara después de encontrar el grano.”

“Una persona sabia, habiendo experimentado a *Brahman*, su Mismidad, mantendrá su facultad intuitiva superior — *prajñā* unida con *Brahman*. No abrumará su mente con muchas palabras, porque son un mero gasto de energía.”

El *Śruti* dice claramente: “Conoce a ese Uno y abandona toda otra conversación” y “La persona sabia restringirá las palabras y mantendrá la mente recogida”.

(Por su parte), la dualidad de origen mental que no está en conformidad con las Escrituras es de dos clases: fuerte y débil. Se llama fuerte a la que hace surgir la codicia, la ira y demás pasiones; débil es la que hace surgir las fantasías.

Antes de comenzar el estudio de la naturaleza de *Brahman* es necesario abandonar ambas clases; porque el equilibrio mental³⁰ y la concentración³¹ son los dos prerequisites para el estudio de *Brahman*, dice el *Śruti*.

³⁰ Śama: actitud mental que permanece libre de las perturbaciones que provocan los objetos sensibles.

³¹ Samāhita: concentración. Estado del que ha recogido todos sus pensamientos y permanece firme en la meditación.

4.51	bodhād ūrdhvaṁ ca tadd heyaṁ jīvanmukti prasiddhaye kāmadī kleśa bandhena yuktasya na hi muktatā
4.52	jīvanmuktir iyaṁ mā bhuj janmābhāve tv ahaṁ kṛtī tarhi janmāpi te'stv eva svarga mātrāt kṛtī bhavān
4.53	kśayātīśaya doṣeṇa svargo heyo yadā tadā svayaṁ doṣatamātmāyaṁ kāmadīḥ kiṁ na hīyate
4.54	tattvaṁ buddhvāpi kāmadīn niḥśeṣaṁ na jahāsi cet yatheṣṭācaraṇaṁ te syāt karmaśāstrātīlaṅghinaḥ
4.55	buddhādvaita satattvasya yatheṣṭācaraṇaṁ yadi śūnāṁ tattvadṛśāṁ caiva ko bhedo'suci bhakṣaṇe
4.56	bodhāt purā manodoṣamātrāt kliṣṇāsy athādhunā aśeṣalokanindā cety aho te bodha vaibhavam
4.57	vidvarāhāditulyatvaṁ mā kāṅkṣis tattvavid bhavān sarva dhī doṣa saṁtyāgāl lokaiḥ pūjyasva devavat
4.58	kāmyādi doṣa dṛṣṭyādyāḥ kāmadī tyāga hetavaḥ prasiddhā mokṣaśāstreṣu tān anviṣya sukhī bhava
4.59	tyajyatām eṣa kāmadir manorājye tu kā kṣatīḥ aśeṣa doṣa bījatvāt kṣatir bhagavateritā
4.60	dhyāyate viṣayān puṁsaḥ saṅgasteṣūpajāyate saṅgāt saṁjāyate kāmaḥ kāmāt krodho'bhi jāyate
4.61	śakyaṁ jetuṁ manorājyaṁ nirvikalpa samādhitaḥ susampādaḥ kramāt so'pi savikalpa samādhinā
4.62	buddhatattvena dhīdoṣa śūnyenaikānta vāsinā

Hay que abandonar estas dualidades si se quiere lograr el estado de liberación y quedar establecido en él. El sometido a los impulsos de la lujuria y demás pasiones no es apto para la liberación (en vida).

Tal vez te digas: Puedo prescindir de la liberación en vida; estoy satisfecho con no tener nuevos nacimientos. Nosotros replicamos: Pues (si los deseos permanecen,) también tendrás nacimientos. De modo que la única satisfacción que tendrás será el cielo.

Si dices que los placeres del cielo son imperfectos porque tienen grados y decaen y que por tal motivo hay que renunciar a ellos; ¿entonces por qué no abandonas las pasiones, que son la fuente de todos los males?

Si tienes la falsa idea de que has logrado la liberación y no has abandonado completamente estas pasiones, estás quebrantando las leyes de las Escrituras y eres un obstinado.

Śrī Sureśvara dice que el que pretende ser un conocedor de *Brahman* y todavía vive sin restricciones morales, es como un perro que come desperdicios.

Antes de alcanzar el conocimiento, padecías nomás a causa de tus imperfecciones mentales, pero ahora también sufres la censura del mundo. ¡Qué efecto glorioso el de tu conocimiento!

¡Conocedor de la Verdad, no te hundas al nivel de los cerdos en la pocilga! Líbrate de todos los defectos que brotan de tu mente, hazte digno de que el mundo te adore como un dios.

Las Escrituras que tratan de la liberación proclaman que estos impulsos pasionales pueden vencerse reflexionando (constantemente) en la naturaleza obstructiva de los objetos de deseo. Adopta este medio, vence a las pasiones y sé feliz.

(Objeción): De acuerdo, concedo que hay que eliminar defectos tales como el impacto de las pasiones, ¿pero qué daño hay en dejar que la imaginación juegue con los objetos deseables?

(Contestación): Ocuparse mentalmente de los objetos de deseo es la verdadera semilla de todos los males, dice el Señor Śrī Kṛṣṇa.

“Si la persona cavila sobre algún objeto deseable, quedará apegado a él. Del apego surge el anhelo, y la frustración del deseo conduce a la ira. [Con la ira viene la confusión, y con la confusión la pérdida de la memoria. Al perderse la memoria se destruye la discriminación y, al destruirse la discriminación, perece la persona.]”

Puede vencerse esta tendencia a pensar en los objetos mediante la meditación en el *Brahman* sin atributos. Esta meditación puede hacerse menos dificultosa paulatinamente, si se medita primero en *Īśvara*.

El que ha entendido intelectualmente la naturaleza del *Brahman* sin

dirgham praṇavam uccārya manorājyaṁ vijīyate

4.63 jite tasmin vṛtti śūnyaṁ manaso tiṣṭhati mūkavat ||
etat padarṇ vasiṣṭhena rāmāya bahudheritam

4.64 dr̥śyaṁ nāstīti bodhena manaso dr̥śyamārjanam ||
sampaṇnam cet tad utpannā parā nirvāṇa nirvṛtiḥ

4.65 vicāritam alaṁ śāstraṁ ciraṁ udgrāhitaṁ mithaḥ ||
saṁtyakta vāsanān maunād ṛte nāsty uttamaṁ
padam

4.66 vikṣīpyate kadācid dhīḥ karmaṇā bhoga dāyinā ||
punaḥ samāhitā sā syāt tadaivābhyāsa pāṭavāt

4.67 vikṣepo yasya nāsty asya brahmavittvaṁ na
manyate ||
brahmaivāyam iti prāhur munayaḥ pāradarśinaḥ

4.68 darśanādarśane hitvā svayaṁ kevala rūpataḥ ||
yas tiṣṭhati sa tu brahman brahma na brahmavit

4.69 jīvanmukteḥ parā kāṣṭhā jīva dvaita vivarjanāt ||
labhyate'sāv ato'tredam īśa dvaitād vivecitam

iti caturtho'dhyāyaḥ

segundo y está libre de los defectos del intelecto, vivirá en soledad y practicará el *japa* del *Oṃ* durante un largo período; de este modo, controlará los vagabundeos de la mente.

Cuando se conquista así el “mundo mental”, las (otras) modificaciones de la mente cesan (gradualmente) y la mente se queda callada como una persona muda. Vasiṣṭha le explicó a Rāma este método de varias maneras.

Con el conocimiento directo de la insustancialidad del mundo fenoménico surge la bienaventuranza profunda del *Nirvāṇa*.

El estudio concentrado y firme de las Escrituras, y la discusión acerca de la verdad con el maestro y otras personas eruditas, conducen a la convicción de que la calma de la reflexión profunda, que surge al desaparecer los últimos vestigios de los deseos y pasiones, es el estado más alto.

Si la mente de una persona reflexiva se distrae algunas veces con los deseos debido a las acciones realizadas en nacimientos previos, puede hacerla retornar al estado pacífico con la práctica constante — *abhyāsa* de las meditaciones espirituales.

La persona cuya mente no se distrae no es un mero conocedor de *Brahman*, sino *Brahman* Mismo; así lo declaran los sabios versados en las escrituras de *Vedānta*.

Aquel que ha dejado de pensar si conoce o no a *Brahman*, y que permanece identificado con la Conciencia pura, no es un mero conocedor de *Brahman*, sino *Brahman* Mismo.

Esta liberación en vida es el paso final, que se logra al eliminar o disipar las creaciones mentales del *Jīva* (proyectadas sobre el mundo de *Īśvara*). Así, en este Capítulo, hemos descrito de qué modo la dualidad creada por el *Jīva* difiere de la creada por *Īśvara*.

Así concluye el cuarto Adhyaya

	atha pañcamo'dhyāyaḥ
	mahā vākya vivekaḥ
5.1	yena īksāte śṛṇoti idaṁ jighrati vyākaroṭi ca svādu āsvādū vijānāti tat prajñānam udīritam
5.2	catuḥ mukhendra deveṣu manuṣyāsu aśva go ādiṣu caitanyaṁ ekaṁ brahmātaḥ prajñānaṁ brahmamayī api
5.3	Paripūrṇaḥ parātmā asmin dehe vidyā adhikāriṇi buddheḥ sākṣitayā sthitvā sphuraṇa ahaṁ iti īryate
5.4	svataḥ pūrṇaḥ parātmā atra brahma śabdena varṇitaḥ asmi iti aikya parāmarśaḥ tena brahma bhavāmi ahaṁ
5.5	ekaṁ eva advitīyaṁ san nāma rūpa vivarjitaṁ sṛṣṭeḥ purā adhunā api asya tādṛkṭvaṁ tat iti īryate
5.6	śrotuḥ dehendriya atītaṁ vastu atra tvaṁ pada īritaṁ ekatā grāhyate asi iti tat aikyaṁ anubhūyatām
5.7	sva prakāśa aparokṣatvaṁ ayam iti uktitaḥ matam ahaṁkāra ādi dehāntāt pratyak ātmā iti gīyate
5.8	dr̥śyamānasya sarvasya jagataḥ tattvaṁ īryate brahma śabdena tat brahma svaprakāśa ātma rūpakam iti pañcamo'dhyāyaḥ

CAPÍTULO V

EL DISCERNIMIENTO DE LAS GRANDES SENTENCIAS

Se llama conciencia — *prajñānam*³² a aquello mediante lo cual se ve, se oye, se huele, se habla y se distinguen los sabores dulce y amargo, etcétera.

La única conciencia que está en *Brahmā*, en *Indra* y demás dioses, así como en los seres humanos, caballos, vacas, etc., es *Brahman*. Por consiguiente, mi conciencia también es *Brahman*.

Se designa con la palabra “Yo” — *aham* a la Mismidad infinita y suprema que se halla manifiesta en este mundo a los fines del autoconocimiento, como Testigo de las funciones del intelecto en el cuerpo.

Se describe con la palabra *Brahman* a la suprema Mismidad, que es de naturaleza infinita. La palabra “*asmi*” (soy) denota la identidad de “*aham*” (yo) y *Brahman*. Por lo tanto (el significado del texto es que) yo soy *Brahman*.

Antes de la Creación existía la Realidad, una sola y sin segundo, sin nombre ni forma. Aquello que aún ahora (después de la Creación), existe en una condición similar, es lo que indica la palabra “Aquello”. El término “tú” indica aquí al principio de conciencia que trasciende al cuerpo, la mente y los sentidos del que indaga. La palabra “*asi*” (eres) muestra la identidad de ambos. Esa identidad es lo que hay que experimentar.

Con la palabra “éste” se quiere indicar que *Ātman* es luminoso de por sí y que se lo puede experimentar directamente. Se lo conoce como *Pratyagātman*, que es el principio que abarca todo desde la egoidad hasta el cuerpo.

La palabra *Brahman* indica la esencia de todo el universo visible. La naturaleza de *Ātman*, de por sí luminoso, es la de *Brahman*.

Así concluye el quinto Adhyaya

³² Prajñānam: término que en el sistema Vedānta significa la inteligencia, conocimiento o conciencia que depende de la individualidad, por esto el comentador la define como la conciencia que funciona a través del intelecto.

	atha śaṣṭho'dhyāyaḥ
	citra dīpaḥ
6.1	yathā citra paṭe dṛṣṭam avasthānām catuṣṭayam paramātmā vijñeyam tathā avasthā catuṣṭayam
6.2	yathā dhautāḥ ghaṭṭitaḥ ca lāñchitaḥ rañjitaḥ paṭaḥ cit antaryāmī sūtrātmā virāṭ ātmā tathā īryate
6.3	svataḥ śubhraḥ atra dhautāḥ syāt ghaṭṭitaḥ anna vilepanāt maṣyākāraiḥ lāñchitaḥ syāt rañjitaḥ varṇa pūraṇāt
6.4	śvetaḥ cit antaryāmī tu māyāvī sūksma sṛṣṭitaḥ sūtrātmā sthūla sṛṣṭyā iva virāṭ iti ucyate paraḥ
6.5	brahma ādyāḥ stamba paryantāḥ prāṇinaḥ atra jaḍā api uttama adhama bhāvena vartante paṭa citratvat
6.6	citra arpita manuṣyāṇām vastra abhāsāḥ pṛthak pṛthak citra adhāreṇa vastreṇa sadṛśā iva kalpitāḥ
6.7	pṛthak pṛthak cidābhāsāḥ caitanya adhyasta dehinām kalpyante jīva nāmānaḥ bahudhā saṁsaranti amī
6.8	vastrābhāsa sthitāvarṇān yadvat ādhāra vastragān vadanti ajñāḥ tathā jīva saṁsāraṁ cit gatāṁ viduḥ

DĪPA PAÑCAKA³³

CAPÍTULO VI

LA LÁMPARA DEL CUADRO

Así como hay cuatro etapas al pintar un cuadro, hay cuatro etapas en la modificación de la Mismidad Suprema.

En un cuadro tenemos (primero) la tela limpia, luego se la almidona, se dibujan los contornos y se aplica el color. En el caso de la Mismidad tenemos, correspondientemente, la Conciencia pura — *cit* y la conciencia residente — *antaryāmī*. La primera está identificada con la totalidad de los cuerpos sutiles — *sūtrātmā* y la segunda, con la totalidad de los cuerpos densos — *virāṭ*.

La tela, de por sí blanca, es la base del cuadro; primero, se endurece la tela aplicándole almidón; luego se dibujan los contornos con un lápiz negro y después de aplicarle los colores adecuados el cuadro queda terminado.

Brahman en sí es Conciencia pura — *cit*; cuando está en relación con *Māyā* se lo llama “conciencia residente” — *antaryāmī*; cuando está en relación con los cuerpos sutiles, es la totalidad de las almas — *sūtrātmā* al identificarse con ellas; y en relación con los cuerpos densos es a su vez el que se identifica con la totalidad de ellos — *virāṭ*.

Así como en un cuadro sobre tela hay objetos más y menos importantes, en el Supremo Señor hay grados de seres, desde *Brahmā* hasta los objetos animados e inanimados.

En un cuadro se pintan figuras humanas con vestimentas de diferentes clases, y las vestimentas están pintadas de modo que parezcan tan reales como la tela del cuadro.

Sobre la Conciencia se superponen varias formas. En cada una de ellas hay un reflejo, es decir, una función especial de la Conciencia. A éstas se las conoce como “*Jīvas*”, y están sometidas al proceso de nacimiento y muerte.

El ignorante imagina que los colores que representan las vestimentas de las figuras son vestimentas reales, tan reales como la tela sobre la cual está superpuesta la pintura. De mismo modo, imagina que el Espíritu supremo, el sustrato sobre el que están superpuestos los *Jīvas*, es el que padece las transmigraciones de los *Jīvas*.

³³ Los cinco capítulos que tratan acerca de la Iluminación.

6.9	citra stha parvatādīnām vastrābhāsaḥ na likhyate sṛṣṭi stha mṛttikādīnām cidābhāsaḥ tathā na hi
6.10	saṁsāraḥ paramārthaḥ ayaṁ saṁlagnaḥ svātma vastuni iti bhrāntiḥ avidyā syāt vidyayā eṣā nivartate
6.11	ātmābhāsasya jīvasya saṁsāraḥ na ātma vastunaḥ iti bodhaḥ bhavet vidyā labhyate asau vicāraṇāt
6.12	sadā vicārayet tasmāt jagat jīva parātmanaḥ jīva bhāva jagat bhāva bādhe svātmā eva śiṣyate
6.13	na apratītiḥ tayoḥ bādhaḥ kintu mithyātva niścayaḥ naḥ cet suṣupti mūrccātau mucyeta ayatnataḥ janaḥ
6.14	paramātmā avaśeṣaḥ api tat satyatva viniścayaḥ na jagat vismṛtiḥ naḥ cet jīvan muktiḥ na sambhavet
6.15	parokṣā ca aparokṣa iti vidyā dvedhā vicāra jā tatra aparokṣa vidyāptau vicāraḥ ayaṁ samāpyate
6.16	asti brahma iti cet veda parokṣa jñānam eva tat ahaṁ brahma iti cet veda sāksātkāraḥ sa ucyate
6.17	tat sāksātkāra siddhyartham ātma tattvaṁ vivicyate yena ayaṁ sarva saṁsārāt sadya eva vimucyate
6.18	kūṭasthaḥ brahma jīveṣu iti evaṁ cit caturvidhā ghaṭākāśa mahākāśau jalākāśa abhra khe yathā

Así como en una pintura no se pintan las montañas etc., vestidas con ropa, los objetos inertes como la tierra no están dotados con el reflejo de la Conciencia.

La confusión de considerar esta transmigración (con su correspondiente pena y placer) como algo real que afecta a la Mismidad Suprema, recibe el nombre de nesciencia — *avidyā*. Esta nesciencia se disipa mediante el conocimiento — *vidyā* de la Realidad.

El *Jīva*, que es un “reflejo” de la Mismidad, es el que se ve afectado por la pena y el placer de esta vida transmigratoria, pero la Mismidad real no. A esta comprensión se llama conocimiento, y se la logra mediante la indagación — *vicāra*.

Por lo tanto, hay que indagar siempre la naturaleza del mundo, de la individualidad y de la Mismidad Suprema. Cuando se niegan las ideas de *Jīva* y de *Jagat* (el mundo), lo único que permanece es el puro *Ātman*.

Cuando se habla de negación, no se quiere indicar que el mundo y el *Jīva* dejen de ser percibidos por los sentidos; negación significa la convicción de su carácter ilusorio. De otro modo, la gente que se durmiera o se desmayara se liberaría automáticamente.

Además, al decir “lo único que permanece es la Mismidad Suprema” se alude a la convicción de su realidad, no a la ausencia de percepción del mundo. De otro modo no existiría la liberación en vida.

El conocimiento que surge de la indagación es de dos clases: directo — *parokṣā* e indirecto — *aparokṣa*. El proceso de indagación finaliza con el logro del conocimiento directo.

El conocimiento de que “*Brahman* es” es indirecto; el conocimiento de que “Yo soy *Brahman*” es directo.

Ahora consideraremos la naturaleza de la Mismidad, con el fin de alcanzar su experiencia directa con la que el *Jīva* queda inmediatamente liberado de todos los obstáculos mundanales.

La Mismidad, en tanto Conciencia Absoluta, se designa como *Kūṭastha*, *Brahman*, *Jīva* e *Īśvara*; al igual que, por ejemplo, al *ākāśa* (el éter) se lo llama “el *ākāśa* del recipiente”, “todo el *ākāśa*”, “el

6.19	ghaṭāvat chinna khe nīraṁ yat tatra pratibimbitaḥ sābhra nakṣatra ākāśaḥ jalākāśaḥ udīryate
6.20	mahākāśasya madhye yat megha maṇḍalam īkśyate pratibimbatayā tatra meghākāśaḥ jale sthitaḥ
6.21	meghāṁśa rūpam udakaṁ tuṣārākāra saṁsthitam tatra kha pratibimbo ayaṁ niratvāt anumīyate
6.22	adhiṣṭhānatayā deha dvaya avaccinna cetanaḥ kūṭavān nirvikāreṇa sthitaḥ kūṭasthaḥ ucyate
6.23	kūṭasthe kalpitā buddhiḥ tatra cit pratibimbakaḥ prāṇānāṁ dhāraṇāt jīvaḥ saṁsāreṇa saḥ yujyate
6.24	jala vyomnā ghaṭākāśaḥ yathā sarvaḥ tirohitaḥ tathā jīvena kūṭasthaḥ saḥ anyaḥ anya adhyāsaḥ ucyate
6.25	ayaṁ jīvaḥ na kūṭasthaṁ vivinakti kadācana anādiḥ avivekaḥ ayaṁ mūla avidyā iti gamyatām
6.26	vikṣepa āvṛti rūpābhyāṁ dvidhā avidyā vyavasthitā na bhāti na asti kūṭasthaḥ iti āpādanam āvṛtiḥ
6.27	ajñānī viduṣā prṣṭaḥ kūṭasthaṁ na prabudhyate na bhāti na asti kūṭasthaḥ iti buddhvā vadati api
6.28	svaprakāśe kutaḥ avidyā tām vinā katham āvṛtiḥ iti ādi tarkajālāni svānubhūtiḥ grasati asau

ākāśa condicionado por el agua” y “el *ākāśa* condicionado por una nube”.³⁴

El espacio con sus nubes y estrellas, reflejado en el agua contenida en un recipiente —que limita el espacio—, es llamado “el *ākāśa* en el agua”.

El cielo reflejado en las partículas de agua que forman una nube suspendida en el espacio, es conocido como “el *ākāśa* en una nube”.

Como las nubes están compuestas por partículas de agua, es razonable asumir la existencia del reflejo de *ākāśa* en una nube.

La Conciencia que no cambia y que está condicionada por los cuerpos sutil y denso que se le superponen, es conocida como *Kūṭastha*, o sea firme como un yunque.

La imaginación³⁵ proyecta al intelecto — *buddhi* sobre *Kūṭastha*. El reflejo de *Kūṭastha* en el intelecto es animado por la vitalidad — *prāṇa* y se lo llama *Jīva*. Éste está sometido a la transmigración.

Como el *ākāśa* interno del recipiente queda oculto por el *ākāśa* reflejado en el agua que lo llena, así el *Kūṭastha* queda oscurecido por el *Jīva*. Este principio es llamado mutuo oscurecimiento o superposición — *adhyāsaḥ*.

Bajo el engaño de la mutua superposición, el *Jīva* no puede discriminar y darse cuenta de que él no es el *Jīva* sino *Kūṭastha*. Esta ausencia de discriminación no tiene comienzo y se la conoce como “nesciencia primaria” — *mūla avidyā*.

La nesciencia o *avidyā* tiene dos funciones: *āvarana*, el poder de cubrir y *vikṣepa*, el poder de proyectar (irrealidades). El poder de *āvarana* crea ideas tales como “El *Kūṭastha* ni existe ni se hace ver”.

Si alguien sabio le pregunta sobre *Kūṭastha* a un ignorante, éste responde: “No hay tal *Kūṭastha*. Ni existe ni se hace ver.” Así es como piensa y siente.

El oponente puede hacer preguntas como: “Si es luminoso de por sí, ¿cómo es que *Kūṭastha* llega verse envuelto por la ignorancia? Y sin ella, ¿cómo podría haber oscuridad?” Se demuestra que tales argumentos son falsos cuando se tiene la experiencia (directa).

³⁴ El mismo *ākāśa* (espacio) se percibe como *ghaṭākāśa* (la capacidad del recipiente); como *mahākāśa* (el vasto espacio); como *jalākāśa* (el espacio en el agua); y como *meghākāśa* (el espacio que ocupan las nubes).

³⁵ Kalpitā: imaginación, en el sentido de algo creado artificialmente.

6.29	svānubhūtau aviśvāse tarkasya api anavasthiteḥ katham vā tārīkīkaṃ manyāḥ tattva niścayam āpnuyāt
6.30	buddhi ārohāya tarkaḥ cet apeksāta tathā sati svānubhūti anusāreṇa tarkyatām mā kutarkyatām
6.31	svānubhūtiḥ avidyāyām āvṛtau ca pradarśitā ataḥ kūṭastha caitanyam avirodhi iti tarkyatām
6.32	tat cet virodhi kena iyaṃ āvṛtiḥ hi anubhūyatām vivekaḥ tu virodhi asyāḥ tattva jñānini dṛśyatām
6.33	avidyā āvṛta kūṭasthe deha dvaya yutā citiḥ śuktau rūpyavat adhyasta vikṣēpa adhyāsaḥ eva hi
6.34	idam amśaḥ ca satyatvaṃ śuktigaṃ rūpya īkśyate svayamtvam vastutā ca evaṃ vikṣepe vikśyate anyagam
6.35	nīla prṣṭha trikoṇatvaṃ yathā śuktau tirohitam asaṅga ānandatā ādi evaṃ kūṭasthe api tirohitam
6.36	āropitasya dṛṣṭānte rūpyaṃ nāma yathā tathā kūṭastha adhyasta vikṣēpa nāma aham iti niścyaḥ
6.37	idam amśaṃ svataḥ paśyan rūpyam iti abhimanyate tathā svaṃ ca svataḥ paśyan aham iti abhimanyate
6.38	idamtvā rūpyate bhinne svatva ahamte tathā īṣyatām sāmānyaṃ ca viśeṣaḥ ca ubhayatra api gamyate
6.39	devadattaḥ svayaṃ gacchet tvaṃ vikśasva svayaṃ tathā ahaṃ svayaṃ na śaknōmi iti evaṃ loke prayujyate
6.40	idam rūpyam idam vastram iti yadvat idam tathā

Dado que la lógica no es definitiva, ¿cómo podrá conocer la verdad acerca de algo por mero razonamiento el que descrea de su propia experiencia?

La principal función del razonamiento es explicar las cosas claramente. Hay que emplear la lógica siguiendo la propia experiencia y no haciendo mal uso de ella.

Ya se ha demostrado que tenemos experiencia de la ignorancia y de su poder de oscurecer. Pero ya se discutió suficientemente que el *Kūṭastha* y la nesciencia no son opuestos.

Si el *Kūṭastha* fuera opuesto a la ignorancia y a su poder de oscurecer, entonces, ¿quién sería el que experimenta esa oscuridad? El conocimiento discriminativo sí que es contradictorio con respecto a la ignorancia, como se observa en los conocedores de la verdad.

Sobre el *Kūṭastha*, cubierto por (el poder de velar de la) ignorancia, se proyectan los cuerpos densos y sutiles; de este modo se producen los *Cidābhāsas* o *Jīvas*, como la superposición de la plata sobre la madreperla. A esto se llama proyección o *vikṣēpa*.

En la ilusión “Esto es plata”, la concha de la ostra es la cosa percibida y es real pero, por error, dichas nociones —la “esto-idad” y su “realidad”— son transferidas a la plata imaginaria. Del mismo modo, las ideas de “mismidad” y de “existencia” que son propias del *Kūṭastha*, le son transferidas al *Jīva* debido al error causado por la nesciencia.

Así como la vista no advierte el exterior azul y la forma triangular de la concha de la ostra, del mismo modo la superposición oscurece la intangibilidad y la bienaventuranza del *Kūṭastha*.

Como en este ejemplo lo que se superpone es la plata, lo que se sobrepone al *Kūṭastha* por el poder de la proyección ilusoria se llama el “yo”, el ego o sentido de individualidad.

Tal como la gente piensa que “esto” (lo que están viendo) es plata, aunque lo que están viendo sea realmente madreperla, al percibirse uno mismo se percibe equivocadamente la Mismidad como “ego”.

En el ejemplo, la idea de “esto” y la idea de “plata” no son idénticas; de manera similar, en la personalidad humana, la idea de la Mismidad y la idea del ego no son idénticas. Entre ellas hay un elemento común y también un elemento variable.

La gente usa expresiones como “El propio — *svayaṃ* Devadatta está yendo”, “usted mismo — *svayaṃ* puede verlo”, y “personalmente — *svayaṃ* yo no puedo”

El pronombre demostrativo “esto” es común a diversas percepciones

	asau tvam aham iti eṣu svayam iti abhimanyate
6.41	aham̐tvāt bhidyatām svatvaṁ kūṭasthe tena kiṁ tava svayaṁ śabdārthaḥ eva eṣa kūṭasthaḥ iti me bhavet
6.42	anyatva vāraṁ svatvaṁ iti cet anya vāraṇam kūṭasthasya ātmatām vaktuḥ iṣṭam eva hi tat bhavet
6.43	svayam ātmeti paryāyau tena loka tayoḥ saha prayogaḥ na asti ataḥ svatvaṁ ātmatvaṁ ca anya vāraṁ
6.44	ghaṭaḥ svayaṁ na jānāti iti evaṁ svatvaṁ ghaṭa ādiṣu acetaneṣu dr̥ṣṭaṁ cet dr̥ṣyatām ātma sattvataḥ
6.45	cetana acetana bhidā kūṭastha ātmā kṛtā na hi kintu buddhikṛtā ābhāsa kṛtā eva iti avagamyatām
6.46	yathā cetanaḥ ābhāsaḥ kūṭasthe bhrāntikalpitaḥ acetanaḥ ghaṭādīḥ ca tathā tatra eva kalpitaḥ
6.47	tattedaṁte api svatvaṁ iva tvam aham ādiṣu sarvatra anugate tena tayoḥ api ātmata iti cet
6.48	te ātmatve api anugate tattedaṁte tataḥ tayoḥ ātmatvaṁ na eva sambhāvyam samyak tu ādeḥ yathā tathā

como “esto es plata”, “esto es ropa” y demás. De manera similar, la palabra “mismo” — *svayaṁ* se aplica a las tres personas: primera (yo), segunda (tú) y tercera (él).

(Duda): El concepto de “yo” (egoidad — *aham̐tvāt*) puede ser diferente del concepto de Mismidad (*svatvaṁ*), ¿pero qué relación tiene esto con el *Kūṭastha*?

(Contestación): La palabra “mismo” — *svayaṁ*— denota al *Kūṭastha* y viceversa.

(Duda): “Mismo” simplemente excluye la idea de otro, y no afirma nada acerca del *Kūṭastha*.

(Contestación): Esta “exclusión de otros” es la “mismidad” del *Kūṭastha*. Por lo tanto dicha exclusión está a favor de nuestra idea.

La gente usa comúnmente “Mismo” y *Ātman* como términos sinónimos y, por lo tanto, ambos términos nunca se usan juntos. De hecho, cada uno de estos términos excluye la idea de “otro”.

(Duda): A menudo usamos expresiones como “el propio — *svayaṁ* recipiente no lo sabe”. Aquí la palabra *svayaṁ* se aplica a un objeto inanimado.

(Contestación): Se usa esa manera de hablar porque *Ātman* también es la base de los objetos inanimados.

No es el inmutable *Kūṭastha* o *Ātman* quien hace la diferencia entre lo animado y lo inanimado; es el *Jīva*, el reflejo de *Kūṭastha* sobre el intelecto, el que hace la diferencia.

Así como la ilusión³⁶, teniendo por base a *Kūṭastha*, crea al *Jīva* conciente,³⁷ también *Avidyā*, teniendo por base a *Kūṭastha*, crea los objetos inanimados.

(Duda): Las palabras “éste” y “aquel”, al igual que el término “mismo”— *sva*, se pueden aplicar a todas las personas: “yo”, “tú”, etcétera. Por lo tanto, es razonable concluir que los objetos denotados por los términos “éste” y “aquel” también son *Ātman*.

(Contestación): “Éste” y “aquel” no se refieren solamente a “yo”, “tú” y “él” (como entidades diferentes), sino también al *Ātman*, que es el elemento común en todas ellas. Son como las palabras “corrección” e “incorrección” etc.; y no son sinónimos de *Ātman* (porque son conceptos de denotación general).³⁸

³⁶ Bhrānti-kalpitaḥ: imaginación engañosa o ilusoria.

³⁷ Es decir, a los seres sensibles u objetos animados.

³⁸ Son calificativos, no sustantivos.

6.49	tattedam̐te svatānyatve tvaṁ tāaham̐te parasparam pratidvandvitayā loke prasiddhe na asti saṁśayaḥ
6.50	anyatāyāḥ pratidvandvī svayaṁ kūṭasthaḥ iṣyatām tvaṁtāyāḥ pratiyogi eṣaḥ aham̐ iti ātmani kalpitāḥ
6.51	aham̐tā svatvayoḥ bhede rūpyatedam̐tayoḥ iva spaṣṭe api moham̐ āpannāḥ ekatvaṁ pratipedire
6.52	tādātmya adhyāsaḥ eva atra pūrvokta avidyayā kṛtaḥ avidyāyām̐ nivṛttāyām̐ tat kāryam̐ vinivartate
6.53	avidyā āvṛtti tādātmye vidyayā eva vināśyataḥ vikṣepasya svarūpaṁ tu prārabdhakāyam̐ īkṣate
6.54	upādāne vinaṣṭe api kṣaṇam̐ kāryam̐ pratīkṣate iti āhuḥ tārīkikāḥ tadvat asmākaṁ kiṁ na sambhavet
6.55	tantūnām̐ dinasam̐khyānām̐ taiḥ tādṛk kṣaṇaḥ īritaḥ bhramasya asam̐khyā kalpasya yogyaḥ kṣaṇaḥ iha iṣyatām̐
6.56	vinā kṣoda kṣamaṁ mānam̐ taiḥ vṛthā parikalpyate śruti yukti anubhūtibhyaḥ vadatām̐ kiṁ nu duḥśakam̐
6.57	āstām̐ dustārīkikaiḥ sākaṁ vivādaḥ prakṛtaṁ bruve svāhamoḥ siddham̐ ekatvaṁ kūṭastha pariṇāminoḥ
6.58	bhrāmyante paṇḍitaṁ manyāḥ sarve laukika tairthikāḥ anādr̥tya śrutiṁ maurkhyāt kevalām̐ yuktim̐ āśritāḥ
6.59	pūrvāpara parāmarśa vikalāḥ tatra kecana

Además, es bien sabido que las ideas de “éste” y “aquél”, de lo “mismo” y lo “otro”, de “tú” y “yo”, son pares de opuestos; de eso no cabe duda.

El opuesto de “lo otro” es la mismidad, que es *Kūṭastha*. Pero el opuesto de “tú” es “yo”, que es la egoicidad, el *Jīva* que se halla superpuesto al *Kūṭastha*.

Así como es clara la diferencia entre “plata” y “esto”, es igualmente clara la diferencia entre “yo” y la Mismidad. Pero la gente, atrapada en la ilusión, identifica al “yo” con la Mismidad inmutable.

Ya se ha explicado suficientemente que la nesciencia — *avidyā* origina la superposición que causa la identidad entre el “yo” y la Mismidad. Cuando se niega esta nesciencia, se termina su efecto.

La nesciencia causa el ocultamiento de la naturaleza real de la Mismidad y la superposición de una identidad; ambos se destruyen al negar la nesciencia. Pero mientras continúe el *karma* fructífero — *prārabdha*, la mente y el cuerpo, que son los efectos de la proyección ilusoria — *vikṣepa* de la nesciencia, perduran.

Los lógicos sostienen que aun cuando la causa material de un objeto haya sido destruida, su efecto continúa manifiesto por un tiempo. De manera similar, ¿por qué no va a poder persistir por algún tiempo el cuerpo de un conocedor de la verdad, después de que haya sido destruida la nesciencia que fue su causa?

Según los lógicos, la forma de la tela perdura todavía un instante después de que los hilos (que son causa material) se destruyen al cabo de unos pocos días. Con el mismo razonamiento, el cuerpo puede persistir durante un tiempo proporcionalmente largo cuando se destruye su causa, la ignorancia de innumerables eones.

(Duda): Los lógicos dieron por verdadera esta teoría sin ninguna prueba.

(Contestación): Nosotros la damos por verdadera sobre la base del *Śruti*, de la experiencia y del razonamiento; ¿qué tiene esto de impropio?

Es inútil entrar en controversias con lógicos irracionales. El hecho es que la diferencia entre el *Jīva* y el *Kūṭastha* se origina en la ilusión.

La gente que se considera erudita y los lógicos quisquillosos pasan por alto la autoridad del *Veda* y divagan, a causa de su razonamiento imperfecto.

Hay otros que aceptan la autoridad de los *Vedas*, pero se confunden

vākya ābhāsān svasvapakṣe yojayanti api alajjayā

- 6.60 kūṭasthādi śārīrānta saṁghātasi ātmatām jaguḥ ||
lokāyatāḥ pāmarāḥ ca pratyakṣa ābhāsam āśritāḥ
- 6.61 śrautikartuṁ svapakṣaṁ te kośam annamayam
tathā ||
virocanasya siddhāntam pramāṇam pratijajñire
- 6.62 jīvātma nirgame deha maraṇasya atra darśanāt ||
deha atirikta eva ātmā iti āhuḥ lokāyatāḥ pare
- 6.63 pratyakṣatvena abhimatā ahaṁ dhīḥ deha
atirekiṇam ||
gamayet indriya ātmānam vacmi iti ādi prayogataḥ
- 6.64 vāk ādinām indriyāṇām kalahaḥ śrutiṣu śrutāḥ ||
tena caitanyam eteṣām ātmatvaṁ tataḥ eva hi
- 6.65 hairaṇyagarbhāḥ prāṇātmavādināḥ tu evam ūcire ||
cakṣurādi akṣa lope api prāṇasattve tu jīvati
- 6.66 prāṇaḥ jāgarti supte api prāṇa śraiṣṭhya ādikaṁ
śrutam ||
kośaḥ prāṇamayāḥ samyak vistareṇa prapañcitaḥ
- 6.67 manaḥ ātmā iti manyantaḥ upāsana parā janāḥ ||
prāṇasya abhokṛtā spaṣṭā bhokṛtvaṁ manasaḥ
tataḥ
- 6.68 manaḥ eva manuṣyāṇām kāraṇam bandha
mokṣayoḥ ||
śrutāḥ manomayaḥ kośaḥ ātmā iti īritaṁ manaḥ
- 6.69 vijñānam ātmā iti parah āhuḥ kṣaṇika vādināḥ ||
yataḥ vijñāna mūlatvaṁ manasaḥ gamyate sphuṭam

por su incapacidad para armonizar el significado de los textos anteriores con los posteriores. Toman algunos pasajes aislados fuera de su contexto, y los citan como fundamento de sus propios puntos de vista.

Los Lokāyatatas (materialistas) y las personas comunes se apoyan en una falsa evidencia perceptual: consideran *Ātman* al agregado, que comienza con el *Kūṭastha* y termina con el cuerpo denso.

Para sostener su punto de vista materialista, citan algunos pasajes del *Śruti* para demostrar que el cuerpo denso es el *Ātman*, que es la doctrina de Virocana.³⁹

[En oposición a ellos,] hay otros pensadores que notan que el cuerpo muere y se destruye cuando la vida lo abandona, y así concluyen que el *Ātman* es diferente del cuerpo denso.

Unos piensan que el conjunto de los sentidos y el intelecto son el *Ātman*, dado que en expresiones como “estoy hablando”, se percibe que son diferentes del cuerpo denso.

En el *Śruti* oímos que los sentidos como el habla y demás discuten entre ellos, lo que implica que tienen conciencia. Por eso, algunos pensadores concluyeron que los sentidos son el *Ātman*.

Los seguidores de la escuela de Hiranyagarbha sostienen que los aires vitales — *prāṇas* son el *Ātman*. Señalan que, cuando la vista y los demás sentidos no están operando, los aires vitales siguen funcionando para mantener vivo al ser humano.

[Además] los aires vitales continúan funcionando aún en el sueño profundo. En algunos pasajes del *Śruti* se le da preeminencia a la envoltura vital — *prāṇamaya-kośa* y se la trata en detalle.

La gente devota al culto — *upāsana*⁴⁰ llama *Ātman* a la mente. Dan como argumento que los aires vitales no tienen la capacidad de experimentar, pero que la mente sí la tiene.

[Además] el *Śruti* dice que la mente es la causa de la esclavitud y de la liberación del ser humano, y habla de la envoltura mental; por lo tanto, esta gente concluye que la mente es el *Ātman*.

Los Budistas⁴¹ creen que el *Ātman* consiste en estados momentáneos del intelecto — *vijñāna* debido a que el intelecto, que está dotado con

³⁹ Ver Chandogya Upanishad 8.8.4

⁴⁰ Véase nota 240.

⁴¹ Se refiere a los Budistas de la escuela Kṣaṇaka o de la “percepción instantánea”.

6.70	aham vṛttiḥ iadam vṛttiḥ iti antaḥkaraṇam dvidhā vijñānam syāt aham vṛttiḥ idam vṛttiḥ manah bhavet
6.71	aham pratyaya bījatvam idam vṛtteḥ iti sphuṭam aviditvā svam ātmānam bāhyam vetti na tu kvacit
6.72	kṣaṇe kṣaṇe janma nāsau aham vṛtteḥ mitau yataḥ vijñānam kṣaṇikam tena svaprakāśam svataḥ miteḥ
6.73	vijñānamayakośaḥ ayam jīvaḥ iti āgamāḥ jaguḥ sarva saṁsāraḥ etasya janma nāsa sukha ādikaḥ
6.74	vijñānam kṣaṇikam na ātmā vidyut abhra nimeṣavat anyasya anupalabdhatvāt śūnyam mādhyamikāḥ jaguḥ
6.75	asat eva idam iti ādau idam eva śrutam tataḥ jñāna jñeyātmakam sarvam jagat bhrānti prakalpitam
6.76	niradhiṣṭhāna vibhrānteḥ abhāvāt ātmanah astitā śūnyasya api sasākṣītvāt anyathā na uktiḥ asya te
6.77	anyaḥ vijñānamayataḥ ānandamayah āntaraḥ asti iti eva upalabdavyah iti vaidika darśanam
6.78	aṇuḥ mahān madhyamaḥ vā iti evam tatra api vādinaḥ bahudhā vivadante hi śruti yukti samāśrayāt
6.79	aṇuḥ vadanti āntarālāḥ sūksma nāḍī pracārataḥ romṇaḥ sahasrabhāgena tulyāsu pracarati ayam
6.80	aṇoḥ aṇīyān eṣaḥ aṇuḥ sūksmāt sūksmataram

la facultad de entender, es la base de la mente y a través de él la mente comprende las cuestiones.

“El órgano interno — *antaḥkaraṇa* tiene dos clases de *vrittis*: la conciencia del ‘yo’ — *Aham-vṛtti*, y la conciencia de ‘esto’ — *Idam-vṛtti*. La primera constituye el intelecto — *vijñāna*, la Conciencia-sujeto; y la segunda es la mente — *manas*, la Conciencia-objeto.

“Ya que sin sentido de egoidad no es posible conocer el mundo externo, es obvio que la idea de egoidad es la causante de la mente, y que sin ella es imposible el conocimiento del mundo externo.

“Como la conciencia del “yo” aparece y desaparece a cada instante, el intelecto es transitorio y no necesita ningún otro principio que lo ilumine⁴².

“La envoltura del intelecto es nuestra Mismidad. Mediante ella se conoce el mundo entero, y la afectan el nacimiento y la muerte, el placer y la pena. Así dicen algunos textos Védicos.

“El intelecto es momentáneo como el relampagueo de un rayo en una nube o el parpadeo de un ojo, y debido a que no conocemos otra Mismidad más allá del intelecto, la Mismidad es nada o vacío.” Así dicen los Budistas Mādhyamika.

Los Budistas citan el *Śruti* “Al comienzo de todo, esto era inexistencia” (*Asat*), y dicen que la percepción y los objetos de percepción son creaciones ilusorias.

Los Vedantinos los refutan diciendo que no puede haber ilusión sin un sustrato que no sea ilusorio. Hay que admitir la existencia del *Atman* pues aun el vacío tiene un Testigo; si no, sería imposible decir “hay vacío”.

Los Naiyāyikas dicen que según la visión Védica, hay todavía una envoltura más allá del intelecto, la envoltura de bienaventuranza. Ésta existe (no es algo que carezca de existencia).

Otros filósofos, que reconocen la autoridad del *Śruti*, aun disputan sobre si el *Atman* en cuanto a medida es infinitesimal u omniabarcante, o algo a medio camino.

Los filósofos Antarālas, que sostienen que el *Ātman* debe considerarse de tamaño infinitesimal porque se dice que impregna capilares tan finos como la milésima parte de un cabello.

Como fundamento para sus tesis, citan muchos textos Védicos que describen a *Ātman* como “lo más pequeño de lo más pequeño”, “más

⁴² Desde el verso 69 hasta el 74 inclusive se expone la teoría Budista.

	tu iti aṇutvam āhuḥ śrutayaḥ śataśaḥ atha sahasraśaḥ
6.81	vālāgra śata bhāgasya śatadhā kalpitasya ca bhāgaḥ jīvaḥ saḥ vijñeyaḥ iti ca āha aparā śrutiḥ
6.82	dik ambarāḥ madhyamatvam āhuḥ āpādamastakam caitanya vyāpti samdr̥ṣṭeḥ ānakhāgra śruteḥ api
6.83	sūksma nāḍī pracāraḥ tu sūksmaiḥ avayavaiḥ bhavet sthūla dehasya hastābhyām kañcukapratimokavat
6.84	nyūna adhika śarīreṣu praveśo api gama āgamaiḥ ātmāmsānām bhavet tena madhyamatvam viniścitam
6.85	saṁśayasya ghaṭavan nāśaḥ bhavati eva tathā sati kṛta nāśa akṛta abhyāgamayoḥ kaḥ vārakaḥ bhavet
6.86	tasmāt ātmā mahān eva na eva aṇuḥ na api madhyamaḥ ākāśavat sarvagataḥ niraṁśaḥ śruti sammataḥ
6.87	iti ukṭvā tat viśeṣe tu bahudhā kalaham yayuḥ acit rūpaḥ atha cit rūpaḥ cit acit rūpa iti api
6.88	prabhākarāḥ tār̥kikāḥ ca prāhuḥ asya acit ātmatām ākāśavat dravyam ātmā śabdavat tat guṇaḥ citiḥ
6.89	iccā dveṣa prayatnāḥ ca dharma adharmau sukha asukhe tat saṁskārāḥ ca tasya ete guṇāḥ citivat īritāḥ
6.90	ātmanaḥ manasā yoge sva adr̥ṣṭa vasataḥ guṇāḥ jāyante atha praliyante suṣupte adr̥ṣṭa saṁksāyāt
6.91	citi mattvāt cetanaḥ ayam iccā dveṣa prayatnavān

diminuto que un átomo”, y “más sutil que lo más sutil”.

Como autoridad presentan los textos Védicos que dicen que el *Jīva* es la centésima parte de la punta de un cabello que ya ha sido dividido en cien partes.

Los Digambarās sostienen que el *Ātman* es de tamaño intermedio, porque anima el cuerpo desde la cabeza a los pies. Ellos también citan al *Veda*: “*Ātman*, el principio conciente, impregna el cuerpo desde la cabeza hasta la punta de las uñas”.

Ellos afirman que el *Ātman* se hace sutil y entra en los capilares más finos como se introducen los brazos en las mangas de un abrigo.

Concluyen que el *Ātman* es de medida mediana, pero que es capaz de adaptarse a cualquier medida. Agrandando o disminuye su tamaño para acomodarse a las partes de los cuerpos en los cuales penetra.

Este punto de vista no es válido, porque si el *Ātman* tuviera partes debería ser percedero igual que una vasija. En ese caso se presentarían dos falacias lógicas, a saber: una causa que no produce ningún efecto — *kṛta nāśa*, y un efecto que no tiene causa — *akṛta abhyāgama*.

Por lo tanto, el *Ātman* no es infinitesimal ni de medida mediana, sino infinito, sin partes, y se halla infuso en todo, igual que *ākāśa*. Este punto de vista sí concuerda con el *Śruti*.

Así también hay muchas opiniones diferentes acerca de la naturaleza del *Ātman*: que es inconciente, que es conciente, o que es una mezcla de ambas cosas.

Los seguidores de Prabhākara y los lógicos afirman que el *Ātman* es de naturaleza inconciente; que es una sustancia como el *ākāśa*, y que tiene a la Conciencia como atributo, así como el sonido es un atributo de *ākāśa*.

Ellos afirman que no sólo la Conciencia es atributo de *Ātman*, sino que también lo son el deseo, la aversión, el esfuerzo, la virtud, el vicio, el placer, el dolor, y también las impresiones - saṁskārāḥ.

Según ellos, el *Ātman* y la mente se combinan por efecto de las acciones previas, y esta combinación produce las diferentes cualidades. Cuando el *karma* pasado deja de operar como causa, el *Jīva* entra en sueño profundo y las cualidades quedan en estado latente.

El *Ātman* tiene inteligencia y por lo tanto se lo califica de inteligente;

syāt dharma adharmayoḥ kartā bhoktā duḥkha
ādimattvataḥ

- 6.92 yathā atra karmavaśataḥ kādācit kaṁ sukha
ādikam ||
tathā lokāntare dehe karmaṇā iccā ādi janyate
- 6.93 evaṁ ca sarvagasya api sambhavetāṁ gama
āgamau ||
karmakāṇḍaḥ samagraḥ atra pramāṇam iti te
avadan
- 6.94 ānandamaya kośaḥ yaḥ suṣuptau pariśiṣyate ||
aspaṣṭa cit saḥ ātmaśāṁ pūrvakośaḥ asya te guṇaḥ
- 6.95 gūḍhaṁ caitanyam utprekṣya jaḍa bodha
svarūpatām ||
ātmanaḥ brūvate bhāṭṭāḥ cit utprekṣya utthita
smṛteḥ
- 6.96 jaḍaḥ bhūtvā tadā asvāpsam iti jāḍya smṛtiḥ tadā ||
vinā jāḍya anubhūtiṁ na kathamcit upapadyate
- 6.97 draṣṭuḥ drṣṭeḥ alopaḥ ca śrutaḥ suptaḥ tataḥ tu
ayam ||
aprakāśa prakāśābhyām ātmā khadyotavat yutaḥ
- 6.98 niraśasya ubhaya ātmatvaṁ na kathamcit
ghaṭiṣyate ||
tena cidrūpaḥ eva ātmā iti āhuḥ sām̐khyāḥ
vivekinaḥ
- 6.99 jāḍya aśaḥ prakṛteḥ rūpaṁ vikārī triguṇaṁ
ca tat ||
citaḥ bhoga apavargārthaṁ prakṛtiḥ sā pravartate
- 6.100 asaṅgāyāḥ citeḥ bandha mokṣau bhedāgrahān
matau ||
bandha mukti vyavasthārthaṁ pūrveṣāṁ iva cit
bhidā
-

manifiesta inteligencia en forma de deseos — *iccā*, aversiones — *dveṣa* y esfuerzos — *prayatna*. Como hacedor — *kartā* realiza actos buenos y malos — *dharma adharma*, y en consecuencia es el experimentador — *bhoktā* del placer y la pena.

Algunas veces el *Ātman* experimenta felicidad en esta vida sujeta a la acción; pero también cuando toma nacimiento en otros cuerpos surgen los deseos, etc., debido al *karma*.

Además afirman que, a pesar de su omnipresencia, el *Ātman* pasa por el nacimiento y la muerte. Dicen que esta posición está apoyada por la totalidad de la parte ritual del *Veda* — *Karmakāṇḍa*.

Los seguidores de Prabhākara y algunos lógicos toman como *Ātman* a la primera de las envolturas, la de bienaventuranza, que persiste en el estado de sueño profundo y que no manifiesta completa Conciencia. Esa que, según ellos afirman, es la naturaleza de la Mismidad, de hecho es característica de la envoltura de bienaventuranza.

Los seguidores de Bhaṭṭa sostienen que la Conciencia está oculta en *Ātman*, y que su naturaleza es tanto de Conciencia como de inconciencia. Esto es lo que deduce la persona despierta cuando recuerda su paso por el sueño profundo.

La sensación “estuve dormido e inconciente” expresa el recuerdo del estado inerte que experimentaba en ese momento. Pero este recuerdo de inconciencia no sería posible a menos que al mismo tiempo hubiera un elemento conciente.

Los Bhāṭṭas dicen que el *Śruti* declara: “En sueño profundo no están ausentes ni el veedor ni lo visto.” Por lo tanto, la naturaleza de *Ātman* es tanto luz como oscuridad, como una luciérnaga.

Los Sām̐khyas, que separan a *Puruṣa* de *Prakṛiti*, rechazan la posibilidad de que el *Ātman* tenga por naturaleza Conciencia e inconciencia. Según ellos, *Ātman* no tiene partes y su naturaleza es sólo Conciencia.

La naturaleza de *Prakṛiti* (la sustancia primordial), siempre cambiante y compuesta por las tres modalidades de *sattva*, *rajas* y *tamas*, es inconciencia. El funcionamiento de *Prakṛiti* tiene por finalidad la experiencia y la liberación del *Ātman*.

Aunque *Puruṣa* es incontaminado y puro, se dice que está sujeto a la esclavitud y a la liberación porque hay confusión entre las naturalezas de *Prakṛiti* y de *Puruṣa*. Los Sām̐khyas, así como los Naiyāyikas modernos postulan una pluralidad de Mismidades y explican de qué

6.101	mahataḥ param avyaktam iti prakṛtiḥ ucyate śrutau asaṅgatā tadvat asaṅgaḥ hi iti ataḥ sphuṭā
6.102	cit sannidhau pravṛttāyāḥ prakṛteḥ hi niyāmakam īśvaram bruvate yogāḥ saḥ jīvebhyaḥ paraḥ śrutaḥ
6.103	pradhāna kṣetrajña patiḥ guṇeśaḥ iti hi śrutiḥ āraṇyake sambhrameṇa hi antaryāmi upapāditaḥ
6.104	atra api kalahāyante vādinaḥ svasvayuktibhiḥ vākyāni api yathā prajñam dārḍhyāya udāharanti hi
6.105	kleśa karma vipākaiḥ tat āśayaiḥ api asaṃyutaḥ pumviśeṣaḥ bhavet īśo jīvavat saḥ api asaṅgacit
6.106	tathā api pumviśeṣatvāt ghaṭate asya niyamṛtā avyavasthau bandhamokṣau āpatetām ihānyathā
6.107	bhīṣā asmāt iti evam ādau asaṅgasya parātmanaḥ śrutam tat yuktam api asya kleśa karma ādi asaṅgamāt
6.108	jīvānām api asaṅgatvāt kleśādiḥ na hi atha api ca viveka āgrahataḥ kleśa karma ādi prāgudīritam
6.109	nityajñāna prayatna iccā guṇān īśasya manvate asaṅgasya niyantṛtvam ayuktam iti tārṅikāḥ
6.110	pumviśeṣatvam api asya guṇaiḥ eva na ca anyathā satya kāmāḥ satya saṃkalpaḥ iti ādi śrutiḥ jagau
6.111	nitya jñāna ādimattve asya sṛṣṭiḥ eva sadā bhavet hiraṇyagarbhaḥ īśaḥ ataḥ liṅgadehena saṃyutaḥ

forma diferentes individuos tienen diferentes destinos que cumplir en esta vida. La liberación del *Puruṣa* individual se debe al conocimiento de su naturaleza real.

Ellos citan el *Śruti* que dice que *Prakṛiti*, la materia indiferenciada que está inmanifiesta — *avyaktam*, no es lo mismo que *Mahat*, la materia diferenciada; y que el Espíritu es puro y exento de relación.

Los *yogis* postulan la existencia de *Īśvara*. *Prakṛiti* funciona debido a la proximidad de la Conciencia e *Īśvara* es el controlador de *Prakṛiti*. El *Śruti* dice que [*Īśvara*] es bien diferente de los *Jīvas* y superior a éstos.

El *Śruti* declara que *Īśvara* es el Señor de los *Jīvas* y también de *Prakṛiti*. Además controla a las *guṇas*. En la porción *Āraṇyaka* del *Śruti*, se lo llama respetuosamente “el Controlador Interno” — *antaryāmi*.

Con respecto a esto hay también muchos filósofos que con sus argumentos mantienen diferentes posiciones acerca de *Īśvara*. Citan convenientes textos del *Śruti* y los interpretan de acuerdo con su luz [entendimiento].

Según Patañjali, *Īśvara* es un *Puruṣa* especial, libre de las miserias, de las acciones, del nacimiento y de la muerte, del goce y del sufrimiento, y de las impresiones latentes; *Īśvara*, lo mismo que el *Jīva*, es conciente y exento de relación.

En tanto persona de naturaleza especial, *Īśvara* gobierna el universo. Sin Su gobierno no habría nadie que controlara la esclavitud y la liberación.

El *Śruti* declara que la Naturaleza funciona por temor a *Īśvara*. Él es el gobernador, aunque desligado. Es apropiado que se le haya conferido el gobierno a *Īśvara*, a quien no afectan los sufrimientos, trabajos y demás.

Es un hecho que tampoco los *Jīvas* se ven afectados por los sufrimientos, etc., ellos también están desligados, pero cuando todavía no comprenden su verdadera naturaleza, imaginan que los afectan los sufrimientos, los trabajos y demás.

Los lógicos no aceptan el poder controlante de *Īśvara*, debido a que no correspondería con un ser desligado. Ellos lo invisten con las cualidades de conocimiento eterno, esfuerzo y deseo.

Ellos dicen que *Īśvara* es el Señor del universo porque tiene estas tres cualidades. Para fundamentarlo, citan el verso del *Śruti*: “Él tiene deseos ciertos, que siempre se cumplen”.

Ya que *Īśvara* está dotado de conocimiento eterno y otros atributos cognoscitivos, debe estar siempre ocupado en la creación del mundo.

6.112	udgītha brāhmaṇe tasya mātmyam ativistṛtam liṅgasattve api jīvatvaṁ na asya karma ādi abhāvataḥ
6.113	sthūla dehaṁ vinā liṅgadehaḥ na kvāpi dṛśyate vairājaḥ dehaḥ īśaḥ ataḥ sarvataḥ mastaka ādimān
6.114	sahasraśīrṣa iti evaṁ ca viśvataḥ cakṣuḥ iti api śrutam iti āhuḥ anīśaṁ viśvarūpasya cintakāḥ
6.115	sarvataḥ pāṇipādatve kṛmi ādeḥ api ca īsatā tataḥ caturamukhaḥ devaḥ eva īśaḥ na itaraḥ pumān
6.116	putrārthaṁ tam upāsīnāḥ evaṁ āhuḥ prajāpatiḥ prajāḥ asṛjata iti ādiśrutim ca udāharanti amī
6.117	viṣṇoḥ nābheḥ samudbhūtaḥ vedhāḥ kamalajaḥ tataḥ viṣṇuḥ eva īśaḥ iti āhuḥ loke bhāgavatā janāḥ
6.118	śivasya pādau anveṣṭum śārngi aśaktaḥ tataḥ śivaḥ īśaḥ na viṣṇuḥ iti āhuḥ śaivāḥ āgama māninaḥ
6.119	puratrayaṁ sādāyitum vighneśaṁ saḥ api apūjayat vināyakaṁ prāhuḥ īśaṁ gāṇapatyamate ratāḥ
6.120	evaṁ anye svasvapakṣābhimānena anyathā anyathā mantrārthavāda kalpādīn āśritya pratipedire
6.121	antaryāmiṇaṁ ārabhya sthāvarānteśa vādinaḥ santi aśvattha arka vaṁśādeḥ kula daivatva darśanāt
6.122	tattva niścaya kāmena nyāyāgama vicāriṇām eka eva pratipattiḥ syāt sā api atra sphuṭam ucyate
6.123	māyāṁ tu prakṛtiṁ vidyān māyinaṁ tu

Por lo tanto, debe ser *Hiraṇyagarbha*, que está dotado con un cuerpo sutil.

La gloria de *Hiraṇyagarbha* se describe en detalle en el Udgīta Brāhmaṇa. *Hiraṇyagarbha*, o sea la totalidad de los cuerpos sutiles, no debe ser considerado un *Jīva*, porque está libre de deseos y de *karma*.

[A su vez,] los devotos de *Virāṭ* sostienen que ningún cuerpo sutil puede ser visto sin un cuerpo físico. De este modo, el *Īśvara* real es *Virāṭ*, que tiene un cuerpo físico con cabeza y demás órganos.

El *Śruti* dice que la forma de *Virāṭ* es la forma del universo, extendido en todas las direcciones, con un número infinito de cabezas y de ojos. Por lo tanto, ellos meditan en *Virāṭ*.

Sin embargo hay devotos que objetan la adoración de *Virāṭ* diciendo que según esta concepción de *Virāṭ* habría que considerar *Īśvara* incluso a los insectos y los gusanos. Por lo tanto sólo el creador *Brahmā* de cuatro rostros es *Īśvara*, y nadie más.

Así opina la gente que adora a *Brahmā* el Creador con el fin de obtener hijos, y citan los pasajes del *Śruti* que dicen “*Brahmā* creó los pueblos”.

Los Bhāgavatas dicen que *Viṣṇu* es el único *Īśvara*, porque *Brahmā*, el nacido del loto, surgió del ombligo de *Viṣṇu*.

Los Śaivas, basados en la autoridad de sus *āgamas*, declaran que sólo *Śiva* es *Īśvara*, porque según la tradición de los *Purāṇas*, *Viṣṇu* no pudo hallar los pies de *Śiva* a pesar de todos sus esfuerzos.

Los seguidores del culto a *Gaṇeśa* dicen que el Señor de rostro elefantino es el único *Īśvara*, porque para poder conquistar a los demonios de las tres ciudades *Śiva* adoró a *Gaṇeśa*.

Hay muchas otras sectas que tratan de fundamentar que su propia deidad favorita es la Deidad Suprema y citan himnos del *Śruti* y alegan tradiciones como sustento de sus puntos de vista.

Así, cada entidad desde el Controlador Interno hasta los objetos inertes, es considerada *Īśvara* por uno u otro, porque hallamos que la gente adora como deidad familiar incluso a la higuera sagrada, a la planta-solar, al bambú, etcétera.

Los que desean averiguar la verdadera realidad, estudian el *Śruti* y la lógica. Su conclusión es la misma: *Īśvara* es uno sólo. Este hecho se aclara en este Capítulo.

El *Śruti* dice que *Māyā* es *Prakṛiti*, la causa material del universo, y el

	maheśvaram asya avayava bhūtaiḥ tu vyāptam sarvam idaṁ jagat
6.124	iti śruti anusāreṇa nyāyaḥ nirṇayaḥ īśvare tathā sati avirodhaḥ syāt sthāvarānteśa vādinām
6.125	māyā ca iyaṁ tamo rūpā tāpanīye tat īraṇāt anubhūtiṁ tatra mānaṁ pratijajñe śrutiḥ svayam
6.126	jaḍam mohātmakam tat ca iti anubhāvayati śrutiḥ ā bāla gopaṁ spaṣṭatvāt ānantyaṁ sā abravīt
6.127	acit ātmā ghaṭa ādinām yat svarūpaṁ jaḍam hi tat yatra kuṇṭhī bhavet buddhiḥ sa mohaḥ iti laukikāḥ
6.128	itthaṁ laukika dr̥ṣṭyā etat sarvaiḥ api anubhūyate yukti dr̥ṣṭyā tu anirvācyam na asat āsīt iti śruteḥ
6.129	na asat āsīt vibhātatvān naḥ sat āsīt ca bādhanāt vidyā dr̥ṣṭyā śrutam tuccaṁ tasya nitya nivṛttitaḥ
6.130	tuccā anirvacanīyā ca vāstavī ca iti asau tridhā jñeyā māyā tribhiḥ bodhaiḥ śrauta yauktika laukikaiḥ
6.131	asya sattvam asattvaṁ ca jagataḥ darśayati asau prasāraṇāt ca saṁkocāt yathā citraṇaḥ tathā
6.132	asvatantra hi māyā syāt apratīteḥ vinā citim svatantra api tathā eva syāt asaṅgasya anyathā kṛteḥ
6.133	kūṭastha asaṅgam ātmānaṁ jagattvena karoti sā cit ābhāsa svarūpeṇa jīveśau api nirmame
6.134	kūṭastham anupadrutya karoti jagat ādikam durghaṭa ekavidhāyinyām māyāyām kā camatkṛtiḥ

Señor de *Māyā* es el gran *Īśvara* que penetra el universo entero formado por entidades sensibles e insensibles, que son como partes de ese *Īśvara*.

La definición correcta de *Īśvara* está avalada por el texto del *Śruti*. Por lo tanto, no habrá contradicciones ni aun con los que adoren como *Īśvara* a los árboles, etcétera.

El Tāpanīya Upaniṣad declara que *Māyā* es *tamas* u oscuridad. La experiencia empírica común es suficiente evidencia de la existencia de *Māyā*, dice el *Śruti*.

El *Śruti* señala la experiencia común de la naturaleza inconciente e ilusoria de *Māyā*, puesta de manifiesto por las personas de intelecto no desarrollado, como los niños y la gente irreflexiva.

La naturaleza de una vasija u otros objetos inertes muestra ser inconciente (lo cual es una característica de *Māyā*). Es cosa corriente decir que el intelecto siente recelo de desentrañar las profundidades de *Māyā*.

Toda la gente admite en su experiencia la existencia de *Māyā*. Desde el punto de vista lógico, *Māyā* es inexplicable. El *Śruti* también declara que no es existencia ni inexistencia.

Puesto que los efectos de *Māyā* se manifiestan innegablemente, no se puede negar su existencia. Como no es válida para el conocimiento, no puede decirse que existe realmente. Desde el punto de vista (absoluto) del conocimiento (del *Ātman*), es absolutamente inoperante, y por lo tanto, carente de significación.

Hay tres maneras de considerar a *Māyā*. Desde el punto de vista del conocimiento y del *Śruti* carece de significación; para la razón empírica es indefinible; y para la gente común, es real.

Es por *Māyā* que aparece y desaparece el mundo (en vigilia y al soñar), así como aparece o desaparece ante la vista el cuadro pintado en una tela, al desenrollarla o enrollarla.

Māyā es dependiente, porque no se la experimenta cuando está ausente la facultad cognoscitiva. Por otra parte, también es independiente en cierto sentido, porque puede hacer que *Ātman* aparezca como ligado siendo desligado.

Al inmutable *Kūṭastha* —el *Ātman* siempre desligado—, *Māyā* lo transforma fenoménicamente en la forma del universo. Al recibir el reflejo del *Ātman*, *Māyā* origina al *Jīva* y a *Īśvara*.

Māyā crea el mundo sin afectar en modo alguno la naturaleza real del *Ātman*. Hace que lo imposible parezca posible. ¡Qué asombrosamente poderosa es *Māyā* !

6.135	dravatvam udake vahnau auṣṇyam kāṭhinyam aśmani māyāyām durghaṭatvam ca svataḥ siddhyati na anyataḥ
6.136	na veti lokaḥ yāvat taṁ sākṣāt tāvat camatkṛtim dhatte manasi paścāt tu māyā eṣa iti upaśāmyati
6.137	prasāranti hi codyāni jagat vastutva vādiṣu na codanīyaṁ māyāyām tasyāḥ codya ekarūpataḥ
6.138	codye api yadi codyaṁ syāt tvat codye codyate mayā parihāryaṁ tataḥ codyaṁ na punaḥ praticodyatām
6.139	vismaya eka śarīrāyā māyāyāḥ codyarūpataḥ anveṣyaḥ parihāraḥ asyāḥ buddhiamadbhiḥ prayatnataḥ
6.140	māyātvam eva niśceyam iti cet tarhi niścinu loka prasiddha māyāyā lakṣaṇaṁ yat tat īkṣātām
6.141	na nirūpayitum śakyā viśpaṣṭaṁ bhāṣate ca yā sā māyā iti indrajāla ādau lokāḥ sampratipedire
6.142	spaṣṭaṁ bhāti jagat ca idam aśakyaṁ tat nirūpaṇam māyāmayaṁ jagat tasmāt īkṣasva apakṣapātataḥ
6.143	nirūpayitum ārabdhe nikhilaiḥ api paṇḍitaiḥ ajñānaṁ purataḥ teṣāṁ bhāti kakṣāsu kāsucit
6.144	deha indriya ādayoḥ bhāvāḥ vīryeṇa utpāditāḥ katham kathaṁ vā tatra caitanyaṁ iti ukte te kim uttaram
6.145	vīryasya eṣaḥ svabhāvaḥ cet kathaṁ tat viditaṁ tvayā anvaya vyatirekau yau bhagnau tau vandhya vīryataḥ

Así como la naturaleza del agua es la fluidez, la del fuego es el calor y la de la piedra es la dureza, la naturaleza de *Māyā* es hacer posible lo imposible. Es única en lo que a esto respecta.

La demostración mágica parece maravillosa e inexplicable mientras no se conoce directamente al mago; cuando se conoce al mago, se conoce que es una demostración mágica y desaparece lo maravilloso.

Los que creen en la realidad del mundo consideran que los efectos de *Māyā* son maravillosos. Pero dado que la naturaleza de *Māyā* es asombrosa, no es necesario maravillarse de su poder.

Arguyendo objeciones contra el carácter maravilloso de *Māyā*, no resolvemos el misterio, y además también podríamos encontrar contraargumentos. Lo esencial es erradicar a *Māyā* mediante la indagación sistemática. Es inútil seguir argumentando, por lo tanto no hay que complacerse con esto.

Māyā es la imagen misma de la maravilla y la duda. El sabio debe hallar cuidadosamente los medios y hacer esfuerzos para disiparla.

(Duda): Pero antes de poder erradicarla hay que determinar la naturaleza de *Māyā*.

(Contestación): ¡Correcto, así es! Aplícale a *Māyā* la definición popular de la magia.

La gente entiende que *Māyā*, aunque es claramente visible, está al mismo tiempo más allá de toda determinación, igual que en el caso de la magia.

El mundo es claramente visible, pero su naturaleza rechaza toda definición. Sé pues imparcial, y considera que el mundo es sólo una ilusión producida por *Māyā*.

Aun si todas las personas competentes del mundo trataran de determinar la naturaleza de este mundo, en una etapa u otra se verían enfrentadas con la ignorancia.

Si puedes, dínos cómo surgen del semen el cuerpo y los sentidos, o cómo nació la Conciencia en el feto. ¿Qué respuesta le darías a estas cuestiones?

(Dice el naturalista): Es propio de la naturaleza del semen desarrollarse para dar un cuerpo con órganos de los sentidos y demás.

(Contestación): ¿Cuál es el fundamento de tu creencia? Tal vez nos dirás que es la aplicación del método de similitud y diferencia — *anvaya vyatireka*, pero eso no está confirmado porque en una mujer estéril el semen no produce nada.

6.146	na jñāmi kim api etat iti ante śaraṇaṁ tava ataḥ eva mahantaḥ asya pravadanti indrajālatām
6.147	etasmāt kim iva indrajālam aparam yat garbha vāsa sthitam retaḥ cetati hasta mastaka pada prodbhūta nānāṅkuram paryāyeṇa śiṣutva yauvana jarā veśaiḥ anekaiḥ vṛtam paśyati atti śṛṇoti jighrati tathā gaccati atha āgaccati
6.148	dehavat vaṭadhāna ādau suvicārya vilokyatām kva dhānā kutra vā vṛkśaḥ tasmāt māyā iti niścinu
6.149	niruktau abhimānaṁ ye dadhate tārīka ādayaḥ harṣa mīśra ādibhiḥ te tu khaṇḍana ādau suśikṣitāḥ
6.150	acintyāḥ khalu ye bhāvāḥ na tām tarkeṣu yojayet acintya racanā rūpaṁ manasā api jagat khalu
6.151	acintya racanā śakti bījaṁ māyā iti niścinu māyā bījaṁ tat eva ekaṁ suṣuptau anubhūyate
6.152	jāgrat swapna jagat tatra līnaṁ bīja iva drumāḥ tasmāt aśeṣa jagataḥ vāsanāḥ tatra saṁsthitāḥ
6.153	yā buddhi vāsanāḥ tāsū caitanyaṁ pratibimbati meghākāśavat aspaṣṭa cit ābhāsaḥ anumīyatām
6.154	sābhāsam eva tat bījaṁ dhīrūpeṇa prarohati ataḥ buddhau cit ābhāsaḥ vispaṣṭaṁ pratibhāsatē
6.155	māyābhāseṇa jīveṣau karoti iti śrutau śrutam meghākāśa jalākāśau iva tau suvyavasthitau

Al final, tendrá que decir: “no sé”. Por eso el sabio dice que este mundo es como una demostración mágica.

¿Qué puede ser más mágico que el hecho de que el semen se convierta en el útero en un individuo conciente, que desarrolla cabeza, manos, pies y otros órganos, que pasa por las etapas de niñez, juventud y vejez, y que percibe, come, huele, oye, viene y va?

Así como consideramos detalladamente al cuerpo humano, hagamos lo mismo con una minúscula semilla de higo. ¿Qué diferente es el árbol de la semilla de la que viene! Entérate pues que todo esto es *Māyā*.

Los lógicos y otros pensadores orgullosos de su habilidad dialéctica pueden sentirse satisfechos con sus explicaciones lógicas; pero el filósofo Śrī Harṣa Mīśra ha expuesto el error de sus posiciones en su clásico “Khaṇḍana”.

Las cosas que son inconcebibles no deben someterse a los cánones de la lógica; este mundo entra justamente en esta categoría porque la mente no puede concebir el verdadero modo en que fue creado.

Convéncete pues de que *Māyā* es la causa de este mundo cuya comprensión sobrepasa la imaginación. Durante el sueño profundo somos parcialmente concientes de esta *Māyā* que es el germen del mundo.

Tal como el árbol está latente en la semilla, así los mundos de vigilia y onírico se hallan implícitos en el sueño profundo. De manera similar, las impresiones del universo entero están latentes en *Māyā*.

(Durante el sueño profundo) la Conciencia inmutable se refleja sobre todas las impresiones del mundo que están latentes en el intelecto. Aunque debido a la imprecisión (propia de ese estado) no se la experimenta, se puede inferir que existe tal como se infiere que el cielo debe reflejarse en las partículas de agua de una nube.

Esta semilla que es la *Māyā*, asociada con el reflejo de la Conciencia, y percibida incompletamente, se convierte en el intelecto. En el intelecto, el reflejo de la Conciencia se vuelve plenamente visible en forma de ego.

Dice el *Śruti* que el *Jīva* e *Īśvara* son creaciones de *Māyā* puesto que son reflejos del *Ātman* sobre ella. *Īśvara* es como el reflejo del cielo en (las partículas de agua de) las nubes; el *Jīva* es como el reflejo del

6.156	meghavat vartate mājā meghasthitatuṣāravat dhīvāsanāḥ cidābhāsaḥ tuṣārastha khavatsthitāḥ
6.157	māyādhīnaḥ cidābhāsaḥ śrutāḥ mājā maheśvaraḥ antaryāmi ca sarvajñaḥ jagat yoniḥ saḥ eva hi
6.158	sauṣuptam ānandamayam prakramyaivam śrutiḥ jagau eṣa sarveśvaraḥ iti saḥ ayam vedoktaḥ īśvaraḥ
6.159	sarvajñatva ādike tasya na eva vipratipadyatām śrautārthasya avitarkyatvān mājāyām sarvasambhavāt
6.160	ayam yat sṛjate viśvaṁ tat anyathāyituṁ pumān na kaḥ api śaktaḥ tenāyam sarveśvaraḥ iti īritaḥ
6.161	aśeṣa prāṇi buddhīnām vāsanāḥ tatra samsthitāḥ tābhiḥ kroḍīkṛtaṁ sarvaṁ tena sarvajñaḥ īritaḥ
6.162	vāsanānām parokṣatvāt sarvajñatvaṁ na hi īkṣyate sarvabuddhiṣu tat dṛṣṭvā vāsanāsu anumīyatām
6.163	vijñānamaya mukhyeṣu koṣeṣu anyatra ca eva hi antaḥ tiṣṭhan yamayati tena antaryāmitām vrajet
6.164	buddhau tiṣṭhan antaraḥ asyāḥ dhiyānīkṣyaḥ ca dhīvapuḥ dhiyam antaḥ yamayati iti evam vedena ghoṣitam
6.165	tantuḥ paṭe sthitaḥ yadvat upādānatayā tathā sarva upādāna rūpatvāt sarvatra ayam avasthitaḥ

cielo en el agua.

Mājā es comparable a una nube, y las impresiones mentales que hay en el *buddhi* son como las partículas de agua que forman la nube. El reflejo de la Conciencia en *Mājā* es como el cielo reflejado en las partículas de la nube.

El *Śruti* dice que *Īśvara* es este reflejo (puro y universal) de la Conciencia⁴³ en *Mājā*, y que además *Īśvara* controla a *Mājā*. El gran *Īśvara* es el gobernador interno,⁴⁴ omnisciente, la causa del universo.

En el pasaje que comienza con “la Conciencia en sueño profundo” y termina en “Él es el Señor de todo”, el *Śruti* dice que esta “envoltura de bienaventuranza” es *Īśvara*.

No se debería cuestionar la omnisciencia y demás propiedades de la envoltura de bienaventuranza, porque las afirmaciones del *Śruti* están más allá de toda discusión, y porque dentro de *Mājā* todo es posible.

Puesto que nadie tiene el poder de alterar el mundo propio de los estados oníricos y el de la vigilia, que son proyectados desde la envoltura de bienaventuranza, es apropiado llamarla “Señor de todo”.

A la envoltura de bienaventuranza son inherentes todos los deseos y todas las impresiones mentales de los seres vivos. Puesto que las conoce a todas (las impresiones), se la califica de omnisciente.

(Duda): La omnisciencia, de la que se afirma que es la naturaleza de la envoltura de bienaventuranza, no es evidente, porque las impresiones no se conocen directamente.

(Contestación): (Aunque no se perciba directamente,) el conocimiento de las impresiones se infiere al observarse su presencia en toda actividad mental.

A *Īśvara* (la Conciencia en la envoltura de bienaventuranza) se lo llama el controlador interno — *antaryāmi*, porque reside en todas las otras envolturas a partir de la del intelecto, las activa y controla todas sus funciones, (como también en el resto de la Creación).

El *Śruti* dice que el Señor reside en el intelecto y que tiene por cuerpo (instrumento) al intelecto; pero el intelecto no lo conoce porque Él lo controla.

Tal como los hilos forman una pieza de tela y constituyen su causa material, el Gobernador Interno que impregnan todo el universo es la causa material — *upādāna* del universo.

⁴³ Cidābhāsa: el reflejo de la conciencia.

⁴⁴ Antaryāmi: Gobernador o Controlador interno.

6.166	paṭāt api āntaraḥ tantuḥ tantoḥ api amśuḥ āntaraḥ āntaratu asya viśrāntiḥ yatra asau anumīyatām
6.167	dvi tri āntaratva kaksāṇām darśane api ayam āntaraḥ na vīkśyate tataḥ yuktiśrutibhyām eva nirṇayaḥ
6.168	paṭarūpeṇa saṁsthānāt paṭaḥ tantoḥ vapuḥ yathā sarvarūpeṇa saṁsthānāt sarvam asya vapuḥ tathā
6.169	tantoḥ saṁkoca vistāra calana ādau paṭaḥ yathā avaśyam eva bhavati na svātantryaṁ paṭe manāk
6.170	tathā antaryāmī ayam yatra yayā vāsanayā yathā vikriyate tathāvaśyaṁ bhavati eva na saṁśayaḥ
6.171	īśvaraḥ sarvabhūtānām hṛddeśe arjuna tiṣṭhati bhrāmayan sarvabhūtāni yantrārūḍhāni māyayā
6.172	sarvabhūtāni vijñānamayāḥ te hṛdaye sthitāḥ tat upādāna bhūteśaḥ tatra vikriyate khalu
6.173	dehādi pañjaraṁ yantraṁ tat ārohaḥ abhimānitā vihita pratisiddheṣu pravṛttiḥ bhramaṇaṁ bhavet
6.174	vijñānamaya rūpeṇa tat pravṛtti svarūpaḥ svaśaktyeśaḥ vikriyate māyayā bhramaṇaṁ hi tat
6.175	antar yamayati iti uktyā ayam eva arthaḥ śrutau śrutaḥ pṛthivī ādiṣu sarvatra nyāyaḥ ayaṁ yojyatām dhiyā
6.176	jānāmi dharmāṁ na ca me pravṛttiḥ jānāmi adharmaṁ na ca me nivṛttiḥ kena api devena hṛdi sthitena yathā niyuktaḥ asmi tathā karomi
6.177	na arthaḥ puruṣakāreṇa iti evaṁ mā śaṁkayatām

Así como los hilos son más sutiles que la tela, y las fibras de los hilos son aún más sutiles que los propios hilos, del mismo modo cuando se detiene este recorrido de lo sutil a lo más sutil nos encontramos con el Gobernador Interno.

Al ser menor que lo más pequeño, el Ser interno no está sujeto a la percepción; pero se puede indagar su existencia mediante el razonamiento y el *Śruti*.

Así como se dice que la pieza de tela es el “cuerpo” — *vapuḥ* de los hilos que la forman, cuando Él se convierte en universo, a éste se lo llama Su cuerpo.

Cuando se contraen o se estiran los hilos, o se les imparte algún movimiento, la tela se comporta de modo similar; no es independiente en absoluto.

De manera análoga, las entidades de este mundo adquieren sus formas de acuerdo con la manera en que Él las transforma, según las impresiones y deseos pasados que tengan, de esto no cabe duda.

Dice Śrī Kṛṣṇa en el Gītā: “Arjuna, el Señor habita en los corazones de todos los seres y mediante Su *Māyā* los hace girar como montados sobre un torno de alfarero”.

En el pasaje anterior, “Todos los seres” significa los *Jīvas* o las envolturas del intelecto afincadas en los corazones de todos los seres. Al ser su causa material, el Señor parece sufrir los cambios con ellos.

Con las palabras “torno de alfarero” se quiere significar la prisión del cuerpo y las demás envolturas. Al decir que todos los seres están “montados sobre un torno”, se quiere indicar que ellos han llegado a considerar que el cuerpo es su ego. Con la palabra “girar” se alude a la realización de actos buenos y malos.

El significado de la expresión “El Señor los hace girar mediante Su *Māyā*” es que el Señor, gracias a su poder de *Māyā*, se transforma en la envoltura del intelecto y parece cambiar al compás de las operaciones del intelecto.

Este mismo significado es el que expresa el *Śruti* cuando dice que al Señor se lo llama “Controlador Interno”. Si se aplica este razonamiento, es posible llegar a la misma conclusión con respecto a los elementos físicos y a todos los demás objetos.

(Dijo Duryodhana:) “Sé lo que es virtud, pero no es mía la inclinación a practicarla; sé lo que es vicio, pero mi renuncia a él no es mía, sino Suya. Lo que hago es impulso de algún dios que habita mi corazón.”

De lo dicho en el verso anterior no hay que pensar que sean

	yataḥ īśaḥ puruṣa kārasya rūpeṇa api vivartate
6.178	īḍṛk bodhena īśvarasya pravṛttiḥ mā eva vāryatām tathā api īśasya bodhena svātma asaṅgatva dhī janiḥ
6.179	tāvatā muktiḥ iti āhuḥ śrutayaḥ smṛtayaḥ tathā śruti smṛti mama eva ajñe iti api īśvara bhāṣitam
6.180	ājñāyā bhīti hetutvaṃ bhīṣā asmāt iti hi śrutam sarveśvaratvam etat syāt antaryāmitvataḥ pṛthak
6.181	etasya vā akśarasya praśāsana iti śrutiḥ antaḥ praviṣṭaḥ śāstāyaṃ janānām iti ca śrutiḥ
6.182	jagat yoniḥ bhavet eṣa prabhavāpyaya kṛttvataḥ āvirbhāva tirobhāvau utpatti pralaya matau
6.183	āvirbhāvayati svasmin vilīnaṃ sakalaṃ jagat prāṇi karma vaśāt eṣa paṭo yadvatprasāritaḥ
6.184	punaḥ tirobhāvayati svātmani eva akhilaṃ jagat prāṇi karma kśaya vaśāt saṃkocita paṭo yathā
6.185	rātri ghasrau supti bodhau unmīlana nimīlane tūṣṇīm bhāva manorāje iva sṛṣṭi layau imau
6.186	āvirbhāva tirobhāva śaktimattvena hetunā ārambha pariṇāmādi codyānām na atra sambhavaḥ
6.187	acetanānām hetuḥ syāt jāḍya amśena īśvaraḥ tathā cidābhāsa amśataḥ tu eṣa jīvanām kāraṇaṃ bhavet
6.188	tamaḥ pradhānaḥ kṣetrāṇām cit pradhānāḥ cidātmanām

innecesarios los esfuerzos individuales, porque también esos esfuerzos son el Señor mismo.

No hay contradicción entre esta teoría y la idea de que es el Señor el que incita toda acción, porque el que llegue a saber que *Īśvara* es el controlador de las cosas, sabrá que su Mismidad no tiene ataduras.

Tanto el *Śruti* como la tradición — *Smṛiti* afirman que la causa de la liberación es el conocimiento de que la Mismidad no está ligada. En el Varāpuraṇa también se establece que tanto las verdades tradicionales como las de las Escrituras, provienen del Señor.

El *Śruti* declara que las fuerzas de la naturaleza operan por temor a Él, mostrando que sus mandatos son de temer. Este señorío suyo sobre todos los seres es diferente del gobierno interno que ejerce sobre ellos.

Un pasaje del *Śruti* dice que los soles y los planetas se mueven por mandato del Señor. Otro pasaje dice que el Señor entra en el cuerpo humano y lo controla desde adentro.

Se dice que el Señor es origen del universo porque Él causa la creación y la disolución del mundo. Por creación y disolución se quiere dar a entender la manifestación — *utpatti* y la no-manifestación — *pralaya* del mundo.

El mundo está en potencia en el Señor en forma de impresiones, y Él causa su manifestación de conformidad con las acciones previas de los seres. Crear es como desenrollar un cuadro pintado en tela.

Si se enrolla la tela pintada, el cuadro deja de ser visible. Del mismo modo, cuando se agota el *karma* de los seres, el Señor recoge dentro de Sí al universo con todo lo que contiene (es decir, todo queda en estado latente).

La creación y destrucción del mundo se puede comparar con el día y la noche, con los estados de vigilia y sueño profundo, con el abrir y cerrar de los ojos, y con la actividad y quietud de la mente.

Īśvara está dotado con el poder de *Māyā*, que es el poder de manifestar y de no-manifestar, así que no son aplicables las objeciones a la teoría de que la Creación tiene un comienzo, de que evoluciona, o de que las cosas están dotadas naturalmente con ciertas cualidades especiales.

Por medio del *tamas* de *Māyā*, *Īśvara* es la causa de los objetos inanimados, y por medio del reflejo de la suprema inteligencia — *cidābhāsa*, es la causa de los *Jīvas*.

Se ha objetado que la causa de los cuerpos (no es *Īśvara* sino) el aspecto de *Paramātmā* en el cual predomina *tamas*, y que la causa de

	paraḥ kāraṇatām eti bhāvanā jñāna karmabhiḥ
6.189	iti vārtika kāreṇa jaḍa cetana hetutā paramātmanaḥ eva uktā na īśvarasya iti cet śṛṇu
6.190	anyaḥ anya adhyāsam atra api jīva kūṭasthayoḥ iva īśvara brahmaṇoḥ siddham kṛtvā brūte sureśvaraḥ
6.191	satyaṁ jñānam anantaṁ yat brahma tasmāt samutthitāḥ khaṁ vāyu agni jaloḥ vyoṣadhi anna dehāḥ iti śrutiḥ
6.192	āpāta dr̥ṣṭitaḥ tatra brahmaṇaḥ bhāti hetutā hetoḥ ca satyatā tasmāt anyaḥ anya adhyāsa iṣyate
6.193	anyaḥ anya adhyāsa rūpaḥ asau anna lipta paṭaḥ yathā ghaṭṭitena ekatām eti tat vat bhrānti ekatām gataḥ
6.194	meghākāśa mahākāśau vivicyete na pāmaraiḥ tat vat brahma īśayoḥ aikyaṁ paśyanti āpāta darśinaḥ
6.195	upakramādibhiḥ liṅgaiḥ tātparyasya vicāraṇāt asaṅgaṁ brahma māyāvī sṛjati eṣa maheśvaraḥ
6.196	satyaṁ jñānam anantaṁ ca iti upakramya upasaṁhṛtaṁ yataḥ vācaḥ nivartantaḥ iti asaṅgatva nirṇayaḥ
6.197	māyī sṛjati viśvaṁ saṁniruddhaḥ tatra māyayā anyaḥ iti aparā brūte śrutiḥ tena īśvaraḥ sṛjet
6.198	ānandamayāḥ īśaḥ ayaṁ bahu syām iti avaikṣata hiraṇyagarbharūpaḥ abhūt suptiḥ svapnaḥ yathā bhavet
6.199	krameṇa yugapat vā eṣā sṛṣṭiḥ jñeyā yathā śruti

los *Jīvas* es el aspecto en que predomina la inteligencia. Así, sólo *Paramātmān* sería su causa, operando de acuerdo con las impresiones internas, acciones morales y espirituales de los *Jīvas*.

De este modo Sureśvarācārya, el autor del Vārtika, atribuyó a *Paramātmān* y no a *Īśvara* la causa de la creación animada e inanimada.

Nuestra contestación es que el *ācārya* Sureśvara sostiene que *Brahman* es la causa del mundo, pero da por sobreentendida la mutua superposición de *Īśvara* y *Brahman*, al igual que la del *Jīva* y *Kūṭastha*.

De *Brahman*, que es verdad, conocimiento e infinitud, surgieron *ākāśa*, el aire, el fuego, el agua, la tierra, las hierbas, el alimento, los cuerpos y demás, según explica claramente el *Śruti*.

De manera superficial, parecería que *Brahman* fuera la causa material del mundo y que *Īśvara* fuera una entidad real. Esto sólo puede explicarse por la mutua atribución de la verdadera naturaleza de *Brahman* a *Īśvara* y de la capacidad creadora de *Īśvara* a *Brahman*.

En un lienzo almidonado, el almidón y la tela parecen una misma cosa; así, mediante el proceso de mutua superposición de atributos, el ignorante concibe que *Īśvara* es lo mismo que *Paramātmān*.

Así como el tonto imagina que el *ākāśa* reflejado en las nubes es el *ākāśa* absoluto, el que no discierne no ve la distinción entre *Brahman* e *Īśvara*.

Por indagación profunda y mediante la aplicación de los métodos de interpretación de los textos Védicos, llegaremos a conocer que *Brahman* no está asociado ni condicionado por *Māyā*, mientras que *Īśvara* es el creador, condicionado por *Māyā*.

Los Vedas declaran que *Brahman* es verdad, conocimiento e infinitud; y también que no es posible alcanzarlo mediante el habla ni los demás órganos. De este modo, queda establecido que *Brahman* está exento de asociaciones — *asaṅga*.

Otro *Śruti* dice que *Īśvara*, el Señor de *Māyā*, crea el universo, mientras que el *Jīva* está bajo el control de *Māyā*. Por lo tanto, *Īśvara* asociado con *Māyā* es el creador.

Como del sueño profundo se pasa al estado onírico, así también *Īśvara*, al que se conoce como la envoltura de bienaventuranza, se transforma en *Hiraṇyagarbha* cuando Él, el Único, desea ser muchos.

En el *Śruti* hay dos tipos de descripciones sobre la creación del

dvividhā śruti sat bhāvāt dvividhā svapna darśanāt

- 6.200 sūtrātmā sūksma dehāakhyaḥ sarva jīva
ghanātmakaḥ ||
sarva ahaṃmāna dhāritvāt kriyā jñāna ādi śaktimān
- 6.201 pratyūṣe vā pradoṣe vā magnaḥ mande tamasi
ayam ||
lokaḥ bhāti yathā tadvat aspaṣṭam jagat īksyate
- 6.202 sarvataḥ lāñchitaḥ maṣyā yathā syāt ghaṭṭitaḥ
paṭaḥ ||
sūksmākāraiḥ tathā īśasya vapuḥ sarvatra lāñchitam
- 6.203 sasyam vā śākajātaṁ vā sarvataḥ ānkuritaṁ yathā ||
komalaṁ tadvat eva eṣa pelavaḥ jagat ānkuraḥ
- 6.204 ātapābhāta lokaḥ vā paṭaḥ vā varṇa pūritaḥ ||
sasyam vā phalitaṁ yadvat tathā spaṣṭa vapuḥ virāt
- 6.205 viśvarūpāadhyāyaḥ eṣaḥ uktaḥ sūkte api pauraṣe ||
dhātrādi stamba paryantān etasya avayavān viduḥ
- 6.206 īśa sūtra virāt vedhaḥ viṣṇu rudra indra vahnayaḥ ||
vighna bhairava mairāla mārikā yakṣa rākṣasāḥ
- 6.207 vipra ksatriya viṭ sūdra go aśva mṛga pakṣiṇaḥ ||
aśvattha vaṭa cūta ādyāḥ yava vṛiḥi tṛṇādayaḥ
- 6.208 jala pāṣāṇa mṛt kāṣṭha vāsyā kuddālaka ādayaḥ ||
īśvaraḥ sarva eva ete pūjitaḥ phala dāyinaḥ
- 6.209 yathā yathā upāsate taṁ phalam īyuh tathā tathā ||

mundo, como una evolución gradual, o como una acción instantánea. No hay contradicción en ello, porque el mundo onírico a veces surge gradualmente del sueño profundo, y otras veces surge instantáneamente.

Hiraṇyagarbha o *Sūtrātman*, también llamado el cuerpo sutil (universal), es la totalidad de los cuerpos sutiles de todos los *Jīvas*. Él se concibe como la totalidad de todos los egos o conciencias-de-yo, como los hilos que forman una pieza de tela; y se dice que Él está dotado con los poderes de volición, conación⁴⁵ y cognición.

En el curso de su evolución, el mundo reposa en *Hiraṇyagarbha*; pero en esa etapa es indistinguible, como un objeto visto en penumbras, al anochecer o al amanecer.

Así como se bosquejan con lápiz negro los contornos de las figuras sobre el lienzo almidonado, los cuerpos sutiles aparecen en *Hiraṇyagarbha* de manera difusa.

Como el tierno brote del trigo germinado o el tierno retoño de una planta, *Hiraṇyagarbha* es el tierno brote del mundo todavía indiferenciado.

En *Virāt*, el mundo aparece distinto y visible como los objetos a pleno día, o como las figuras de un cuadro totalmente acabado, o como el fruto de un árbol totalmente maduro. En *Virāt*, todos los cuerpos densos son plenamente visibles.

Se describe a *Virāt* en el Capítulo “Viśvarūpa”,⁴⁶ y en el Puruṣa Sūkta. Desde *Brahmā* el creador hasta la brizna de hierba, todas las entidades del mundo forman parte de *Virāt*.

Las formas de *Virāt*, tales como *Īśvara*,* *Hiraṇyagarbha*, *Virāt*, *Brahmā*, *Viṣṇu*, *Śiva*, *Indra*, *Agni*, *Gaṇeśa*, *Bhairava*, *Mairāla*, *Mārikā*, *Yakṣas*, *Rākṣasās*,

Brāhmaṇas, *kṣatriyas*, *vaiśyas*, *sūdras*, vacas, caballos y demás bestias, pájaros, higueras, banianos y mangos, el trigo, el arroz y otros cereales y hierbas,

El agua, la roca, la tierra, palos, cinceles, hachas y demás instrumentos, son todas manifestaciones de *Īśvara*. Al adorarlos como *Īśvara*, ellos conceden la satisfacción de los deseos.

Cualquiera sea la forma en que se adore a *Īśvara*, el adorador obtiene

⁴⁵ Esfuerzo, impulso mental.

⁴⁶ Del Yajur Veda

* Como cuerpo causal.

phala utkarṣa apakarṣau tu pūjya pūjā anusārataḥ

- 6.210 muktiḥ tu brahmatattvasya jñānāt eva na ca
anyathā ||
svaprabodham vinā na eva svasvapnaḥ hi iyate
yathā
- 6.211 advitīya brahma tattve svapnaḥ ayam akhilaṁ
jagat ||
īśa jīva ādi rūpeṇa cetana acetana ātmakam
- 6.212 ānandamaya vijñānamayau īśvara jīvakau ||
māyayā kalpitau etau tābhyāṁ sarvaṁ prakalpitam
- 6.213 īkṣāṇā ādi praveṣa antā sṛṣṭiḥ īśena kalpitā ||
jāgrat ādi vimokṣāntaḥ saṁsāraḥ jīva kalpitaḥ
- 6.214 advitīyaṁ brahmatattvam asaṅgaṁ tat na jānate ||
jīva īśayoḥ māyikayoḥ vṛthaiva kalahaṁ yauḥ
- 6.215 jñātvā sadā tattva niṣṭhān anumodāmahe vayam ||
anuśocāma eva anyān na bhrāntaiḥ vivadāmahe
- 6.216 tṛṇa arcaka ādi yogāntāḥ īśvare bhrāntim āśritāḥ ||
lokāyatādi sāmkyāntāḥ jīve vibhrāntim āśritāḥ
- 6.217 advitīya brahma tattvaṁ na jānanti yadā tadā ||
bhrāntāḥ eva akhilāḥ teṣāṁ kva muktiḥ kva iha vā
sukham
- 6.218 uttama adhama bhāvaḥ cet teṣāṁ syāt astu
tena kim ||
svapnastha rājya bhikṣābhyāṁ na buddhaḥ sprīyate
khalu
- 6.219 tasmāt mumukṣibhiḥ na eva matiḥ jīva īśa

a través de esa forma la recompensa apropiada. Si el método de adoración y la concepción de los atributos de la deidad adorada son elevados, la recompensa también será de alto orden; pero de no ser así, entonces no lo será.

No obstante, la liberación sólo puede obtenerse a través del conocimiento de la realidad, y de ninguna otra manera. El sueño no termina hasta que se despierta el que lo sueña.

En *Brahman*, el principio — *tattva* sin segundo — *advitīya* todo el universo —en las formas de *Īśvara*, *Jīva* y todos los objetos animados e inanimados— es como un sueño.

Māyā ha creado a *Īśvara* y a *Jīva*, representados respectivamente por la envoltura de bienaventuranza y la envoltura del intelecto. Todo el mundo perceptible es una creación de *Īśvara* y *Jīva*.

Desde la determinación de crear de *Īśvara* hasta su entrada en los objetos creados, todo es creación de *Īśvara*. Desde el estado de vigilia hasta la liberación final, la causa de todos los placeres y las penas es creación del *Jīva*.

Los que no conocen la naturaleza de *Brahman*, que no tiene segundo ni relaciones, discuten infructuosamente sobre el *Jīva* e *Īśvara*, que son creaciones de *Māyā*.

Nosotros siempre aprobamos a los que se nos presentan con devoción por la verdad y compadecemos a los otros, pero no discutimos con los que están ilusionados.

Desde los que adoran objetos como la hierba⁴⁷ hasta los seguidores del *Yoga*, todos tienen ideas equivocadas acerca de *Īśvara*. Desde los materialistas *Cārvākas* hasta los seguidores del *Sāṁkhya*, todos tienen ideas confusas acerca del *jīva*.

Como no conocen la realidad del *Brahman* sin segundo, todos yerran. ¿Dónde hallarán liberación, dónde encontrarán goce en este mundo?

Alguno podrá decir que estas personas experimentan grados de felicidad que van de inferiores a superiores. ¿Pero eso de qué sirve? Cuando el ser humano despierta, no obtiene ningún beneficio de sus sueños, ya haya representado en ellos el papel de un rey o el de un mendigo.

Por lo tanto, los aspirantes a la liberación no deberían involucrarse

⁴⁷ Frecuentemente como símbolo de humildad y sencillez.

	vādayoḥ kāryā kiṃtu brahmatattvaṃ vicāryaṃ budhyatāṃ ca tat
6.220	pūrvapakṣatayā tau cet tattva niścaya hetutām prāpnutaḥ astu nimajjasva tayoḥ na eetāvatāvaśaḥ
6.221	asaṅgacit vibhuḥ jīvaḥ sāmkhya uktaḥ tādṛk īśvaraḥ yoga uktaḥ tat tvamoḥ arthau śuddhau tau iti cet śṛṇu
6.222	na tat tvamoḥ ubhau arthau asmat siddhāntatām gatau advaita bodhanāya eva sā kaksā kācit iṣyate
6.223	anādi māyayā bhrāntā jīveśau suvikṣaṇau manyante tat vyudāsāya kevalaṃ śodhanaṃ tayoḥ
6.224	ata eva atra dṛṣṭāntaḥ yogyaḥ prāk samyak īritaḥ ghaṭākāśa mahākāśa jalākāśa abhra kha ātmakaḥ
6.225	jala abhra upādhi adhīne te jalākāśa abhra khe tayoḥ ādhārau tu ghaṭākāśa mahākāśau sunirmalau
6.226	evam ānanda vijñānamayau māyā dhiyoḥ vaśau tat adhiṣṭhāna kūṭastha brahmaṇi tu sunirmale
6.227	etat kaksōpayogena sāmkhya yogau matau yadi dehaḥ annamaya kaksātvāt ātmatvena abhyupeyatām
6.228	ātma bhedaḥ jagat satyam īśaḥ anyaḥ iti cet trayam tyajyate taiḥ tadā sāmkhya yoga vedānta saṃmatih

jamás en disputas sobre la naturaleza de *Jīva* e *Īśvara*. Lo que tienen que hacer es practicar la discriminación y realizar a *Brahman*.

(Duda): Pero esas disputas son un medio para entender a *Brahman*.
(Contestación): Puede que sea así, pero ten cuidado, para evitar verte arrastrado impotente a un mar de confusiones. La dialéctica no tiene fin y es causa de perplejidad.

(Duda): Está bien, pero los Vedantinos aceptan la doctrina Sāmkhya que dice que el *Jīva* e *Īśvara* están exentos de relación, que son Conciencia pura y eternos; y la doctrina *Yoga* que dice que *Jīva* e *Īśvara* —indicados por “tú” y “Eso” en el dicho “Eso eres tú”— son puros por naturaleza.

(Contestación): Estos dos significados no están de acuerdo con la doctrina Advaita. Ellos postulan una diferencia entre *Jīva* e *Īśvara*, pero en la doctrina Advaita no hay distinción alguna entre “tú” y “Eso”. Las sentencias védicas que parecen hacer tales distinciones son solamente pasos hacia la comprensión de la no-dualidad.

Influída por *Māyā*, que no tiene comienzo, la gente piensa que *Jīva* e *Īśvara* son totalmente diferentes uno de otro. Con miras a eliminar esta creencia errónea, el Vedantino indaga el significado de “Eso” y de “tú”.

Con el propósito de demostrar la verdad de la Advaita ya citamos el ejemplo del *ākāśa* limitado por un recipiente, el *ākāśa* ilimitado, el *ākāśa* reflejado en el agua y el *ākāśa* reflejado en (las partículas de agua de) una nube.

En los dos últimos aspectos de *ākāśa*, los agregados condicionantes son el agua y la nube pero sus bases, que son el *ākāśa* del recipiente y el *ākāśa* ilimitado, permanecen puras e inalteradas.

La envoltura de bienaventuranza y la envoltura del intelecto tienen respectivamente por agregados condicionantes a *Māyā* y a la modificación de *Māyā* llamada *buddhi*; pero la base de ambas es el único y puro *Ātman*, que es inmutable.

Usamos las doctrinas del Sāmkhya y del Yoga como ejemplo, a modo de escalones para nuestra doctrina. De manera similar, aceptamos y usamos la doctrina de la envoltura de alimento, si bien no queremos dar a entender que la envoltura de alimento pueda ser identificada realmente con el *Ātman*.

Los Vedantinos aceptaremos las doctrinas de los seguidores del Sāmkhya y del Yoga siempre que ellos abandonen la doctrina de la existencia de distinciones en *Ātman*, la doctrina de la realidad del mundo, y la doctrina de que *Īśvara* es un *Puruṣa* especial y separado.

6.229	jīvaḥ asaṅgatvamātreṇa kṛtārthaḥ iti cet tadā srak candana ādi nityatva mātreme api kṛtārthatā
6.230	yathā srak ādi nityatvaṁ duḥsampādyam tathā ātmanah asaṅgatvaṁ na sambhāvyam jīvatoḥ jagat īsayoḥ
6.231	avaśyam prakṛtiḥ saṅgam pureva āpādayet tathā niyaccati etam īśaḥ api kaḥ asya mokṣaḥ tathā sati
6.232	aviveka kṛtaḥsaṅgo niyamah ca iti cet tadā balāt āpatitaḥ māvāvādaḥ sāmkyasya durmateḥ
6.233	bandha mokṣa vyavasthārtam ātma nānātvam iṣyatām iti cet na yataḥ māvā vyavasthāpayituṁ kṣamā
6.234	durghaṭam ghaṭayām iti viruddham kiṁ na paśyasi vāstavau bandha mokṣau tu śrutiḥ na sahatetarām
6.235	na nirodhaḥ na ca utpattiḥ na baddhaḥ na ca sādhakaḥ na mumukṣuḥ na vai muktaḥ iti eṣā paramārthatā
6.236	māvākyāyāḥ kāmādhenuḥ vatsau jīveśvarau ubhau yatheccam pibatām dvaitam tattvaṁ tu advaitam eva hi
6.237	kūṭastha brahmaṇoḥ bhedāḥ nāmamātrāt rte na hi ghaṭākāśa mahākāśau viyujyete na hi kvacit

Los Sāṁkhyas sostienen que para que el *Jīva* logre su objeto y quede liberado, basta con arribar al conocimiento de que *Ātman* carece eternamente de ataduras — *asaṅga*. Nosotros replicamos que, según ese punto de vista, se podría pensar también que los placeres que se obtienen de las flores, de la madera de sándalo, etc., son eternos.

Así como no se puede establecer que los placeres derivados de las flores y de la madera de sándalo sean eternos, tampoco es posible establecer que *Ātman* está exento de ataduras mientras se crea que el mundo e *Īśvara* son realidades de existencia permanente.

Si *Prakṛiti* es imperecedera, como dice el Sāṁkhya, continuará produciendo apego en el *Puruṣa* aún después de lograr el conocimiento de su completo aislamiento. Si *Īśvara* es eterno, seguirá ejerciendo control sobre *Puruṣa*. En tal caso, el pobre *Puruṣa* nunca obtendrá la emancipación y su esclavitud será real.

(Duda): Las ideas del apego al cuerpo y del control (que ejerce *Īśvara*) se deben a la ignorancia.

(Contestación): Entonces aceptas la noción de *Māvā*, lo que contradice la miope doctrina Sāṁkhya.

(Duda): Para explicar la idea de la esclavitud y de la liberación a nivel individual, debe aceptarse la pluralidad de Mismidades.

(Contestación): Esto es innecesario porque *Māvā* es la responsable de la esclavitud y de la liberación.

¿No ves que *Māvā* puede hacer que lo imposible parezca posible? De hecho, el *Śruti* no admite la realidad ni de la esclavitud ni de la liberación.

(El *Śruti* declara que) de hecho, no hay destrucción, no hay origen; no hay nadie ligado ni nadie ocupado en prácticas para la liberación; nadie que aspire a la liberación ni nadie liberado. Ésta es la verdad trascendental — *paramārtha*.

Se dice que *Māvā* es la vaca de la abundancia.⁴⁸ *Jīva* e *Īśvara* son sus dos terneros. Bebe la leche de dualidad todo lo que quieras, pero la verdad — *tattva* es la no-dualidad.

La diferencia entre *Kūṭastha* y *Brahman* es sólo de nombre; en realidad, no hay diferencia. El *ākāśa* del recipiente y el *ākāśa* ilimitado no son distintos uno de otro.

⁴⁸ Kāmādhenu: La vaca de la abundancia, la mítica vaca de Vasiṣṭha, que satisface todos los deseos.

6.238	yat advaitam śrutam sṛṣṭeḥ prāk tat eva adya ca upari muktau api vṛthā māyā bhrāmayati akhilān janān
6.239	ye vadanti ittham ete api bhrāmyante vidyayā atra kim na yathā pūrvam eteṣāṃ atra bhrānteḥ adarśanāt
6.240	aihika amuṣmikaḥ sarvaḥ saṃsāraḥ vāstavaḥ tataḥ na bhāti na asti ca advaitam iti ajñāni viniścayaḥ
6.241	jñānīnām viparītaḥ asmān niścayaḥ samyak īkṣyate svasviniścayataḥ baddhaḥ muktaḥ aham ca iti manyate
6.242	na advaitam aparokṣam cet na cidrūpeṇa bhāsanāt aśeṣeṇa na bhātam cet dvaitam kiṃ bhāstate akhilam
6.243	dīnāmātreṇa vibhānam tu dvayoḥ api samam khalu dvaitasiddhivat advaitasiddhiḥ te tāvatā na kim
6.244	dvaitena hīnam advaitam dvaitajñāne katham tu idam cit bhānam tu avirodhyasya dvaitasya ataḥ asame ubhe
6.245	evam tarhi śṛṇu dvaitam asan māyāmayatvataḥ tena vāstavam advaitam pariśeṣāt vibhāstate
6.246	acintyaranārūpam māyā eva sakalam jagat iti niścitya vastutvam advaite pariśeṣyatām

La realidad no-dual, como se declara en el *Śruti*, existió antes de la Creación, existe ahora y seguirá existiendo tras la disolución; y aún después de la liberación (de uno), *Māyā* engaña a todos los demás.

(Duda): Aun los conocedores, que atribuyen el mundo a *Māyā*, se ocupan en afanes mundanos. Entonces, ¿para qué sirve la realización? (Contestación): No es así, porque ellos ya no se engañan como antes.

El ignorante está convencido de que la felicidad y la pena que ofrecen el mundo y el cielo son reales; por lo tanto, no perciben la no-dualidad, ni piensan que existe.

Mas la convicción de los conocedores es claramente opuesta a la convicción del ignorante. Uno está libre o encadenado según sea su convicción.

(Duda): La realidad no-dual no se percibe directamente — *aparokṣa*.

(Contestación): No es así; es autoevidente en forma de Conciencia.

(Duda): Pero no se percibe completamente.

(Contestación): ¿Y tú percibes completamente al mundo?

Tanto la dualidad como la no-dualidad se perciben parcialmente. Si de la experiencia parcial infieres la realidad de la dualidad, ¿por qué no podrías inferir la verdad de la no-dualidad a partir de las mismas premisas?

(Duda): La dualidad contradice la no-dualidad. Entonces, dado que se ve la dualidad manifiesta por doquier, ¿cómo puede usted inferir su principio opuesto, la no-dualidad? Nuestra Conciencia no contradice la dualidad; por lo tanto, nuestra posición es más fuerte que la de ustedes.

(Contestación): Escucha entonces: la dualidad es irreal y no tiene existencia independiente porque es un producto de *Māyā*. Así, cuando se niega la dualidad, lo que permanece como realidad es la no-dualidad.

El mundo entero es un producto de la *Māyā* indescriptible;** convéncete de esto y reconoce que el principio fundamental real es la no-dualidad.

** El término que se traduce por “producto de lo indescriptible” es acintya-racanā-rūpam; acintya: inconcebible; racanā: creación, producción, imaginación; rūpam: forma. El término “indescriptible” puede traducirse por extensión como “misterioso”, a esto se debe la explicación del comentador en el śloka 252 de este Capítulo.

6.247	punaḥ dvaitasya vastutvaṃ bhāti cet tvam tathā punaḥ pariśīlaya kaḥ vā atra prayāsaḥ tena te vada
6.248	kiyantaṃ kālam iti cet khedaḥ ayaṃ dvaitam iṣyatām advaita tu na yuktaḥ ayaṃ sarvānārtha nivāraṇāt
6.249	kśut pipāsā ādayaḥ dṛṣṭā yathā pūrvam māyīti cet mat śabda vācye ahaṅkāre dṛṣyatām neti kaḥ vadet
6.250	cit rūpe api prasajyerām tat ātma adhyāsataḥ yadi mā adhyāsaṃ kuru kintu tvaṃ vivekaṃ kuru sarvadā
6.251	jhaṭīti adhyāsaḥ āyāti dṛḍha vāsanayā iti cet āvartayet vivekaṃ ca dṛḍhaṃ vāsayitum sadā
6.252	viveke dvaitamithyātvaṃ yuktyā eva iti na bhaṇyatām acintya racanā tu asya anubhūtiḥ hi svasāksīkī
6.253	cit api acintyaracanā yadi tarhi astu naḥ vayam citiṃ sucintyaracanāṃ brūmaḥ nityatvakāraṇāt
6.254	prāk abhāvaḥ na anubhūtaḥ citeḥ nityā tataḥ citiḥ dvaitasya prāk abhāvaḥ tu caitanyena anubhūyate
6.255	prāk abhāva yutaṃ dvaitam racyate hi ghaṭādivat tathā api racanā acintyā mithyā tena indrajālavat
6.256	cit pratyakṣā tataḥ anyasya mithyātvaṃ ca anubhūyate na advaitam aparokṣaṃ ca iti etat na vyāhataṃ katham
6.257	itthaṃ jñātvā api asantuṣṭāḥ kecit kutaḥ iti īryatām cārvāka ādeḥ prabuddhasya api ātmā dehaḥ kutaḥ

(Duda): ¿Y si la idea de que la realidad es dual se presenta una y otra vez en la vida diaria?

(Contestación): Entonces practica una y otra vez la negación de esta idea errónea de dualidad. ¿Qué dificultad hay para hacerlo?

(Duda): ¿Por cuánto tiempo se debe continuar esta práctica?

(Contestación): Seguir ocupándose de la dualidad irreal es una molestia; ocuparse de la no-dualidad, no. Porque mediante la práctica de la no-dualidad se destruyen todas las desdichas.

(Duda): ¡Pero aun después de la realización padezco hambre y sed!

(Contestación): ¿Quién lo niega? Pero ese sufrimiento se basa en tu egoidad (que es producto de la dualidad y) que se expresa en uso que haces de la palabra “yo”.

(Duda): A causa de la identificación con el cuerpo, los sufrimientos pueden alcanzar al Sí Mismo inmutable.

(Contestación): No te sujetes a esta identificación producida por la mutua superposición, practica sólo la discriminación para disiparla.

(Duda): La superposición que se origina en antiguas impresiones – *vāsana* puede aparecer de repente en virtud de la asociación sin-comienzo de *Jīva* y *Avidyā*.

(Contestación): Entonces comienza a fijar nuevas impresiones de no-dualidad, discriminando repetidamente la verdad.

No cabe decir que sólo el razonamiento —y no nuestra experiencia— demuestra que la dualidad es irreal, porque diariamente experimentamos qué misteriosa es la naturaleza del mundo.

(Duda): La Conciencia también es misteriosa.

(Contestación): Sea. Nosotros no decimos que la Conciencia no sea misteriosa, porque es eterna.

La Conciencia es eterna, pues jamás puede experimentarse su inexistencia. Pero la Conciencia experimenta la inexistencia de la dualidad antes que ésta se manifieste.

La dualidad del mundo fenoménico es como el recipiente que no existe antes de ser creado. Aun así, su creación es inexplicable. Por eso es irreal, como un producto de magia.

Ahora puedes ver que tanto la Conciencia como la irrealidad del mundo son experiencias inmediatas; por consiguiente, ya no puedes seguir sosteniendo que la no-dualidad no se experimenta.

(Duda): Dígame por qué algunos que conocen esta verdad de la Vedānta todavía no quedan satisfechos con ella.

(Contestación): Primero dime por qué los materialistas, que entienden

	vada
6.258	samyak vicāraḥ na asti asya dhī doṣāt iti cet tathā asantuṣṭāḥ tu śāstrārthaṁ na tu aikṣanta viśeṣataḥ
6.259	yadā sarve pramucyante kāmā ye asya hṛdi śritāḥ iti śrautaṁ phalaṁ dṛṣṭaṁ na iti cet dṛṣṭam eva tat
6.260	yadā sarve prabhidante hṛdaya granthayaḥ tu iti kāmāḥ granthi svarūpeṇa vyākhyātā vākyasheṣataḥ
6.261	ahaṅkāra cidātmānaḥ ekīkṛtya avivekataḥ idaṁ me syāt idaṁ me syāt iti iccāḥ kāmāśābhitāḥ
6.262	apraveśya cidātmānaṁ prthak paśyan ahaṅkṛtim iccaṁ tu koṭivastūni na bādhaḥ granthibhedataḥ
6.263	granthibhede api sambhāvyāḥ iccāḥ prārabdhadoṣataḥ budhvā api pāpabāhulyāt asantoṣaḥ yathā tava
6.264	ahaṅkāragata iccā ādyaiḥ dehavyādhi ādibhiḥ tathā vṛkṣā ādi janma nāśaiḥ vā cidrūpātmani kiṁ bhavet
6.265	granthibhedāt pura api evam iti cet tat na vismara ayam eva granthibhedaḥ tava tena kṛtī bhavān
6.266	na evaṁ jānanti mūḍhāḥ cet saḥ ayaṁ granthiḥ na

de lógica, todavía creen que el cuerpo es el Sí Mismo.

(Duda): Los materialistas no pueden discriminar correctamente por algún defecto de su intelecto.

(Contestación): De manera similar, todos los que están insatisfechos con la Vedānta tienen una comprensión incorrecta de la verdad.

El *Śruti* dice que aquel que ha desterrado de su corazón todos los deseos que lo habitan logra la inmortalidad. Esto no es una mera frase; está probado por la experiencia real del que lo percibe.

En otro pasaje se establece que todos los nudos del corazón se disuelven al surgir el conocimiento verdadero. El significado de la expresión “nudos del corazón” se interpreta en el comentario como “deseos del corazón”.

Debido a la falta de discernimiento, la persona identifica la egoicidad con su Mismidad, y entonces piensa: “Ojalá este objeto fuera mío”, y así por el estilo. A esto se llama deseo — *kāma*.

Cuando un ser humano puede dejar de identificar su Mismidad con la egoicidad, y percibe que la Mismidad no está conectada en modo alguno con la egoicidad, entonces, aunque pueda desear millones de cosas, éstas no lo atarán, porque ha cortado el “nudo de lo conciente con lo inconciente”.

Aún quebrados los nudos del corazón, todavía es posible estar sujeto a los deseos debido a la fuerza del *karma* maduro — *prārabdha*, así como no se siente satisfacción alguna por los múltiples errores del pasado.

La persona que venció la egoicidad y percibió su identidad con la Conciencia invariable no se distrae con los deseos, con las enfermedades ni con otras condiciones cambiantes del cuerpo y de la fortuna, así como no la afecta el crecimiento ni la muerte de los árboles de un bosque.

(Duda): Pero es bien sabido que la Mismidad inmutable jamás se vio alterada por los deseos, aun antes de [que la persona obtenga] la iluminación.

(Contestación): Nunca olvides esa verdad. Percibir que el *Kūṭastha* se halla siempre disociado de los deseos se llama “disolución del nudo de la ignorancia”.⁴⁹ Éste es el conocimiento que conduce al logro del propósito de la vida.

(Duda): Los de mente torpe ignoran esta verdad.

⁴⁹ Granthibheda: literalmente, “la ligadura de lo diferente” o el “nudo de la ignorancia”.

	ca aparāḥ granthi tat bheda mātrena vaiśamyam mūḍhabuddhayoḥ
6.267	pravṛttau vā nirvṛttau vā dehendriya manaḥ dhiyām na kimcit api vaiśamyam asti ajñāni vibuddhayoḥ
6.268	vrātya śrottriyaḥ veda pāṭha apāṭha kṛtā bhidā na āhāra ādau asti bhedaḥ saḥ ayaṁ nyāyaḥ atra yojyatām
6.269	na dveṣṭi sampravṛttāni na nirvṛttāni kāṅkṣati udāsīnavat āsīnaḥ iti granthibhida ucyate
6.270	audāsīnyam vidheyam cet vat śabda vyarthatā tadā na śaktāḥ asya deha ādyāḥ iti cet rogaḥ eva saḥ
6.271	tattvabodham kṣayam vyādhiṁ manyante ye mahādhiyaḥ teṣam prajñātivīśadā kim teṣam duḥśakam vada
6.272	bharatādeḥ apravṛttiḥ purāṇokta iti cet tadā jaksan kṛṣṇan ratiṁ vindan iti asrauṣiḥ na kim śrutim
6.273	na hi āhārādi santyajya bharata ādyāḥ sthitāḥ kvacit kāṣṭha pāṣāṇavat kintu sāṅga bhītā udāsate
6.274	sāṅgi hi bādhyate loka niḥsaṅgaḥ sukham āśnute

(Contestación): Esto y no otra cosa es lo que queremos significar con el “nudo de la ignorancia”. La diferencia entre el ignorante y el sabio es que el primero tiene dudas y el segundo las ha eliminado.

Desde el punto de vista del cuerpo, de los sentidos, de la mente y del intelecto, no hay diferencia entre el ignorante y el iluminado ya sea que se ocupen en la acción o se abstengan de ella.

La diferencia entre quien ha sido iniciado en la vida de *Brahmacarya* y quien no lo ha sido, es que el primero estudia el *Veda* mientras que el último no lo hace; pero con respecto a la alimentación, etc., no hay diferencia entre ellos. Lo mismo se aplica al sabio y al ignorante.

En el Gītā se dice que el sabio que ha destruido sus deseos no odia lo que se le presenta ni ahora lo que no tiene, está como indiferente. A esto se llama “disolución del nudo de la ignorancia”.

(Duda): ¿El Gītā ordena la indiferencia?

(Contestación): No; si así fuera, la palabra “como” (*vat*)⁵⁰ no tendría sentido.

(Duda): Alguien podría ser indiferente porque sus órganos corporales han perdido el poder de actuar.

(Contestación): ¡Entonces sería un enfermo y no un sabio!

¡Esta gente tan intelectual que equipara el conocimiento de la verdad con la enfermedad de la consunción es realmente notables por la claridad de su intelecto! ¡Verdaderamente, para gente así no hay cosa imposible de realizar!

(Duda): ¿Por qué los *Purāṇas* mencionan a Jaḍabharata y a otros que estaban completamente retirados y no realizaban acción alguna?

(Contestación): ¿Pero no ha oído usted que los *Vedas* también hablan de otros conocedores que comían, jugaban y gozaban de los placeres?

Jaḍabharata y los demás nunca dejaron de alimentarse ni de dormir, ni eran semejantes a palos o piedras. Vivían como si fueran completamente indiferentes porque tenían la formación de apegos.

La persona que está apegada a los objetos vive preocupado por el

⁵⁰ Śrī bhagavān uvāca prakāśam ca pravṛttiṁ ca moham eva ca pāṇḍava na dveṣṭi sampravṛttāni na nirvṛttāni kāṅkṣati / udāsīna-*va*d āsīno guṇair ya na vicālyate guṇā vartanta ity evaṁ yo’vatiṣṭhati neṁgate, “ ¡Oh Pandava! Aquel que no repugna el esplendor, la actividad ni aun la obcecación cuando en presencia está de ellas, ni tampoco las ansía cuando ausente; El que *como* neutral espectador no se conmueve por las cualidades y, extraño a ellas, imperturbable dice: ‘las cualidades revolucionan’ ” (B.Gītā, 22-23), Bhagavad Gita, ed. Hastinapura, Buenos Aires.

	tena saṅgaḥ parityājyaḥ sarvadā sukham iccatā
6.275	ajñātvā śāstra hṛdayaṁ mūḍhaḥ vakti anyathā anyathā mūrkhāṇāṁ nirṇayaḥ tu āstām asmat siddhāntaḥ ucyate
6.276	vairāgya bodha uparamāḥ sahāyāḥ te parasparam prāyeṇa saha vartante viyujyante kvacit kvacit
6.277	hetu svarūpa kāryāṇi bhinnāni eṣāṁ asaṁkaraḥ yathāvat avagantavyaḥ śāstrārthaṁ pravivicyatā
6.278	doṣa dṛṣṭiḥ jihāsā ca punaḥ bhogeṣu adīnatā asādhāraṇa hetu ādyāḥ vairāgyasya trayopi amī
6.279	śravaṇādi trayaṁ tadvat tattva mithyā vivecanam punaḥ grantheḥ anudayaḥ bodhasya ete trayaḥ matāḥ
6.280	yamādiḥ dhī nirodhaḥ ca vyavahārasya saṁkśayaḥ syuḥ hetu ādyāḥ uparateḥ iti asaṁkara īritāḥ
6.281	tattvabodhaḥ pradhānaṁ syāt sākṣāt mokṣa pradatvataḥ bodha upakāriṇau etau vairāgya uparamau ubhau
6.282	trayaḥ api atyanta pakvāḥ cet mahataḥ tapasaḥ phalam duritena kvacit kimcit kadācit pratibadhyate
6.283	vairāgya uparatī pūrṇe bodhaḥ tu pratibadhyate yasya tasya na mokṣaḥ asti puṇya lokaḥ tapobalāt
6.284	pūrṇe bodhe tat anyau dvau pratibaddhau yadā tadā

mundo; el desapegado goza de felicidad. Por lo tanto, renuncie al apego si desea ser feliz.

Los necios que no entienden la esencia de las Escrituras, expresan sus opiniones de varias maneras. Dejemos que opinen lo que quieran; nosotros expresaremos la nuestra de acuerdo con la doctrina Vedānta.

La ausencia de deseos, el conocimiento de la realidad, y el retiro de la acción, se asisten mutuamente. Generalmente los tres van juntos, pero algunas veces también se presentan separadamente, sin el tercero.

Hay diferencias entre el origen, la naturaleza, y el resultado de estas virtudes. Las verdaderas distinciones entre ellas le resultarán claras al estudiante avezado en las Escrituras.

El origen del desapego está en la comprensión de que los goces derivados de los objetos son impermanentes; su naturaleza es el rechazo a los goces de tales objetos; y su resultado es el sentimiento de ser independiente de ellos. Estas tres cosas son propias del desapego.

El origen del conocimiento de la realidad está en oír, reflexionar y meditar sobre la realidad; su naturaleza es el discernimiento entre lo real y lo irreal; y su resultado es la restricción de las nuevas dudas que surgen. Estas tres características son propias del conocimiento.

El origen de la renuncia a la acción es el cultivo del control interno, el externo y demás (etapas del *yoga*); su naturaleza es el control de la mente; y su resultado es el cese de las actividades mundanas. Así se describen sus diferencias.

De estas tres virtudes la más esencial es el conocimiento de la Realidad, por ser causa directa de la liberación. Las otras dos, el desapego y la renuncia, son ayudas necesarias para el conocimiento.

Que en una persona se den las tres virtudes en alto grado es resultado de una vasta acumulación de mérito adquirido en innumerables vidas pasadas. Que falte cualquiera de ellas es resultado de algún demérito adquirido en el pasado.

Sin conocimiento de la Realidad no se puede lograr la liberación, aunque se tenga un perfecto desapego y haya completa renuncia a las actividades mundanas. La persona que tenga desapego y renuncia y que no logre obtener la iluminación, renace en los mundos superiores debido a su gran mérito.

A la inversa, mediante el completo conocimiento de la Realidad la persona puede estar segura de lograr la liberación, aun cuando su

	mokṣaḥ viniścitaḥ kintu drṣṭaduḥkhaṁ na naśyati
6.285	brahmalokatṛṇikāraḥ vairāgyasya avadhiḥ mataḥ dehātmavat parātmatva dārḍhye bodhaḥ samāpyate
6.286	suptivat vismr̥tiḥ sīmā bhavet uparamasya hi diśā anayā viniśceyaṁ tārātamyam avāntaram
6.287	ārabdha karma nānātvāt buddhānām anyathā anyathā vartanaṁ tena śāstrārthe bhramitavyaṁ na paṇḍitaiḥ
6.288	svasvakarmānusāreṇa vartatām te yathā tathā aviśiṣṭaḥ sarvabodhaḥ samā muktiḥ iti sthitiḥ
6.289	jagat citraṁ svacaitanye paṭe citraṁ iva arpitam māyayā tat upekṣa eva caitanye pariśeṣyatām
6.290	citrādīpam imaṁ nityaṁ ye anusandadhate budhāḥ paśyantaḥ api jagat citraṁ te muhyanti na pūrvavat iti śaṣṭho'dhyāyaḥ

desapego y su renuncia no sean completos. Pero en ese caso sus sufrimientos aparentes debidos a su *karma* maduro no terminan.

La medida más alta de desapego es una convicción tal de la futilidad de todos los deseos que uno considera como hojas de hierba a los más altos placeres del mundo de *Brahmā*; y la cumbre del conocimiento espiritual se alcanza cuando uno siente su identidad con la suprema Mismidad tan firmemente como el ser humano ordinario siente instintivamente su identidad con el cuerpo físico.

La medida más alta de la renuncia a la acción es el completo olvido de todos los asuntos mundanos en el estado de vigilia, tal como ocurre en el estado de sueño profundo. Hay varios grados intermedios que pueden conocerse mediante una atenta observación.

El comportamiento de las personas iluminados puede diferir debido a la naturaleza de su *karma* operante. Esto no debería hacer que el entendido descrea de la verdad del conocimiento que culmina en la liberación.

Que la gente iluminada se comporte pues de cualquier manera según su *karma* operante; su conocimiento será el mismo y su liberación será la misma.

El mundo está dibujado sobre la suprema Conciencia como la pintura sobre el lienzo; por consiguiente, él es *Māyā* superpuesta a la Conciencia. Cuando olvidamos las distinciones accidentales, sólo permanece la Conciencia.

Este Capítulo llamado “La lámpara del cuadro”, cuando se estudia regularmente, confiere inteligencia al aspirante, lo libera de la irrealdad de las apariencias ilusorias, aun cuando las siga viendo como antes.

Así concluye el sexto Adhyāya

	atha saptamo'dhyāyaḥ
	ṭṛptidīpaḥ
7.1	ātmānaṁ cet vijānīyāt ayam asmi iti pūruṣaḥ kim iccan kasya kāmāya śarīram anusamjvaret
7.2	asyāḥ śruteḥ abhiprāyaḥ samyak atra vicāryate jīvanmuktasya yā ṭṛptiḥ sā tena viśadāyate
7.3	māyābhāsenā jīveṣau karoti iti śrutatvataḥ kalpitau eva jīveṣau tābhyāṁ sarvaṁ prakalpitaṁ
7.4	īkṣaṇa ādi praveśāntā sṛṣṭiḥ īśena kalpitā jāgrat ādi vimokśāntaḥ saṁsāraḥ jīvakalpitaḥ
7.5	bhrama adhiṣṭhāna bhūtātmā kūṭastha asaṅga cit vapuḥ anyaḥ anyāt adhyāsataḥ asaṅga dhī stha jīvaḥ atra pūruṣaḥ
7.6	sādhiṣṭhānaḥ vimokśādaḥ jīvaḥ adhikriyate na tu kevalaḥ niradhiṣṭhāna vibhrānteḥ kvāpi asiddhitaḥ
7.7	adhiṣṭhāna amśa samyuktaṁ bhrama amśam avalambate yadā tadā ahaṁ saṁsārī iti evaṁ jīvaḥ abhimanyate
7.8	bhrama amśasya tiraskārāt adhiṣṭhāna pradhānatā yadā tadā cit ātmā ahaṁ asaṅgaḥ asmi iti buddhyate
7.9	na asaṅge ahaṁkṛtiḥ yuktā katham asmi iti cet śṛṇu ekaḥ mukhyaḥ dvau amukhyau iti arthaḥ trividhaḥ ahamaḥ

CAPÍTULO VII

LA LÁMPARA DE LA PERFECTA SATISFACCIÓN

“Cuando un ser humano — *puruṣa* ha concienciado la identidad de su propia Mismidad con el *Paramātmā*, ¿deseando qué, y para satisfacción de quién, se permitiría afligirse identificándose con la aflicción del cuerpo?”

En este Capítulo analizaremos exhaustivamente el significado de este *Śruti*. De este modo se comprenderá claramente la perfecta satisfacción de la persona liberada en esta vida.

El *Śruti* dice que *Māyā*, al reflejar a *Brahman*, crea tanto al *Jīva* como a *Īśvara*. A su vez, *Jīva* e *Īśvara* crean la totalidad del resto del universo.

Desde la determinación de crear de *Īśvara*, hasta su entrada en los objetos creados, todo es creación de *Īśvara*. Desde el estado de vigilia hasta la liberación ultrerrima, la causa de todos los placeres y penas es creación del *Jīva*.

El sustrato — *adhiṣṭhāna* de la ilusión es *Brahman*, el inmutable, exento de asociación, Conciencia pura, la Mismidad de todos los seres. Cuando por mutua superposición, *Brahman* queda asociado con el intelecto —asociación que es fenoménica y no real—, se Lo conoce como *Jīva* o *Puruṣa*.

El *Jīva*, cuyo sustrato es *Kūṭastha*, se convierte en agente y busca la liberación o los placeres del cielo y de la tierra. *Cidābhāsa*, el reflejo de la Conciencia pura, no puede hacer esto solo, porque la superposición no es posible sin un sustrato.

Cuando el *Jīva*, cuyo sustrato es el inmutable *Kūṭastha*, se identifica erróneamente con los cuerpos sutil y denso, se imagina ligado a los placeres y a las penas de este mundo.

Cuando el *Jīva* abandona su apego por esta parte ilusoria, la naturaleza del sustrato predomina, y él se percata de que está exento de asociación y que su naturaleza es la Conciencia pura.

(Duda): Al ser desaparegado, ¿cómo puede surgir en *Kūṭastha* la idea de egoicidad? Tendrá usted que atribuirle egoicidad a Ello.⁵¹

(Contestación): La palabra “Yo” se usa en tres sentidos, de los cuales uno es primario y los otros dos, secundarios.

⁵¹ La objeción del oponente es: si la idea de egoicidad surge en el *Kūṭastha*, entonces Éste tiene egoicidad.

7.10	anyaḥ anya adhyāsa rūpeṇa kūṭastha ābhāsayoḥ vapuḥ ekībhūya bhavet mukhyaḥ tatra mūḍhaiḥ prayujyate
7.11	pr̥thak ābhāsa kūṭasthau amukhyau tatra tattvavit paryāyeṇa prayuñkte ahaṃ śabdaṃ loka ca vaidike
7.12	laukika vyavahāre ahaṃ gaccāmi iti ādike budhaḥ vivicya eva cit ābhāsaṃ kūṭasthāt taṃ vivakṣati
7.13	asaṅgaḥ ahaṃ cidātmā ahaṃ iti śāstriya dṛṣṭiḥ ahaṃ śabdaṃ prayuñkte ayaṃ kūṭasthe kevale budhaḥ
7.14	jñānitā ajñānite tu ātma ābhāsasya eva na ca ātmanaḥ tathā ca katham ābhāsaḥ kūṭasthaḥ asmi iti buddhyatām
7.15	na ayaṃ doṣaḥ cidābhāsaḥ kūṭastha eka svabhāvavān ābhāsatvasya mithyātvāt kūṭasthatva avasēṣaṇāt
7.16	kūṭasthaḥ asmi iti bodhaḥ api mithyā cet na iti kaḥ vadet na hi satyatayā abhīṣṭaṃ rajju sarpa visarpaṇam
7.17	tādṛśena api bodhena saṃsāraḥ hi nivartate yakṣa anurūpaḥ hi baliḥ iti āhuḥ laukikāḥ janāḥ
7.18	tasmāt ābhāsa puruṣaḥ sa kūṭasthaḥ vivicya taṃ kūṭasthaḥ asmi iti vijñātum arhati iti abhyadhāt śrutiḥ
7.19	asaṃdigdha aviparyasta bodhaḥ deha ātmani īkṣyate tadvat atra iti nirṇetum ayaṃ iti abhidhīyate
7.20	dehātma jñānavat jñānaṃ dehātma jñāna bādhakam ātmani eva bhavet yasya sa na iccan api mucyate
7.21	ayaṃ iti aparokṣātvam ucyate cet tat ucyatām

El inmutable *Kūṭastha* queda identificado con la inteligencia reflejada, *Cidābhāsa*, debido a la mutua superposición. Éste es el sentido primario de “yo”, el que usa la gente espiritualmente torpe.

En los dos sentidos secundarios, “Yo” se refiere tanto a *Kūṭastha* como a *Cidābhāsa*, pero diferenciando uno de otro. El sabio utiliza la misma palabra “yo”, tanto en sentido mundanal como en sentido filosófico, queriendo aludir respectivamente a *Cidābhāsa* o *Kūṭastha*.

Desde el punto de vista convencional, el sabio usa la expresión “yo camino” refiriéndose a *Cidābhāsa* y diferenciándolo de *Kūṭastha*.

Desde el punto de vista filosófico, mediante su “Yo” el sabio se refiere al puro *Kūṭastha*. En este sentido dice: “Soy desapegado, soy el Espíritu mismo”.

(Duda): “Sabio” o “ignorante” son términos que pueden ser aplicados a *Cidābhāsa*, nunca a *Kūṭastha*. Entonces, siendo diferente de *Kūṭastha* ¿cómo puede decir *Cidābhāsa* “Yo soy *Brahman* o *Kūṭastha*”?

(Contestación) No hay problema, porque *Cidābhāsa* no tiene existencia real independiente de *Kūṭastha*. La imagen del espejo no es distinta del objeto al que refleja. Cuando se niegan los factores ocasionales, sólo queda *Kūṭastha*.

(Duda): La idea de que “Yo soy *Kūṭastha*” también es ilusoria.

(Contestación): ¿Quién lo niega? Todo movimiento atribuido a la serpiente sobrepuesta a la soga es irreal y no se puede admitir.

La idea “Yo soy *Brahman*” conduce a la terminación del placer y de la pena mundanos. Hay un dicho común que expresa que un sacrificio ofrecido a una deidad debe ser apropiado a esa deidad.

El *Śruti* dice que *Cidābhāsa*, que tiene como base a *Kūṭastha* y al que se conoce como *Puruṣa*, debe diferenciar a *Kūṭastha* de la ilusión, y que por lo tanto está justificado al decir “Yo soy *Kūṭastha*” (*Brahman*).

La persona común, cuando habla de sí misma parece estar convencida de su identidad con el cuerpo. Para la liberación, se necesita una convicción similar acerca de que nuestra Mismidad es *Brahman*. Éste es el significado del “éste” en “yo soy éste”.

Cuando la persona está tan firmemente convencida de su identidad con *Brahman* como lo está la persona común de su identidad con el cuerpo, estará liberada aunque no tenga deseos de estarlo.

(Duda): El término “éste” en “yo soy éste” se refiere a algo

	svayaṃprakāśacaitanyam aparokṣaṃ sadā yataḥ
7.22	parokṣaṃ aparokṣaṃ ca jñānam ajñānam iti adah nitya aparokṣarūpe api dvayaṃ syāt daśame yathā
7.23	navasaṃkhyāhṛtajñānaḥ daśamaḥ vibhramāt tadā na veti daśamaḥ asmi iti vīkṣyamāṇaḥ api tān nava
7.24	na bhāti na asti daśamaḥ iti svaṃ dahamaṃ tadā matvā vakti tat ajñānakṛtam āvaraṇaṃ viduḥ
7.25	nadyāṃ mamāra daśamaḥ iti śocan praroditi ajñānakṛtavikṣepaṃ rodanādim viduḥ budhaḥ
7.26	na mṛtaḥ daśamaḥ asti iti śrutvā āptavacanāṃ tadā parokṣatvena daśamaṃ veti svarga ādi lokavat
7.27	tvam eva daśamaḥ asi iti gaṇayitvā pradarsitaḥ aparokṣatayā jñātvā hr̥ṣyati eva na roditi
7.28	ajñāna avṛtīvikṣepa dvividhā jñāna tṛptayaḥ śoka apagamaḥ iti ete yojanīyāḥ cidātmani
7.29	saṃsāra āsakta cittaḥ san cidābhāsaḥ kadācana svayaṃprakāśakūṭasthaṃ svatattvaṃ na eva veti ayam
7.30	na bhāti na asti kūṭasthaḥ iti vakti prasaṃgataḥ kartā bhoktā aham asmi iti vikṣepaṃ pratipadyate
7.31	asti kūṭasthaḥ iti ādau parokṣaṃ veti vārttayā paścāt kūṭasthaḥ eva asmi iti evaṃ veti vicārataḥ
7.32	kartā bhoktā iti evaṃ ādi śoka jātaṃ pramuñcati kṛtaṃ kṛtyaṃ prāpaṇīyaṃ prāptam iti eva tuṣyati
7.33	ajñānam āvṛtiḥ tadvat vikṣepaḥ ca parokṣa dhīḥ

cognoscible y no puede aplicarse a *Brahman*, que es incognoscible. (Contestación): Correcto. *Brahman* en tanto Mismidad es luminoso de por sí y sólo se lo puede experimentar directamente.

Nuestra Mismidad se percibe siempre. Decimos que la conocemos directa o indirectamente, que es cognoscible o incognoscible, como en el ejemplo del décimo hombre.

El décimo hombre cuenta a los otros nueve y ve a cada uno de ellos, pero olvida al décimo (que es él mismo), aunque se está viendo todo el tiempo.

Como él es el décimo, no se encuentra. “El décimo no aparece, no está”, afirma. La gente inteligente dice que esto se debe a que su propia presencia está oscurecida por la ignorancia o *Māyā*.

Se aflige y llora porque cree que el décimo se ahogó en el río. El llanto, resultado de la falsa superposición, se debe a la ilusión.

Cuando una persona competente le dijo que el décimo no estaba muerto, él creyó que estaba vivo gracias a ese conocimiento indirecto, así como se cree en la existencia del cielo basándose en la autoridad del *Śruti*.

Cuando se le dice a cada hombre: “Tú eres el décimo” y entonces él se cuenta entre los demás, cesa de llorar y se pone contento gracias al conocimiento directo del décimo, que es él mismo.

Pueden distinguirse siete estados respecto de nuestra Mismidad: la ignorancia, el oscurecimiento, la superposición, el conocimiento indirecto, el conocimiento directo, el cese de la pena, y el logro de la perfecta satisfacción.

El *Cidābhāsa*, con su mente apegada a la existencia mundana, no puede saber que él es el *Kūṭastha* con luz propia.

“*Kūṭastha* no aparece, no hay *Kūṭastha*” son las ideas que caracterizan el estado de oscuridad causado por la ignorancia. El *Jīva* además dice: “Yo soy el que hace y el que goza”, y experimenta penas y placeres, resultado de la superposición.

Mediante el maestro, llega a saber indirectamente de la existencia de *Kūṭastha*. Luego, gracias a la discriminación se apercibe directamente de que: “Yo soy *Kūṭastha*”.

Ahora está libre de la idea errónea de que es el hacedor y el gozador del fruto de sus acciones. Con esta convicción, sus penas se terminan. Siente que ha realizado todo lo que había que realizar y experimenta la perfecta satisfacción.

Éstos son los siete estados del *Jīva*: la ignorancia — *ajñāna*, el

aparokṣa matiḥ śoka mokṣaḥ tṛptiḥ nirañkuṣā

- 7.34 saptāvasthāḥ imāḥ santi cidābhāṣasya tāsu imau ||
bandhamokṣau sthitau tatra tisraḥ bandhakṛtaḥ
smṛtāḥ
- 7.35 na jānāmi iti udāsīna vyavahārasya kāraṇam ||
vicāra prāk abhāvena yuktam ajñānam īritam
- 7.36 amārgeṇa vicārya atha na asti na bhāti ca iti asau ||
viparīta vyavahṛtiḥ āvṛteḥ kāryam iṣyate
- 7.37 deha dvaya cidābhāsa rūpaḥ vikṣepaḥ īritāḥ ||
kartṛtva ādi akhilaḥ śokaḥ saṁsāra ākhyāḥ asya
bandhakaḥ
- 7.38 ajñānam āvṛtiḥ ca ete vikṣepāt prāk prasiddhyataḥ ||
yadi api atha api avasthe te vikṣepasya eva na
ātmanāḥ
- 7.39 vikṣepa utpattitaḥ pūrvam api vikṣepa saṁskṛtiḥ ||
asti eva tat avasthātvam aviruddham tataḥ tayoḥ
- 7.40 brahmaṇi āropitatvena brahmāvasthe ime iti ||
na śaṁkanīyam sarvāsāṁ brahmaṇi eva
adhiropaṇāt
- 7.41 saṁsāri ahaṁ vibuddhaḥ ahaṁ niḥśokaḥ tuṣṭaḥ iti
api ||
jīvagāḥ uttarāvasthāḥ bhānti na brahmagāḥ yadi
- 7.42 tarhi ajñāḥ ahaṁ brahmasattvabhāne mat dṛṣṭitaḥ
na hi ||
iti pūrve avasthe ca bhāsete jīvage khalu
- 7.43 ajñānasya āśrayaḥ brahma iti adhiṣṭhānatayā
jaguḥ ||
jīvāvasthātvam ajñāna abhimānitvāt avādiṣam
-

oscurecimiento — *āvṛtiḥ*, la superposición — *vikṣepaḥ*, el conocimiento indirecto — *parokṣa dhīḥ*, el conocimiento directo — *aparokṣa matiḥ*, la liberación de la pena — *śoka mokṣaḥ*, y el contentamiento irrestricto *tṛptiḥ nirañkuṣā*.

El reflejo de la Conciencia, *Cidābhāsa*, se ve afectado por estos siete estados. Ellos son causa de la esclavitud y también de la liberación. Los tres primeros se consideran causas de esclavitud.

La ignorancia — *ajñāna* es el estado caracterizado por el “no sé”, y es causa de indiferencia hacia la verdad; este estado persiste en tanto no madure la discriminación.

Los resultados del oscurecimiento — *āvṛteḥ* de la verdad espiritual que causa la ignorancia son pensamientos como: “*Kūṭastha* no existe”, “No se conoce tal *Kūṭastha*”, lo que es contrario a la verdad. Esto sucede cuando no se conduce al discernimiento por el camino de las Escrituras.

Se llama superposición — *vikṣepaḥ* al estado en el cual *Cidābhāsa* se identifica con los cuerpos sutil y denso. Aquí, se halla sujeto a la esclavitud y a los sufrimientos como resultado de la idea de que él es el que hace y el que goza.

Aunque la ignorancia — *ajñāna* y el oscurecimiento — *āvṛtiḥ* de nuestra Mismidad preceden a la superposición — *vikṣepa*, y *Cidābhāsa* mismo es el resultado de la superposición, aún así, los dos primeros estados no pertenecen a *Kūṭastha*, sino a *Cidābhāsa*.

Las impresiones o semillas de la superposición existen antes de que surja la superposición. Por lo tanto, no es inconsistente decir que los dos primeros estados pertenecen solamente a *Cidābhāsa*.

Estos dos estados no existen en *Brahman*, aunque están sobrepuestos a Él, ya que *Brahman* es la base sobre la que reposa la superposición.

(Duda): “Soy mundanal”, “tengo conocimiento”, “estoy afligido”, “soy feliz”, y así por el estilo, son expresiones que hacen referencia a los estados del *Jīva*, y éstos no tienen relación con *Brahman*.

(Contestación): Entonces, los dos estados anteriores a la superposición deben serle atribuidos al *Jīva*, porque él dice frases como “no sé”, “no veo a *Brahman*”, que se refieren a la ignorancia y a la oscuridad.

Los antiguos maestros dicen que *Brahman* es el soporte — *āśrayaḥ* de la ignorancia en tanto su sustrato — *adhiṣṭhāna*, pero la ignorancia debe atribuirse al *Jīva*, porque él se identifica con ella y siente: “Soy ignorante”.

7.44	jñānadvayena naṣṭe asmin ajñāne tat kṛtāvṛtiḥ na bhāti na asti ca iti eṣā dvividhā api vinaśyati
7.45	parokśajñānataḥ naśyet asattvāvṛtti hetutā aparokśajñāna nāśyā hi abhāna āvṛttihetutā
7.46	abhāna āvaraṇe naṣṭe jīvatva āropa saṁkśayāt kartṛtva ādi akhilaḥ śokaḥ saṁsāra ākhyāḥ nivartate
7.47	nivṛtte sarvasaṁsāre nityamuktatvabhāsanāt nirañkuṣā bhavet tṛptiḥ punaḥ śokāsamudbhavāt
7.48	aparokśa jñāna śoka nivṛtti ākhye ubhe ime avasthe jīvage brūtā ātmānaṁ cet iti śrutiḥ
7.49	ayam iti aparokśatvam uktaṁ tat dvividhaṁ bhavet viśaya svaprakāśatvāt dhiya api evaṁ tat īkṣaṇāt
7.50	parokśajñānakāle api viśaya svaprakāśatā samā brahma svaprakāśam asti iti evaṁ vibodhanāt
7.51	ahaṁ brahma iti anullikhya brahma asti iti evaṁ ullikhan parokśajñānam etaṁ na bhrāntaṁ bādha anirūpaṇāt
7.52	brahma na asti iti mānaṁ cet syāt bādhyeta tadā dhruvam na ca evaṁ prabalaṁ manaṁ paśyāmaḥ ataḥ na bādhyate
7.53	vyakti anullekha mātṛeṇa bhramatve svargadhīḥ api bhrāntiḥ syāt vyakti anullekhāt sāmānya ullekha darśanāt
7.54	aparokśatva yogyasya na parokśamatiḥ bhramaḥ parokśam iti anullekhāt arthāt parokśya sambhavāt

Con las dos clases de conocimiento se niega la ignorancia, y con ella sus efectos y las ideas “*Brahman* no existe” y “*Brahman* no está manifiesto”.

Por medio del conocimiento indirecto — *parokśajñāna* se niega la noción errónea de que *Kūṭastha* no existe. El conocimiento directo — *aparokśajñāna* destruye el resultado del oscurecimiento de la realidad expresado en la idea de que *Brahman* no es manifiesto o experimentable

Cuando se destruye el principio oscurecedor, también se destruyen tanto la idea del *Jīva*, que es una mera superposición, como el dolor — *śokaḥ* causado por la idea mundana de ser el agente.

Cuando se aniquila al mundo de la dualidad a través de la experiencia del propio ser siempre liberado, entonces tras la aniquilación de todo dolor surge una satisfacción — *tṛptiḥ* ilimitada y eterna.

El *Śruti* que se menciona al comienzo de este Capítulo se refiere a dos de los estados, el conocimiento directo y la destrucción de la pena que hace padecer al *Jīva*.

El conocimiento directo de la realidad a la que el *Śruti* llama “Esto” (en “Esto es el Sí Mismo”) es doble: *Ātman* brilla con luz propia y el intelecto lo percibe como evidente.

En el conocimiento indirecto, este intelecto es conciente del hecho de que *Brahman* es autoevidente, y la autoevidencia de *Brahman* no se ve afectada en lo más mínimo por tal comprensión intelectual.

El conocimiento indirecto, que es la cognición “*Brahman* existe”, no es erróneo, porque, en el estado de conocimiento directo, este conocimiento indirecto no se contradice sino que se confirma.

Si pudiera probarse que *Brahman* no existe, este conocimiento indirecto se podría refutar, pero es bien sabido que no hay evidencia válida que refute el hecho de que *Brahman* existe.

El conocimiento indirecto de *Brahman* no puede ser llamado falso simplemente porque no da una idea definitiva de *Brahman*. Sobre esta base, la existencia del cielo también podría ser falsa.

El conocimiento indirecto de *Brahman*, que es objeto de conocimiento directo, no es necesariamente falso, porque no afirma que *Brahman* sea sólo un objeto de conocimiento indirecto. (¿Por qué, entonces, lo llamamos conocimiento indirecto? Porque no dice “Éste es *Brahman*”, que es el conocimiento directo).

7.55	amśāgrahīteḥ bhrāntiḥ cet ghaṭajñāṃ bhramah bhavet niramśasya api samśatvam vyāvartyāṃśa vibhedataḥ
7.56	asatvāmśaḥ nivarteta parokśajñānataḥ tathā abhānāmśa nivṛttiḥ syāt aparokśadhiyā kṛtā
7.57	daśamaḥ asti iti avibhrāntaṃ parokśa jñānam īkśyate brahma asti iti api tadvat syāt ajñāna āvaraṇaṃ samam
7.58	ātmā brahma iti vākyārthe niḥśeṣeṇa vicārite vyaktiḥ ullikhyate yadvat daśamaḥ tvam asi iti ataḥ
7.59	daśamaḥ kaḥ iti praśne tvam eva iti nirākṛte gaṇayitvā svena saha svam eva daśamaṃ smaret
7.60	daśamaḥ asmi iti vākyotthā na dhīrasya vihanyate ādi madhya avasāneṣu na navatvasya samśayaḥ
7.61	sat eva iti ādivākyena brahmasattvaṃ parokśataḥ grhītvā tat tvam asi ādivākyāt vyaktiṃ samullikhet
7.62	ādi madhya avasāneṣu svasya brahmatvadhīḥ īyam na eva vyabhicaret tasmāt āparokśyaṃ pratiṣṭhitam
7.63	janma ādi kāraṇatvākhyā lakṣaṇena bhriguḥ purā parokśyeṇa grhītvā atha vicārāt vyaktim aikśata
7.64	yadi api tvam asi iti atra vākyam na uce bhrigoh pitā tathā api annaṃ prāṇam iti vicāryasthalam uktavān
7.65	anna prāṇa ādi koṣeṣu suvicārya punaḥ punaḥ ānanda vyaktim īkśitvā brahmalakśma api ayūyujat

El argumento de que el conocimiento indirecto es falso porque no da conocimiento completo de *Brahman* es insostenible. Podemos conocer sólo una parte de un recipiente, pero no por eso este conocimiento parcial es falso. Aunque *Brahman* verdaderamente no tiene partes, parece tener partes debido a los agregados falsamente sobrepuestos, a los que elimina el conocimiento indirecto.

El conocimiento indirecto disipa nuestra duda de que *Brahman* tal vez no exista. El conocimiento directo rebate nuestra postura de que *Brahman* no es manifiesto o experimentable.

La afirmación “El décimo existe, no se ha perdido” es conocimiento indirecto, y no es falsa. De manera similar, el conocimiento indirecto de que “*Brahman* existe” no es falso. En ambos casos, el oscurecimiento de la verdad — *Āvaraṇa* debido a la ignorancia es el mismo.

Mediante un profundo análisis de “Nuestra Mismidad es *Brahman*” se logra el conocimiento directo “yo soy *Brahman*”, así como el hombre, después de que le dijeron que él es el décimo, llega a darse cuenta de esto mediante la reflexión.

Si uno de los diez hombres pregunta quién es el décimo, la respuesta es que es él mismo. Cuando él se cuenta, entonces se percata de que él es el décimo (que es el conocimiento directo).

Su conocimiento de que él es el décimo nunca se pone en cuestión. Ya sea que se cuente al comienzo, en el medio o al final de la cuenta, su saber que es el décimo nunca se pone en duda.

Los textos Védicos como “Antes de la Creación solamente existía *Brahman*”, dan un conocimiento indirecto de *Brahman*; pero el texto “Eso eres tú” da el conocimiento directo.

Cuando la persona se conoce como *Brahman*, su conocimiento no varía, ni al comienzo, ni en el medio ni al final. Eso es conocimiento directo.

En tiempos remotos, el sabio Bhrigu logró el conocimiento indirecto de *Brahman* reflexionando en *Brahman* como causa del origen, el sostenimiento y la disolución del universo. El conocimiento directo lo logró diferenciando la Mismidad de sus cinco envolturas.

Aunque Varuṇa, su padre, no le enseñó por medio del texto “Eso eres tú”, le enseñó la doctrina de las cinco envolturas y dejó que hiciera su propia indagación discriminativa.

(Bhrigu) consideró cuidadosamente las naturalezas de la envoltura de alimento, la envoltura vital y demás. En la envoltura de bienaventuranza vio las señales de *Brahman* y concluyó: “Yo soy

7.66	satyaṁ jñānam anantaṁ ca iti evaṁ brahma svalakṣaṇam uktvā guhāhitatvena koṣeṣu etat pradarsitam
7.67	pāroksyaṇa vibudhya indraḥ yaḥ ātmā iti ādi lakṣaṇāt aparokśikartum iccan caturvāraṁ guruṁ yayau
7.68	ātmā vā iadam iti ādau parokṣaṁ brahma lakṣitam adhyāropa apavādābhyāṁ prajñānaṁ brahma darśitam
7.69	avāntareṇa vākyena parokṣā brahmadhīḥ bhavet sarvatra eva mahāvākyavicārāt aparokṣadhīḥ
7.7.0	brahma aparokṣa siddhyartham mahāvākyam iti īritam vākyavṛttau ataḥ brahma aparokṣe vimatiḥ na hi
7.71	ālambanatayā bhāti yaḥ asmāt pratyaya śabdayoḥ antaḥkaraṇa sambhinna bodhaḥ sa tvam padābhidhaḥ
7.72	māyā upādhiḥ jagat yoniḥ sarvajñatvā ādi lakṣaṇaḥ parokṣya śabalaḥ satya ādi ātmakaḥ tat padābhidhaḥ
7.73	pratyak parokṣatā ekasya sadvitiyatva pūrṇatā viruddhyete yataḥ tasmāt lakṣaṇā sampravartate
7.74	tat tvam asi ādi vākyeṣu lakṣaṇā bhāgalakṣaṇā saḥ ayam iti ādi vākyasthapadayoḥ iva na aparā

Brahman”.

El *Śruti* describe primeramente la naturaleza de *Brahman* como verdad, conocimiento e infinitud. Luego describe a la Mismidad oculta en las cinco envolturas.

Indra adquirió el conocimiento indirecto de *Brahman* estudiando Sus atributos. Luego fue a ver a su maestro cuatro veces con el propósito de obtener el conocimiento directo de la Mismidad.

En el Aitareya Upaniṣad se imparte conocimiento indirecto de *Brahman* en afirmaciones como “Antes de la Creación sólo existía *Atman*”. El *upaniṣad* describe luego el proceso de superposición y lo niega, mostrando que la Conciencia es *Brahman*.

También con otros pasajes del *Śruti* se puede lograr un conocimiento intelectual indirecto de *Brahman*; pero el conocimiento directo se alcanza meditando en las grandes sentencias — *Mahāvākya* del *Śruti*.

En el Vākyavṛtti se dice que las grandes sentencias tienen como finalidad dar el conocimiento directo de *Brahman*. No hay duda acerca de esto.

En ‘Eso eres tú’, ‘tú’ denota la Conciencia que está limitada o circunscrita por los agregados del órgano interno, y que es el objeto de la idea y de la palabra ‘yo’.

La Conciencia (absoluta) —condicionada por la ignorancia primigenia o *Māyā*, que es la causa del universo—, que es omnisciente, etc., que puede ser conocida indirectamente, y cuya naturaleza es verdad, conocimiento e infinitud, es indicada mediante la palabra ‘Eso’.

Tanto las cualidades de ser conocido inmediata versus mediatamente, como las de existencia con un segundo⁵² versus la de absoluta unidad, son incompatibles con respecto a una y la misma sustancia. Por lo tanto, hay que dar una explicación por implicación, o lo que se llama un significado expresado indirectamente.

En sentencias como ‘Eso eres tú’, debe aplicarse solamente la regla lógica de la eliminación parcial — *bhāgalakṣaṇā*, como al decir ‘éste es aquel, y no otro’. (Es decir, en la frase “Éste es aquel Devadatta”, negamos los atributos de lugar y tiempo, tanto presente como pasado, y tomamos sólo en cuenta a la persona misma. De manera similar, en el texto “Eso eres tú” negamos los atributos conflictivos tales como la

⁵² Brahman es sin-segundo o unidad absoluta.

7.75	samsargaḥ vā viśiṣṭaḥ vā vākyārthaḥ na atra saṁmataḥ akhaṇḍa eka rasatvena vākyārthaḥ viduṣāṁ mataḥ
7.76	pratyak bodhaḥ yaḥ ābhāti saḥ advaya ānanda lakṣaṇaḥ advaya ānanda rūpaḥ ca pratyak bodha eka lakṣaṇaḥ
7.77	ittham anyāḥ anya tādātmya pratipattiḥ yadā bhavet abrahmatvaṁ tvam arthasya vyavartyeta tadā eva hi
7.78	tadarthasya ca pāroksyaṁ yadi evaṁ kiṁ tataḥ śṛṇu pūrṇānanda ekarūpeṇa pratyak bodhaḥ avatiṣṭhate
7.79	evaṁ sati mahāvākyāt parokṣajñānam īryate yaiḥ teṣāṁ śāstra siddhānta vijñānaṁ śobhatetarām
7.80	āstāṁ śāstrasya siddhāntaḥ yuktyā vākyāt parokṣadhīḥ svarga ādi vākyavan na evaṁ daśame vyabhicārataḥ
7.81	svataḥ aparokṣajīvasya brahmatvam abhivāñchataḥ naśyet siddha aparokṣatvam iti yuktiḥ mahati aho

omnisciencia versus el conocimiento limitado, los que caracterizan respectivamente a *Īśvara* y *Jīva*, y sólo tomamos en cuenta la Conciencia inmutable.)

La relación entre los dos sustantivos (“tú” y “Eso”) no debe tomarse como que uno califica al otro, o que se califican mutuamente, sino como de completa identidad, de absoluta homogeneidad. Esto quiere decir que el significado de la expresión, de acuerdo a las personas competentes, es: “lo que es ‘tú’, es entera y completamente ‘Eso’; y lo que es ‘Eso’, es entera y completamente ‘tú’; ambos términos indican la Conciencia homogénea absoluta.”

Lo que parece ser la Mismidad conciente individual tiene naturaleza de bienaventuranza no-dual, y la bienaventuranza no-dual no es otra cosa que la Mismidad individual conciente (o sea, *Brahman* es el Sí Mismo y el Si Mismo es *Brahman*).

Cuando mediante la identificación mutua se ha demostrado irrefutablemente que la Conciencia interna y *Brahman* son lo mismo, entonces desaparece inmediatamente la noción de que el *Jīva* —al que se denota mediante la palabra “tú”— es diferente de *Brahman*.

Entonces, el carácter indirecto del conocimiento de *Brahman* que implica la palabra “tú” de la frase—se desvanece también; y permanece sólo la Conciencia interna en forma de bienaventuranza absoluta.

Siendo éste el caso, aquellos que suponen que las grandes sentencias sólo pueden dar conocimiento indirecto de *Brahman* demuestran brillantemente un entendimiento superficial de las enseñanzas de las Escrituras.

(Duda): Dejando de lado la conclusión de las Escrituras, el conocimiento que éstas dan de *Brahman* sólo puede ser indirecto, como el que dan con respecto al cielo y demás.

(Contestación): Eso no es invariablemente así, porque la declaración “tú eres el décimo” lleva al conocimiento directo.

El conocimiento que toda persona tiene de sí misma es una experiencia directa. ¡Verdaderamente, es un argumento notable sugerir que, en nuestro intento de identificarnos con *Brahman*, este conocimiento directo ya presente resultará destruido!

7.82	vṛddhim iṣṭavataḥ mūlam api naṣṭam iti īdṛśam laukikaṁ vacanaṁ sārthaṁ sampannaṁ tvat prasādataḥ
7.83	antaḥkaraṇa saṁbhinna bodhaḥ jīvaḥ aparokṣātām arhati upādhi sadbhāvaṁ na tu brahma anupādhitaḥ
7.84	na evaṁ brahmatva bodhasya sopādhi viṣayatvataḥ yāvat videha kaivalyam upādheḥ anivāraṇāt
7.85	antaḥkaraṇa sāhitya rāhityābhyāṁ viśiṣyate upādhiḥ jīva bhāvasya brahmatāyāḥ ca na anyathā
7.86	yathāvidhiḥ upādhiḥ syāt pratiśedhaḥ tathā na kim suvarṇaloha bhedenā śṛṅkhalātvam na bhidyate
7.87	atat vyāvṛtti rūpeṇa sākṣāt vidhimukhena ca vedāntānām pravṛttiḥ syāt dvidhā iti ācāryabhāṣitam
7.88	aham artha parityāgāt ahaṁ brahma iti dhīḥ kutaḥ na evaṁ aṁśasya hi tyāgaḥ bhāgalakṣaṇayā uditāḥ
7.89	antaḥkaraṇa saṁtyāgāt avaśiṣṭe cidātmani aham brahma iti vākyena brahmatvaṁ sākṣiṇī īkṣyate
7.90	svaprakāśaḥ api sākṣī eva dhī vṛttyā vyāpyate anyavat phalavyāpyatvam evāsya śāstrakṛdbhiḥ nivāritam
7.91	buddhi tatstha cidābhāsau dvau api vyāpnutaḥ ghaṭam tatra ajñānaṁ dhiyā naśyet ābhāseṇa ghaṭaḥ sphureṭ

¿Qué generoso eres, al proporcionarnos un ejemplo del conocido proverbio: “Por ir tras el interés se perdió el capital”!⁵³

(Duda): El *Jīva*, que está condicionado por el órgano interno, puede ser objeto de conocimiento directo con la ayuda de los agregados condicionantes; pero como *Brahman* no tiene realmente tales agregados, el conocimiento directo de Ello es imposible.

(Contestación): Nuestro conocimiento de *Brahman* no será completamente incondicionado mientras persistan nuestros cuerpos, que son los agregados condicionantes. O sea, los agregados que nos condicionan positivamente, condicionan a *Brahman* negativamente.

La diferencia entre el *Jīva* y *Brahman* se debe a la presencia o ausencia del *antaḥkaraṇa*, que es el medio condicionante; salvo por eso son idénticos. No hay otra diferencia.

Si la presencia de algo (en este caso, el órgano interno en el *Jīva*) es un agregado condicionante, ¿por qué no va a serlo su ausencia (en este caso, el órgano interno en *Brahman*)? Las cadenas, sean de oro o de hierro, atan igualmente.

Los maestros afirman que las *Upaniṣads* hablan de *Brahman*, tanto negando lo que no es *Brahman*, como afirmando las características positivas.

(Duda): Si se abandona la idea del “yo”, ¿cómo es posible conocer que “yo soy *Brahman*”?

(Contestación): Se abandonan las partes falsas de “yo” y se retiene la parte verdadera, siguiendo la regla lógica de la eliminación parcial.

Cuando se niega el órgano interno lo que permanece es la mera Conciencia interna, el Testigo. En este Testigo, uno reconoce a *Brahman* de acuerdo con el texto “Yo soy *Brahman*”.

La Conciencia interna, aunque es luminosa de por sí, puede estar cubierta por las modificaciones del intelecto, así como como ocurre con otros objetos de conocimiento. Los maestros de las Escrituras han negado que *Cidābhāsa* perciba a *Kūṭastha*, o que la Conciencia se refleje sobre los intelectos.

En la percepción de un jarro intervienen tanto el intelecto como *Cidābhāsa*. El intelecto niega la nesciencia y *Cidābhāsa* revela al recipiente.

⁵³ El sentido del verso en sánscrito es que por tener la atención puesta en lo secundario se pierde lo esencial.

7.92	brahmaṇi ajñānanāśāya vṛtti vyāptiḥ apeksitā svayaṁ sphuraṇa rūpatvāt na ābhāsa upayujyate
7.93	cakṣuḥ dīpau apeksyete ghaṭa ādi darśane yathā na dīpadarśane kintu cakṣuḥ ekam apeksyate
7.94	sthitaḥ api asau cidābhāsaḥ brahmaṇi ekī bhavet param na tu brahmaṇi atīśayaṁ phalaṁ kuryāt ghaṭa ādivat
7.95	aprameyam anādim ca iti atra śrutyā idam īritam manasā eva idam āptavyam iti dhīvyāpyatā śrutā
7.96	ātmānaṁ cet vijānīyāt ayam asmi iti vākyataḥ brahma ātma vyaktim ullikhya yaḥ bodhaḥ saḥ abhidhīyate
7.97	astu bodhaḥ aparokṣaḥ atra mahāvākyāt tathā api asau na dṛḍhaḥ śravaṇa ādīnām ācāryaiḥ punaḥ īraṇāt
7.98	ahaṁ brahma iti vākyārthabodhaḥ yāvat dṛḍhī bhavet śama ādi sahitaḥ tāvat abhyaset śravaṇa ādikam
7.99	bādhaṁ santi hi adārḍhyasya hetavaḥ śruti anekatā asambhāvyatvam arthasya viparīta ca bhāvanā
7.100	śākhābhedaṭ kāmabhedāt śrutam karmāṇi atha anyathā evam atra api mā āśāṅkī iti ataḥ śravaṇam ācaret
7.101	vedāntānām aśeṣāṇām ādi madhya avasānataḥ brahma ātmani eva tātparyam iti dhīḥ śravaṇam bhavet

Para conocer a *Brahman* se necesita la modificación del intelecto para disipar la ignorancia; pero como *Brahman* se revela de por sí, no se necesita la ayuda de *Cidābhāsa* para revelarlo.

Para percibir un recipiente se necesitan dos factores, el ojo y la luz de la lámpara; pero para percibir la luz de una lámpara sólo se necesita el ojo.

El intelecto sólo funciona en presencia de *Cidābhāsa*; pero en el acto de conocer a *Brahman*, *Cidābhāsa* se funde en *Brahman*. En la percepción externa de un recipiente, *Cidābhāsa* revela al recipiente mediante su luz y aun así permanece distinto de él.

El *Śruti* corrobora que no se puede conocer a *Brahman* mediante *Cidābhāsa*: “*Brahman* es sin comienzo y más allá del conocimiento”. Pero el *Śruti* admite que se lo puede conocer mediante el intelecto (en el sentido de disipar la ignorancia): “*Brahman* puede conocerse mediante el intelecto”.

En el primer verso del *Śruti* citado en este Capítulo: “Cuando una persona ha realizado la identidad de su propia Mismidad con Aquello (*Paramātmā*)...”, se está indicando el conocimiento directo de *Brahman* (es decir, “Yo soy *Brahman*”).

El conocimiento directo de *Brahman* se obtiene de las grandes sentencias. Pero no se lo puede establecer firme y completamente en una sola vez. Por lo tanto, Śrī Śaṅkarācārya enfatiza la importancia de oír, reflexionar y meditar repetidamente.

“Hasta que el entendimiento correcto de la sentencia ‘Yo soy *Brahman*’ se vuelva suficientemente firme, se deberá estudiar el *Śruti* y pensar profundamente sobre su significado, como también practicar el control interno y otras virtudes.”

Las causas de la falta de firmeza en el conocimiento directo son: los textos aparentemente contradictorios; las dudas acerca de la posibilidad de tal conocimiento; y los modos de pensar radicalmente opuestos que conducen a la idea de ser el hacedor.

Debido a la existencia de diferentes sistemas, disposiciones y deseos, el *Śruti*, en el *Karmakaṇḍa*, prescribe diferentes clases de sacrificios, etcétera. Pero no caben dudas en cuanto al conocimiento de *Brahman* que predicán los *upaniṣads*; por lo tanto, se debe practicar repetidamente el “oír”, etc., en relación con la verdad (para lograr firme convicción).

El “oír” es el proceso por el cual uno llega a estar convencido de que los *Vedas*, en su comienzo, medio y final, enseñan la identidad de *Jīva* y *Brahman*, y que esto es lo esencial de la Vedānta.

7.102	samanvayādhyāya etat sūktam dhī svāsthyakāribhiḥ tarkaiḥ sambhāvanārthasya dvitīya adhyāyaḥ īritā
7.103	bahujanmadṛḍhābhyāsāt dehādiṣu ātmadhīḥ kṣaṇāt punaḥ punaḥ udeti evaṁ jagat satyatva dhīḥ api
7.104	viparītā bhāvanā iyam aikāgryāt sā nivartate tattva upadeśāt prāk eva bhavati etat upāsanāt
7.105	upāstayāḥ ataḥ eva atra brahmaśāstre api cintitāḥ prāk anabhyāsinaḥ paścāt brahmābhyāsenā tat bhavet
7.106	tat cintanam tat kathanam anyāḥ anyam tat prabodhanam etat ekaparatvam ca brahmābhyāsam viduḥ budhāḥ
7.107	tam eva dhīraḥ vijñāya prajñām kurvīta brāhmaṇaḥ na anudhyāyāt bahūn śabdān vācaḥ viglāpanam hi tat
7.108	ananyāḥ cintayantaḥ mām ye janāḥ paryupāsate teṣāṁ nitya abhiyuktānām yogakṣemaṁ vahāmi aham
7.109	iti śruti smṛti nityam ātmani ekāgratām dhiyaḥ vidhattaḥ viparītāyā bhāvanāyāḥ kṣayāya hi
7.110	yat yathā vartate tasya tattvam hitvā anyathātva dhīḥ viparīta bhāvanā syāt pitṛādau ari dhīḥ yathā
7.111	ātmā dehādi bhinnāḥ ayaṁ mithyā ca idaṁ jagat tayoḥ

El *ācārya* Vyāsa y Śaṅkara explican bien este tema en los Brahma Sūtras, en la sección que trata del punto de vista correcto sobre los textos Védicos. En el segundo Capítulo del mismo texto se habla del “reflejo”, lo que nos permite establecer la doctrina de la no-dualidad a través de un razonamiento que satisfaga al intelecto y refute todas las posibles objeciones.

Como resultado del fuerte hábito adquirido durante muchos nacimientos, el *Jīva* piensa repetidamente, momento tras momento, que el cuerpo es su Mismidad y que el mundo es real.

A esto se llama pensar errado — *viparītā bhāvanā*. Se lo elimina practicando la meditación con un único foco. Esta concentración surge al adorar a *Īśvara*, antes de iniciarse en el *Brahman* sin atributos.

Debido a esto, en los libros de Vedānta se discuten muchas formas de adorar a *Īśvara*. Aquellos que no hayan practicado esta adoración antes de iniciarse en *Brahman*, tendrán que adquirir este poder de concentración mediante la práctica de meditar en *Brahman*.

“El sabio⁵⁴ considera que la práctica de la meditación en *Brahman* significa reflexionar en Ello, hablar acerca de Ello, producir mutuos argumentos lógicos acerca de Ello, para así estar sólo ocupado plenamente de Ello.”

“El sabio, tras haber conocido a *Brahman* más allá de toda duda, debe generar una corriente ininterrumpida de pensamientos acerca de Ello. No debe ocuparse en demasiadas discusiones, pues esto produce un solo efecto: cansar al órgano del habla.”

El Gītā dice: “A aquellos que siempre devotos concentran su mente sólo en Mí, y meditan en Mí como su propia Mismidad, Yo les doy lo que necesitan, y protejo todo lo que tienen”.

Tanto el *Śruti* como el *Smṛiti* prescriben la constante concentración de la mente en la Mismidad, para disipar la convicción errónea acerca de la Mismidad y el mundo.

Convicción errónea es ignorar la verdadera naturaleza de un objeto, y tomarlo por lo opuesto de lo que realmente es. Es como si un hijo tratara a su padre como enemigo.

La convicción errónea es pensar que el cuerpo es nuestra Mismidad y que el mundo es real, mientras que la verdad es que la Mismidad es diferente del cuerpo y que el mundo es irreal.

⁵⁴ Vidurbhūdhāḥ: el de percepción iluminada.

	dehādi ātmatva satyatva dhīḥ viparyaya bhāvanā
7.112	tattva bhāvanayā naśyet sā atah deha atiriktatām ātmanah bhāvayet tadvat mithyātvaṁ jagataḥ anīśam
7.113	kiṁ mantra japavat mūrtidhyānavat vā ātmā bhedadhīḥ jagat mithyātva dhīḥ ca atra vyāvartyā syāt uta anyathā
7.114	anyathā iti vijānīhi dṛṣṭārthatvena bhuktivat bubhukṣuḥ japavat bhuñkte na kaścit niyataḥ kvacit
7.115	āśnāti vā na vā āśnāti bhuñkte vā svaccayā anyathā yena kena prakāreṇa kśudhām apaninīśati
7.116	niyamena japaṁ kuryāt akṛtau pratyavāyataḥ anyathā karaṇe anarthaḥ svara varṇa viparyayāt
7.117	kśudhā iva dṛṣṭā bādhā kṛt viparītā ca bhāvanā jeyā kena api upāyena na asti atra anuṣṭhiteḥ kramaḥ
7.118	upāyaḥ pūrvam eva uktaḥ tat cintā kathanādikaḥ etat eka paratve api nirbandhaḥ dhyānavat na hi
7.119	mūrti pratyaya sāntatyam anya anantaritāṁ dhiyaḥ dhyānaṁ tatra atinirbandhaḥ manasaḥ cañcala ātmanah
7.120	cañcalaṁ hi manaḥ kṛṣṇa pramāthibalavat dṛḍham tasya ahaṁ nigrahaṁ manye vāyoh iva suduṣkaram
7.121	api abdhīpānāt mahataḥ sumerūt mūlanāt api api vahnī āśanāt sādhaḥ viśamaḥ cittanigrahaḥ
7.122	kathana ādau na nirbandhaḥ śṛṅkhalā baddha

Esta convicción se destruye con la meditación sobre lo real — *tattva bhāvana*. En consecuencia, el aspirante medita acerca de la Mismidad diferenciándola del cuerpo, y acerca de la irrealdad del mundo.

(Pregunta): ¿La idea de la diferencia entre la Mismidad y el cuerpo, y la de la irrealdad del mundo, deben ser repetidas como se hace al recitar una frase sagrada — *mantra japa*, o como en la meditación en la forma de una deidad — *mūrti-dhyāna*, o mediante algún otro método?

(Contestación): No; no hay regla alguna, porque el resultado del proceso se percibe directamente, tal como cada bocado de comida ingerido va saciando el hambre en su propia medida. No se puede sujetar a una persona hambrienta a ninguna regla acerca de la ingesta, como sí sucede en la repetición ceremonial.

Cuando una persona hambrienta consigue comida, la puede comer de la manera que guste. Y si carece de alimento, puede distraer la mente absorbiéndose en algún trabajo para aliviar el sufrimiento del hambre por cualquier medio disponible.

En cambio el *japaṁ* debe hacerse de conformidad con las reglas prescritas, de otro modo se incurre en falta. Hay riesgo de incurrir en dificultades si se lo hace incorrectamente, cambiando la letra o el tono.

Ahora bien, la convicción errónea causa visible angustia, igual que el hambre. Se la debe vencer con cualquier medio disponible. No hay orden o regla respecto de esto.

Ya se ha descrito la práctica de pensar o hablar acerca de *Brahman*, etc., que ayuda a disipar la convicción errónea. En la devoción dirigida exclusivamente al *Brahman* no-dual no hay una regla fija, como sí la hay para la meditación en una forma de Dios.

La meditación — *dhyāna* consiste en pensar constantemente en la forma de alguna deidad — *mūrti* sin que intervenga ningún otro pensamiento. La mente, que es naturalmente inconstante, debe ser controlada completamente mediante tal meditación.

En el Gītā, Arjuna dice: “Kṛiṣṇa, la mente es inconstante, impetuosa, irrefrenable y poderosamente apegada. Considero que es tan difícil de controlar como el viento.”

En el Yogavāsīṣṭha se dice: “Es más difícil refrenar la mente que beberse todo el océano, que mover el Monte Meru o que comer fuego”.

A la mente no se la puede encadenar como al cuerpo, por lo tanto,

	dehavat kintu ananta itihāsāt yaiḥ vinodaḥ nāṭyavat dhiyaḥ
7.123	cit eva ātmā jagat mithyā iti atra paryavasānataḥ nididhyāsana vikṣepaḥ na itihāsa ādibhiḥ bhavet
7.124	kṛśi vāṇijya sevā ādau kāvya tarka ādikeṣu ca vikṣipyate pravṛtṭyā dhīḥ taiḥ tattva smṛti asambhavāt
7.125	anusandadhata eva atra bhojana ādau pravartitum śakyate atyantavikṣepa abhāvāt āśu punaḥ smṛteḥ
7.126	tattva vismṛti mātṛāt na anarthaḥ kintu viparyayāt viparyetum na kālāḥ asti jhaṭiti smarataḥ kvacit
7.127	tattva smṛteḥ avasaraḥ na asti anya abhyāsa śāliṇaḥ pratyuta abhyāsa ghaṭitvāt balāt tattvam upekṣyate
7.128	tam eva ekaṁ vijānītha hi anyā vācaḥ vimuñcatha iti śrutam tathā anyatra vācaḥ viglāpanam iti
7.129	āhāra ādi tyajan na eva jīvet śāstrāntaram tyajan kiṁ na jīvasi yena evaṁ karoṣi atra durāgraham
7.130	janaka ādeḥ katham rājyam iti cet dṛḍhabodhataḥ tathā tava api cet tarkam paṭha yat vā kṛṣim kuru
7.131	mithyātva vāsanā dārḍhye prārabdhakṣaya kāṅkṣayā akliśyantaḥ pravartante svasvakarmānusārataḥ
7.132	atiprasaṅgaḥ mā śakyah svakarmavaśavartinām astu vā kaḥ atra śakyeta karma vārayitum vada
7.133	jñāninaḥ ajñāninaḥ ca atra same

hay que practicar el escuchar acerca de *Brahman*. La mente se entretiene con muchas historias religiosas y otros relatos, así como sucede ante una representación dramática.

El propósito de tales relatos es percatarse de que la naturaleza de la Mismidad es Conciencia pura y que el universo es ilusorio. Por lo tanto, no son un estorbo para mantener el foco de la meditación.

Pero cuando uno se ocupa de la agricultura, del comercio, del servicio a otros, del estudio de cosas no espirituales, de la dialéctica y demás ramas del saber, la mente no se acuerda de la Realidad.

Sin embargo el aspirante que está ocupado en retener su mente en la verdad, no es perturbado al realizar cosas tales como comer y demás, de modo que continuar la meditación no le ocasiona problema alguno. Y aun cuando se olvide momentáneamente de la verdad, puede revivirla fácilmente.

El simple olvido momentáneo de la verdad no es desastroso; pero la convicción errónea sí lo es. Como (en el caso anterior) el recuerdo resurge inmediatamente, no hay tiempo para que se intensifique la convicción errónea.

La persona que está excesivamente ocupada en temas que se apartan de la Vedānta, cesa de meditar en *Brahman*. Tales ocupaciones lo impulsan a descuidar la intensa meditación en *Brahman*, y la detención de la práctica es un gran obstáculo.

El *Śruti* dice: “Conoce sólo a ese Uno y abandona toda vana conversación”, y también: “Discusiones y conversaciones sólo fatigan la facultad del habla”.

Si renunciaras a la comida, no vivirías; ¿pero dejarás de vivir si dejas los estudios (que no sean el de las Escrituras)? Entonces, ¿por qué insistir tanto en perseguir tales estudios?

(Duda): Entonces, ¿cómo es que antiguos sabios como Janaka administraban reinos?

(Contestación): Ellos eran capaces de hacerlo debido a su convicción acerca de la verdad. Si la tienes, entonces dedícae de lleno a la lógica o a la agricultura o haz lo que más le plazca.

El sabio, que ya está convencido de la irre realidad del mundo, permite que su *karma* fructífero — *prarabdha* se agote con mente imperturbable, y se ocupa de los asuntos mundanos de esa manera.

No hay que temer irregularidades cuando los sabios se ocupan en acciones según su *karma*. Además, si ello ocurre, que así sea. ¿Quién puede impedir el *karma*?

Al experimentar su *karma* fructífero, tanto el iluminado como el no

	prārabdhakarmāṇi na kleśaḥ jñāninaḥ dhairyān mūḍhaḥ kliśyati adhairyataḥ
7.134	mārge gantroḥ dvayoḥ śrāntau samāyām api adūratām jānan dhairyāt drutaṁ gaccet anyāḥ tiṣṭhati dīnadhīḥ
7.135	sāksāt kṛtāmā dhīḥ samyak aviparyaya bādhitaḥ kim iccān kasya kāmāya śarīram anusamjvaret
7.136	jagat mithyātva dhī bhāvāt akṣiptau kāmya kāmukau tayoḥ abhāve santāpaḥ sāmyet niḥsnehadīpavat
7.137	gandharvapattane kimcit na indrajālika nirmite jānan kāmāyate kintu jihāsati hasan idam
7.138	āpāta ramaṇīyeṣu bhogeṣu evaṁ vicāravān na anurajyati kintu etān doṣadṛṣṭyā jihāsati
7.139	arthānām arjane kleśaḥ tathā eva paripālāne nāśe duḥkhaṁ vyaye duḥkhaṁ dhik arthān kleśakāriṇaḥ
7.140	māmsa pāñcālikāyāḥ tu yantralole aṅgapañjare snāyu asthi granthi śālinyāḥ striyāḥ kim iva śobhanam
7.141	evam ādiṣu śāstreṣu doṣāḥ samyak prapañcitāḥ vimṛśan anīṣaṁ tāni kathaṁ duḥkheṣu majjati
7.142	kśudhayā pīḍyamānaḥ api na viṣaṁ hi attum iccati miṣṭānna dhvasta tṛḍ jānan na amūḍhaḥ tat jighatsati
7.143	prārabdhakarmaprābalyāt bhogeṣu iccā bhavet yadi kliśyan eva tadāpi eṣa bhuñkte viṣṭighṛtavat
7.144	bhuñjānānāḥ api budhāḥ śraddhāvantaḥ

iluminado no tienen elección; pero el conocedor es paciente e imperturbable, mientras que el ignorante es impaciente y sufre angustias y dolores.

Durante un trayecto, dos viajeros pueden hallarse igualmente fatigados, pero el que sabe que su destino no está lejos sigue andando rápida y pacientemente, mientras que el ignorante se siente descorazonado y tarda más en el camino.

Aquel que ha realizado correctamente a *Brahman* y a quien no perturban convicciones erróneas “¿qué deseará, o a quién querrá complacer para padecer sobrellevando las aflicciones del cuerpo y de la mente?”

Cuando se ha llegado a la convicción de la irrealdad del mundo, no hay deseo ni deseador. En ausencia de ambos, el dolor que causan los deseos insatisfechos se apaga como la llama de una lámpara sin aceite.

Cuando el visitante se da cuenta de que la ciudad mágica de los *Gandharvas* y sus objetos son irreales, nada desea y se ríe de tal naturaleza engañosa.

Del mismo modo, la persona despierta no busca el goce de los objetos agradables. Está convencido de sus defectos, de su impermanencia e ilusoriedad, y los deja.

“La riqueza produce preocupación de ganarla, ansiedad de mantenerla, dolor de perderla y pesar de gastarla. ¡Desgraciada cosa esta riqueza, que produce tanta pesadumbre!”

¿Qué belleza real hay en la persona, que no es más que un conglomerado de carnosos músculos, huesos y tendones? Es nomás una masa de carne moldeada en miembros inquietos.

Tales son los defectos de los placeres mundanos, que las Escrituras señalan detalladamente. Conciente de estos defectos, ninguna persona despierta se dejará ahogar en la aflicción que ellos causan.

Ni siquiera el que está afligido por el hambre querrá comer veneno, mucho menos lo hará quien ya está satisfecho con dulces alimentos.

Si por la fuerza de su *karma* fructífero un ser humano despierto se ve compelido a gozar de los frutos de los deseos, lo hará con indiferencia y gran renuencia, como el hombre sometido a trabajos forzados.

Como tiene fe espiritual, si el ser humano despierto se ve forzado por

	kuṭumbinaḥ nādyāpi karma naḥ cinnam iti kliśyanti santatam
7.145	na ayaṁ kleśaḥ atra saṁsāra tāpaḥ kintu viraktatā bhrāntijñānanidānaḥ hi tāpaḥ saṁsārikaḥ smṛtaḥ
7.146	vivekena parikliśyan alpabhogena tṛpyati anyathā anantabhoge api na eva tṛpyati karhicit
7.147	na jātu kāmāḥ kāmānām upabhogena śāmyati haviṣā kṛṣṇavartmeva bhūyaḥ eva abhivardhate
7.148	parijñāya upabhuktaḥ hi bhogaḥ bhavati tuṣṭaye vijñāya sevitaḥ coraḥ maitrīm eti na coratām
7.149	manasaḥ nigṛhītasya līlābhogaḥ alpakaḥ api yaḥ tam eva alabdhavistāraṁ kliṣṭatvāt bahu manyate
7.150	baddhamuktaḥ mahīpālaḥ grāmamātreṇa tuṣyati paraiḥ abaddhaḥ na akrāntaḥ na rāṣṭraṁ bahu manyate
7.151	viveke jāgrati sati doṣa darśana lakṣaṇe katham ārabdha karma api bhogeccāṁ janayiṣyati
7.152	na eṣa doṣaḥ yataḥ anekavidhaṁ prārabdham īkṣyate iccā aniccā pareccā ca prārabdham trividham smṛtam
7.153	apathyasevinaḥ corāḥ rāja dāra ratāḥ api jānanta iva svānartham iccanti ārabdhakarmataḥ
7.154	na ca atra etat vārayitum īśvareṇa api śakyate yataḥ īśvaraḥ eva āha gītāyām arjunaṁ prati
7.155	sadrśaṁ ca iṣṭate svasyāḥ prakṛteḥ jñānavān api prakṛtiṁ yānti bhūtāni nigrahaḥ kiṁ kariṣyati
7.156	avaśyaṁ bhāvi bhāvānāṁ pratīkāraḥ bhavet yadi

el *karma* fructífero a llevar vida de familia y a mantener muchas relaciones, siempre pensará penosamente: “¡Ah, los lazos del *karma* no se han soltado aún!”

Esta pena no se debe a las aflicciones del mundo sino a su aversión por él, porque las aflicciones mundanas se originan en la convicción errónea de su realidad.

La persona que tiene discernimiento ve los defectos del goce y se satisface con muy poco, mientras que el que está sujeto a la ilusión no se satisface aunque logre goces interminables.

“Los deseos nunca se calman al gozarlos sino que aumentan más todavía, como la llama de una hoguera alimentada con manteca clarificada.”

Pero cuando se conoce la impermanencia del placer, la gratificación de los deseos puede producir la idea de “ya basta”. Es como un ladrón al que se emplea aun conociendo su condición de tal, y que entonces no se comporta como un ladrón sino como un amigo.

La persona que conquistó su mente se satisface aun con un pequeño disfrute del placer. Sabe bien que los placeres son impermanentes y que van seguidos de pena. Para ella, aun un pequeño placer es más que suficiente.

Un rey que ha sido liberado de prisión se contenta con ser soberano de una aldea, mientras que cuando todavía no había sido vencido ni apresado, no le daba mucho valor a todo un reino.

(Duda): Cuando por discernimiento la persona está siempre conciente de los defectos de los objetos de placer, ¿cómo puede forzarlo su *karma* fructífero a desear el goce?

(Contestación): Eso no es inconsistente porque el *karma* fructífero se consume de varios modos. Hay tres clases de *karma* fructífero: “productor de goce con deseo — *iccā*”, “en ausencia de deseo — *aniccā*” y “a través del deseo de otro — *pareccā*”.

El enfermo apegado al alimento perjudicial, los ladrones, y aquellos que tienen relaciones ilícitas con las esposas de un rey, conocen bien la probable consecuencia que seguirá a sus acciones, pero, a pesar de esto, su *karma* fructífero los impulsa a cometerlas.

Ni aun *Īśvara* puede parar tales deseos. Por eso Kṛṣṇa le dijo a Arjuna en el Gītā:

“Aun los sabios siguen los dictados de su propia naturaleza. Los seres se ven impelidos por sus propias tendencias innatas; ¿qué puede hacer la restricción?”

Si fuera posible evitar las consecuencias del *karma* fructífero, Nala,

	tadā duḥkhaiḥ na lipyerat nala rāma yudhiṣṭhirāḥ
7.157	na ca īśvaratvam īśasya hīyate tāvatā yataḥ avaśyaṃ bhāvita api eṣaṃ īśvareṇa eva nirmīṭā
7.158	praśnottarābhyām eva etat gamyate arjuna kṛṣṇayoḥ aniccā pūrvakam ca asti prārabdham iti tat śṛṇu
7.159	atha kena prayuktaḥ ayaṃ pāpaṃ carati pūruṣaḥ aniccan api vārṣṇeya balāt iva niyojitaḥ
7.160	kāma eṣa krodha eṣa rajo guṇa samudbhavaḥ mahāśanaḥ mahāpāpmā viddhi enam iha vairiṇam
7.161	svabhāvajena kaunteya nibaddhaḥ svena karmaṇā kartuṃ na iccasi yat mohāt kariṣyasi avaśaḥ api tat
7.162	na aniccantaḥ na ca iccantaḥ paradāksīṇya saṃyutāḥ sukhaduḥkhe bhajanti etat pareccā pūrva karma hi
7.163	kathaṃ tarhi kim iccan iti evam iccā niṣidhyate na iccā niṣedhaḥ kintu iccā bādhaḥ bharjita bījavat
7.164	bharjitāni tu bījāni santi akārya karāṇi ca vidvat iccā tathā iṣṭavyā sattvabodhān na kāryakṛt
7.165	dagdhabījam arohe api bhakṣaṇāya upayujyate vidvat iccā api alpabhogaṃ kuryān na vyasanaṃ bahu
7.166	bhogena caritārthatvāt prārabdham karma hīyate bhoktavya satyatā bhrāntyā vyasanaṃ tatra jāyate
7.167	mā vinaśyatu ayaṃ bhogaḥ vardhatām uttarottaram mā vighnāḥ pratibadhnantu dhanyaḥ asmi asmāt iti

Rāma y Yudhiṣṭhira no habrían sufrido las desdichas a las que se vieron sometidos.

Es *Īśvara* mismo el que ordena que el *karma* fructífero sea inexorable. Por eso el hecho de que Él no pueda impedir que ese *karma* fructifique no es inconsistente con Su omnipotencia.

Escucha las preguntas de Arjuna y las respuestas de Śṛi Kṛṣṇa, por las que comprendemos que la persona tiene que experimentar su *karma* fructífero, aunque pueda no desear experimentarlo.

“Kṛṣṇa, ¿qué impele a pecar al ser humano, aún en contra de su deseo, como si alguna fuerza lo compeliere a hacerlo?”

“Es el deseo y (su hija) la furia, nacidos de la cualidad de *rajas*. El deseo es insaciable, es la gran fuente de todos los pecados; reconócelo como tu enemigo.”

“Arjuna, es tu *karma*, producido por tu propia naturaleza, el que te compele a hacer cosas aun cuando no quieras hacerlas.”

Cuando la persona ni quiere ni rechaza hacer cosa alguna, pero la hace teniendo en cuenta los sentimientos de los demás y entonces experimenta placer y pena, eso es resultado del “*karma* que fructifica mediante el deseo de otros”.

(Duda): ¿No hay contradicción con el texto citado a comienzos de este Capítulo, en que se describe a la persona iluminada como carente de deseos?

(Contestación): El texto no quiere indicar que los deseos estén ausentes en el iluminado, sino que los deseos que surgen en él espontáneamente sin su voluntad no le producen dolor o pena algunos, como el grano tostado que no tiene capacidad [de germinar].

El grano tostado, aunque parece el mismo [que antes de tostar] no puede germinar; similarmente los deseos del conocedor, bien conciente de la irrealidad de los objetos de deseo, no pueden producir mérito ni demérito.

Aunque no germine, el grano tostado puede ser usado como alimento. Del mismo modo, los deseos del conocedor sólo le producen un poco de experiencia, pero no pueden arrastrarlo a la variedad de goces que producen dolor o hábitos duraderos.

El *karma* fructífero se gasta cuando se experimentan sus efectos; éstos causan un pesar duradero sólo cuando por ignorancia creemos que son reales.

“Que mi goce no se interrumpa, que siga aumentando, que no encuentre obstáculos que lo detengan, de este modo seré feliz” — tal es la naturaleza de esa ilusión.

	bhramaḥ
7.168	yat abhāvi na tat bhavi cet na tat anyathā iti cintā viṣagnaḥ ayaṁ bodhaḥ bhramanivartakaḥ
7.169	same api bhoge vyasanaṁ bhrāntaḥ gaccet na buddhavān aśakya arthasya saṁkalpāt bhrāntasya vyasanaṁ bahu
7.170	māyāmayatvaṁ bhogasya buddhvā āsthām upasaṁharan bhuñjānaḥ api na saṁkalpaṁ kurute vyasanaṁ kutaḥ
7.171	svapna indrajāla sadṛśam acintya racanātmakam dṛṣṭa naṣṭam jagat paśyan katham tatra anurajyati
7.172	svasvapnam āparokṣyeṇa dṛṣṭvā paśyan svajāgaram cintayet apramattaḥ san ubhau anudinaṁ muhuḥ
7.173	ciraṁ tayoḥ sarvasāmyam anusandhāya jāgare satyatvabuddhiṁ santyajya na anurajyati pūrvavat
7.174	indrajālam idaṁ dvaitam acintya racanātvataḥ iti avismarataḥ hāniḥ kā vā prārabdhabhogataḥ
7.175	nirbandhaḥ tattvavidyāyā indrajālatvasaṁsmṛtau prārabdhasya agrahaḥ bhoge jīvasya sukhaduḥkhaḥ
7.176	vidyā ārabdhe viruddhyete na bhinna viśayatvataḥ jānadbhiḥ api aindraajāla vinodaḥ dṛśyate khalu
7.177	jagat satyatvam āpādyā prārabdham bhojayet yadi tadā virodhi vidyāyā bhogamātrān na satyatā
7.178	anunaḥ jāyate bhogaḥ kalpitaiḥ svapnavastubhiḥ

Lo que no está destinado a suceder como resultado de nuestro *karma* pasado, no sucederá; y lo que ha de suceder, debe suceder. Saber esto es antídoto seguro contra el veneno de la ansiedad y disipa la ilusión del sufrimiento.

Tanto el iluminado como el ilusionado padecen por su *karma* fructífero; el ilusionado está sujeto a la desdicha, el sabio no. Como el ilusionado está lleno de deseos de cosas irreales impracticables, su pena es enorme.

El iluminado sabe que el goce de los deseos es irreal. Por lo tanto, controla sus deseos y evita que surjan deseos nuevos o imposibles. ¿Qué hará pues que tal persona se halle sujeta a la desdicha?

El sabio está convencido de que los deseos mundanos son como objetos oníricos o ilusiones mágicas. Sabe además que la naturaleza del mundo es incomprensible y que los objetos son momentáneos; entonces, ¿cómo va a estar apegado a ellos?

Cuando despierta, en primer lugar uno debe representarse vívidamente lo que ha visto en sueños, y después pensar cuidadosa y constantemente sobre las condiciones de soñar y de estar despierto.

El aspirante debe observar continuamente hasta descubrir la similitud esencial entre los mundos de vigilia y de sueño. Entonces abandonará la idea de la realidad de los objetos mundanos y cesará su apego a ellos.

Este mundo de dualidad es como una ilusión mágica cuya causa es incomprensible. Al sabio, que no olvida esto, ¿qué puede importarle que las acciones pasadas produzcan sus efectos en él?

La función del conocimiento es mostrar la naturaleza ilusoria del mundo, y la función del *karma* fructífero es dar placer y pena al *Jīva*.

El conocimiento y el *karma* fructífero no se oponen el uno al otro ya que se refieren a objetos diferentes. Presenciar una representación mágica divierte al espectador, a pesar de que éste conoce su irrealidad.

La fructificación del *karma* se podría considerar opuesta al conocimiento de la verdad si diera origen a la idea de la realidad del mundo transitorio; pero la mera experiencia no significa que la cosa experimentada sea real.

Debido a los objetos imaginarios vistos en un sueño se experimenta

	jāgrat vastubhiḥ api evam asatyaiḥ bhoga iṣyatām
7.179	yadi vidyā apahnuvitā jagat prārabdha ghātinī tadā syāt na tu māyātvabodhena tat apahnavāḥ
7.180	anapahnutya lokāḥ tat indrajālam idaṁ tu iti jānanti eva anapahnutya bhogaṁ māyātvadhīḥ tathā
7.181	yatra tu asya jagat svātmā paśyet kaḥ tatra kena kam kiṁ jighret kiṁ vadet vā iti śrutau tu bahu ghoṣitam
7.182	tena dvaitam apahnutya vidyā udeti na ca anyathā tathā ca viduṣaḥ bhogaḥ kathaṁ syāt iti cet śṛṇu
7.183	suṣupti viṣayāḥ mukti viṣayāḥ vā śrutiḥ tu iti uktaṁ svāpyaya saṁpatyoh iti sūtre hi ati sphuṭam
7.184	anyathā yājñavalkya ādeḥ ācāryatvaṁ na sambhavet dvaita dṛṣṭau avidvattā dvaita adrṣṭau na vāk vadet
7.185	nirvikalpa samādhau tu dvaita adarśana hetutaḥ śaiva aparokṣa vidyā iti cet suṣuptiḥ tathā na kim
7.186	ātma tattvaṁ na jānāti suptau yadi tadā tvayā ātma dhīḥ eva vidyā iti vācyam na dvaita vismṛtiḥ
7.187	ubhayaṁ militaṁ vidyā yadi tarhi ghaṭa ādayaḥ ardhavidyābhājināḥ syuḥ sakala dvaita vismṛteḥ

goce y pesar en no pequeña medida; por lo tanto, se puede inferir también que lo mismo puede experimentarse con los objetos del estado de vigilia (sin que sean reales).

Si el conocimiento de la verdad pudiera borrar el mundo de experiencias, entonces podría destruir el *karma* fructífero. Pero sólo enseña la irrealidad de éste, y no causa su desaparición.

La gente sabe que un espectáculo de magia es irreal, pero este conocimiento no destruye el espectáculo. Del mismo modo, es posible conocer la irrealidad de los objetos externos sin que esto los haga desaparecer o se deje de experimentarlos.

(Duda): Los pasajes del *Śruti* dicen que aquel que percibe a su propia Mismidad en todo, “¿qué puede oír, ver, oler o decir?”

Por lo tanto, el conocimiento surge con la destrucción de la dualidad y de ningún otro modo. Siendo así, ¿cómo puede experimentar el mundo objetivo el conocedor de la verdad?

(Contestación): El *Śruti* sobre el cual se basa esta objeción se aplica a los estados de sueño profundo y de liberación final. Esto ya se aclaró ampliamente en el aforismo 4.4.16 de los *Brahma-sūtras*.⁵⁵

De no aceptarse esto, no podemos entender los esfuerzos que hicieron Yājñavalkya y otros sabios para enseñar; (porque, según el punto de vista del que duda,) sin reconocer la dualidad no habrían podido enseñar, y si la reconocían, su conocimiento resulta incompleto.

(Duda): El conocimiento directo se logra en la contemplación carente de sujeto-objeto — *Nirvikalpa samādhī*, en la que no hay dualidad.

(Contestación): Entonces, ¿por qué no aplicas el mismo argumento al estado de sueño profundo?

(Duda): En el estado de sueño profundo no hay conocimiento de nuestra Mismidad — *Ātman*.

(Contestación): Entonces admities que lo que importa realmente no es la mera ausencia de dualidad sino el conocimiento de nuestra Mismidad.

(Duda): El conocimiento verdadero combina ambas cosas: el conocimiento de la Mismidad y la ausencia de la noción de dualidad.

⁵⁵ “(La declaración de la ausencia de conocimiento particularizado está hecha) desde ambos puntos de vista, a saber, el de sueño profundo y el de la absoluta unión; porque esto se aclara en los Upaniṣad” (Brahmasūtra, 4.4.16). Brahmasūtra Bhāṣya (comentarios de Śaṅkara), ed. Advaita Ashrama, Calcuta.

7.188	maśaka dhvani mukhyānām vikṣepānām bahutvataḥ tava vidyā tathā na syāt ghaṭa ādīnām yathā dṛḍhā
7.189	ātma dhīḥ eva vidyā iti yadi tarhi sukhī bhava duṣṭa cittam nirundhyāt cet nirundhi tvam yathāsukham
7.190	tat iṣṭam eṣṭavya māyāmayatvasya samīkṣaṇāt iccan api ajñavat na iccet kim iccan api hi śrutam
7.191	rāgaḥ liṅgam abodhasya santu rāga ādayoḥ budhe iti śāstra dvayaṁ sārtham evaṁ satya virodhataḥ
7.192	jagat mithyātvavat svātma asaṅgatvasya samīkṣaṇāt kasya kāmāya iti vacaḥ bhoktrabhāvavivakṣayā
7.193	pati jāyā ādikaṁ sarvaṁ tat tat bhogāya na iccati kintu ātmabhogārtham iti śrutau udghoṣitaṁ bahu
7.194	kiṁ kūṭastha cidābhāsau yathā kiṁ ca ubhayātmakaḥ bhoktā tatra na kūṭasthaḥ asaṅgatvāt bhoktṛtām vrajat
7.195	sukha duḥkha abhimāna ākhyāḥ vikāraḥ bhogaḥ ucyate kūṭasthaḥ ca vikārī ca iti etat na vyāhataṁ katham
7.196	vikārī buddhi adhīnatvāt ābhāsaḥ vikṛtau api niradhiṣṭhāna vibhrāntiḥ kevalā na hi tiṣṭhati

(Contestación): ¡Entonces un objeto inanimado, como un recipiente, en el que falta la noción de dualidad, ya está medio iluminado!

¡Y entonces los recipientes serían mejores que tú, porque a ti el zumbido de los mosquitos te distrae frecuentemente la atención y ellos no tienen esa noción de dualidad!

Sin embargo, si admites que sólo el conocimiento de la Mismidad constituye la realización, habrás aceptado nuestra posición. Además, si dices que para alcanzar la realización hay que controlar la mente perturbadora, te damos nuestra bendición. Sé feliz y controla a esa mente.

Nosotros también decimos que el control de la mente es esencial para darse cuenta del carácter ilusorio del mundo. Pero si bien el sabio puede tener deseos, éstos no lo atan como sí lo hacen los del ignorante. Éste es el significado del texto: “¿Qué deseará....”^{*}.

Por lo tanto no hay contradicción entre las dos afirmaciones de las Escrituras: aquella que dice “los deseos son signo de ignorancia”, y la que afirma que “el sabio puede tener deseos”, porque los deseos de un sabio son muy débiles para atarlo.

Puesto que él está convencido de que la Mismidad está exenta de asociación y del carácter ilusorio del mundo, el conocedor no tiene la idea de ser hacedor o experimentador. A él se aplica el verso citado al comienzo de este Capítulo “¿Qué desearía...?”.

Muchos textos del *Śruti* declaran que el esposo ama a su esposa no por ella, y que la esposa ama a su esposo no por él, sino por ellos mismos.

Ahora, ¿quién es el hacedor y el experimentador? ¿Es el inmutable *Kūṭastha*; o es el reflejo de la Conciencia, *Cidābhāsa*; o es la unión de los dos? *Kūṭastha* no puede ser el experimentador puesto que carece de asociación.

La experiencia es el cambio que se produce al identificarse con las sensaciones de dolor y de placer. Si el inmutable *Kūṭastha* es el experimentador, entonces se volvería mutable; ¿no sería esto auto-contradictorio?

Cidābhāsa está sujeto a las condiciones cambiantes del intelecto y padece modificaciones, pero siendo ilusorio, *Cidābhāsa* existe solamente en virtud de su sustrato real, y por lo tanto él mismo no puede ser el experimentador.

* De la cita del texto mencionado en 7.1.

7.197	ubhayātmakaḥ eva ataḥ loke bhoktā nigadyate tat dr̥k ātmānam ārabhya kūṭasthaḥ śeṣitaḥ śrutau
7.198	ātmā katama iti ukte yājñavalkyaḥ vibodhayan vijñānamayam ārabhya asaṅgam taṃ paryaśeṣayat
7.199	kaḥ ayam ātmā iti evam ādau sarvatra ātmavicārataḥ ubhaya ātmakam ārabhya kūṭasthaḥ śeṣyate śrutau
7.200	kūṭastha satyatām svasmin adhyasya ātmā avivekataḥ tātvikīm bhoktṛtām matvā na kadācit jihāsati
7.201	bhoktā svasya eva bhogāya pati jāyādim iccati eṣa laukika vṛttāntaḥ śrutyā samyak anūditaḥ
7.202	bhogyānām bhoktṛśeṣatvāt mā bhogyeṣu anurajyatām bhoktari eva pradhāne ataḥ anurāge taṃ vidhitsati
7.203	yā prītiḥ avivekānām viṣayeṣu anapāyinī tvām anusmarataḥ sā me hṛdayāt mā apasarpatu
7.204	iti nyāyena sarvasmāt bhogyajātāt viraktadhīḥ upasaṃhṛtya tāṃ prītim bhoktari eva bubhutsate
7.205	srak candana vadhū vastra suvarṇādiṣu pāmarāḥ apramattaḥ yathā tadvat na pramādyati bhoktari
7.206	kāvya nāṭaka tarkādim abhyasyati nirantaram vijigīṣuḥ yathā tadvat mumukṣuḥ svaṃ vicārayet
7.207	japa yāga upāsanā ādi kurute śraddhayā yathā

Por lo tanto, en el decir común se considera que el experimentador es *Cidābhāsa* en conjunción con *Kūṭastha*. Pero el *Śruti* comienza con ambos tipos de Mismidad para concluir que sólo queda *Kūṭastha*.

Cuando el rey Janaka le preguntó a Yājñavalkya acerca de la naturaleza de la Mismidad, el sabio primero le habló de la envoltura del intelecto y luego, señalando que no era adecuada (para ser considerada la Mismidad), terminó por enseñarle el inmutable *Kūṭastha*.

De hecho, el Aitareya y otros textos del *Śruti* que tratan de la Mismidad, comienzan indagando la naturaleza del experimentador y finalizan con una descripción del inmutable *Kūṭastha*.

Debido a la ignorancia, el experimentador sobrepone la realidad de *Kūṭastha* sobre sí. Consecuentemente, considera que su experiencia es real y no quiere renunciar a ella.

El experimentador desea tener una esposa, etc., para su propio placer. Esta noción popular queda bien descrita en el Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad.

Dice el *Śruti* que, puesto que los objetos de experiencia son para el experimentador, no se los debería amar de por sí. Dado que el factor central es el experimentador, el amor debe dirigirse hacia él.

En el Viṣṇu Purāṇa, Prahlāda ruega: “Señor, haz que no se disipe en mí el infinito amor que siente por los objetos transitorios el que no discrimina, sino que se dirija a ti de tal modo que tu recuerdo fluya incesantemente en mí”.

Siguiendo este método, el aspirante debe volverse indiferente a todos los objetos de experiencia de la esfera externa y dirigir el amor que siente por ellos hacia la Mismidad y desear conocerla.

Así como los caídos⁵⁶ mantienen la mente concentrada en los objetos de experiencia como joyas, pasta de sándalo, mujeres jóvenes, vestimentas, oro y demás, del mismo modo, el aspirante a la liberación debe mantener su atención fija en el Sí Mismo y no vacilar nunca.

Así como el que desea afirmar su superioridad sobre los oponentes se ocupa de estudiar literatura, teatro, lógica, etc., igualmente el aspirante a la liberación debe discriminar la naturaleza de la Mismidad.

Así como el que desea el cielo repite — *Japa* la fórmula sagrada, y

⁵⁶ En la ignorancia.

	svarga ādi vāñchayā tadvat śraddaddhyāt sve mumukśayā
7.208	citta ekāgryam yathā yogī mahāyāsena sādhayet aṇimādi prepsayā evam vivicyāt svam mumukśayā
7.209	kauśalāni vivardhante teṣām abhyāsa pāṭavāt yathā tadvat vivekaḥ asya api abhyāsāt viśadāyate
7.210	viviñcatā bhokṛtattvam jāgradādiṣu asaṅgatā anvaya vyatirekābhyām sākṣiṇi adhyavasīyate
7.211	yatra yat drśyate draṣṭā jāgrat svapna suṣuptiṣu tatra eva tat na itaratra iti anubhūtiḥ hi saṃmatā
7.212	sa yat tatra īkṣate kimcit tena ananvāgataḥ bhavet drṣṭvā eva puṇyam pāpam ca iti evam śrutiṣu ḍiṇḍimaḥ
7.213	jāgrat svapna suṣupti ādi prapañcam yat prakāśate tat brahma aham iti jñātvā sarva bandhaiḥ pramucyate
7.214	ekaḥ eva ātmā mantavyaḥ jāgrat svapna suṣuptiṣu sthāna traya vyatītya punaḥ janma na vidyate
7.215	triṣu dhāmasu yat bhogyam bhoktā bhogaḥ ca yat bhavet tebhyaḥ vilakṣaṇaḥ sākṣī cit mātraḥ aham sadāśivah
7.216	evam vivecite tattve vijñāmaya śabditaḥ cidābhāsaḥ vikārī yaḥ bhokṛttram tasya śiṣyate
7.217	māyikaḥ ayam cidābhāsaḥ śruteḥ anubhavāt api indrajālaṃ jagat proktaṃ tat antaḥpātī ayam yataḥ
7.218	vilayaḥ api asya supti ādau sākṣiṇā hi anubhūyate

realiza con gran fe sacrificios — *yāga*, adoración — *Upāsanā* y demás, así debe poner toda su fe en la Mismidad el aspirante a la liberación.

Así como el *yogi* se dedica con perseverancia a lograr la concentración de la mente para adquirir poderes sobrenaturales tales como volverse pequeño o grande, así el aspirante a la liberación debe diferenciar (perseverantemente) al cuerpo de la Mismidad.

Así como estas personas incrementan su eficiencia en su campo propio gracias a la perseverancia, la idea de la separación de la Mismidad con respecto al cuerpo se vuelve firme en el aspirante a la liberación.

La naturaleza real del experimentador puede entenderse aplicando el método de distinguir entre lo variable y lo invariable — *anvaya-vyatireka*. De esta manera el aspirante conoce que el Testigo de los tres estados está siempre desligado.

Es experiencia común que los estados de velar, soñar y dormir se distinguen uno de otro, pero que la Conciencia que los experimenta es la misma.

El *Śruti* proclama que cualesquieran sean los objetos que la Mismidad perciba en uno cualquiera de esos estados, tanto sean dignos como indignos o ya sea que produzcan placer o pena, no se llevan de un estado al otro.

“Cuando la persona se percata de su identidad con ese *Brahman* que ilumina los mundos en los estados de velar, soñar y dormir, está libre de toda esclavitud.”

“Hay que considerar que la Mismidad es idéntica en los estados de velar, dormir y soñar. Ese *Ātman*, que sabe que está más allá de los tres estados, está libre del renacimiento.”

“Esa Mismidad, que no está sujeta a la experiencia en ninguno de los tres estados, que puede ser llamada Conciencia pura, el Testigo, el siempre bienaventurado, y que no es el experimentador — *bhoktā* ni la experiencia — *bhogaḥ* ni el objeto de experiencia — *bhogyam*, Eso soy Yo.”

Cuando se ha diferenciado de este modo a la Mismidad, lo que permanece como experimentador es *Cidābhāsa* o *Jīva*, al que también se lo conoce como la envoltura del intelecto, y que está sujeto a cambio.

Este *Cidābhāsa* es un producto de *Māyā*. Tanto el *Śruti* como la experiencia así lo demuestran. El mundo es un espectáculo de magia y *Cidābhāsa* está incluido en él.

En el sueño profundo, la inmutable Conciencia Testigo percibe la

etat dṛśaṁ svasvabhāvaṁ vivinakti punaḥ punaḥ

- 7.219 vivicya nāsaṁ niścitya punaḥ bhogaṁ na
vāñchati ||
mumuruḥ śāyitaḥ bhūmau vivāhaṁ kaḥ
abhivāñchati
- 7.220 jihreti vyavahartuṁ ca bhoktā aham iti pūrvavat ||
chinna nāsaḥ iva hritaḥ kliśyan ārabdham āsnute
- 7.221 yadā svasya api bhoktṛtvaṁ mantuṁ jihreti ayaṁ
tadā ||
sākṣiṇi āropayet etat iti kā eva kathā vṛthā
- 7.222 iti abhipretya bhoktāram ākṣipati avisaṅkayā ||
kasya kāmāya iti tataḥ śarīra anujvaraḥ na hi
- 7.223 sthūlaṁ sūkṣmaṁ kāraṇaṁ ca śarīraṁ trividhaṁ
smṛtaṁ ||
avaśyaṁ trividhaḥ asti eva tatra tatra ucitaḥ jvaraḥ
- 7.224 vāta pitta śleṣma janya vyādhayaḥ koṭīṣaḥ tanau ||
durgandhitva kurūpatva dāha bhaṅga ādayaḥ tathā
- 7.225 kāma krodha ādayaḥ śānti dānti ādyāḥ
liṅgadehagāḥ ||
jvarā dvaye api bādhante prāptyā aprāptyāḥ naraṁ
kramāt
- 7.226 svaṁ paraṁ ca na veti ātmā vinaṣṭaḥ iva kāraṇe ||
āgāmi duḥkha bījaṁ ca iti etat indreṇa darśitam
- 7.227 ete jvarāḥ śarīreṣu triṣu svābhāvikaḥ matāḥ ||
viyoge tu jvaraiḥ tāni śarīrāṇi eva nāsate
- 7.228 tantoḥ viyujyeta paṭaḥ vālebhyaḥ kambalaḥ yathā ||

absorción de *Cidābhāsa*, que por lo tanto es irreal. Al diferenciar continuamente al *Cidābhāsa*, llegamos a comprender su irrealidad y su separación de *Kūṭastha*.

Cuando el *Cidābhāsa* o *Jīva* se convence de que está sujeto a la destrucción ya no tiene deseo de lo placentero. ¿Qué persona, yaciendo moribunda en el suelo, desearía casarse?

Se avergüenza entonces de llamarse experimentador del modo que lo hacía antes. Se siente avergonzado como uno al que le han cortado la nariz y soporta nomás la experiencia de su *karma* fructífero.

Cuando el *Cidābhāsa* se avergüenza de pensarse a sí mismo como el experimentador, ¿qué poco sentido tiene decir que sobrepondrá sobre *Kūṭastha* la idea de ser el experimentador!

De este modo, las palabras “para satisfacción de quién” del primer verso,* tienen por finalidad denotar que no hay experimentador en absoluto, y en consecuencia el iluminado no padece miserias corporales.

Se sabe que los cuerpos — *śarīra* son de tres clases: denso — *sthūla*, sutil — *sūkṣma* y causal — *kāraṇa*. Y por supuesto hay tres clases de aflicciones o afecciones.

El cuerpo físico, compuesto de aire, fuego y agua (los tres humores del cuerpo), está sujeto a múltiples enfermedades y a muchas dificultades, tales como el mal olor, la deformidad, la inflamación y la fractura.

El cuerpo sutil por un lado está caracterizado por el deseo, la ira y demás; y por otro lado, por el control interno y externo, el ánimo tranquilo y la serenidad de los sentidos. La presencia de las primeras características y la ausencia de las últimas conducen a la desdicha.

En el sueño profundo, que es el estado del cuerpo causal, el *Jīva* no se conoce ni a sí mismo ni conoce a otros y parece como si estuviera muerto. El cuerpo causal es la semilla de los futuros nacimientos y sus desdichas. Así lo vio Indra, como se declara en el Chāndogya Upaniṣad.

Se dice que estas afecciones son naturales en los tres cuerpos. Cuando los cuerpos quedan libres de ellas, cesan de funcionar.

Tal como no hay tela sin hilos de algodón, frazada sin lana, o vasija sin arcilla, tampoco pueden existir los tres cuerpos sin estas

* Véase 7.1.

	mṛdaḥ ghaṭaḥ tathā dehaḥ jvarebhyaḥ api iti dṛśyatām
7.229	cidābhāse svataḥ kaḥ api jvaraḥ na asti yataḥ citaḥ prakāśa eka svabhāvatvam eva dṛṣṭaṁ na ca itarat
7.230	cidābhāse api asambhāvyāḥ jvarāḥ sākṣiṇi kā kathā evam api ekatām mene cidābhāsaḥ hi avidyayā
7.231	sākṣisatyatvam adhyasya svena upete vapuḥ traye tat sarvaṁ vāstavaṁ svasya svarūpam iti manyate
7.232	etasmin bhrāntikāle ayaṁ śārīreṣu jvaratsu atha svayam eva jvarām iti manyate hi kuṭumbivat
7.233	putradāreṣu tapyatsu tapām iti vṛthā yathā manyate puruṣaḥ tadvat ābhāsaḥ api abhimanyate
7.234	vivicya bhrāntim ujjhitvā svam api agaṇayan sadā cintayan sākṣiṇaṁ kasmāt śārīram anusaṁjvaret
7.235	ayathā vastu sarpa ādi jñānaṁ hetuḥ palāyane rajju jñāne ahidhīdhvastau kṛtam api anuśocati
7.236	mithyā abhiyoga doṣasya prāyaścittatva siddhaye kṣamāpayan iva atmānaṁ sākṣiṇaṁ śaraṇaṁ gataḥ
7.237	āvṛtta pāpa nutti arthaṁ snāna ādi āvartyate yathā āvartayan iva dhyānaṁ sadā sākṣi parāyaṇaḥ
7.238	upastha kuṣṭhinī veśyā vilāseṣu vilajjate jānataḥ agre tathā ābhāsaḥ svaprakhyātau vilajjate
7.239	grhītaḥ brāhmaṇaḥ mleccaiḥ prāyaścittaṁ caran punaḥ mleccaiḥ saṁkīryate na eva tathā ābhāsaḥ

afecciones.

Sin embargo, de hecho, estas afecciones no son naturales en el *Cidābhāsa*. (Ellas son propias nada más que de los cuerpos con los cuales está identificado *Cidābhāsa*). Es importante notar que el reflejo de la Conciencia no es diferente de la Conciencia pura y que ambos, por naturaleza, son luminosos de por sí.

Ninguna de estas afecciones son naturales del *Cidābhāsa*. ¿Cómo se las podrá atribuir entonces a *Kūṭastha*? El hecho es que, por la fuerza de ignorancia — *avidyā*, el *Cidābhāsa* se imagina que está identificado con los tres cuerpos y que está afectado.

Cidābhāsa sobrepone a los tres cuerpos la realidad de *Kūṭastha* e imagina que estos tres cuerpos son su real Mismidad.

Mientras continúe la ilusión, *Cidābhāsa* seguirá cargando con los estados que padecen los cuerpos y se verá afectado por ellos, como un ser humano sensible se siente alterado cuando algo afecta a su familia.

Un hombre común se aflige cuando sufren su hijo o su esposa; similarmente, *Cidābhāsa* piensa irracionalmente que los sufrimientos corporales lo afligen a él.

Si mediante el discernimiento, *Cidābhāsa* se libra de toda ilusión y, sin preocuparse por él mismo, piensa siempre en *Kūṭastha*, ¿cómo podrá seguir sujeto a las aflicciones que son propias de los cuerpos?

Cuando una persona confunde una sogá con una serpiente, huye de ella. Cuando descubre la ilusión y conoce la verdadera naturaleza de la sogá, se da cuenta de su error y se avergüenza.

Tal como el que ha injuriado a otro por ignorancia le pide humildemente que lo perdone al darse cuenta de su error, así *Cidābhāsa* se somete a *Kūṭastha*.

Tal como una persona realiza repetidamente expiaciones por medio de abluciones, etc., para purificar sus repetidos pecados, así también *Cidābhāsa* medita repetidamente en *Kūṭastha* y Lo acepta sumisamente como su Testigo o sustrato.

Tal como una meretriz que padece una enfermedad, se avergüenza de mostrar sus encantos a un amante que conoce su estado, así *Cidābhāsa* se avergüenza de considerarse él mismo el hacedor y el experimentador.

Tal como hace penitencia un *brāhmaṇa* contaminado por el contacto con un vicioso de casta inferior, y de ahí en más evita el riesgo de tocar a una persona semejante, luego de que *Cidābhāsa* ha comprendido su diferencia con respecto a los cuerpos ya no se

	śarīrakaiḥ
7.240	yauvarājye sthitaḥ rājaputraḥ sāmrajyavañchayā rājānukārī bhavati tathā sākṣī anukārī ayam
7.241	yaḥ brahma veda brahma eva bhavati eva iti śrutim śrutvā tat ekacittaḥ san brahma veti na ca itarat
7.242	devatva kāmā hi agni ādau praviśanti yathā tathā sākṣitvena avasēṣāya svavināśaṁ sa vāñchati
7.243	yāvat svadehadāhaṁ sa naratvaṁ na eva muñcati tāvat ārabdhadehaṁ syāt na ābhāsatva vimocanam
7.244	rajjujñāne api kampa ādiḥ śanaiḥ eva upaśāmyati punaḥ manda andhakāre sā rajjuḥ kṣipta uragī bhavet
7.245	evam ārabdhabhogaḥ api śanaiḥ śāmyati naḥ haṭhāt bhogakāle kadācit tu martyaḥ aham iti bhāsate
7.246	na etāvatā aparādhena tattvajñānaṁ vinaśyati jīvanmuktivrataṁ na idaṁ kintu vastusthitiḥ khalu
7.247	daśamaḥ api śiraḥ tāḍaṁ rudan budhvā na roditi śirovraṇaḥ tu māsenā śanaiḥ śāmyati naḥ tadā
7.248	daśama amṛtilābhena jātaḥ harṣaḥ vraṇavyathā tirodhatte muktilābhaḥ tathā prārabdhaduḥkhitā
7.249	vratābhāvāt yadā adhyāsaḥ tadā bhūyaḥ vivicyatām rasasevī dine bhuñkte bhūyaḥ bhūyaḥ yathā tathā

identifica más con ellos.

El príncipe heredero imita la vida de su padre el rey, con el propósito de ser apto para acceder al trono. Del mismo modo, *Cidābhāsa* imita continuamente al Testigo *Kūṭastha* con miras a ser uno con Él.

Aquel que ha escuchado la declaración del *Śruti*: “El conocedor de *Brahman* se vuelve *Brahman*”, fija toda su mente en *Brahman* y ulteriormente sabe que él es *Brahman*.

Como la gente que desea adquirir el estado de las deidades se inmola en el fuego, así *Cidābhāsa* renuncia a su identidad para absorberse en *Kūṭastha*.

Durante su autoinmolación, la persona retiene su condición de tal hasta que su cuerpo queda totalmente consumido. Así también la idea de *Cidābhāsa* persiste sólo mientras persista el cuerpo, que es el resultado del *karma* fructífero.*

Después de que la persona se da cuenta de la [verdadera] naturaleza de la sogá, el estremecimiento provocado por la idea errónea de la serpiente desaparece pero gradualmente, y la idea de la serpiente todavía se le aparece a veces cuando ve una sogá en la oscuridad.

De manera similar, el *karma* fructífero no finaliza abruptamente sino que se va apagando lentamente. Mientras se experimentan sus frutos, la persona entendida ocasionalmente tiene pensamientos como “Soy mortal”.

Retrocesos como éste no anulan la realización de la verdad. La condición de *Jīvanmukti* (liberado en vida) no es un voto,⁵⁷ sino el establecerse del alma en el conocimiento de *Brahman*.

En el ejemplo ya citado, el décimo hombre que tal vez lloró y se golpeó la cabeza por la pena, deja de lamentarse al darse cuenta de que el décimo no está muerto, pero las heridas que se hizo al golpearse la cabeza tardarán un mes en curarse gradualmente.

Al darse cuenta de que el décimo está vivo, se regocija y olvida el dolor de sus heridas. En el mismo sentido, la liberación en vida hace que uno olvide cualquier desdicha producida por el *karma* fructífero.

Como no es un voto y faltar a ello no es importante, se debe reflexionar una y otra vez sobre la verdad para disipar la ilusión cada vez que reaparezca, así como el que toma mercurio para curar cierta

* Es decir, un hombre tiene la idea de que continúa siendo tal hasta que su cuerpo se destruye, del mismo modo la idea de que *Cidābhāsa* continúa sólo mientras está el cuerpo, mantiene al Jīva en el Karma.

⁵⁷ O sea, no exige ser observado continuamente.

7.250	śamayati auśadhena ayam daśamaḥ svarṇa vṛṇam yathā bhogena śamayitvā etat prārabdham mucyate tathā
7.251	kim iccan iti vākya uktaḥ śoka mokṣa udīritaḥ ābhāsasya hi avasthā eṣa śaṣṭhī trptiḥ tu saptāmi
7.252	sāñkuṣā viṣayaiḥ trptiḥ iyaṁ trptiḥ nirañkuṣā kṛtaṁ kṛtyaṁ prāpaṇīyaṁ prāptam iti eva tṛpyati
7.253	aiḥika amuṣmika vrāta siddhai mukteḥ ca siddhaye bahu kṛtyaṁ purāśya abhūt tat sarvam adhunā kṛtam
7.254	tat etat kṛta kṛtyatvaṁ pratiyogipuraḥsaram anusandadhāt eva ayam evaṁ tṛpyati nityaśaḥ
7.255	duḥkhinaḥ ajñāḥ saṁsarantu kāmāṁ putra ādi apekṣayā paramānanda pūrṇaḥ ahaṁ saṁsarāmi kim iccayā
7.256	anutiṣṭhantu karmāṇi paralokāyiyāsavaḥ sarvalokātmakaḥ kasmāt anutiṣṭhāmi kim katham
7.257	vyācakṣatām te śāstrāṇi vedān adhyāpayantu vā ye atra adhikāriṇaḥ me tu na adhikāraḥ akriyatvataḥ
7.258	nidrā bhikṣe snāna śauce na iccāmi na karomi ca draṣṭāraḥ cet kalpayanti kim me syāt anyakalpanāt
7.259	guñjāpuñjādi dahyeta na anya āropita vahninā na anya āropita saṁsāradharmān evam ahaṁ bhaje
7.260	śṛṇvantu ajñātatatvāḥ te jānaṁ kasmāt śṛṇomi

enfermedad, come y come todo el día para satisfacer el hambre causada por el mercurio.

Como el décimo hombre se cura las heridas aplicándose medicinas, así el conocedor gasta su *karma* fructífero experimentándolo y en definitiva queda liberado.

En el primer verso, la expresión “¿Qué deseará...?” indica la liberación del sufrimiento. Éste es el sexto estado de *Cidābhāsa*. El estado séptimo, que ahora se describe, es el logro de la perfecta satisfacción.

La satisfacción que dan los objetos externos es limitada, pero la satisfacción de la liberación en vida es ilimitada. La satisfacción que da el conocimiento directo genera el sentimiento de que se ha logrado todo lo que debía ser logrado, y de que se ha experimentado todo lo que había que experimentar.

Antes de la realización hay que realizar muchas obligaciones para adquirir ventajas mundanas y celestiales, y también como ayuda para la liberación definitiva; pero cuando emerge el conocimiento de *Brahman*, es como si todas ellas estuvieran cumplidas pues ya no queda nada más por hacer.

El *Jīvanmukta* siente permanentemente una auto-satisfacción suprema teniendo constantemente en vista su estado anterior y su presente estado de libertad de necesidades y obligaciones.

Que la gente ignorante de este mundo realice acciones mundanas y desee poseer esposas, hijos y bienes. Yo estoy lleno de bienaventuranza suprema. ¿Con qué propósito me dedicaría a acciones mundanas?

Que los deseosos de goces celestiales realicen los rituales prescritos. Yo impregno todos los mundos. ¿Cómo y para qué emprendería yo semejantes acciones?

Que los que están calificados expliquen las Escrituras o enseñen los *Vedas*. Yo no tengo derecho a hacerlo porque todas mis acciones han cesado.

No tengo ganas de dormir ni de pedir limosna, ni lo hago; tampoco realizo baño ni ablución. Los espectadores imaginan que hago esas cosas, ¿pero qué tengo que ver yo con sus imaginaciones?

Al ver un arbusto de lleno de rojas bayas *guñjā* a lo lejos, uno puede llegar a suponer que hay un fuego, pero tal fuego imaginario no afecta al arbusto. Así tampoco me afectan los deberes mundanos y las cualidades que me atribuyen los otros.

Que los que ignoran la naturaleza de *Brahman* escuchen las enseñanzas de la filosofía Vedānta. Yo ya poseo el auto-

	aham manyantām samśaya āpannā na manye aham asamśayaḥ
7.261	viparyastaḥ nididhyāset kiṁ dhyānam aviparyayāt dehātmatva viparyāsaṁ na kadācit bhajāmi aham
7.262	ahaṁ manuṣyaḥ iti ādi vyavahāraḥ vinā api amum viparyāsaṁ cirābhyasta vāsanātaḥ avakalpate
7.263	prārabdhakarmāṇi kśīṇe vyavahāraḥ nivartate karmākṣaye tu asau na eva śāmyet dhyānasahasrataḥ
7.264	viralatvaṁ vyavahṛteḥ iṣṭaṁ cet dhyānam astu te abādhikāṁ vyavahṛtiṁ paśyan dhyāyāmi ahaṁ kutaḥ
7.265	vikśepaḥ na asti yasmāt me na samādhiḥ tataḥ mama vikśepaḥ vā samādhiḥ vā manasaḥ syāt vikāriṇaḥ
7.266	nitya anubhava rūpasya kaḥ me vā anubhavaḥ pṛthak kṛtaṁ kṛtyaṁ prāpaṇīyaṁ prāptam iti eva niścayaḥ
7.267	vyavahāraḥ laukikaḥ vā śāstrīyaḥ vā anyathā api vā mama akartuḥ alepasya yathā ārabdhaṁ pravartatām
7.268	athavā kṛtakṛtyaḥ api lokānugrahakāmyayā śāstrīyeṇa eva mārgeṇa varte ahaṁ kā mama kṣatīḥ
7.269	deva arcana snāna śauca bhikṣā ādau vartatām vapuh tāraṁ japatu vāk tadvat paṭhatu āmnāya mastakam
7.270	viṣṇuṁ dhyāyatu dhīḥ yat vā brahmānande vilīyatām sākṣī ahaṁ kiṁcit api atra na kurve na api kāraye

conocimiento; ¿para qué habría de escucharlas nuevamente? Aquellos que tienen dudas reflexionan sobre la naturaleza de *Brahman*. Yo no tengo dudas, por lo tanto, no lo hago.

Aquel que está sometido a convicciones erróneas puede practicar meditación. Yo no confundo a la Mismidad con el cuerpo. Entonces, en ausencia de tal ilusión, ¿por qué habría yo de meditar?

Aun sin estar sujeto a esta ilusión, me comporto como un ser humano debido a las impresiones y a los hábitos acumulados tras un largo período.

Todas las interacciones mundanas terminan cuando se desgasta el *karma* fructífero. Si éste no se desgasta, miles de esfuerzos de meditación no detendrán esas interacciones.

Para terminar con sus interacciones con el mundo, puedes practicar la contemplación tanto como gustes, pero yo sé que las las interacciones con el mundo son perfectamente inocuas. Entonces, ¿por qué habría yo de meditar?

En mí no hay distracción, por lo tanto, tampoco tengo yo necesidad de *samādhi*. Tanto la distracción como la absorción, son estados de la mente variable.

Yo soy la totalidad de las experiencias del universo; ¿dónde existe, para mí, experiencia de separatividad? Yo he logrado todo lo que se podía lograr y he hecho todo lo que se puede hacer. Ésta es mi inamovible convicción.

Yo carezco de asociación, ni soy el hacedor ni el experimentador. No me importa lo que las acciones pasadas me hagan hacer, ya sea de acuerdo con los códigos de las Escrituras o de las normas sociales, o en contra de ellos.

Mas no hay perjuicio si me ocupo de hacerle bien al mundo siguiendo los preceptos de las Escrituras, aun cuando he obtenido todo lo que se podía obtener.

Dejemos que mi cuerpo adore a Dios, se bañe, cuide su pulcritud, o pida limosna. Dejemos que mi mente recite el “*Aum*” o estudie los *upaniṣads*.

Dejemos que mi intelecto medite en *Viṣṇu* o se disuelva en la bienaventuranza de *Brahman*. Yo soy el Testigo de todo. No hago nada, ni soy causa de que se haga cosa alguna.

7.271	evaṃ ca kalahaḥ kutra sambhavet karmināḥ mama vibhinna viṣayatvena pūrvāpara samudravat
7.272	vapuḥ vāk dhīṣu nirbandhaḥ karmināḥ na tu sākṣiṇi jñāninaḥ sākṣi alepatve nirbandhaḥ na itaratra hi
7.273	evaṃ ca anyaḥ anyavṛttāntān abhijñau badhirau iva vivadetāṃ buddhimantaḥ hasanti eva vilokya tau
7.274	yaṃ karmī na vijānāti sākṣiṇaṃ tasya tattvavit brahmatvaṃ buddhyatāṃ tatra karmināḥ kim vihiyate
7.275	deha vāk buddhayaḥ tyaktā jñāninā anṛtabuddhitaḥ karmī pravartayau ābhiḥ jñāninaḥ hīyate atra kim
7.276	pravṛttiḥ na upayuktā cet nivṛttiḥ kva upayujyate bodhahetuḥ nivṛttiḥ cet bubhutsāyāṃ tathā itarā
7.277	buddhaḥ cet na bubhutseta na api asau buddhyate punaḥ abādhāt anuvarteta bodhaḥ na tu anyasāadhanāt
7.278	na avidyā na api tat kāryaṃ bodhaṃ bādhitum arhati puraiva tattvabodhena bādhite te ubhe yataḥ
7.279	bādhitaṃ dṛśyatām akṣaiḥ tena bādhaḥ na dṛśyate

¿Cómo puede haber conflicto entre el actor⁵⁸ y yo? Nuestras funciones⁵⁹ están tan separadas una de la otra como el océano oriental del occidental.

El que aboga por la acción se preocupa principalmente del cuerpo, los órganos del habla, el intelecto y el *karma*; no se preocupa de la Conciencia-Testigo;⁶⁰ mientras que el iluminado se ocupa del Testigo inconexo, no de otras cosas.

Si los que defienden el *karma* disputan con los que abogan por el *jñāna* sin comprender la diferencia entre ambos temas, se comportan como dos personas sordas que pelean. Los iluminados, al verlos, solamente se ríen.

Que el conocedor de la verdad conozca como *Brahman* a la Conciencia-Testigo, que no reconoce el *karmī*. ¿Qué pierde el *karmī* con esto?

El iluminado ha descartado el cuerpo, el habla y la mente considerándolos irreales. ¿Qué perderá si hace uso de ellos aquel que cree en la acción?

(Duda): Al conocedor de la verdad le es inútil comprometerse en la acción.

(Contestación): ¿Y qué utilidad tiene la inacción?

(Duda): La ausencia de acción es una ayuda para adquirir el conocimiento.

(Contestación): La acción también es una ayuda en la búsqueda del conocimiento.

(Duda): Una vez que se conoce la verdad no hay más deseos de conocerla (y en consecuencia ya no tiene necesidad de acción).

(Contestación): Él no tiene que volverla a conocer (y por eso tampoco tiene necesidad de inacción). El conocimiento de la verdad permanece sin obstáculos y no necesita que nada lo reviva.

La nesciencia — *avidyā* y sus efectos (la esfera de la dualidad) no pueden negar el conocimiento de la verdad. En el caso del conocedor, el despertar a la verdad ya los ha destruido para siempre.

La esfera de la dualidad, aunque destruida por el conocimiento,

⁵⁸ Literalmente, “el que está dentro de la acción”, el karmin.

⁵⁹ El término sánscrito es viṣaya que significa “esfera de actividad”, “ámbito”.

⁶⁰ La traducción literal del sánscrito sería: “ El actuante (karmin) está establecido (nirbandha) en el cuerpo (vapus), en el habla (vac), y en el pensar (dhī), no en el Testigo (sākṣin)”.

	jīvan ākhuḥ na mārjāraṁ hanti hanyāt katham mrtaḥ
7.280	api pāśupata astreṇa viddhaḥ cet na mamāra yaḥ niṣphaleṣu vinunnāṅgaḥ namkśyati iti atra kā pramā
7.281	ādaḥ avidyayā citraiḥ svakāryaiḥ jṛmbhamāṇayā yudhvā bodhaḥ ajayat saḥ adya sudṛḍhaḥ bādhyatām katham
7.282	tiṣṭhantu ajñāna tat kārya śavā bodhena mārītāḥ na bhītiḥ bodhasamrājaḥ kīrtiḥ pratyuta tasya taiḥ
7.283	yaḥ evam atisūreṇa bodhena na viyuḥyate pravṛtṭyā vā nivṛtṭyā vā deaha ādi gatayā asya kim
7.284	pravṛttaḥ āgṛahaḥ nyāyayā bodhahīnasya sarvathā svargāya vā apavargāya yatitavyaṁ yataḥ nṛbhiḥ
7.285	vidvān cet tadṛśaṁ madhye tiṣṭhet tat anurodhataḥ kāyena manasā vācā karoti eva akhilāḥ kriyāḥ
7.286	eṣa madhye bubhutsūnām yadā tiṣṭhet tadā punaḥ bodhāya eṣaṁ kriyāḥ sarvāḥ dūṣayan tyajatu svayam
7.287	avidvat anusāreṇa vṛttiḥ buddhasya yuḥyate stanamdhaya anusāreṇa vartate tat pitā yataḥ
7.288	adhikṣiptaḥ tāḍitaḥ vā bālena svapitā tadā na kliśnāti na kupyeta bālaṁ pratyuta lālayet
7.289	ninditaḥ stūyamānaḥ vā vidvān ajñaiḥ na nindati na stauti kintu teṣāṁ syāt yathā bodhaḥ tathā caret
7.290	yena ayaṁ naṭanena atra buddhyate kāryam eva tat ajñāprabodhān na eva anyat kāryam asti atra tat vidaḥ

todavía puede ser percibida por los sentidos, pero tal percepción no afecta la iluminación. Una rata viva no puede matar a un gato; ¿cómo podrá hacerlo si encima está muerta?

Cuando alguien es tan invulnerable que ni siquiera puede matarlo la poderosa arma *Pāśupata*, ¿cómo puedes decir que un arma sin filo lo mataría?

El conocimiento de la verdad ha combatido a la ignorancia y la ha vencido, aun cuando ella estaba en la cima de su poder y la ayudaban variadas nociones erróneas que ella misma producía. ¿Cómo puede impedirse este conocimiento una vez que ha quedado firmemente establecido?

Que queden pues los cadáveres de la ignorancia y sus efectos, destruidos por el conocimiento; el Emperador, el conquistador, no les tiene miedo; antes bien, son ellos los que proclaman su gloria.

Al que no está separado de este conocimiento todopoderoso, ni le ocuparse en la acción ni la inacción le hacen daño alguno. Estas cosas se relacionan solamente con el cuerpo.

El que no tiene conocimiento de la verdad debe ser tener entusiasmo por la acción, porque el deber de los humanos es hacer esfuerzos para alcanzar el cielo o la liberación.

Si el conocedor de la verdad se halla entre personas que realizan acciones, él también realiza todas las acciones que se le requieren con su cuerpo, mente y habla, para así estar en concordancia con ellos.

Si, por otro lado, sucede que se halla entre aspirantes al conocimiento espiritual, mostrará los defectos propios de todas las acciones y él mismo renunciará a ellas.

Cuando el sabio está con el ignorante, es correcto que actúe en concordancia con las acciones de éste, tal como un padre amoroso procede de acuerdo con los deseos de sus hijos.

Cuando sus pequeños hijos se muestran irrespetuosos con él o lo golpean, él no les muestra ni ira ni pena sino que, por el contrario, los acaricia con afecto.

Cuando el ignorante alaba o critica al iluminado, él no les devuelve alabanzas ni críticas. Se comporta de manera de despertar en ellos el conocimiento de la entidad real.

El sabio se comportará con los ignorantes de una manera que les permita obtener la realización. Él no tiene otro deber en este mundo más que el de despertar al ignorante.

7.291	kṛtakṛtyatayā tṛptaḥ prāptaprāpyatayā punaḥ tṛpyan evaṁ svamanasā manyate asau nirantaram
7.292	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ nityaṁ svātmānam añjasā vedmi dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ brahmānandaḥ vibhāti me spaṣṭam
7.293	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ duḥkhaṁ saṁsārikaṁ na viksē adya dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ svasya ajñānam palāyitaṁ kva api
7.294	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ kartavyaṁ me na vidyate kiñcit dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ prāptavyaṁ sarvam adya sampānam
7.295	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ tṛpteḥ me kā upamā bhavet loka dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ dhanyaḥ punaḥ punaḥ dhanyaḥ
7.296	aho puṇyam aho puṇyam phalitaṁ phalitaṁ dṛḍham asya puṇyasya sampatteḥ aho vayam aho vayam
7.297	aho śāstram aho śāstram aho guruḥ aho guruḥ aho jñānam aho jñānam aho sukham aho sukham
7.298	tṛptidīpam imaṁ nityaṁ ye anusandadhate budhāḥ brahmānande nimajjantaḥ te tṛpyanti nirantaram iti saptamo'dhyāyaḥ

Como él ha logrado todo lo que había que lograr y nada le queda por hacer, se siente satisfecho y piensa siempre de este modo:

¡Bendito soy, sí, bendito porque tengo la constante visión de Mí Mismidad! ¡Bendito soy, sí, bendito porque para mí brilla claramente la bienaventuranza de *Brahman*!

¡Bendito soy, sí, bendito porque me hallo libre de los sufrimientos del mundo. Bendito soy, sí, bendito porque mi ignorancia ha huido yo no sé dónde!

¡Bendito soy, sí, bendito porque no tengo más deberes que realizar. Bendito soy, sí, bendito porque ahora he logrado lo máximo a lo que se puede aspirar!

¡Bendito soy, sí, bendito porque nada se puede comparar con mi gran bienaventuranza! ¡Bendito soy, sí, bendito; bendito, bendito, y una y otra vez bendito!

¡Ah, mis méritos, mis méritos! ¡Qué frutos tan perdurables han hecho nacer! ¡Maravillosos somos los poseedores de este gran mérito, sí, maravillosos!

¡Ah, las Escrituras, qué grandes y verdaderas son las Escrituras! ¡Ah, mi maestro, qué grande y magnífico es mi maestro! ¡Ah, esta iluminación, qué grandiosa es esta iluminación! ¡Ah, esta bienaventuranza, qué grande es esta bienaventuranza!

El sabio que estudie repetidamente este Capítulo llamado la “Lámpara de la perfecta satisfacción” se sumergirá en la bienaventuranza de *Brahman* y permanecerá en perfecta bienaventuranza.

Así concluye el séptimo Adhyaya

	atha aṣṭamo'dhyāyaḥ
	kūṭasthadīpaḥ
8.1	khādityadīpite kuḍye darpaṇa āditya dīptivat kūṭastha bhāsitāḥ dehaḥ dhīstha jīvena bhāsyate
8.2	aneka darpaṇāditya dīptinām bahusandhiṣu itarāḥ vyajyate tāsām abhāve api prakāśate
8.3	cidābhāsa viśiṣṭānām tathā aneka dhiyām asau sandhiṁ dhiyām abhāvaṁ ca bhāsayan pravivicyatām
8.4	ghaṭa ekākāra dhīsthā cit ghaṭam eva avabhāsayet ghaṭasya jñātātā brahma caitanyena avabhāśate
8.5	ajñātātvena jñātāḥ ayaṁ ghaṭaḥ buddhi udayāt purā brahmaṇā eva upariṣṭāt tu jñātātvena iti asau bhidā
8.6	cidābhāsa anta dhī vṛttiḥ jñānam lohānta kuntavat jāḍyam ajñānam etābhyām vyāptaḥ kumbhaḥ dvidhā ucyate
8.7	ajñātāḥ brahmaṇā bhāsyāḥ jñātāḥ kumbhaḥ tathā na kim jñātātva jananena eva cidābhāsa parikṣayaḥ
8.8	ābhāsa hīnayā buddhyā jñātātvaṁ na eva janyate tādṛk buddheḥ viśeṣaḥ kaḥ mṛdādeḥ syāt vikāriṇaḥ

CAPÍTULO VIII

LA LÁMPARA DE KŪṬASTHA

Tal como una pared iluminada por los rayos del sol está más iluminada al recibir el reflejo de la luz del sol en un espejo, así también el cuerpo iluminado por el *Kūṭastha* queda más iluminado por el reflejo de la luz de *Kūṭastha* en el intelecto (*Cidābhāsa*).

Cuando muchos espejos reflejan la luz del sol sobre una pared que ya está iluminada por el sol, los espacios entre los distintos reflejos sólo están iluminados por la luz del sol; y aun si los reflejos de los espejos no están presentes, la pared seguirá iluminada.

Análogamente, tanto en los intervalos entre modificaciones del intelecto (*vṛttis*) en las que se refleja *Cidābhāsa*, y durante su ausencia (en el sueño profundo), *Kūṭastha* sigue estando iluminado de por sí; y por lo tanto hay que reconocer que *Kūṭastha* es diferente de *Cidābhāsa*.

A un objeto externo, por ejemplo un recipiente, se lo conoce cuando los *vṛttis* (modificaciones del intelecto) asumen su forma, pero el saber que “yo conozco el recipiente” viene (directamente) a través de la Conciencia pura, *Brahman*.

Antes de que surja el *vṛtti* (es decir, antes de la operación intelectual), mi experiencia era “No sé que allí hay un recipiente”; después de que surge, la experiencia es “Sé que allí hay un recipiente”. Ésta es la diferencia que produce la operación intelectual o *vṛtti*. Pero las dos experiencias anteriores de conocer y no conocer al recipiente se deben a *Brahman*.

La cognición o conocimiento (de la cosa externa) es la acción (sobre ella) de la modificación intelectual, que lleva en la punta a *Cidābhāsa* como la punta de acero de una lanza. Y la no cognición (que no tiene comienzo pero que no carece de final) es la opacidad (de la cosa externa) que tapa su revelación. Por consiguiente, se habla de las cosas externas de dos maneras: como cosa (recipiente) conocida o desconocida, en tanto que la modificación intelectual que encabeza *Cidābhāsa* penetra o no su opacidad.

Si gracias a *Brahman* se puede dar la cognición de un recipiente desconocido, ¿por qué no la de un recipiente conocido? Pues sí que produce la cognición, porque apenas se conoce al recipiente, cesa el funcionamiento de *Cidābhāsa*.

Si el intelecto no está con *Cidābhāsa*, no puede darse la cognición del objeto. Porque en esa condición, ¿qué diferencia habría entre el intelecto y un terrón de arcilla, que es inconciente e insensible?

8.9	jñātaḥ iti ucyate kumbhaḥ mṛdā līptaḥ na kutracit dhīmātra vyāptakumbhasya jñātatvaṁ na iṣyate tathā
8.10	jñātatvaṁ nāma kumbhe tat cidābhāsa phalodayaḥ na phalaṁ brahma caitanyaṁ manāt prāk api satvataḥ
8.11	parāk artha prameyeṣu yā phalatvena saṁmatā saṁvit sā eva iha meyaḥ arthaḥ vedānta ukti pramāṇataḥ
8.12	iti vārtikakāreṇa cit sadṛśyaṁ vivakṣitam brahma cit phalayoḥ bhedaḥ sahasryām viśrutaḥ yataḥ
8.13	ābhāsaḥ uditāḥ tasmāt jñātatvaṁ janayet ghaṭe tat punaḥ brahmaṇā bhāsyam ajñātavavat eva hi
8.14	dhī vṛtti ābhāsa kumbhānām samūhaḥ bhāsyate citā kumbha mātra phalatvāt saḥ ekaḥ ābhāsataḥ sphureṭ
8.15	caitanyaṁ dviguṇaṁ kumbhe jñātatvena sphurati ataḥ anye anuvyavasāyā ākhyam āhuḥ etat yathā uditam
8.16	ghaṭaḥ ayam iti asau uktiḥ ābhāsasya prasādataḥ

Nadie dice que conoce un recipiente cuando éste está recubierto de arcilla. Análogamente, cuando el recipiente está envuelto sólo por un *vṛtti* (sin acompañamiento de *Cidābhāsa*), no se puede decir que se lo conozca (porque tanto la arcilla como el *vṛtti* son en sí inconcientes e insensibles).

Por lo tanto, la cognición (del recipiente) es el reflejo de la Conciencia (sobre el recipiente), que se produce como resultado de la operación envolvente de *vṛtti*-más-*Cidābhāsa*. *Brahman*, o sea la Conciencia pura no puede ser este reflejo resultante de la Conciencia, puesto que (siendo la existencia eterna e inmutable) existe antes de la cognición.

(¿Pero esto no va contra la opinión de Sureśvarācārya expresada en el siguiente *Vārtika*?:) “De acuerdo a los textos autorizados de Vedānta, en lo que respecta a los objetos externos un objeto de cognición es ese *saṁvit* o conciencia que es el resultado del acto de conocer”.

Lo que Sureśvarācārya quiere expresar aquí con *saṁvit* o conciencia es la conciencia reflejada resultante, porque el propio gran Śaṅkarācārya (*Guru* de Sureśvara), en su *Upadeśasāhasrī* ha dejado bien clara la distinción entre *Brahman-caitanya* y el *caitanya* “resultante.”⁶¹

Por lo tanto, el reflejo de conciencia sobre el recipiente es la causa de la cognición de éste; y tanto el “apercibimiento” o conocimiento de esta cognición como su desconocimiento, son obra de *Brahman-caitanya*.

A estas tres cosas: el *vṛtti* del intelecto, el reflejo de *Cit* sobre el recipiente, y el (objeto) recipiente es *Brahman-caitanya* lo que las hace ser conocidas; mientras que la existencia del (objeto) recipiente (en un lugar particular) se conoce por medio del reflejo de *Cit* sobre el recipiente, puesto que es la conciencia “resultante”.

Por lo tanto, el conocimiento de un recipiente involucra una doble conciencia, a saber, la Conciencia-*Brahman* y la Conciencia *vṛtti*-más-*Cidābhāsa* (que envuelve al recipiente). La Conciencia-*Brahman* corresponde a la conciencia que acompaña lo que los Naiyāyikas llaman “conocimiento del conocimiento” — *anuvyavasāya*, el conocimiento que sigue a la cognición de objetos (el que yo sepa de mi conocimiento o de la existencia de objetos).

La noción “éste es un recipiente” se debe a *Cidābhāsa*, pero el saber

⁶¹ El término “resultar” está en su acepción de “nacer, originarse, venir una cosa de otra”, por lo tanto no puede aplicarse a *Brahman-caitanya*.

	vijñātaḥ ghaṭaḥ iti ukṭiḥ brahma anugrahataḥ bhavet
8.17	ābhāsa brahmaṇi dehāt bahiḥ yadvat vivecite tadvat ābhāsa kūṭasthau vivicya etāṁ vapuṣi api
8.18	aham vṛttau cidābhāsaḥ kāma krodha ādieṣu ca saṁvyāpya vartate tapte lohe vahniḥ yathā tathā
8.19	svamātraṁ bhāsayet taptam loham na anyat kadācana evam ābhāsaḥ hitaḥ vṛttayaḥ svasvabhāsi kāḥ
8.20	kramāt viccidya viccidya jāyante vṛttayaḥ akhilāḥ sarvāḥ api vilīyante supti mūrccā samādhiṣu
8.21	sandhayaḥ akhila vṛttinām abhāvāḥ ca avabhāsitāḥ nirvikāreṇa yena asau kūṭasthaḥ iti ca ucyate
8.22	ghaṭe dviguṇa caitanyaṁ yathā bāhye tathāntare vṛttiṣu api tataḥ tatra vaiśadyaṁ sandhitaḥ adhikam
8.23	jñātātā ajñātate na staḥ ghaṭavat vṛttiṣu kvacit svasya svena agrahītatvāt tābhiḥ ca ajñāna nāśanāt
8.24	dviguṇī kṛta caitanye janma nāśa anubhūtiḥ akūṭastham tat anyat tu kūṭastham avikāritaḥ
8.25	antaḥkaraṇa tat vṛtti sākṣī iti ādau anekadhā kūṭasthaḥ eva sarvatra pūrva ācāryaiḥ viniścītaḥ

que “yo conozco el recipiente” se deriva de la Conciencia-*Brahman*.

Tal como *Cidābhāsa* queda así diferenciada de *Brahman* con respecto a los objetos situados fuera del cuerpo, así también se debe diferenciar a *Cidābhāsa* del inmutable *Kūṭastha* dentro del cuerpo,

Tal como el fuego impregna un trozo de hierro candente, así impregna *Cidābhāsa* al pensamiento “yo” — *aham-vṛtti*,⁶² así como al deseo — *kāma*, la ira — *krodha* y otras emociones.

Tal como una pieza de hierro candente se pone de manifiesto sólo a sí misma pero no a otros objetos, análogamente las modificaciones del intelecto — *vṛttis*, asistidas por *Cidābhāsa*, se ponen de manifiesto sólo a sí mismas, es decir, a las cosas a las que recubren, pero no a otras cosas.

Todas las modificaciones se producen una tras otra (es decir, dejando intervalos); y todas quedan latentes durante el sueño profundo y en los estados de desmayo y *samādhi*.

Esa Conciencia que atestigua el intervalo entre la desaparición y el surgimiento de los sucesivos *vṛttis* y el período durante el cual no existen, y que en sí misma es inmodificable e inmutable, es llamada *Kūṭastha*.

Como se ha explicado en el caso de (la cognición de un) recipiente exterior, donde está en juego una doble conciencia (el reflejo de la Conciencia que revela el recipiente y secundariamente, la Conciencia Eterna que revela que el recipiente es conocido), lo mismo sucede con todos los *vṛttis* internos. Esto resulta evidente del hecho de que hay más conciencia en los *vṛttis* que en los intervalos.

A diferencia de un recipiente, el intelecto no es un objeto de cognición ni de no-cognición, porque no puede asirse a sí mismo — ningún objeto puede hacerlo —, y por lo tanto no puede ser conocido; pero puesto que disipa la ignorancia instalada en los objetos, no puede decirse que no se lo conozca (porque si uno sabe qué es lo producido, a la vez sabe qué lo produjo).

Dado que *Cidābhāsa* es una conciencia dual, la vemos manifestada e inmanifiesta, por lo tanto no se la puede llamar inmutable, *Kūṭastha*; mientras que la otra es *Kūṭastha* porque no padece tal cambio.

Los antiguos maestros han dejado claro que *Kūṭastha* es el Testigo en pasajes como “(Es) el Testigo del intelecto — *antaḥkaraṇa* y de sus operaciones — *vṛttis*”.

⁶² Yo-conciencia: la modificación mental que da la idea de agencia, o el hacedor.

8.26	ātmā ābhāsa āśrayaḥ ca evaṃ mukha ābhāsa āśrayāḥ yathā gamyante śāstra yuktibhyām iti ābhāsaḥ ca varṇitaḥ
8.27	buddhi avaccinna kūṭasthaḥ lokāntaragama āgamau kartum śaktaḥ ghaṭākāśaḥ iva ābhāseṇa kim vada
8.28	śṛṇu asaṅgaḥ paricceda mātrāt jīvaḥ bhavet na hi anyathā ghaṭa kuḍi ādyaiḥ avaccinnasya jīvataḥ
8.29	na kuḍya sādrśī buddhiḥ svaccatvāt iti cet tathā astu nāma paricceda kim svāccyena bhavet tava
8.30	prasthena dārujanyena kāmasyajanyena vā na hi vikretuḥ taṇḍula ādinām parimāṇam viśiṣyate
8.31	parimāṇaviśeṣe api pratibimbaḥ viśiṣyate kāmsye yadi tadā buddhau api ābhāsaḥ bhavet balāt
8.32	iṣad bhāsanam ābhāsaḥ pratibimbaḥ tathāvidhaḥ bimba lakṣaṇa hīnaḥ san bimbavat bhāse saḥ hi
8.33	sasaṅgatvavikārābhyām bimbakṣaṇahīnatā sphūrti rūpatvam etasya bimbavat bhāsanam viduḥ
8.34	na hi dhībhāvabhāvitvāt ābhāsaḥ asti dhiyaḥ pṛthak yathā mṛt alpam eva uktaṃ dhīḥ api evaṃ svadehataḥ
8.35	dehe mṛte api buddhiḥ cet śāstrāt asti tathā sati buddheḥ anyā cidābhāsaḥ praveśa śrutiṣu śrutāḥ

Asimismo han declarado que *Kūṭastha*, *Cidābhāsa* y la mente están relacionados del mismo modo que el rostro, su reflejo y el espejo. Las Escrituras y el razonamiento prueban esta relación; por consiguiente, así queda también descrito *Cidābhāsa*.

(Objeción): *Kūṭastha*, condicionado por el intelecto, puede ir y volver a los otros mundos, como el *ākāśa* encerrado en un recipiente. Entonces, ¿qué necesidad hay de postular a *Cidābhāsa*?

(Contestación): *Kūṭastha* no se vuelve un *Jīva* por estar meramente condicionado por un objeto (como el intelecto). De otro modo, incluso una pared o un recipiente, que también están impregnados por *Kūṭastha*, se convertirían en *Jīvas*.

(Objeción): El intelecto es diferente de la pared, porque es transparente.

(Contestación): Puede que así sea, pero, ¿por qué te preocupas por la opacidad o transparencia del condicionador? (Porque el problema es la condición, no el condicionador)

Al medir arroz y otros granos, no hace diferencia en la cantidad el que la medida esté hecha con madera o con metal.

Si dices que aunque no haya diferencia al medir, la medida metálica es capaz de reflejar — *pratibimba*, te contestaremos que esa es la propiedad del órgano interno (*antaḥkaraṇa*), el poder reflejar a la Conciencia como *Cidābhāsa*.

“*Ābhāsa*” significa manifestación leve o parcial, “*pratibimba*” es también como esto, es decir, manifestación parcial. No tiene las propiedades de la entidad real, pero se le parece en que tiene algunas de ellas.

Como el *Cidābhāsa* está asociado y es variable, está desprovisto de las características de *Kūṭastha*. Pero como da a los objetos la capacidad de ser conocidos, se parece a *Kūṭastha*. Tal es la opinión del sabio.

(Objeción): *Cidābhāsa* no es diferente del intelecto porque su existencia depende de la existencia del intelecto.

(Contestación): Lo que dices es trivial, porque análogamente también podría considerarse al propio intelecto como algo no diferente del cuerpo.

(Objeción): Las Escrituras declaran la supervivencia del intelecto después de que se descompone el cuerpo (y por lo tanto el intelecto es lo mismo que *Cidābhāsa*).

(Contestación): Según los pasajes del *Śruti* que exponen la entrada del *Ātman* o la Mismidad dentro del cuerpo, *Cidābhāsa* es distinto del intelecto.

8.36	dhīyuktasya praveśaḥ cet na itareye dhiyaḥ pṛthak ātmā praveśan saṁkalpya praviṣṭaḥ iti gīyate
8.37	kathaṁ nu idaṁ sāksādehaṁ mat dṛṭe syāt iti īraṇāt vidārya mūrdhasīmānaṁ praviṣṭaḥ saṁsarati ayam
8.38	kathaṁ praviṣṭaḥ asaṅgaḥ cet sṛṣṭiḥ vāsyā kathaṁ vada māyikatvaṁ tayoh tulyaṁ vināśaḥ ca samastayoh
8.39	samutthāya eṣaḥ bhūtebhyaḥ tāni eva anuvinaśyati vinaṣṭam iti maitreyyai yājñavalkyaḥ uvāca hi
8.40	avināśi ayam ātmā iti kūṭasthaḥ pravivecitaḥ mātrāsamsargaḥ iti evam asaṅgatvasya kīrtanāt
8.41	jīva apetaṁ vāva kila śarīraṁ mriyate na saḥ iti atra na vimokśaḥ arthaḥ kintu lokāntare gatiḥ
8.42	na ahaṁ brahma iti budhyeta saḥ vināśi iti cet na tat sāmānādhikaranyasya bādhāyām api sambhavāt
8.43	yaḥ ayaṁ sthāṇuḥ pumān eṣa puṁ dhiyā sthāṇu dhīḥ iva brahma asmi iti dhiyā api eṣa hi ahaṁ buddhiḥ nivartyate
8.44	naiṣkarmya siddhau api evam ācāryaiḥ spaṣṭam īritam sāmānādhikaranyasya bādhārthatvam ataḥ astu tat
8.45	sarvaṁ brahma iti jagatā sāmānādhikaranyavat

(Objeción): *Cidābhāsa* y el intelecto entran juntos al cuerpo.

(Contestación): Esto no es así, porque en el Aitareya Upaniṣad se dice que la Mismidad entra en el cuerpo por su propia voluntad, aparte del intelecto.

El *upaniṣad* dice que la Mismidad (*Ātman*) pensó: “Este cuerpo y sus órganos no pueden vivir sin mí”, y entonces hendió el centro del cráneo, entró en el cuerpo y comenzó a experimentar los estados cambiantes (por ejemplo, vigilia, sueño, etc.).

(Objeción): ¿Cómo puede decirse que el *Kūṭastha*, que es exento de asociación, anime el cuerpo del ser humano al entrar en él?

(Contestación): ¿Y entonces cómo creó al universo?

(Objeción): Las dos acciones, la creación y la entrada en el cuerpo son causados por *Māyā*.

(Contestación) Entonces ellos acabarán cuando *Māyā* sea destruida.

La Mismidad deviene en ego al identificarse con el cuerpo compuesto de los cinco elementos, y cuando el cuerpo perece (definitivamente), el ego también perece con él. Así le dijo Yājñavalkya a Maitreyī.

“Esta Mismidad no es precedera”: de este modo el *Śruti* diferencia al *Kūṭastha* de toda otra cosa. “La Mismidad está exenta de asociación”: sentencias como ésta cantan al estado siempre desligado del *Kūṭastha*.

El pasaje que dice que sólo muere el cuerpo pero no el *Jīva*, no significa que éste esté liberado sino solamente que trasmigra.

(Objeción): ¿Cómo puede decir el *Jīva* cambiante: ‘Yo soy *Brahman*’, siendo que *Brahman* es inmutable?

(Contestación): Puede hacerlo porque, a pesar de la aparente discrepancia entre *Jīva* y *Brahman*, queda establecida su identidad mutua al abandonar la falsa noción de *Jīva*. (Lo que apareció como *Jīva*, bajo la influencia de *Māyā*, en realidad no es otro que *Brahman*.)

Se puede confundir a un hombre con un tronco de árbol, pero la noción del tronco se destruye cuando se reconoce que el hombre es un hombre. De manera similar, cuando el *Jīva* sabe que “Yo soy *Brahman*”, su noción de “Soy *buddhi* (la conciencia egoica de la mente)” resulta destruida.

El *ācārya* Sureśvara en su *Naiṣkarmya Siddhi* describe claramente cómo se descubre que el *Jīva* y *Brahman* son idénticos cuando se aniquila la falsa noción acerca del *Jīva* (a saber, su identidad con el *buddhi*). Por lo tanto, el texto “yo soy *Brahman*” debe entenderse en este sentido.

En otro texto, el *Śruti* dice: “Todo es *Brahman*”; se muestra que *Brahman* y el universo son idénticos. Esto también debe interpretarse

aham brahma iti jīvena sāmānādhikṛtiḥ bhavet

- 8.46 sāmānādhikaranyasya bādhārthatvaṁ nirākṛtam ||
prayatnataḥ vivaraṇe kūṭasthatva vivakṣayā
- 8.47 śodhitaḥ tvaṁ padārthaḥ yaḥ kūṭasthaḥ brahma
rūpatām ||
tasya vaktum vivaraṇe tathā uktam itaratra ca
- 8.48 deha indriya ādi yuktasya jīva ābhāsa bhramasya
yā ||
adhiṣṭhāna citiḥ sā eṣā kūṭastha atra vivakṣitā
- 8.49 jagat bhramasya sarvasya yat adhiṣṭhānam īritam ||
trayi anteṣu tat atra syāt brahma śabda vivakṣitam
- 8.50 etasmin eva caitanye jagat āropyate yadā ||
tadā tat ekadeśasya jīva abhāsasya kā kathā
- 8.51 jagat tat ekadeśākhyā samāropyasya bhedataḥ ||
tat tvaṁ padārthau bhinnau staḥ vastutaḥ tu ekatā
citeḥ
- 8.52 kartṛtvādin buddhidharmān sphūrṭi ākhyāṁ ca
ātmarūpatām ||
dadhat vibhāti purataḥ ābhāsaḥ ataḥ bhramah
bhavet
- 8.53 kā buddhiḥ kaḥ ayam ābhāsaḥ kaḥ vā ātmā atra
jagat katham ||
iti anirṇayataḥ mohaḥ saḥ ayam saṁsāraḥ iṣyate
- 8.54 buddhi ādīnāṁ svarūpaṁ yaḥ vivinakti saḥ
tattvavit ||
saḥ eva muktaḥ iti evaṁ vedānteṣu viniścayaḥ

en el sentido anterior, es decir que lo que parece ser “todo esto”, o sea el universo, es realmente *Brahman*. De manera similar, en el texto “yo soy *Brahman*” se indica la misma identidad entre el *Jīva* y *Brahman*.

Es verdad que el autor del Vivaraṇa negó la interpretación *bādhā-sāmānādhikaranyā* de “yo soy *Brahman*” (y aceptó la interpretación *mukhya-sāmānādhikaranyā*). Es porque toma el “yo” en el sentido de *Kūṭastha-caitanya* y no en el sentido de *Cidābhāsa*.

En el texto “Eso eres tú”, la palabra “tú” libre de todo agregado, es *Kūṭastha*; y en el Vivaraṇa y en otras obras (más avanzadas) se procura establecer su identidad con *Brahman*.

La Conciencia —el sustrato sobre el cual se superpone la ilusión de *Cidābhāsa* junto con el cuerpo y los órganos de los sentidos— es conocida para el Vedānta como *Kūṭastha*.

El sustrato sobre el cual se apoya la ilusión del mundo, se describe en el Vedānta con el término *Brahman*.

Cuando se reconoce a todo el mundo de *Māyā* como una superposición a esta única Conciencia, *Brahman*, qué se dirá entonces del *Jīva*, que es sólo una parte de este mundo.

La diferencia entre las entidades a las que aluden “Eso” y “tú” se debe a la diferencia entre el mundo sobrepuesto y el *Jīva* —que es sólo una parte del mundo—; en realidad son una misma Conciencia.⁶³

(Que se trata de un caso legítimo de superposición queda demostrado por el hecho que) *Cidābhāsa*, el reflejo de la Conciencia, participa de las características de ambos: las del intelecto que sobrepone como el ser agente, experimentador, etc., y las de Aquel al cual se sobrepone, el *Ātman*, que es Conciencia. Por consiguiente, *Cidābhāsa* es una creación ilusoria.

“¿Qué es el intelecto?” “¿Qué es el reflejo de la Conciencia?” “¿Y qué es la Mismidad?” “¿Cómo es que está aquí el mundo?” La ignorancia surgió debido a la indecisión respecto de estas cuestiones. A esta ilusión también se la llama *saṁsāra*.

El conocedor de la verdad, el liberado, es aquel que conoce la verdadera naturaleza del intelecto y demás mencionados anteriormente. Tal es la convicción del Vedānta.

⁶³ En el verso 50 se da el ejemplo entre el *Jīva* y el mundo para hacer más asequible la comprensión más abstracta de la identidad entre *Cidābhāsa* (tú) y *Brahman* (eso).

8.55	evaṁ ca sati bandhaḥ syāt kasya iti ādi kutarkajāḥ viḍambanā dṛḍhaṁ khaṇḍyāḥ khaṇḍana ukti prakārataḥ
8.56	vṛtteḥ sāksīṭayā vṛtti prāk abhāvasya ca sthitaḥ bubhutsāyāṁ tathā ajñāḥ asmi iti ābhāsa ajñāna vastunaḥ
8.57 &58	asatya ālambanatvena satyaḥ sarva jaḍasya tu sādhakatvena cidrūpaḥ sadā premāspadatvataḥ ānandarūpaḥ sarvārthasādhakatvena hetunā sarva sambandhavattvena sampūrṇaḥ śiva saṁjñitaḥ
8.59	iti śaiva purāṇeṣu kūṭasthaḥ pravivecitaḥ jīveśatva ādi rahitaḥ kevalaḥ svaprabhaḥ śivaḥ
8.60	māyābhāsenā jīveśau karoti iti śrutatvataḥ māyikau eva jīveśau svaccāu tau kācakumbhavat
8.61	annajanyaṁ manaḥ dehāt svaccāṁ yadvat tathā eva tau māyikau api sarvasmāt anyasmāt svaccatām gatau
8.62	cidrūpatvaṁ ca sambhāvyāṁ cittvena eva prakāśanāt sarvakalpanasaktāyā māyāyā duṣkaraṁ na hi
8.63	asmat nidrā api jīveśau cetanau svapnagau sṛjet mahāmāyā sṛjati etau iti āścaryaṁ kim atra te
8.64	sarvajñatva ādikaṁ ca īśe kalpayitvā pradarsāyet dharmaṇaṁ kalpayet yā asyāḥ kaḥ bhāraḥ dharmakalpane
8.65	kūṭasthe api atīśāṅkā syāt iti cet mā atīśaṁkyatām kūṭāsthāmāyikatve tu pramāṇaṁ na hi vidyate

El sofisma que esgrimen los lógicos y otros, a saber “¿De quién es la esclavitud?”, debe enfrentarse utilizando el método de *Khaṇḍana-Khaṇḍa-khādyā* de Śrī Harṣa Miśra ⁶⁴.

En el Śiva Purāṇa se dice que la Conciencia pura (*Kūṭastha*) existe como Testigo (del surgimiento y desaparición) de las modificaciones mentales — *vṛttis*, de su previa (y posterior) no-existencia, y del estado de ignorancia previo a la indagación acerca de la verdad.

Como soporte del mundo real, su naturaleza es existencia; y como es objeto permanente de amor, su naturaleza es bienaventuranza. Es llamada *Śiva*, el infinito, por ser el medio de revelar todos los objetos y por relacionarse con ellos siendo su sustrato.

Por lo tanto, en los Śaiva-Purāṇas, se describe a *Kūṭastha* como exento de las características particulares de *Jīva* e *Īśvara*, y como no-dual, luminoso de por sí, el bien supremo.

El *Śruti* declara que tanto el *Jīva* como *Īśvara* son reflejos de *Brahman* en *Māyā*. Sin embargo, difieren de las cosas materiales puesto que son transparentes (es decir, reveladores), como un jarro de vidrio es diferente de uno de barro.

Aunque ambos son productos del alimento, la mente es más sutil y pura que el cuerpo. De manera similar, el *Jīva* e *Īśvara* son más transparentes que los productos densos de *Māyā*.

Debido a que el *Jīva* e *Īśvara* manifiestan el poder de revelar, deben ser considerados dotados de Conciencia. Porque nada es difícil para *Māyā*, que está dotada del poder de crear todas las cosas.

Cuando dormimos, nuestros sueños crean incluso al *Jīva* y a *Īśvara*, ¿qué maravilla hay entonces en que la Gran *Māyā* los cree en el estado de vigilia?

La *Māyā* crea también la omnisciencia y otras cualidades de *Īśvara*. Dado que puede crear a *Īśvara*, que es el contenedor de estas cualidades, ¿es difícil concebir que puede también crear estas cualidades que Él tiene?

Si planteas una duda inadecuada sobre el *Kūṭastha*, nosotros te diremos: no vayas a imaginar que el *Kūṭastha* también es una creación de *Māyā*. No hay evidencia para tal suposición.

⁶⁴ El *Khaṇḍana-Khaṇḍa-khādyā* es un tratado de lógica de Harṣa Miśra, es un método basado en la ruptura o división (*Khaṇḍana*) del argumento según desde qué punto de vista está hecho.

8.66	vastutvaṃ ghoṣayanti asya vedāntāḥ sakalāḥ api sapatna rūpaṃ vastu anyat na sahante atra kimcana
8.67	śruti arthaṃ viśadīkurmaḥ na tarkāt vacmi kimcana tena tārīka śaṃkānāṃ atra kaḥ avasaraḥ vada
8.68	tasmāt kutarkaṃ santyajya mumukṣuḥ śrutim āśrayet śrutau tu māyā jīveṣau karoti iti pradarśitam
8.69	īkṣāñādi praveśāntā sṛṣṭiḥ īśakṛtā bhavet jāgrat ādi vimokṣantaḥ saṃsāraḥ jīvakartṛkaḥ
8.70	asaṅgaḥ eva kūṭasthaḥ sarvadā na asya kimcana bhavati atīśayaḥ tena manasi evaṃ vicāryatām
8.71	na nirodho na ca utpattiḥ na baddhaḥ na ca sādhakaḥ na mumukṣuḥ na vai muktaḥ iti eṣā paramārthatā
8.72	avāñmanasagamyaṃ taṃ śrutiḥ bodhayituṃ sadā jīvaṃ īśaṃ jagat vāpi samāśritya prabodhayet
8.73	yayā yayā bhavet pumsāṃ vyutpattiḥ pratyak ātmani sā sā eva prakriya iha syāt sādhu iti ācāryabhāṣitam
8.74	śrutitātparyam akhilam abudhvā bhrāmyate jaḍaḥ vivekī tu akhilaṃ budhvā tiṣṭhati ānandavāridhau
8.75	māyāmeghaḥ jagat nīraṃ varṣatu eṣa yathā tathā cidākāśasya naḥ hāniḥ na vā lābha iti sthitiḥ
8.76	imaṃ kūṭasthadīpaṃ yaḥ anusandhatte nirantaram svayaṃ kūṭastharūpeṇa dīpyate asau nirantaram iti aṣṭamo'dhyāyaḥ

Todos los clásicos de Vedānta proclaman la realidad de *Kūṭastha* y no admiten la existencia de ninguna otra entidad aparte de Ello.

Estos versos muestran el significado real del *Śruti* y no consideran el tema desde un punto de vista lógico. Aquí no se consideran las dudas de los lógicos.

El aspirante a la liberación debe abandonar los sofismas y basar su convicción en el *Śruti*, que dice que el *Jīva* e *Īśvara* son creaciones de *Māyā*.

La creación de *Īśvara* se extiende desde su deseo de crear el mundo hasta que él entra en su creación; la creación del *Jīva* incluye desde todo lo que hay en el mundo de vigilia hasta su liberación de la ignorancia.

Kūṭastha es siempre exento de asociación y de cambio. De este modo hay que meditar y reflexionar siempre:

“(Para *Kūṭastha*) no hay muerte y no hay nacimiento, nadie en esclavitud y nadie dedicado a lograr la liberación — *sādhaka*, ningún aspirante a la liberación — *mumukṣu* y ningún liberado — *mukta*. Ésta es la suprema verdad.”

El *Śruti* trata de indicar la realidad, que está más allá del cuerpo y de la mente, utilizando los conceptos de *Jīva*, *Īśvara* y *Jagat*.

El *ācārya* Sureśvara dijo que cualquier método que ayude a entender claramente al *Ātman* que habita el interior, es aprobado por los clásicos Vedánticos.

El lerdo, que ignora el real significado del *Śruti*, deambula de aquí para allá; mientras que el sabio, que entiende su sentido, habita siempre en el océano de bienaventuranza.

“Como una nube derrama torrentes de lluvia, así *Māyā* crea el mundo — *Jagat*. Como el éter no se ve afectado por la lluvia, así la Conciencia pura (que soy yo) no sufre ganancia ni pérdida por obra de cosa alguna del mundo fenoménico”. Ésta es la convicción del sabio.

El que reflexiona siempre sobre esta “Lámpara de *Kūṭastha*” convertido en la efigie misma de *Kūṭastha* ilumina hasta el infinito.

Así concluye el octavo Adhyaya.

	atha navamo'dhyāyaḥ
	Dhyānadīpaḥ
9.1	saṁvādi bhramavat brahmatattva upāstyā api mucyate uttare tāpaniye ataḥ śrutopātiḥ anekadhā
9.2	maṇi pradīpa prabhayoḥ maṇi buddhyā abhidhāvatoḥ mithyājñāna aviśeṣe api viśeṣaḥ arthakriyāṁ prati
9.3	dīpaḥ apavakasyāntar vartate tat prabhā bahiḥ dṛśyate dvāri atha anyatra tadvat dṛṣṭā maṇeḥ prabhā
9.4	dūre prabhādvayaṁ dṛṣtvā maṇibuddhyā abhidhāvatoḥ prabhāyāṁ maṇibuddhiḥ tu mithyājñānaṁ dvayoḥ api
9.5	na labhyate maṇiḥ dīpaprabhāṁ prati abhidhāvātā prabhāyāṁ dhāvātā avaśyaṁ labhyataiva maṇiḥ maṇeḥ
9.6	dīpaprabhāmaṇibhrāntiḥ viśaṁvādibhramaḥ smṛtaḥ maṇiprabhāmaṇibhrāntiḥ saṁvādibhrama ucyate
9.7	bāṣpaṁ dhūmatayā budhvā tatra aṅgāra anumānataḥ vahniḥ yat ṛccayā saḥ saṁvādibhramaḥ mataḥ
9.8	godāvari udakaṁ gaṅgodakaṁ matvā viśuddhaye

CAPÍTULO IX

LA LÁMPARA DE LA MEDITACIÓN

A veces se puede obtener una cosa siguiendo un camino erróneo por equivocación;⁶⁵ así también incluso adorando a *Brahman* uno puede lograr la liberación, la meta deseada. Por esta razón el Nṛsiṁha-uttaratāpanīya Upaniṣad describe diversos métodos de adoración.

Una persona ve un destello de luz emitido por una gema, y otra ve un destello de luz que viene de una lámpara y ambas, imaginando que son gemas, corren para conseguirlas. Aunque (en ambos casos) las nociones son erróneas, los resultados son diferentes.

(En uno de los casos) hay una lámpara dentro de la casa y su luz es visible desde afuera. De manera similar, en otro lado se ve la luz de una gema (desde afuera).

Al ver los dos destellos a la distancia, ambas (personas) los tomaron por las gemas y corrieron tras ellas. Sus nociones son igualmente erróneas, por haber confundido los destellos con las gemas mismas.

El que corrió tras el destello de la lámpara no halló la gema, pero el que corrió tras el destello de la gema, la consiguió.

Al confundir el destello de la lámpara con una gema se lo denomina *viśaṁvādi bhrama* “error que extravía” (o sea un error que no conduce a la meta). Al confundir el destello de una gema con una gema se lo llama error “conducente” o “informativo” — *saṁvādi bhrama*,⁶⁶ (aunque ambos son errores u observaciones erróneas).

Si alguien, al ver niebla y confundirla con humo, infiere que allí hay fuego, y entonces se dirige al lugar en busca de carbón y accidentalmente lo encuentra, su confusión se llama error “conducente”, una coincidencia casual.

Si alguien se rocía con el agua del río Godāvari pensando que es la

⁶⁵ El término sánscrito que utiliza el autor aquí es Saṁvādi-bhrama, que se explica en los versos siguientes.

⁶⁶ La traducción literal del verso sánscrito es: “Viśaṁvādi-bhrama es confundir el resplandor de una lámpara con una joya. Saṁvādi bhrama es confundir el resplandor de una joya con la joya misma”. Saṁvādi significa “en el sendero” (que conduce a la meta), y Viśaṁvādi significa “desviación del sendero” y, por lo tanto, no conduce a la meta.

	samprokśya śuddhim āpnoti saḥ saṁvāḍibhramah mataḥ
9.9	jvareṇa āptaḥ sannipātaḥ bhrāntyā nārāyaṇaṁ smaran mṛtaḥ svargam avāpnoti saḥ saṁvāḍibhramah mataḥ
9.10	pratyakśasya anumānasya tathā śāstrasya gocare uktanyāyena saṁvāḍibhramah santi hi koṭīśaḥ
9.11	anyathā mṛttikā dāru śilāḥ syuḥ devatāḥ katham agnitva ādi dhiya upāsyāḥ katham vā yoṣit ādayaḥ
9.12	ayathā vastu vijñānāt phalaṁ labhyataḥ īpsitam kākatālīyataḥ saḥ ayaṁ saṁvāḍibhramah ucyate
9.13	svayaṁ bhramah api saṁvāḍī yathā samyak phalapradah brahmatattva upāsanā api tathā muktiphalapradā
9.14	vedāntebhyaḥ brahmatattvam akhaṇḍa ekarasātmakam parokśam avagamya etat aham asmi iti upāstate
9.15	pratyak vyaktim anullikhya śāstrāt viṣṇu ādi mūrtivat asti brahma iti sāmānya jñānam atra parokśadhīḥ
9.16	caturbhujā ādi avagatau api mūrtim anullikhan akśaiḥ parokśajñānī eva na tadā viṣṇum īkśate
9.17	parokśatva aparādhena bhavet na atattvavedanam pramāṇena eva śāstreṇa satyamūrteḥ vibhāsanāt

del río Ganges, quedando realmente purificado, es un error “conducente”.

Una persona que padece fiebre alta repite en su delirio “¡Nārāyaṇa!”⁶⁷ y al morir, se va al cielo. Esto es nuevamente un error “conducente”.

En la percepción directa, en la inferencia y en la aplicación de la autoridad de las Escrituras, hay innumerables ejemplos de tales errores conducentes o coincidencias casuales.

De otro modo, ¿cómo se podría adorar como deidades a imágenes de arcilla, madera o piedra, o cómo se podría adorar a una mujer considerándola un fuego?

Del conocimiento y (o) adopción de medios erróneos, algunas veces, por accidente —como cuando al posarse un cuervo sobre la rama de una palmera produce la caída de un fruto del árbol— se obtiene un resultado deseado. Este conocimiento y (o) adopción de medios erróneos es llamado *saṁvāḍi bhrama* o error “conducente”, o error que conduce a un conocimiento correcto.

Este error “conducente”, aunque es una noción errónea, tiene la fuerza suficiente para producir un resultado correcto. Del mismo modo, también la meditación o adoración de *Brahman* conduce a la liberación.

Después de conocer al único, indivisible y homogéneo *Brahman* indirectamente, mediante los libros de Vedānta, uno debe meditar o pensar repetidamente “yo soy *Brahman*”.

Sin concienciar que *Brahman* es nuestra propia Mismidad, el conocimiento general sobre Ello que obtenemos por estudio de las Escrituras, a saber, “*Brahman* existe”, se llama aquí conocimiento indirecto, tal como se llama nuestro conocimiento sobre de las formas de *Viṣṇu*, etc.

Por las Escrituras se puede saber que *Viṣṇu* tiene cuatro brazos, etc., pero si no se tuvo una visión de Él, se dice que sólo tenemos conocimiento indirecto puesto que no lo hemos visto con nuestros ojos.

Este conocimiento no es falso aunque tenga el defecto de ser indirecto, porque la verdadera forma de *Viṣṇu* ha sido revelada por

⁶⁷ En este caso, Nārāyaṇa era el nombre del hijo de esta persona, no el apelativo del Dios Vishnu

9.18	saccidānandarūpasya śāstrāt bhāne api anullikham pratyamcaṁ sākṣīṇaṁ tat tu brahma sākṣāt na vīkṣate
9.19	śāstroktena eva mārgeṇa saccidānandaniścayāt parokṣam api tat jñānaṁ tattvajñānaṁ na tu bhramaḥ
9.20	brahma yadi api śāstreṣu pratyaktvena eva varṇitam mahāvākyaiḥ tathāpi etat durbodham avicāriṇaḥ
9.21	deha ādi ātmatva vibhāntau jāgṛtyāṁ na haṭhāt pumān brahmātmatvena vijñātum kṣamate manda dhītvataḥ
9.22	brahmamātraṁ suvijñeyaṁ śraddhāloḥ śāstradarśinaḥ aparokṣa dvaita buddhiḥ parokṣa advaita buddhi anut
9.23	aparokṣa śilā buddhiḥ na parokṣeśatām nudet pratimā ādiṣu viṣṇutve kaḥ vā vipratipadyate
9.24	aśraddhāloḥ aviśvāsoḥ na udāharaṇam arhati śraddhāloḥ eva sarvatra vaidikeṣu adhikārataḥ
9.25	Sakṛt āpta upadeśena parokṣajñānam udbhavet viṣṇumūrti upadeśaḥ hi na mīmāṃsām apekṣate
9.26	karma upāstī vicāryete anuṣṭheya avinirṇayāt bahu śākhā viprakīrṇam nirṇetum kaḥ prabhuḥ naraḥ
9.27	nirṇataḥ arthaḥ kalpasūtraṇaḥ grathitaḥ tāvatā āstikaḥ vicāram antareṇa api śaktaḥ anuṣṭhātum añjasā
9.28	upāstinām anuṣṭhānam āṣagraṇtheṣu varṇitam vicārākṣama martyāḥ ca tat śrutvā upāstate guroḥ

las Escrituras, que son autoridad.

Por las Escrituras la persona puede tener una concepción de *Brahman* como Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, pero no puede tener un conocimiento directo de *Brahman* a menos que conozca a *Brahman* como el Testigo interno de su personalidad.

Si bien el conocimiento de Sat-cit-ānanda se ha adquirido según el método de las Escrituras, este conocimiento no es ilusorio aunque sea indirecto.

Aunque las Escrituras y las grandes sentencias describen que *Brahman* es nuestra propia Mismidad, aun así no se lo puede comprender sin la práctica de la indagación.

Puesto que en la persona de intelecto débil la ilusión de que el cuerpo es el Sí Mismo es fuerte, ella no es capaz de conocer inmediatamente a *Brahman* como su Mismidad.

Como la percepción de la dualidad no se opone al conocimiento indirecto de la no-dualidad, una persona de fe, experta en las Escrituras, puede tener fácilmente el conocimiento indirecto de *Brahman*.

La percepción de una imagen de piedra no se opone al conocimiento indirecto de la deidad cuya imagen representa. ¿Qué devoto desmentirá la idea de *Viṣṇu* en la imagen?

No se precisa considerar la incredulidad de los que no tienen fe, porque sólo los que creen están autorizados a realizar las acciones Védicas.

El conocimiento indirecto de *Brahman* puede surgir aun con una sola enseñanza dada por un maestro competente. Es como el conocimiento de la forma de *Viṣṇu*, que no depende de una indagación intelectual.

Como pueden existir dudas acerca de ellos, las obras rituales y los métodos de adoración se han discutido (en las Escrituras). De otro modo, ¿quién habría sintetizado las instrucciones al respecto, esparcidas como están en muchas ramas de los Vedas?

Tales rituales y métodos de adoración fueron reunidos y coordinados en los Kalpa-sūtras. Con su ayuda, el que tiene fe puede practicarlos sin indagación adicional.

Los videntes describen los métodos de adoración — *anuṣṭhānam* en otros textos. Quienes tienen un razonamiento lento, van al maestro y de él aprenden los métodos.

9.29	vedavākyāni nirṇetum iccan mīmāṃsatārṇ janāḥ āpta upadeśa mantreṇa hi anuṣṭhānaṁ hi sambhavet
9.30	brahmasāksātkṛtiḥ tu evaṁ vicāreṇa vinā nṛṇām āpta upadeśa mātṛeṇa na sambhavati kutracit
9.31	parokśa jñānam aśraddhā pratibadhnāti na itarat avicāraḥ aparokśasya jñānasya pratibandhakāḥ
9.32	vicāra api aparokśeṇa brahmātmānaṁ na veti cet āparokśya avasānatvāt bhūyaḥ bhūyaḥ vicārayet
9.33	vicārayan āmaraṇaṁ na eva ātmānaṁ labheta cet janmāntare labheta eva pratibandhakāsya sati
9.34	iha vā amutra vā vidyeti evaṁ sūtrakṛta uditam śṛṇvantaḥ api atra bahavaḥ yat na vidyuh iti śrutiḥ
9.35	garbhaḥ eva śayānaḥ san vāmadevaḥ avabuddhavān pūrva abhyasta vicāreṇa yadvat adhyayan ādiṣu
9.36	bahu vāram adhīte api yadā na āyāti cet punaḥ dināntare anadhītya eva pūrvādhītaṁ smaret pumān
9.37	kālena paripacyante kṛṣi darbha ādayaḥ yathā tadvat ātmavicāraḥ api śanaiḥ kālena pacyate
9.38	punaḥ punaḥ vicāre api trividhā pratibandhataḥ na veti tattvam iti etat vārtike samyak īritam
9.39	kutaḥ tat jñānam iti cet tat hi bandha parikṣayāt asau api ca bhūtaḥ vā bhāvi va vartate athavā

Que el entendido recurra a la indagación para determinar el correcto significado de los textos Védicos, pero la adoración práctica se puede realizar (con beneficio) según las enseñanzas de un maestro competente.

No obstante, no es posible la captación directa de *Brahman* sólo con las instrucciones de un maestro competente, sin realizar la práctica de la indagación.

La falta de fe sólo obstaculiza el conocimiento indirecto; sin embargo, la falta de indagación es obstáculo para el conocimiento directo.

Si aún con la indagación no se obtiene el conocimiento directo de que *Brahman* es la Mismidad — *Ātmā*, se debe practicar repetidamente la indagación, porque está prescrito que la indagación debe continuar hasta que amanezca el conocimiento directo.

Si una persona no concierne la Mismidad aun después de practicar hasta la muerte, seguramente la concienciará en una vida futura cuando todos los obstáculos hayan quedado eliminados.

El conocimiento se producirá en este nacimiento o en el próximo, dice el autor de los *Brahma Sūtras*. El *Śruti* también dice que hay muchos que escuchan las enseñanzas de la no-dualidad y aun así no la captan en esta vida.

En virtud de la práctica de la indagación espiritual en un nacimiento anterior, Vāmadeva logró la realización mientras estaba todavía en el vientre de su madre. Tales resultados también se dan en el caso del estudio.⁶⁸

Un muchacho puede no ser capaz de memorizar algo a pesar de haberlo leído repetidamente, pero a veces, a la mañana siguiente, recuerda todo lo que ha leído sin un nuevo estudio.

Como la semilla en el campo o en la matriz madura a su tiempo, así la práctica de la autoindagación madura gradualmente y da fruto al transcurrir el tiempo.

La gente no alcanza la verdad aún indagando repetidamente debido a tres impedimentos. Esto fue claramente señalado por el *ācārya* Sureśvara en su *Vārtika*.

Si preguntas por qué viene ahora la realización (que no se produjo antes) te respondemos que el conocimiento viene solamente con la total eliminación de los impedimentos, que pueden corresponder al

⁶⁸ Muchas veces se obtiene la comprensión no en el mismo momento del estudio, sino posteriormente.

9.40	adhīta veda vedārthaḥ api ataḥ eva na mucyate hiraṇya nidhi dṛṣṭāntāt idam eva hi darśitam
9.41	atītena api mahiṣīsnehena pratibandhataḥ bhikṣuḥ tattvaṁ na veda iti gāthā loke pragīyate
9.42	anīṣṭya guruḥ snehaṁ mahiṣyāṁ tattvam uktavān tataḥ yathāvat veda eṣa pratibandhasya saṁkṣāyāt
9.43	pratibandhaḥ vartamānaḥ viśaya āsakti lakṣaṇaḥ prajñāmāndyaṁ kutarkaḥ ca viparyaya durāgrahaḥ
9.44	śama ādyaiḥ śravaṇa ādyaiḥ ca tatra tatra ucitaiḥ kṣāyam nīte asmin pratibandhe ataḥ svasya brahmatvam aśnute
9.45	āgāmi pratibandhaḥ ca vāmadeve samīritaḥ ekena janmanā kṣīṇaḥ bhāratasya tri janmabhiḥ
9.46	yogabhraṣṭasya gītāyām atīte bahujanmani pratibandhakṣāyaḥ proktaḥ na vicāraḥ api anarthakaḥ
9.47	prāpya puṇyakṛtāṁ lokān ātmatattva vicārataḥ śūcīnāṁ śrīmatām gehe sābhilāṣaḥ abhijāyate
9.48	athavā yogināmeva kule bhavati dhīmatām nisprahaḥ brahmatattvasya vicārāt tat hi durlabham

pasado, al presente o al futuro.

Por lo tanto, la persona no se libera solamente mediante el estudio del *Veda* y su significado. Esto ya se demostró en el ejemplo del oro oculto.

Hay una canción popular que dice que un monje no podía realizar la verdad, y que el impedimento era su pasado apego a su reina (o a su búfala).

Conociendo su apego por ella, su maestro lo instruyó acerca de *Brahman* (le explicó que *Brahman* era también el sustrato de ella). Cuando el impedimento fue eliminado, el monje realizó la verdad adecuadamente.

Los impedimentos del presente son: (1) estar apegado a los objetos de los sentidos; (2) debilidad del intelecto; (3) sumergirse en argumentos ilógicos e impropios; y (4) la convicción profunda de que la Mismidad es agente y experimentador.

A través de la práctica del control interno y otras calificaciones, y al escuchar la verdad y demás (medios) indicados para contrarrestar los impedimentos, éstos desaparecerán lentamente y uno concienciará su Mismidad como *Brahman*.

El impedimento futuro queda bien ejemplificado con el caso de Vāmadeva. Él lo superó en un nacimiento y Bharata en tres nacimientos.⁶⁹

En el Gītā se dice que un *yogi* que no logró la iluminación en esta vida puede quedar libre del impedimento después de muchos nacimientos. Sin embargo, la práctica de la indagación nunca carece de frutos.

Gracias a su práctica de la indagación, el *yogi* entra al cielo de los meritorios y entonces, si aún no está libre de deseos, nace nuevamente en una familia próspera y piadosa.

O, si no tiene deseos mundanos, nace en una familia de *yogis* que tienen el intelecto puro debido a su práctica en indagar la naturaleza

⁶⁹ “Tenemos el ejemplo del rey Bharata, que también era un gran devoto, pero que tardó tres vidas en llegar a Vaikuṇṭhaloka. En la primera, a pesar de las austeridades que ejecutó en el bosque, cayó víctima del excesivo apego por un cervatillo, y en su siguiente vida tuvo que nacer en el cuerpo de un ciervo. Aunque recordaba su posición espiritual, no alcanzó su perfección hasta su siguiente vida, en la que nació como Jaḍa Bharata” (Śrīmad Bhāgavatam, comentario al Canto 4, cap.12, verso 43). Śrīmad Bhāgavatam, ed. The Bhaktivedānta Book Trust, España.

9.49	tatra taṃ buddhisamyogaṃ labhate pūrvadehikam yatate ca tataḥ bhūyaḥ tasmāt etat hi durlabham
9.50	pūrva abhyāsenā tena eva hriyate hi avasāḥ api saḥ aneka janma samśiddhaḥ tataḥ yāti parāṃ gatim
9.51	brahmaloka abhivāñchāyāṃ samyak satyāṃ nirudhya tām vicārayet yaḥ ātmānaṃ na tu sākṣāt karoti ayam
9.52	vedānta vijñāna suniścita arthāḥ iti śāstrataḥ brahmaloke sa kalpānte brahmaṇā saha mucyate
9.53	keśamcit sa vicāraḥ api karmaṇā pratibaddhyate śravaṇāya api bahubhiḥ yaḥ na labhyaḥ iti śruteḥ
9.54	atyanta buddhimāndyāt vā sāmagryā vā api asat bhavām yaḥ vicāraṃ na labhate brahma upāsītaḥ saḥ anīśam
9.55	nirguṇa brahma tattvasya na hi upāsteḥ asambhavaḥ saguṇa brahmaṇi iva atra pratyaya āvṛtti sambhavāt
9.56	avāñmanasagamyaṃ tat na upāsyam iti cet tadā avāñmanasagamyasya vedanaṃ na ca sambhavet
9.57	vāk ādi agocara ākāraṃ iti evaṃ yadi vetti asau vāk ādi agocarākāraṃ iti upāsita naḥ kutaḥ
9.58	saguṇatvam upāsyatvāt yadi vedyatvataḥ api tat vedyaṃ cet lakṣaṇa āvṛtṭyā lakṣaṇaṃ samupāsyatām

de *Brahman*, pero tal nacimiento es difícil de obtener.

El *yogi* recupera el intelecto yóguico adquirido en su nacimiento previo y entonces se esfuerza más vigorosamente; este nacimiento es verdaderamente muy difícil de lograr.

El *yogi* se ve impelido por la fuerza de sus prácticas yóguicas del nacimiento anterior, aun contra su inclinación. Así, después de muchos nacimientos, logra la perfección cuyo resultado es la liberación.

El que tiene fuertes deseos de (llegar al) *Brahmaloka*, pero los suprime y practica la indagación en la Mismidad, no obtendrá la liberación.

Como dicen las Escrituras, un monje que entendió correctamente el significado de la Vedānta, va al reino de *Brahmā* y se libera conjuntamente con *Brahmā* al finalizar los cuatro *Yugās*.

En algunos casos, hasta la misma indagación está impedida por el resultado de actos erróneos, como dice el *Śruti*: “Aun el oír acerca de Ello no es accesible para muchos”.

Si alguien no puede practicar la indagación debido a la extrema debilidad del intelecto o por falta de otras circunstancias favorables, que mantenga la mente siempre en *Brahman*.

Del mismo modo que es posible sostener la corriente de pensamiento en *Brahman* con atributos, tampoco es imposible la meditación en el *Brahman* sin atributos.

(Duda): *Brahman* está más allá de la palabra y de la mente y, por lo tanto, no se puede meditar en Ello.

(Contestación): Entonces tampoco puede haber conocimiento de *Brahman*.

(Duda): Se sabe que *Brahman* está más allá de la palabra y de la mente.

(Contestación): Entonces, ¿por qué no se puede meditar en *Brahman* como “lo que está más allá de la palabra y de la mente”?

(Duda): Si se puede meditar en *Brahman*, entonces queda investido de atributos.

(Contestación): Eso sucede si se toma a *Brahman* como objeto de conocimiento.

(Duda): *Brahman* es cognoscible mediante sus *lakṣaṇā*, indicaciones

9.59	brahma viddhi tat eva tvam na tu idam yat upāsate iti śruteḥ upāsyatvaṁ niṣiddhaṁ brahmaṇaḥ yadi
9.60	viditāt anyat eva iti śruteḥ vedyatvam asya na yathā śrutyā eva vedyam cet tathā śrutyā api upāsyatām
9.61	avāstavī vedyatā cet upāsyatvaṁ tathā na kim vṛtti vyāptiḥ vedyatā cet upāsyatve api tat samam
9.62	kā te bhaktiḥ upāstau cet kaḥ te dveṣaḥ tat īraya māna abhāvaḥ na vācyaḥ asyām bahuśrutiṣu darśanāt
9.63	uttarasmin tāpanīye śaibyapraśne atha kāṭhake māṇḍukyādaḥ ca sarvatra nirguṇa upāstīḥ īritā
9.64	anuṣṭhāna prakāraḥ asyāḥ pañcīkaraṇaḥ īritāḥ jñānasādhanaṁ etat cet na iti kena atra vāritam
9.65	na anuṭiṣṭhāti kaḥ api etat iti cet mānuṭiṣṭhatu puruṣasya aparādhena kim upāstīḥ praduṣyati
9.66	itaḥ api atisāyaṁ matvā mantrān vaśya ādi kāriṇaḥ mūḍhāḥ japantu tebhyaḥ atimūḍhāḥ kṛṣim

indirectas.

(Contestación): Entonces medita en *Brahman* de ese modo, o sea, mediante sus *lakṣaṇā*.⁷⁰

(Duda): El *Śruti* que dice “Conoce que *Brahman* es sólo lo que está más allá del alcance de la palabra y de la mente, y no lo que la gente adora”, prohíbe la meditación en *Brahman*.

(Contestación): De la misma manera, *Brahman* no puede ser objeto de conocimiento, porque el *Śruti* dice: “*Brahman* es distinto de lo que puede ser conocido”.

(Duda): El *Śruti* también dice que *Brahman* puede ser conocido.

(Contestación): Por lo tanto también dice que se puede meditar en Ello. De modo que medita pues en Ello, apoyado en esos textos Védicos.

(Duda): Pero como objeto de conocimiento, *Brahman* es irreal.

(Contestación): ¿Por qué no también como objeto de meditación?

(Duda): Cubrir y captar (algo) mediante los *vṛttis* es conocimiento.

(Contestación): Hacer eso es también meditación.

(Duda): ¿Por qué es usted tan devoto de la meditación en *Brahman* sin atributos?

(Contestación): ¿Y por qué te opones tú tanto a ella? Dímelo. Ya que hay tantos textos del *Śruti* que prescriben la meditación en *Brahman* sin atributos, no es adecuado decir que no haya autoridad que la respalde.

La meditación en *Brahman* sin atributos se prescribe en el *Nṛsiṃha-uttara-tāpanīya*, en el *Praśna* (en la quinta pregunta de *Śaibya*), el *Kaṭha*, el *Māṇḍūkya* y otros *upaniṣad*.

Este método de meditación en *Brahman* sin atributos se enuncia en el *Pañcīkaraṇa Vartikā* de *Sureśvara*.

(Duda) Esa meditación es un medio para conocer indirectamente a *Brahman* pero no para la liberación.

(Contestación): No dijimos que no fuera así.

(Duda): Pero la mayoría de la gente no practica este tipo de meditación.

(Contestación): Pues que no lo hagan. ¿Cómo se va a culpar a la meditación por las insuficiencias del meditador?

La gente de intelecto débil para lo espiritual repite las fórmulas sagradas — *mantrā* para adquirir poder sobre los demás, encontrando esto más inmediatamente provechoso que la meditación en *Brahman*

⁷⁰ Véase el verso 7.74.

	upāsatām
9.67	tiṣṭhantu mūḍhāḥ prakṛtā nirguṇa upāstīḥ īryate vidyā ekyāt sarvaśākhāsthān guṇān atra upasaṁharet
9.68	ānanda ādeḥ vidheyasya guṇasaṅghasya saṁhṛtiḥ ānanda ādayaḥ iti asmin sūtre vyāsenā varṇitā
9.69	asthūla ādeḥ niṣedhyasya guṇasaṅghasya saṁhṛtiḥ tathā vyāsenā sūtre asmin ukta akṣaradhiyām tu iti
9.70	nirguṇa brahmatattvasya vidyāyām guṇasaṁhṛtiḥ na yujyeta iti upālambhaḥ vyāsaṁ prati eva mām na tu
9.71	hiraṇya smaśru sūrya ādi mūrtinām anudāhṛteḥ aviruddhaṁ nirguṇatvamiti cet tuṣyatām tvayā
9.72	guṇānām lakṣakatvena na tattve antaḥpraveśanam iti cet astu evam eva brahma tattvam upāsyatām
9.73	ānanda ādibhiḥ asthūla ādibhiḥ ca ātmā atra lakṣitaḥ akhaṇḍa ekarasaḥ sa aham asmi iti evam upāte
9.74	bodha upāstyoh viśeṣaḥ kaḥ iti cet ucyate śṛṇu vastutatntraḥ bhavet bodhaḥ kartṛ tantram upāsanam
9.75	vicārāt jāyate bodhaḥ aniccā yaṁ na nivartayet sva utpatti mātrāt saṁsāre dahati akhila satyatām
9.76	tāvatā kṛtakṛtyaḥ san iti atṛptim upāgataḥ

con atributos. Hay gente de ingenio aún más débil que se concentra sólo en la agricultura.

¡Dejemos que la gente de ingenio débil haga lo que quiera! Aquí hablamos de meditación en el Absoluto. Puesto que se trata del único *vidyā* o *upāsanā*, hay que utilizar para la meditación todos los calificativos de *Brahman* descritos en las varias ramas del *Veda*.

En la meditación en *Brahman* deben combinarse todas las cualidades positivas como bienaventuranza, etcétera. Esto lo dijo Vyāsa en el Sūtra “Ānandādaya...”.

Del mismo modo Vyāsa habla de todas las cualidades negativas de *Brahman*, tal como “no denso”, en el Sūtra “Akṣaradhiyām...”.

(Duda): Combinar y pensar en todas estas indicaciones no cuadra con la meditación en el *Brahman* sin atributos.

(Contestación): Entonces es que dudas directamente de Vyāsa mismo, y no sólo de mí.

(Duda): Ya que (Vyāsa) no ha pedido la inclusión de formas tales como la del sol de barba dorada, etc., no se contradice la meditación sin atributos.

(Contestación): Quédate satisfecho con eso; nosotros tampoco te lo pediremos.

(Duda): Las cualidades son sólo indicaciones indirectas, no pueden entrar dentro de la verdadera naturaleza de *Brahman*.

(Contestación): Que así sea, pues. Medita en el *Brahman* indicado de este modo.⁷¹

Aquí la Mismidad queda indicada indirectamente por las cualidades positivas como “bienaventuranza”, etc., y mediante las cualidades negativas como “no denso”, etcétera. Hay que meditar sobre la Mismidad indivisible y homogénea pensando “Eso soy yo”.

(Duda:): ¿Cuál es la diferencia entre conocimiento y meditación?

(Contestación:): Escucha: el conocimiento depende del objeto, mientras que la meditación depende de la voluntad de la persona que medita.

Por la práctica de la indagación surge el conocimiento de *Brahman*; después no se lo puede impedir, le guste a uno o no. Ese conocimiento, por el mero hecho de surgir, destruye todas las ideas sobre la realidad del mundo.

Al adquirir el conocimiento, el aspirante experimenta continua

⁷¹ O sea, sin atributos.

jīvanmuktim anuprāpya prārabdhakṣayam īkṣate

- 9.77 āpta upadeśaṁ viśvasya śraddhāluḥ avicārayan ||
cintayet pratyayaiḥ anyaiḥ anantaritavṛttibhiḥ
- 9.78 yāvat cintya svarūpatva abhimānaḥ svasya jāyate ||
tāvat vicintya paścāt ca tathā eva amṛti dhārayet
- 9.79 brahmacārī bhikṣamāṇaḥ yutaḥ saṁvargavidyayā ||
saṁvargarūpatāṁ citte dhārayitvā hi abhikṣatā
- 9.80 puruṣasya iccayā kartum akartuṁ kartum anyathā ||
śakya upāstīḥ ataḥ nityaṁ kuryāt pratyaya santatim
- 9.81 vedādhyāyī hi apramattaḥ adhīte swapne
abhivāsitaḥ ||
japitā tu japati eva tathā dhyātā api vāsayet
- 9.82 virodhipratyayaṁ tyaktvā nairantaryaṇa bhāvayan ||
labhate vāsanā āveśāt swapnādaḥ api bhāvanām
- 9.83 bhuñjānaḥ api nija ārabdham āsthā atīṣayataḥ
anīṣam ||
dhyātuṁ śaktaḥ na sandehaḥ viśayavyasanī yathā
- 9.84 paravyasaninī nārī vyagrā api gṛhakarmanī ||
tat eva āsvādayati antaḥ parasaṅgarasāyanam
- 9.85 parasaṅgaṁ svādayantyāḥ api naḥ gṛhakarmanī tat ||
kuṇṭhībhavet api tu etat āpātena eva vartate
- 9.86 gṛhakṛtyavyasaninī yathā samyak karoti tat ||
paravyasaninī tadvat na karoti eva sarvathā
- 9.87 evaṁ dhyāna ekaniṣṭhaḥ api leśāt laukikam ācāret ||
tattvavit tu avirodhitvāt laukikaṁ samyak ācāret
- 9.88 māyāmayāḥ prapañcaḥ ayam ātmā

satisfacción y la sensación de haber realizado todo lo que debía realizar. Queda liberado en vida y aguarda el desgaste de su *karma* fructífero.

Por otro lado el creyente, poniendo su fe en las enseñanzas de su maestro y sin practicar la indagación, debe meditar sobre el objeto prescrito sin que lo distraigan otros pensamientos.

Debe continuar la práctica de la meditación hasta que se conciencie como idéntico a su objeto de meditación, y después seguir con este pensamiento hasta la muerte.

Que el *brahmacārī* vaya a buscar limosna manteniendo en mente su identidad con el aire vital de su interior.

La meditación depende de la voluntad de la persona de hacerla o de no hacerla, o de hacerla de un modo diferente. Por lo tanto, hay que continuarla siempre.

Un estudiante, diligente en recitar los *Vedas*, los lee o recita aún en sueños por la fuerza del hábito. De manera similar, el que practica la meditación, la continúa aun mientras sueña.

Si la persona medita ininterrumpidamente dejando de lado las ideas contrarias, debido a la profunda impresión⁷² medita aun en sueños.

No hay duda de que hay personas capaces de meditar sin descanso a causa de su poderosa impresión, aun mientras que experimenta los resultados de su *karma* fructífero, tal como la persona apegada a los objetos mundanos piensa siempre en ellos.

Una mujer enamorada de su amante, aunque esté ocupada con las tareas domésticas tendrá la mente ocupada todo el tiempo en los placeres que gozó con él.

Mientras goza mentalmente del placer de la compañía de su amado, a pesar de que eso no perturba demasiado sus quehaceres, los realiza con indiferencia.

La mujer apegada al amante no puede hacer plenamente su labor como la hace la mujer apegada a sus deberes domésticos, o sea con entusiasmo.

De manera similar, el que practica la meditación con un único foco, realiza sus asuntos mundanos con indiferencia; pero el que ha realizado la verdad cumple bien con sus deberes mundanos, puesto que estos no entran en conflicto con su conocimiento.

Este mundo es ilusorio, *Māyā*, y la Mismidad es por naturaleza

⁷² Bhāvanā: impresión mental residual.

	caitanyarūpadhṛk iti bodhe virodhaḥ kaḥ laukika vyavahāriṇaḥ
9.89	apekṣate vyavahṛtiḥ na prapañcasya vastutām na api ātmajāḍyaṁ kiṁ tu eṣā sādhanāni eva kāṅkṣati
9.90	mano vāk kāya tat bāhya padārthāḥ sādhanāni tān tattvavit na upamṛdnāti vyavahāraḥ asya naḥ kutaḥ
9.91	upamṛdnāti cittam cet dhyātā asau na tu tattvavit na buddhim ardayan dṛṣṭaḥ ghaṭatattvasya veditā
9.92	sakṛt pratyaya mātrena ghaṭaḥ cet bhāṣate sadā svaprakāśaḥ ayam ātmā kiṁ ghaṭavat ca na bhāṣate
9.93	svaprakāśatayā kiṁ te tat buddhiḥ tattvavedanam buddhiḥ ca kṣaṇanāśya iti ca udyam tulyam ghaṭa ādiṣu
9.94	ghaṭa ādau niścite buddhiḥ naśyati eva yadā ghaṭaḥ iṣṭaḥ netum tadā śakya iti cet samam ātmani
9.95	niścitya sakṛt ātmānam yadā apekṣā tadā eva tam vaktum mantum tathā dhyātum śaknoti eva hi tattvavit
9.96	upāsaka iva dhyāyam laukikam vismaret yadi vismarati eva sā dhyānāt vismṛtiḥ na tu vedanāt
9.97	dhyānam tu aicikam ekasya vedanāt mukti siddhitaḥ jñānāt eva tu kaivalyam iti śāstreṣu dīḍimaḥ
9.98	tattvavit yadi na dhyāyet pravarteta tadā bahiḥ pravartatām sukhena ayam kaḥ bādhaḥ asya pravartane
9.99	atiprasaṅgaḥ iti cet prasaṅgam tāvat īraya

Conciencia pura. ¿Cómo puede estar opuesto a sus actividades mundanas tal conocimiento?

Para realizar actividades, no se necesita concebir al mundo como real ni a la Mismidad como materia insensible. Para hacerlas sólo son necesarios los medios correctos.

Estos medios son la mente, el habla, el cuerpo y los objetos externos. Estos no desaparecen con la iluminación. Por lo tanto, ¿por qué no va a poder ocuparse él de los asuntos mundanos?

Si controla y concentra su mente, es un meditador pero no un conocedor de la verdad. Para conocer un recipiente no se necesita controlar la mente.

(Duda): Una vez que el recipiente es conocido por medio de la modificación del intelecto —el *vr̥tti*—, permanece siempre así.

(Contestación): ¿Y la Mismidad auto-iluminada, no está también siempre manifiesta?

(Duda): La luz propia de la Mismidad ¿le da a usted el conocimiento de *Brahman*? El *vr̥tti* que tiene a *Brahman* por objeto es la cognición de la verdad, pero ese *vr̥tti* se disuelve en un instante.

(Contestación): La objeción también se aplica a la cognición de un recipiente.

(Duda): Una vez que se afirma la convicción intelectual de que existe el recipiente, la cognición (*vr̥tti*) del recipiente desaparece. Luego, puede ser re-conocido a voluntad del conocedor.

(Contestación): Lo mismo se aplica a la cognición de la Mismidad.

Una vez que se determinó concluyentemente la naturaleza de la Mismidad, el conocedor puede hablar de ella, pensar en ella o meditar en ella a voluntad.

(Duda): El conocedor, al igual que el meditador, se olvida de los asuntos mundanos durante su contemplación.

(Contestación): Pues que los olvide. Este olvido se debe a su meditación y no a su conocimiento de la Mismidad.

La meditación se deja librada a su albedrío, porque obtuvo su liberación a través del conocimiento. Sólo del conocimiento nace la liberación. Esto es lo que las Escrituras anuncian a tambor batiente.

(Duda): Si un conocedor no medita, será atraído hacia los objetos externos.

(Contestación): Pues que se ocupe felizmente de ellos. ¿Qué objeción hay a que el conocedor se ocupe de ellos?

(Duda): Esta clase de razonamiento es erróneo, porque con eso

prasaṅgaḥ vidhiśāstraṁ cet na tat tattva vidam prati

- 9.100 varṇāśrama vayaḥ avasthā abhimānaḥ yasya vidyate ||
tasya eva ca niṣedhāḥ ca vidhayaḥ sakalāḥ api
- 9.101 varṇa āśrama ādayaḥ dehe māyayā parikalpitāḥ ||
na ātmanaḥ bodha rūpasya iti evaṁ tasya viniścayaḥ
- 9.102 samādhim atha karmāṇi mā karotu karotu vā ||
hṛdayena asta sarvāsthaḥ mukta eva uttama āśayaḥ
- 9.103 naiṣkarmyeṇa na tasya arthaḥ tasya arthaḥ asti na karmabhiḥ ||
na samādhāna japyābhyām yasya nirvāsaṇam manaḥ
- 9.104 ātmā asaṅgaḥ tataḥ anyat syāt indrajālaṁ hi māyikam ||
iti acañcala nirṇite kutaḥ manasi vāsanā
- 9.105 evaṁ na asti prasaṅgaḥ api kutaḥ asya atiprasaṅjanam ||
prasaṅgaḥ yasya tasya eva śaṅkyeta atiprasaṅjanam
- 9.106 vidhi abhāvāt na bālasya dṛśyate atiprasaṅjanam ||
syāt kutaḥ atiprasaṅgaḥ asya vidhi abhāve same sati
- 9.107 na kimcit vetti bālaḥ cet sarvaṁ vetti eva tattvavit ||
alpajñasya eva vidhayaḥ sarve syuḥ na anyayoḥ dvayoḥ
- 9.108 śāpa anugraha sāmartyaṁ yasya asau tattvavit yadi ||
tat na śāpa ādi sāmartyaṁ phalaṁ syāt tapasaḥ yataḥ
- 9.109 vyāsa ādeḥ api sāmartyaṁ dṛśyate tapasaḥ balāt ||
śāpa ādi kāraṇāt anyat tapaḥ jñānasya kāraṇam ||

violará las Escrituras.

(Contestación): Si es así, por favor, ¿cuál es el razonamiento correcto?

(Duda): Razonar correctamente es seguir los mandatos y prohibiciones de las Escrituras.

(Contestación): Pero éstas no se aplican al iluminado.

Tales mandatos y prohibiciones están destinadas a los que creen pertenecer a cierta casta o rango o etapa de la vida.

El conocedor está convencido de que la casta, el rango, etc., son creaciones de *Māyā*, y que se refieren al cuerpo y no a la Mismidad, cuya naturaleza es Conciencia pura.

El conocedor de visión clara, de cuyo corazón desapareció todo apego, es un alma liberada sea que practique o no la concentración o la acción.

Aquel cuya mente está libre de todos los deseos o impresiones anteriores nada tiene que ganar ya sea de la acción o de la inacción, de la meditación — *samādhāna* o de la repetición de fórmulas sagradas.

La Mismidad es no ligada y cualquier cosa que no sea la Mismidad es una manifestación de la magia de *Māyā*. Cuando una mente tiene esta firme convicción, ¿de dónde le vendrá algún deseo o impresión?

Por lo tanto, dado que para un sabio iluminado no hay mandatos ni prohibiciones, ¿cómo va a transgredirlos? La transgresión sólo puede ser posible para quien está obligado por ellos.

Como el niño no está sujeto a mandatos ni prohibiciones, no se lo puede culpar de transgredirlos. Asimismo, dado que éstos están ausentes en el caso del ser humano realizado, ¿cómo puede haber transgresión alguna?

(Duda): Pero el niño no entiende nada.

(Contestación): El conocedor de la verdad lo sabe todo. La ley se aplica a quien conoce un poco, pero no a los otros dos.

(Duda): Es conocedor de la verdad el que puede bendecir o maldecir con efecto positivo.

(Contestación): No es así, porque estos poderes son resultado de la práctica de austeridades.

(Duda): Vyāsa y otros tenían estos poderes.

(Contestación): Pero fueron productos de determinadas austeridades.

9.110	dvayam asya asti tasya eva sāmārthya jñānayoḥ janiḥ eka ekaṁ tu tataḥ kurvan eka ekaṁ labhate phalam
9.111	sāmārthyahīnaḥ nindyaḥ cet yatiḥ vidhivivarjitaḥ nindyate tat tapaḥ api anyaiḥ anīṣaṁ bhogalampaṭaiḥ
9.112	bhikṣā vastra ādi rakṣeyuḥ yadi ete bhogatuṣṭaye aho yatitvam eteṣāṁ vairāgya bhara mantharam
9.113	varṇāśrama parān mūḍhāḥ nindantu iti ucyate yadi dehātma matayaḥ buddhaṁ nindantu āśrama māninaḥ
9.114	tat itthaṁ tattvavijñāne sādhanānupamardanāt jñāninā ācaritum śakyam samyak rājyādi laukikam
9.115	mithyātvabuddhyā tatra iccā na asti cet tarhi mā astu tat dhyāyan vā atha vyavaharan yathā ārabdhaṁ vasatu ayam
9.116	upāsakaḥ tu satataṁ dhyāyan eva vaset yathaḥ dhyānena eva kṛtaṁ tasya brahmatvaṁ viṣṇutādivat
9.117	dhyāna upādānakam yat tat dhyāna abhāve vilīyate vāstavi brahmatā na eva jñāna abhāve vilīyate
9.118	tataḥ abhijñāpakam jñānam na nityam janayati adaḥ jñāpaka abhāva mātrena na hi satyam vilīyate
9.119	asti eva upāsakasya api vāstavi brahmatā iti cet pāmarāṇām tiraścām ca vāstavi brahmatā na kim
9.120	ajñānāt apumarthatvam ubhayatra api tat samam upavāsāt yathā bhikṣā varaṁ dhyānam tathā

Las austeridades requeridas para el conocimiento son diferentes de aquéllas.

Los que practican ambos tipos de austeridades poseen las dos cosas: los poderes y el conocimiento. Así cada tipo de práctica producirá el resultado adecuado a ella.

(Duda): Los ascetas y ritualistas desprecian al monje santo que ni tiene poderes ni sigue los preceptos.

(Contestación): Los partidarios de los placeres mundanos también desprecian las austeridades y rituales de los primeros.

(Duda): Los monjes también hallan placer al obtener limosnas, ropas y cobijo.

(Contestación): Entonces, ¿qué maravillosa renunciación debe hacerles posible moverse, por decirlo así, con desapasionamiento!

(Duda): No importa que los ritualistas que observan las reglas de las Escrituras sean injuriados por el ignorante.

(Contestación): Tampoco importa si los ritualistas, que se identifican con el cuerpo y por eso observan las reglas, injurian a la persona de realización.

Por lo tanto, como el conocimiento de la verdad no afecta a medios tales como la mente y demás, el ser humano realizado es capaz de hacer actividades mundanas tales como gobernar un país.

(Duda): Puede que no tenga ningún deseo por los asuntos mundanos ya que está convencido de la irrealidad del mundo empírico.

(Contestación): Pues que así sea; dejemos que se dedique a la meditación o al trabajo según fructifique su *karma*.

En cambio el meditador debe dedicarse siempre a la meditación, porque a través de la meditación surge su sentimiento de identidad con *Brahman*, tal como le ocurre a un devoto al meditar en *Viṣṇu*.

El sentimiento de identidad, que es efecto de la meditación, cesa cuando se abandona la práctica; pero la verdadera “*Brahman*-idad” no desaparece aun en ausencia de conocimiento.

El conocimiento revela la eterna “*Brahman*-idad” pero no la crea, porque la entidad real no cesa de existir aun en ausencia del que la revela.

(Duda): Pero la “*Brahman*-idad” del meditador también es real.

(Contestación): Ciertamente; ¿no es también real la “*Brahman*-idad” del ignorante y la de las criaturas inferiores?

Dado que la nesciencia es común (a todos ellos), no realizan el propósito de su vida. Pero así como pedir limosna es mejor que pasar

	anyathah
9.121	pāmarāṇām vyavahṛteḥ varam karma ādi anuṣṭhiṭiḥ tataḥ api saḡuṇa upāstiḥ nirguṇa upāsanā tataḥ
9.122	yāvat vijñāna sāmīpyam tāvat śraiṣṭhyam vivardhate brahmajñānāyate sākṣāt nirguṇa upāsanam śanaiḥ
9.123	yathā saṁvādivibhrāntiḥ phalakāle pramāyate vidyāyate tathā upāstiḥ muktikāle ati pākataḥ
9.124	saṁvādivibhramataḥ puṁsaḥ pravṛttasya mānataḥ pramā iti cet tathā upāstiḥ mā antare kāraṇāyatām
9.125	mūrtidhyānasya mantra ādeḥ api kāraṇatā yadi astu nāma tathā api atra pratyāsattiḥ viśiṣyate
9.126	nirguṇa upāsanam pakvaṁ samādhiḥ syāt śanaiḥ tataḥ yaḥ samādhiḥ nirodha ākhyāḥ saḥ anāyāsena labhyate
9.127	nirodha lābhe puṁsaḥ antaḥ asaṅgam vastu śiṣyate punaḥ punaḥ vāsita asmin vākyāt jāyeta tattvadhīḥ
9.128	nirvikāra asaṅga nitya svaprakāśa eka pūrṇatāḥ buddhau jhāṭiti śāstra uktāḥ ārohani avivādataḥ
9.129	yoga abhyāsaḥ tu etat arthaḥ amṛtabindu ādiṣu śrutaḥ evam ca drṣṭa dvāra api hetuvāt anyataḥ varam
9.130	upekṣya tat tīrtha yātrā japa ādīn eva kurvātām piṇḍam samutsṛjya karaṁ leḍhiti nyāya āpatet

hambre, mejor es practicar la devoción y la meditación que ocuparse de otras actividades.

Es mejor realizar las obras ordenadas en las Escrituras que afanarse en asuntos mundanos. Mejor que esto es adorar a una deidad personal, y todavía mejor es la meditación sobre el *Brahman* sin atributos.

Lo que está más cerca de la captación de *Brahman* es superior; y la meditación sobre el Absoluto gradualmente se asemeja a la captación directa de *Brahman*.

Un error “conducente” conduce a la meta deseada, y entonces se convierte en conocimiento. De manera similar, la meditación en *Brahman*, cuando ha madurado, conduce a la liberación y se vuelve conocimiento real.

(Duda): Alguien que trabaja bajo el impulso de un error “conducente” logra un conocimiento correcto, pero no gracias al error “conducente” sino a otra evidencia.

(Contestación): Se puede tomar también a la meditación en el Absoluto como causa de esa otra evidencia (*nididhyāsana* conduce a la realización directa).

(Duda): La meditación en la forma de una deidad y la repetición de una fórmula sagrada también conducen a la meta.

(Contestación): Que así sea; pero lo especial de la meditación en el Absoluto es que está más cerca de la meta de la Auto-realización.

Cuando está madura, la meditación en el *Brahman* sin atributos conduce al *samādhi*. Este estado de intensa concentración conduce fácilmente al estado *nirodha* en el cual queda eliminada la distinción entre sujeto y objeto.

Cuando se logra tal cese completo de la actividad mental, en su corazón sólo persiste la entidad exenta de asociación (*Ātman*). Mediante la incesante meditación en Ello, basada en las grandes sentencias, surge el conocimiento “yo soy *Brahman*”.

Tiene lugar entonces la perfecta captación de *Brahman* como lo inmutable, inconexo, eterno, autorrevelado, la totalidad sin-segundo, tal como está indicado en las Escrituras.

Con el mismo objetivo, el Amṛtabindu y otros *upaniṣads* recomiendan el *yoga*. Es claro, por lo tanto, que la meditación en el *Brahman* sin atributos es superior a otros tipos de adoración.

Aquellos que abandonan la meditación en el *Brahman* sin atributos y emprenden peregrinaciones, recitaciones de fórmulas sagradas y otros métodos, pueden compararse con “los que dejan caer los dulces y se

9.131	upāsakānām api evaṁ vicāra tyāgataḥ yadi bādhaṁ tasmāt vicārasya asambhave yogaḥ īritaḥ
9.132	bahu vyākula cittānām vicārāt tattva dhīḥ na hi yogaḥ mukhyaḥ tataḥ teṣāṁ dhīdarpaḥ tena naśyati
9.133	avyākuladhiyām mohamātreṇa āccādita ātmanām sāṅkhyānāmāḥ vicārāḥ syāt mukhyaḥ jhaṭiti siddhidaḥ
9.134	yat sāṅkhyaiḥ prāpyate sthānaṁ tat yogaiḥ api gamyate ekaṁ sāṅkhyam ca yogaṁ ca yaḥ paśyati saḥ paśyati
9.135	tat kāraṇaṁ sāṅkhyā yoga abhipannaḥ iti hi śrutiḥ yaḥ tu śruteḥ viruddhaḥ saḥ ābhāsaḥ sāṅkhyayogayoḥ
9.136	upāsanaṁ na atipakvam iha yasya paratra saḥ maraṇe brahmaloke vā tattvaṁ vijñāya mucyate
9.137	yaṁ yaṁ vā api smaran bhāvaṁ tyajati ante kalevaram taṁ tam eva eti yat cittaḥ tena yāti iti śāstrataḥ
9.138	antya pratyayataḥ nūnaṁ bhāvi janma tathā sati nirguṇa pratyayaḥ api syāt saguṇa upāsane yathā
9.139	nitya nirguṇa rūpaṁ tat nāma māt্রেṇa gīyatām arthataḥ mokṣa eva eśa saṁvādidbhramavat mataḥ

laman la mano”.

(Duda): Esto también se aplica a los que meditan sobre el *Brahman* sin atributos dejando de lado la indagación de Su naturaleza.

(Contestación): Ciertamente, por lo tanto, sólo a los que no son capaces de practicar la indagación se les pide que mediten en el *Brahman* sin atributos.

Los que son de mente inconstante y agitada no alcanzan el conocimiento de *Brahman* mediante la práctica de la indagación. Por lo tanto, para ellos el principal medio es el control de la mente. Con eso su mente se libra de las distracciones.

Para aquellos cuyo intelecto ya no se distrae fácilmente ni es inquieto, sino que está meramente cubierto por un velo de ignorancia, se prescribe el sistema analítico llamado Sāṅkhya (indagación intelectual). Este los llevará rápidamente a la iluminación espiritual.

“Tanto los Sāṅkhyas (los que siguen el sendero de la indagación) como los *yogis* (los que practican la meditación) obtienen el estado de equilibrio espiritual. Aquel que conoce que el sendero de la indagación y el de la meditación son lo mismo, conoce realmente el significado de las Escrituras.”⁷³

El *Śruti* también declara que las personas conocen lo Supremo tanto con la indagación como con la meditación; pero todo lo que en los libros de Sāṅkhya y Yoga esté contra el *Śruti* debe ser desechado.

Si mediante la práctica de la meditación uno no logra llegar a la perfección en esta vida, lo logra o en el momento de la muerte o en la región de *Brahmā*. Entonces, al lograr el conocimiento directo de la realidad, uno queda liberado.

El Gītā dice que la persona alcanza aquello en que piensa en el momento de la muerte. También dice el *Śruti* que dondequiera fije uno su mente, ahí va.

De este modo, la futura vida de la persona queda determinada por la naturaleza de sus pensamientos en el momento de morir. Entonces, tal como el devoto de un Dios Personal se absorbe en Él, el que medita en el *Brahman* sin atributos es absorbido en Ello y obtiene la liberación.

A *Brahman* se lo llama “eterno” y “sin atributos”, pero en realidad Su naturaleza misma es liberación, lo mismo que el error “conducente” es sólo error de nombre, porque conduce al objeto deseado.

9.140	tat sāmārthyāt jāyate dhīḥ mūla avidyā nivartikā avimukta upāsanena tāraka brahma buddhivat
9.141	saḥ akāmaḥ niṣkāmaḥ iti hi aśarīraḥ nirindriyaḥ abhayaṁ hi iti muktatvaṁ tāpanīye phalaṁ śrutam
9.142	upāsanasya sāmārthyāt vidyā utpattiḥ bhavet tataḥ na anyaḥ panthāḥ iti hi etat śāstraṁ na eva virudhyate
9.143	niṣkāma upāsanāt muktiḥ tāpanīye samīritā brahmalokaḥ sakāmasya śaibyaprasne samīritāḥ
9.144	yaḥ upāsate trimātreṇa brahmaloke saḥ nīyate saḥ etasmāt jīvaghanāt paraṁ puruṣam īkṣate
9.145	apratīka adhikaraṇe tat kratuḥ nyāyaḥ īritāḥ brahmalokaphalaṁ tasmāt sakāmasya iti varṇitam
9.146	nirguṇa upāsti sāmārthyāt tatra tattvam avekṣate punaḥ āvartate na ayaṁ kalpānte ca vimucyate
9.147	praṇava upāstayāḥ prāyaḥ nirguṇāḥ eva vedagāḥ kvacit saguṇatā api uktā praṇava upāsanasya hi
9.148	para apara brahma rūpaḥ oṅkāraḥ upavarṇitaḥ pippalādena muninā satyakāmāya pṛccate
9.149	etat ālambanaṁ jñātvā yaḥ yat iccati tasya tat iti proktaṁ yamena api pṛccate naciketase
9.150	iha vā maraṇe ca asya brahmaloke athavā bhavet brahma sāksāt kṛtiḥ samyak upāśinasya nirguṇam
9.151	arthaḥ ayam ātmagītāyām api spaṣṭam udīritaḥ vicārāksamaḥ ātmānam upāśita iti santatam
9.152	sāksāt kartum asaktaḥ api cintayet mām aśāṅkitaḥ

Puesto que mediante la meditación en un dios personal, surge el conocimiento de la naturaleza de *Īśvara*, así, mediante la meditación en el *Brahman* sin atributos surge el conocimiento de Su naturaleza y se destruye la ignorancia que es raíz del renacimiento.

El meditador se convierte en *Brahman* que es “desapegado, sin deseos, libre de cuerpo y órganos y sin miedo”. De este modo dice el Tāpanīya Upaniṣad que la liberación es resultado de la meditación en el *Brahman* sin atributos.

El conocimiento surge por fuerza de la meditación en el *Brahman* sin atributos. Por eso el verso de las Escrituras “Verdaderamente, no hay sendero hacia la liberación (excepto el del conocimiento)” no está en conflicto con esto.

De este modo, el Tāpanīya Upaniṣad señala que la liberación viene con la meditación libre de deseo. Además el Praśna Upaniṣad dice que con la meditación con deseo uno entra en la región de *Brahmā*.

El Praśna Upaniṣad dice que el que medita con deseos en el [*mantra*] de tres letras *Aum̐*, es llevado a la región de *Brahmā*. Ahí llega a conocer al *Brahman* sin atributos que está más allá de *Hiraṇyagarbha*, la suma total de las almas, y queda libre.

Los Brahma Sūtras, en el Apratīkādhikaraṇa, dicen que el que desea la región de *Brahmā* y medita con deseos en el *Brahman* sin atributos, alcanza esa región.

Tal adorador, en virtud de su meditación en el *Brahman* sin atributos entra al mundo de *Brahmā* y ahí logra el conocimiento directo de *Brahman*. No vuelve a nacer y alcanza la liberación definitiva al final de los cuatro *Yugas*.

En muchos lugares de los *Vedas*, la meditación sobre la sílaba sagrada *Aum̐* significa meditar en el *Brahman* sin atributos, aunque en algunos lugares significa meditar en el *Brahman* con atributos.

Pippalāda, interrogado por su discípulo, dice que *Aum̐* significa *Brahman*, tanto sin atributos como con atributos.

Yama, interrogado por su discípulo Naciketas, también responde que el que medita en el *Aum̐* entendiéndolo como el *Brahman* sin atributos, logra el cumplimiento de sus deseos.

El que medita apropiadamente en el *Brahman* sin atributos consigue el conocimiento directo de *Brahman* en esta vida, o en el momento de la muerte, o en la región de *Brahmā*.

El Ātma Gītā también dice claramente que aquellos que no pueden practicar la discriminación deben meditar siempre en la Mismidad.

(Es como si la Mismidad dijera): “Aunque no parezca ser posible

	kālena anubhava ārūḍhaḥ bhavet āphaliṭaḥ dhruvam
9.153	yathā agādha nidheḥ labdhau na upāyaḥ khananaṁ vinā mat labhe api tathā svātmacintāṁ muktvā na ca aparāḥ
9.154	deha upalam apākṛtya buddhikuddalakāt punaḥ khātvā manobhavaṁ bhūyaḥ gṛhṇīyāt mām nidhiṁ pumān
9.155	anubhūteḥ abhāve api brahma asmi iti eva cintyatām api asat prāpyate dhyānāt nitya āptaṁ brahma kiṁ punaḥ
9.156	anātmā buddhi śaithilyaṁ phalaṁ dhyānāt dine dine paśyan api na cet dhyāyet kaḥ aparāḥ asmāt paśuḥ vada
9.157	deha abhimānaṁ vidhvasya dhyānāt ātmānam advayaṁ paśyan martyaḥ amṛtaḥ bhūtvā hi atra brahma samaśnute
9.158	dhyānadīpam imāṁ samyak parāmṛśati yaḥ naraḥ muktasaṁśayaḥ eva ayaṁ dhyāyati brahma santatam iti navamo'dhyāyaḥ

conocerMe directamente, aún así la persona debe meditar en la Mismidad. En el transcurso del tiempo, indudablemente conciencia a la Mismidad y queda libre”.

“Para alcanzar tesoros profundamente enterrados bajo tierra no se precisa más que cavar. Así, para lograr conocerne directamente a Mí, la Mismidad, no hay otro medio que la meditación en la Mismidad.”

“El ser humano debe quitar del campo de la mente las piedras de la conciencia corporal y luego, cavando repetidamente con el intelecto haciendo las veces de pico, puede conseguir el tesoro oculto de la Mismidad.”

Aunque no se dé la realización, piensa “yo soy *Brahman*”. A través de la meditación la persona logra otras cosas (como las Deidades), ¿por qué no a *Brahman*, que ya está logrado?

Si alguien que está convencido por su experiencia de que la meditación practicada día tras día destruye la idea de que aquello que no es la Mismidad es la Mismidad, y a pesar de esto se vuelve perezoso y descuida la meditación, dime, ¿qué diferencia hay entonces entre él y una bestia?

Al destruir con la meditación la idea de que el cuerpo es la Mismidad, la persona ve a la Mismidad sin-segundo, se vuelve inmortal y conciencia a *Brahman* en este mismo cuerpo.

El meditador que estudia este Capítulo llamado “La lámpara de la Meditación” queda libre de todas sus dudas y medita constantemente en *Brahman*.

Así concluye el noveno Adhyaya

	atha daśamo'dhyāyaḥ
	nāṭaka dīpaḥ
10.1	paramātmā advayānanda pūrṇaḥ pūrvam svamāyayā svayam eva jagat bhūtvā prāviśat jīvarūpaḥ
10.2	viṣṇu ādi uttama deheṣu praviṣṭaḥ devatā abhavat martya ādi adhama deheṣu sthitaḥ bhajati devatām
10.3	aneka janma bhajanāt svavicāraṁ cikīrṣati vicāreṇa vinaṣṭāyāṁ māyāyāṁ śiṣyate svayam
10.4	advayānanda rūpasya sadvayatvam ca duḥkhitā bandhaḥ proktaḥ svarūpeṇa sthitiḥ muktiḥ iti īryate
10.5	avicārakṛtaḥ bandhaḥ vicāreṇa nivartate tasmāt jīvaparatmānau sarvadā eva vicārayet
10.6	aham iti abhimantā yaḥ kartā asau tasya sādhanaṁ manaḥ tasya kriye antarbahirvṛttiḥ krama utthite
10.7	antarmukhā aham iti eṣā vṛttiḥ kartāram ullikhet bahirmukha idam iti eṣā bāhyaṁ vastu iadam ullikhet
10.8	idamaḥ ye viśeṣāḥ syuḥ gandha rūpa rasa ādayaḥ asāṅkaryeṇa tān bhidyāt ghrāṇa ādi indriya pañcakam
10.9	kartāram ca kriyāṁ tadvat vyāvṛtta viṣayān api sphorayet ekayatnena yaḥ asau sākṣī atra cidvapuḥ
10.10	īkṣe śṛṇomi jighrāmi svādayāmi sprśāmi aham iti bhāsayate sarvaṁ nṛtya śālāstha dīpavat
10.11	nṛtyaśālāsthitaḥ dīpaḥ prabhuṁ sabhyaṁ ca nartakīm dīpayet aviśeṣeṇa tat abhāve api dīpyate
10.12	ahaṅkāraṁ dhiyaṁ sākṣī viṣayān api bhāsayet ahaṅkāra ādi abhāve api svayaṁ bhāti eva pūrvavat

CAPÍTULO X

LA LÁMPARA DEL TEATRO

Antes de la proyección del mundo sólo existía la Suprema Mismidad — *Paramātmā*, sin segundo, pura bienaventuranza y permanente plenitud.

Al entrar en cuerpos superiores tal como el de *Viṣṇu*, Ella se convirtió en las deidades; y quedándose en cuerpos inferiores como el de los seres humanos, Ella adora a las deidades.

Por las prácticas devocionales hechas durante muchas vidas, el *Jīva* desea reflexionar acerca de su naturaleza. Cuando mediante la indagación y la reflexión se niega a *Māyā*, sólo permanece la Mismidad.

Se llama esclavitud a la dualidad y a la desdicha de la Mismidad sin segundo, cuya naturaleza es bienaventuranza. Se dice que es liberación el permanecer en Su propia naturaleza.

La esclavitud es causada por la falta de discernimiento y queda negada mediante el discernimiento. Por lo tanto, hay que practicar la indagación de la Mismidad individual y de la Mismidad Suprema.

El que piensa “yo soy” es el agente. La mente — *manaḥ* es su instrumento de acción, y las acciones de la mente son dos tipos de modificaciones sucesivas: interna y externa.

La modificación mental — *vṛttiḥ* interna toma la forma de “yo”. Lo convierte en agente. La modificación mental externa asume la forma de “esto” y le revela las cosas externas (al “yo”).

Las cosas externas (a las que la mente conoce de un modo general, pues sus cualidades especiales se mezclan confusamente) son conocidas por los cinco órganos de los sentidos de modo diferenciado como sonidos, texturas, colores, sabores y olores.

Esa Conciencia que revela al mismo tiempo al agente, a la acción y a los objetos externos es llamada “Testigo” — *sākṣī* por la Vedānta.

El Testigo, como la lámpara de un teatro, revela los: “yo veo”, “oigo”, “huelo”, “gusto”, “toco”, como fragmentos de conocimiento.

Durante una obra musical, la luz del teatro revela al director, al público y a los bailarines. Aun cuando éstos estén ausentes, la luz continúa alumbrando.

La Conciencia-Testigo ilumina al ego — *ahaṅkāra*, al intelecto — *dhi* y a los objetos sensorios *viṣayāḥ*, aun cuando el ego, etc., estén

10.13	nirantaram bhāsamāne kūṭasthe jñapti rūpataḥ tat bhāsā bhāsamāneyam buddhiḥ nṛtyati anekadhā
10.14	ahañkāraḥ prabhuḥ sabhyāḥ viṣayāḥ nartakī matiḥ tāla ādi dhārinī aksāṇi dīpaḥ sākṣī avabhāsakaḥ
10.15	svasthāna samsthitaḥ dīpaḥ sarvataḥ bhāsayet yathā sthiraṣṭhāyī tathā sākṣī bahiḥ antaḥ prakāśayet
10.16	bahiḥ antaḥ vibhāgaḥ ayam deha apeksaḥ na sākṣiṇi viṣayāḥ bāhya deśasthāḥ dehasya antaḥ ahañkṛtiḥ
10.17	antasthā dhīḥ saha eva aksaiḥ bahiḥ yāti punaḥ punaḥ bhāsyā buddhistha cāñcalyam sākṣiṇi āropyate vṛthā
10.18	gr̥ha antara gataḥ svalpaḥ gavāksāt ātapaḥ acalaḥ tatra haste nartyamāne nṛtyati iva ātapaḥ yathā
10.19	nijasthānasthitaḥ sākṣī bahiḥ antaḥ gama āgamau akurvan buddhi cāñcalyāt karoti iva tathā tathā
10.20	na bāhyaḥ na antaraḥ sākṣī buddheḥ deśau hi tau ubhau buddhi ādi aśeṣa samśāntau yatra bhāti asti tatra saḥ
10.21	deśaḥ kaḥ api na bhāseta yadi tarhi astu adeśabhāk sarvadeśa prakṛptya eva sarvagatvam na tu svataḥ
10.22	antaḥ bahiḥ vā sarvam vā yaṁ deśam parikalpayet buddhiḥ tat deśagaḥ sākṣī tathā vastuṣu yojayet
10.23	yat yat rūpa ādi kalpyeta buddhyā tat tat prakāśayan tasya tasya bhavet sākṣī svataḥ vāk buddhi

ausentes, sigue brillando con luz propia como siempre.

El Testigo invariable está siempre presente en forma de Conciencia con luz propia; el intelecto funciona bajo su luz y baila de muchas maneras.

En este ejemplo el director es el ego; los diversos objetos sensorios son el público; el intelecto es el bailarín; los músicos que tocan sus instrumentos son los órganos de los sentidos; y la luz que los ilumina a todos es la Conciencia-Testigo.

Como la luz que está siempre en su lugar revela a todos los objetos, así también la Conciencia-Testigo, que de por sí es inmóvil, ilumina a los objetos internos y externos (incluyendo las operaciones mentales).

La diferencia entre objetos internos y externos tiene relación con el cuerpo y no con la Conciencia-Testigo. Los objetos sensorios están fuera del cuerpo, mientras que el ego está dentro del cuerpo.

La mente, con sede en el interior, sale a través de los órganos sensoriales. La gente busca en vano achacar la inconstancia de la mente iluminada por la Conciencia-Testigo a esta última.

Los rayos de sol que entran a una habitación por una abertura no tienen movimiento; pero, si uno hace bailar una mano ante los rayos, parece como si la luz danzara.

De manera similar, la Conciencia-Testigo, aunque en realidad está fija y ni sale ni entra, parece moverse debido a la naturaleza inquieta de la mente.

La Conciencia-Testigo no puede ser llamada interna ni externa. Ambos términos hacen referencia a la mente. Cuando la mente se vuelve completamente tranquila, el Testigo existe allí mismo donde resplandece.

Si se dice que (cuando todas las operaciones mentales cesan) no queda espacio alguno, replicamos: pues que no lo haya. Se dice que (la Conciencia-Testigo) es omnipenetrante debido a la creación del espacio que hace la mente.

Cualquiera sea el espacio que el intelecto imagine, sea interno o externo, está impregnado por la Conciencia-Testigo. De manera similar, la Conciencia-Testigo estará relacionada con todos los otros objetos.

Cualquiera sea la forma que imagine el intelecto, la suprema Mismidad la ilumina como Testigo, mientras permanece más allá del alcance de la palabra y de la mente.

	agocarah
10.24	katham tādṛt mayā grāhyaḥ iti cet mā eva gr̥hyatām sarvagraha upasamśāntau svayam eva avaśiṣyate
10.25	na tatra māna apekṣā asti svaprakāśa svarūpataḥ tādṛk vyutpatti apekṣā cet śrutiṃ paṭha guroḥ mukhāt
10.26	yadi sarvagṛhatyāgaḥ aśakyaḥ tarhi dhiyaṃ vraja śaraṇaṃ tat adhīnaḥ antaḥ bahiḥ vā eṣaḥ anubhūyatām
	iti daśamo'dhyāyaḥ

Si tu objeción es “¿Cómo puedo captar yo a una Mismidad así?”, nuestra respuesta es: no se la capta. Cuando llega a su fin la dualidad del conocedor y lo conocido, la Mismidad es lo que permanece.

Puesto que *Ātman* por naturaleza es luminoso de por sí, su existencia no necesita prueba alguna. Si necesitas que te convenzan de que la existencia de *Ātman* no precisa prueba, oye la instrucción del *Śruti* dada por un maestro espiritual.

Si hallas imposible la renunciación a toda la dualidad perceptible, reflexiona en el intelecto y haz tuya a la Conciencia-Testigo como el único Testigo de todas las creaciones internas y externas del intelecto.

Así concluye el décimo Adhyaya

	atha ekādaśo'dhyāyaḥ
	brahmānande yogānandaḥ
11.1	brahmānandaṃ pravakṣyāmi jñāte tasmin aśeṣataḥ aihika āmuṣmika anartha vrātaṃ hitvā sukhāyate
11.2	brahmavit param āpnoti śokaṃ tarati ca ātmavit rasaḥ brahma rasaṃ labdhvā ānandī bhavati na anyathā
11.3	pratiṣṭhāṃ vindate svasmin yadā syāt atha saḥ abhayaḥ kurute asmin antaraṃ cet atha tasya bhayaṃ bhavet
11.4	vāyuḥ sūryaḥ vahniḥ indraḥ mṛtyuḥ janma antare antaraṃ kṛtvā dharmaṃ vijānantaḥ api asmāt bhītyā caranti hi
11.5	ānandaṃ brahmaṇaḥ vidvān na bibheti kutaścana etaṃ eva tapet na eṣā cintā karma agni sambhṛtā
11.6	evaṃ vidvān karmaṇi dve hitvā ātmānaṃ smaret sadā kṛte ca karmaṇi svātma rūpeṇa eva eṣa paśyati
11.7	bhidyate hṛdaya granthiḥ chidyante sarva saṃśayāḥ kṣīyante ca asya karmāṇi tasmin dṛṣṭe parāvare
11.8	tam eva vidvān atyeti mṛtyuṃ panthāḥ na ca itaraḥ jñātvā devaṃ pāśa hāniḥ kṣīṇaiḥ kleśaiḥ na janmabhāk

ĀNANDA PAÑCAKA⁷⁴

CAPÍTULO XI

LA BIENAVENTURANZA DEL YOGA⁷⁵

Ahora describiremos la bienaventuranza de *Brahman*; al conocerla nos volvemos libres de todos los males presentes y futuros, y obtenemos la felicidad.

“El conocedor de *Brahman* logra lo Supremo”; “El conocedor de la Mismidad va más allá del sufrimiento”; “*Brahman* es bienaventuranza”; “Nos volvemos bienaventurados alcanzando al bienaventurado *Brahman* y de ninguna otra manera”.

El que se establece en su propia Mismidad queda libre de miedos,⁷⁶ pero el que percibe algo diferente de su Mismidad se halla sujeto al miedo.

Incluso el Viento, el Sol, el Fuego, Indra y la Muerte, que realizaron prácticas religiosas en vidas anteriores, pero no lograron realizar su identidad con Ello, cumplen sus tareas por temor a Ello.

El que ha logrado la bienaventuranza de *Brahman* no experimenta miedo ante nada. La ansiedad con respecto a sus acciones buenas y malas, que a los otros los consume como un fuego, no lo quema más.

Debido a su conocimiento, ese conocedor se sabe más allá del bien y del mal y se dedica permanentemente a la rememoración de la Mismidad. Él contempla a las acciones hechas, tanto buenas como malas, como manifestaciones de su Mismidad.

“Cuando alguien ha visto al Supremo, se desatan los nudos de su corazón, todas sus dudas se disipan y todas sus acciones se extinguen.”

“Conociéndolo, uno traspone la muerte; no hay más sendero que éste”. “Cuando alguien ha conocido a la refulgente Mismidad, todas sus ataduras quedan cortadas, cesan sus aflicciones; para él no hay más nacimientos por venir.”

⁷⁴ Los cinco capítulos acerca de la bienaventuranza.

⁷⁵ Brahma-ānanda: literalmente significa la bienaventuranza de Brahman. La edición inglesa toma el término “yoga” en el sentido de unión con Brahman.

⁷⁶ Abhaya: estado donde no existe el miedo.

11.9	devaṃ matvā harṣa śokau jahāti atra eva dhīryavān na enaṃ kṛta akṛte puṇya pāpe tāpayataḥ kvacit
11.10	iti ādi śrutayaḥ bahvyaḥ purāṇaiḥ smṛtibhiḥ saha brahmajñāne anartha hānim ānandaṃ ca api aghoṣayaṃ
11.11	ānandaḥ trividhaḥ brahmānandaḥ vidyāsukhaṃ tathā viśayānandaḥ iti ādau brahmānandaḥ vivicyate
11.12	bhṛguḥ putraḥ pituḥ śrutvā varuṇāt brahmalakṣaṇam anna prāṇa manaḥ buddhiḥ tyaktvā ānandaṃ vijajñivān
11.13	ānandāt eva bhūtāni jāyante tena jīvanam teṣāṃ layaḥ ca tatra ataḥ brahmānandaḥ na saṃśayaḥ
11.14	bhūta utpatteḥ purā bhūmā tripuṭi dvaita varjanāt jñātr jñāna jñeya rūpā tripuṭi pralaye hi na
11.15	vijñānamaya utpannaḥ jñātā jñānaṃ manomayaḥ jñeyāḥ śabda ādayaḥ na etat trayam utpattitaḥ purā
11.16	traya abhāve tu nirdvaitaḥ pūrṇaḥ eva anubhūyate samādhi supti mūrccāsu pūrṇaḥ sṛṣṭeḥ purā tathā
11.17	yaḥ bhūmā saḥ sukhaṃ na alpe sukhaṃ tredhā vibhedini sanatkumāraḥ prāha evaṃ nārādāya atisokine
11.18	sapurāṇān pañcavedān śāstrāṇi vividhāni ca jñātvā api anātmavittvena nāradaḥ atisūśoca ha
11.19	veda abhyāsāt pura tāpatrayamātreṇa śokitā paścāt tu abhyāsa vismāra bhaṅga garvaiḥ ca śokitā

“El firme en la sabiduría, que tiene conocimiento de la refulgente Mismidad deja atrás, aun en esta vida, todos los goces y penas.” “Él no sufre por los pensamientos sobre acciones buenas y malas que haya hecho u omitido hacer.”

En consecuencia, muchos textos del *Śruti*, *Smṛitis* y *Purāṇas* declaran que el conocimiento de *Brahman* destruye todas las penas y conduce a la bienaventuranza.

La bienaventuranza es de tres clases: la bienaventuranza de *Brahman*, la bienaventuranza que nace del conocimiento, y la bienaventuranza que se produce en el contacto con objetos externos. Primero se describirá la bienaventuranza de *Brahman*.

Bhṛigu aprendió la definición de *Brahman* de su padre Varuṇa, y negando que la envoltura de alimento, la envoltura vital, la envoltura mental y la envoltura intelectual fueran *Brahman*, concienció a *Brahman* reflejado en la envoltura de bienaventuranza.

Todos los seres nacen de la bienaventuranza, por ella viven, pasan a través de ella y finalmente son absorbidos en ella; por lo tanto, no hay duda de que *Brahman* es bienaventuranza.

Antes de la creación de los seres sólo existía el infinito y no había la tríada de conocedor—conocido—conocimiento; por lo tanto, en la disolución esa tríada nuevamente cesa de existir.

Una vez creados, la envoltura intelectual es el conocedor; la envoltura mental es el campo de conocimiento; el sonido y demás son los objetos conocidos. Antes de la creación, nada de esto existía.

En ausencia de esta tríada, sólo existe la Mismidad sin segundo e indivisible. Sólo la Mismidad existía antes de la proyección del mundo. De manera similar, Ella existe en los estados de *samādhi*, sueño profundo y desmayo.

Sólo la Mismidad infinita es bienaventuranza; no hay bienaventuranza en el reino finito de la tríada. Así le dijo Santkumāra al afligido Nārada.

Aunque Nārada era muy versado en los *Vedas*, en los *Purāṇas* y en varias ciencias, estaba lleno de tristeza por no conocer a la Mismidad.

Antes de que comenzara el estudio de los *Vedas*, estaba sujeto a las tres clases usuales de desdichas, pero después se entristeció más

11.20	sah aham vidvān praśocāmi śokapāraṁ naya atra mām iti uktaḥ sukham eva pāram iti abhyadhāt ṛṣiḥ
11.21	sukhaṁ vaiśayikaṁ śoka sahasreṇa āvṛtatvataḥ duḥkham eva iti matvā aha na alpe asti sukham iti asau
11.22	nanu dvaite sukhaṁ mā bhūt advaite api asti naḥ sukham asti cet upalabhyeta tathā ca tripuṭī bhavet
11.23	mā astu advaite sukhaṁ kintu sukham advaitam eva hi kiṁ mānam iti cet na asti mānākāṅkṣā svayaṁ prabhe
11.24	svaprabhatve bhavat vākyaṁ mānaṁ yasmāt bhavān idam advaitam abhyupeti asmin sukhaṁ na asti iti bhāṣate
11.25	na abhyupaimi aham advaitaṁ tvat vacaḥ anūdya dūṣaṇam vacmi iti cet tadā brūhi kim āsīt dvaitataḥ puraḥ
11.26	kim advaitam uta dvaitam anyāḥ vā koṭiḥ antimāḥ aprasiddhaḥ na dvitīyaḥ anutpatteḥ śiṣyate agrimaḥ
11.27	advaita siddhiḥ yuktyā eva na anubhūtya iti cet vada nirḍṛṣṭāntā sadṛṣṭāntā vā koṭi antaram atra no
11.28	na anubhūtiḥ na ḍṛṣṭāntaḥ iti yuktiḥ tu śobhate sadṛṣṭāntatva pakṣe tu ḍṛṣṭāntaṁ vada me matam

debido a que se agregaron las aflicciones derivadas del estudio, el miedo de olvidar, de errar, de fracasar⁷⁷ y de presumir.

“¡Sabio! —le dijo Nārada a Sanatkumāra— erudito como soy en los estudios, me veo sujeto a la tristeza. Por favor, hazme cruzar este océano de dolor”. En respuesta, el *Ṛṣi* le dijo a Nārada que la otra orilla del océano de la desdicha es la bienaventuranza de *Brahman*.

Puesto que la felicidad derivada de los objetos sensorios está envuelta en miles de aflicciones, no es más que desdicha. Por lo tanto, no hay felicidad en lo limitado.

(Objeción): Aun reconociendo que no hay felicidad en la dualidad, tampoco hay felicidad en la no-dualidad. Si usted sostiene que la hay, entonces se la tiene que poder experimentar y, por consiguiente, se manifestará la tríada.

(Contestación): Que no haya pues experiencia de felicidad en el estado de no-dualidad. Porque la no-dualidad es la bienaventuranza misma.

(Duda): ¿Cuál es la prueba?

(Contestación): Lo que se revela de por sí no requiere prueba alguna.

Tu misma objeción es evidencia de la naturaleza auto-reveladora de la existencia de la no-dualidad conciente de sí; porque admites la existencia de lo sin segundo y sólo afirmas que no es bienaventuranza.

(Objeción): Yo no admito la no-dualidad, sino que sólo la acepto como hipótesis a refutar.

(Contestación): Entonces dinos qué existía antes de que emergiera la dualidad.

¿Era no-dualidad, o dualidad, o algo diferente de ambas? No puede haber sido esto último porque es imposible concebirlo así. No puede haber sido la dualidad, porque aún no había surgido. En consecuencia, sólo queda la no-dualidad.

(Objeción): La verdad de la no-dualidad sólo queda establecida mediante argumentos y no mediante la experiencia, pues no puede ser experimentada.

(Contestación): Entonces dinos si tu argumento puede ser sostenido por un ejemplo o no; debe ser lo uno o lo otro.

Tú niegas (la posibilidad de) la experiencia no-dual. (Si al mismo tiempo dices) que no hay ejemplo (que apoye el argumento que

⁷⁷ Ser vencido en los debates.

11.29	advaitaḥ pralayaḥ dvaita anupalambhena suptivat iti cet suptiḥ advaite tatra dr̥ṣṭāntam īraya
11.30	dr̥ṣṭāntaḥ parasuptiḥ cet aho te kauśalaṃ mahat yaḥ svasuptim na veti asya parasuptau tu kā kathā
11.31	niśceṣṭatvāt paraḥ suptaḥ yathā aham iti cet tadā udāhartuḥ suṣupteḥ te svaprabhatvaṃ balāt bhavet
11.32	na indriyāṇi na dr̥ṣṭāntaḥ tathā api aṅgīkaroṣi tām idam eva svaprabhatvaṃ yat bhānam sādhanaiḥ vinā
11.33	stām advaita svaprabhatve vada suptau sukhaṃ katham śṛṇu duḥkhaṃ tadā na asti tataḥ te śiṣyate sukham
11.34	andhaḥ san api anandhaḥ syāt viddhaḥ aviddhaḥ atha rogī api arogī iti prāha tat ca sarve janāḥ viduḥ
11.35	na duḥkha abhāva mātrena sukhaṃ loṣṭa śila ādiṣu dvaya abhāvasya dr̥ṣṭatvāt iti cet viṣamaṃ vacaḥ
11.36	mukha dainya vikāsābhyām para duḥkha sukha ūhanam dainya ādi abhāvataḥ loṣṭe duḥkha ādi ūhaḥ na sambhavet
11.37	svakīye sukhaduḥkhe tu na ūhanīye tataḥ tayoh

establece la no-dualidad), ¿sería la tuya una lógica maravillosa! (No puedes decir que no hay ejemplo en su favor, porque todo argumento debe apoyarse en un ejemplo.) En caso de que haya ejemplos, por favor, danos uno aceptable.

(Objeción - Aquí va el argumento con su ejemplo): En la disolución hay no-dualidad, ya que allí no se experimenta la dualidad, como tampoco en el sueño profundo.

(Contestación): Por favor, danos un ejemplo que sostenga tu afirmación de la ausencia de dualidad en el sueño profundo.

(Objeción): El dormir de algunas personas puede ser un ejemplo.

(Contestación): Verdaderamente eres una persona sagaz; vas a demostrar algo proponiendo el ejemplo del sueño profundo de otros cuando no tienes conocimiento de tu propia experiencia en sueño profundo ¡y todavía afirmas conocer eso en los demás!

(Objeción): La otra persona está en sueño profundo porque está inactivo, como ocurre también en mi caso.

(Contestación): Entonces, en virtud de tu ejemplo admites la naturaleza autorreveladora de la verdad no-dual en tu propio sueño.

(¿Y cómo?) No hay órganos sensorios (porque dices que estás inactivo); no hay ejemplo (porque el ejemplo que aduces es inadmisibles) y aun así está lo no-dual (cosa que admites); esto es lo que se conoce como la naturaleza autorreveladora de lo no-dual. Por lo tanto, te ves forzado a admitirlo.

(Objeción): Admitido que lo no-dual esté en el sueño profundo y que se revele de por sí, ¿qué pasa con la bienaventuranza de la que hablé antes?

(Contestación): Cuando todo padecimiento está ausente, lo que permanece es bienaventuranza.

En el sueño profundo, el ciego no está ciego, el herido no está herido y el enfermo no está más enfermo, dicen las Escrituras. Todo el mundo lo sabe.

(Objeción): La ausencia de padecimiento no implica necesariamente bienaventuranza, puesto que no parece que objetos como la piedra o la arcilla experimenten padecimiento o felicidad.

(Contestación): Ésta es una analogía falsa.

Uno infiere el dolor o el goce de otro por su rostro, melancólico o sonriente, pero en la arcilla es imposible inferir dolor, etc., a partir de tales indicaciones.

Sin embargo nuestra felicidad o padecimiento no se pueden conocer

	bhāvaḥ vedyāḥ anubhūtya eva tat abhāvaḥ api na anyataḥ
11.38	tathā sati suṣuptau ca duḥkha abhāvaḥ anubhūtitaḥ virodhi duḥkha rāhityāt sukhaṁ nirvighnam iṣyatām
11.39	mahattara prayāsenā mṛdu śāyā ādi sādhanam kutaḥ sampādyate suptau sukhaṁ cet tatra naḥ bhavet
11.40	duḥkha nāśārtham eva etat iti cet rogiṇaḥ tathā bhavatu arogiṇaḥ tu etat sukhāya eva iti niścina
11.41	tarhi sādhanā janyatvāt sukhaṁ vaiṣayikaṁ bhavet bhavati eva atra nidrāyāḥ pūrvam śāyāsanādijam
11.42	nidrāyām tu sukhaṁ yat tat janyate kena hetunā sukha abhimukha dhīḥ ādau paścāt majjet pare sukhe
11.43	jāgrat vyāvṛttibhiḥ śrāntaḥ viśramyātha virodhini apanīte svastha cittaḥ anubhavet viṣaye sukhaṁ
11.44	ātma abhimukha dhīvṛttau svānandaḥ pratibimbati anubhūya enam atra api tripṭyā śrāntim āpnuyāt
11.45	tat śramasya apanuttyartham jīvaḥ dhāvet parātmani tena aikyaṁ prāpya tatrityaḥ brahmānandaḥ svayaṁ bhavet
11.46	dr̥ṣṭāntāḥ śakuniḥ śyenaḥ kumāraḥ ca mahānr̥paḥ mahābrāhmaṇaḥ iti ete supti ānande śruti īritāḥ
11.47	śakuniḥ sūtrabaddhaḥ san dikśu vyāpṛtya viśramam alabdhvā bandhanasthānam hasta stambha ādi

por inferencia; tanto su presencia como su ausencia se experimentan directamente.

Del mismo modo, la ausencia de todo padecimiento se experimenta directamente en el sueño profundo, y puesto que el padecimiento es lo opuesto de la bienaventuranza, su total ausencia es bienaventuranza sin obstáculos, que debe ser aceptada como experiencia.

Si el sueño no produjera una experiencia de bienaventuranza, ¿por qué la gente haría tanto esfuerzo para procurarse lechos blandos, etcétera?

(Objeción): Es solamente para eliminar el dolor.

(Contestación): Eso es cierto nomás para los enfermos. Pero puesto que la gente sana también hace esto, debe ser para sentir felicidad.

(Objeción): Entonces la felicidad del sueño profundo se origina en objetos convenientes para la cama, etcétera.

(Contestación): Es verdad que la felicidad anterior al dormir se debe a estos accesorios.

(La felicidad derivada de un lecho blando, etc., es física, pero es anterior a la felicidad experimentada al dormir.) La felicidad experimentada en sueño profundo no viene de ningún objeto. La persona puede irse a dormir esperando ser feliz, pero en poco tiempo experimenta una felicidad de un orden superior.

El que está fatigado por las actividades mundanas se acuesta y elimina los obstáculos de la felicidad. Al estar su mente en calma, goza del placer de descansar en el lecho.

Como dirige sus pensamientos hacia su Mismidad, experimenta la bienaventuranza de la Mismidad reflejada en su intelecto. Pero al experimentar esto, aún en este estado se siente cansado de los placeres derivados de la tríada (de experimentador — experiencia — cosa experimentada).

Para sacarse este cansancio el *Jīva* se lanza hacia su real Mismidad, y al quedar unido con Ella experimenta en el sueño la bienaventuranza de *Brahman*.

Las Escrituras dan los siguientes ejemplos para ilustrar la bienaventuranza que se goza en el sueño: el halcón, el águila, el niño, el rey y el conocedor de *Brahman*.

El halcón atado a una cuerda vuela de aquí para allá y al no hallar un lugar para reposar, retorna para descansar en la muñeca de su amo o en el poste donde está atado.

	upāśrayet
11.48	jīva upādhi manaḥ tadvat dharma adharma phala āptaye svapne jāgrati ca bhrāntvā kśīṇe karmaṇi liyate
11.49	śyenaḥ vegena nīḍa ekalampaṭaḥ śayitum vrajet jīvaḥ suptyai tathā dhāvet brahmānanda ekalampaṭaḥ
11.50	atibālaḥ stanam pītvā mṛdu śayyā gataḥ hasan rāga dveṣa ādi anutpatteḥ ānanda eka svabhāvabhāk
11.51	mahārājaḥ sārvaḥaumaḥ samīptāḥ sarvaḥogataḥ mānuṣānanda sīmānam prāpya ānanda eka mūrtibhāk
11.52	mahāvīpraḥ brahmavedi kṛtakṛtyatvalakṣaṇām vidyānandasya paramām kāṣṭhām prāpya avatiṣṭhate
11.53	mugdha buddha atibuddhānām loke siddhāḥ sukhātmataḥ udāhṛtānām anye tu duḥkhinaḥ na sukhātmakāḥ
11.54	kumāra ādivat eva ayam brahmānanda eka tatparaḥ strīpariṣvaktavat veda na bāhyaṁ na api ca antaram
11.55	bāhyaṁ rathi ādikaṁ vṛttaṁ gṛhakṛtyaṁ yathā antaram tathā jāgaraṇam bāhyaṁ nāḍisthaḥ svapnaḥ āntaraḥ
11.56	pita api suptau apiteti ādau jīvatva vāraṇāt suptau brahma eva naḥ jīva saṁsāritva asamikṣaṇāt
11.57	pīṭvā ādi abhimānaḥ yaḥ sukha duḥkhākaraḥ sa hi tasmin apagata tīrṇaḥ sarvān śokān bhavati ayam
11.58	suṣuptikāle sakale vilīne tamasāvṛtaḥ

Del mismo modo la mente, que es el instrumento del *Jīva*, se mueve en los estados de vigilia y sueño con el fin de obtener el fruto de los actos correctos e incorrectos. Cuando cesa la experimentación de estos frutos, la mente se absorbe en su causa, la ignorancia indiferenciada.

El águila solo se apura al ir a su nido, esperado hallar descanso en él. De manera similar, el *Jīva*, impaciente por experimentar la dicha de *Brahman*, se lanza a dormir.

Un bebé que ha mamado del pecho materno reposa sonriente en su blanda cuna. Libre de deseo y aversión, goza la bienaventuranza de su propia naturaleza.

Un rey poderoso, soberano del mundo, que ha obtenido todos los goces que marcan el límite de la felicidad humana en su pleno contento, se convierte en la personificación misma de la bienaventuranza.

Un gran *brāhmaṇa*, conocedor de *Brahman*, ha llevado a su límite extremo la bienaventuranza del conocimiento; ha logrado todo lo que debía lograrse, y queda establecido en ese estado.

Estos ejemplos del ignorante, del niño, del rey discriminativo y del sabio *brāhmaṇa*, son personas que la gente considera felices. Los demás están sujetos a la desdicha y no son muy felices.

Como el niño y los otros dos, el ser humano pasa por el sueño profundo y goza sólo de la bienaventuranza de *Brahman*. En ese estado, como un hombre abrazado a su amante esposa, no es conciente de nada interno ni externo.

Así como puede llamarse externo a lo que sucede afuera en la calle e interno a lo que sucede adentro de la casa, las experiencias del estado de vigilia pueden ser llamadas externas, y los sueños, que se producen dentro de la mente y del sistema nervioso, pueden ser llamados internos.

Dice el *Śruti*: “En el sueño profundo, un padre no es padre”. Entonces, en ausencia de todas las ideas mundanas, la “*Jīva*-idad” se pierde, y prevalece el estado de Conciencia pura.

El que tiene nociones tales como “yo soy padre” experimenta alegrías y pesares. Cuando desaparece tal apego, él se eleva más allá del dolor.

Dice un texto del *Ātharva Veda*: “En el estado de sueño profundo, cuando todos los objetos de experiencia han sido absorbidos y

	sukharūpam upaiti iti brūte hi ātharvaṇī śrutiḥ
11.59	sukham asvāpsam atra ahaṁ na vai kimcit avediṣam iti supte sukha ajñāne parāmṛṣati ca uttithaḥ
11.60	parāmarśaḥ anubhūte asti iti āsīt anubhavaḥ tadā cidātmatvat svataḥ bhāti sukham ajñāna dhīḥ tataḥ
11.61	brahma vijñānam ānandam iti vājasaneyinaḥ paṭhanti ataḥ svaprakāśam sukhaṁ brahma eva na itarat
11.62	yat ajñānaṁ tatra līnau tau vijñāna manomayau tayoḥ hi vilaya avasthā nidrā ajñānaṁ ca sa eva hi
11.63	vilīna ghr̥tavat paścāt syāt vijñānamayaḥ ghanah vilīna avasthā ānandamaya śabdena kathyate
11.64	supti pūrvakṣaṇe buddhi vṛttiḥ yā sukhābimbītā sa eva tat bimbāhītā līnā ānandamayaḥ tataḥ
11.65	antarmukhaḥ yaḥ ānandamayaḥ brahmasukhaṁ tadā bhuñkte cit bimba yuktābhiḥ ajñāna utpanna vṛttibhiḥ
11.66	ajñāna vṛttayaḥ sūksmāḥ vispaṣṭāḥ buddhivṛttayaḥ iti vedānta siddhānta pāragāḥ pravādanti hi
11.67	māṇḍukya tāpanīya ādi śrutiṣu etat atisphuṭam ānandamayaḥ bhoktṛtvaṁ brahmānande ca bhogyatā
11.68	ekībhūtaḥ susuptasthaḥ prajñānaghanatām gataḥ ānandamayaḥ ānandabhuk cetomayaḥ vṛttibhiḥ

solamente prevalece la oscuridad — *tamas*, el *Jīva* goza de bienaventuranza”.

Alguien que regresa del sueño profundo recuerda su felicidad e ignorancia y dice: “Yo dormía feliz; nada sabía”.

El recuerdo presupone la experiencia. Así, en el sueño profundo hubo experiencia. La bienaventuranza experimentada en el sueño sin ensueños es revelada por la Conciencia misma, que también revela la ignorancia indiferenciada — *Ajñāna* que cubre a la bienaventuranza en ese estado.

Los Vājasaneyines dicen: “*Brahman* es de naturaleza de Conciencia y bienaventuranza”. Por lo tanto, la bienaventuranza que es luminosa de por sí es *Brahman* mismo y no otra cosa.

Las envolturas intelectual y mental están latentes en el estado llamado ignorancia. El sueño profundo — *nidrā* es la condición en la cual estas envolturas están latentes, y por lo tanto es un estado de ignorancia.

Tal como se solidifica la manteca derretida, así también las dos envolturas vuelven a manifestarse otra vez en los estados siguientes al de sueño profundo. El estado en el cual la mente y el intelecto están latentes se llama envoltura de bienaventuranza.

La modificación — *vṛtti* del intelecto en la cual se refleja la bienaventuranza justo antes de dormir, queda latente en el estado de sueño profundo junto con la bienaventuranza reflejada, y se la conoce como envoltura de bienaventuranza.

Este *vṛtti*, vuelto así hacia dentro, al que se llama envoltura de bienaventuranza, goza la bienaventuranza que se refleja en él, asociada con las modificaciones de la ignorancia, tomando el reflejo de la Conciencia.

Los adeptos de la Vedānta dicen que las modificaciones de la ignorancia son sutiles, mientras que las del intelecto son densas.

Esto se explica por entero en los *upaniṣads* Māṇḍukya y Tāpanīya. La envoltura de bienaventuranza es el gozador, y la bienaventuranza de *Brahman* es lo gozado.

Esta profusión de bienaventuranza — *ānandamaya*, que durante el sueño profundo se ha concentrado formando una masa de Conciencia, goza la bienaventuranza (reflejada) de *Brahman* con la ayuda de las modificaciones — *vṛttis* que reflejan una superabundancia de Conciencia.

11.69	vijñānamaya mukhyaiḥ yaḥ rūpaiḥ yuktaḥ purādhunā sa layena ekatāṃ prāptaḥ bahutaṇḍulapiṣṭavat
11.70	prajñānāni purā buddhivṛttayaḥ atha ghanāḥ abhavat ghanatvaṃ himabindūnām udak deśe yathā tathā
11.71	tat ghanatvaṃ sāksībhāvaṃ duḥkha abhāvaṃ pracakṣate laukikāḥ tārīkikāḥ yāvat duḥkha vṛtti vilopanāt
11.72	ajñānabimbitā cit syāt mukham ānandabhojane bhuktaṃ brahmasukhaṃ tyaktvā bahiḥ yāti atha karmaṇā
11.73	karma janmāntare abhūt yat tat yogāt buddhyate punaḥ iti kaivalya śākhāyām karmajaḥ bodhaḥ īritaḥ
11.74	karṇcit kālāṃ prabuddhasya brahmānandasya vāsanā anugacet yataḥ tūṣṇīm āste nirviṣayaḥ sukhī
11.75	karmabhiḥ preritaḥ paścāt nānā duḥkhāni bhāvayan śanaiḥ vismarati brahmānandam eṣaḥ akhilaḥ janaḥ
11.76	prāk ūrdhvam api nidrāyāḥ pakṣapātaḥ dine dine brahmānande nṛṇām tena prājñaḥ asmin vivadeta kaḥ
11.77	nanu tūṣṇīm sthitau brahmānandaḥ cet bhāti laukikāḥ alasaḥ caritārthāḥ syuḥ śāstreṇa guruṇā atra kim
11.78	bādhaṃ brahma iti vidyuh cet kṛtārthāḥ tāvata eva te

En los estados de vigilia y ensueño, la Mismidad (*Cidābhāsa*) está conectada o asociada con las distintas envolturas, tales como *vijñānamaya*, y aparece como plural (es decir, desempeña varios roles). Sin embargo, en el estado de sueño profundo estas envolturas se funden y quedan latentes, como una masa de muchos granos de trigo (convertidos en harina).

Las modificaciones del intelecto, que son los instrumentos de cognición, se unen y forman una unidad en el estado de sueño profundo, así como en el Himalaya las gotas de agua fría se solidifican formando una masa de hielo.

La gente común y los lógicos dicen que este estado de Conciencia compacta del Testigo se caracteriza por la ausencia de sufrimiento, porque, en este estado, las modificaciones de dolor y desdicha se aquietan.

El medio para el goce de la bienaventuranza de *Brahman* en el sueño profundo, es la Conciencia reflejada. Impulsado por su *karma*, bueno o malo, el *Jīva* abandona el goce de la bienaventuranza y sale al estado de vigilia.

El Kaivalya Upaniṣad dice que el *Jīva* pasa del estado de sueño al de vigilia debido a los efectos de las acciones realizadas en nacimientos anteriores. Por lo tanto, volver a despertar es resultado de las acciones.

La impresión de la bienaventuranza de *Brahman*, que se goza durante el sueño, continúa durante un corto tiempo después de despertar. Porque (el *Jīva*) permanece calmo y feliz durante tiempo, sin interesarse en el goce de objetos externos.

Luego, impelido por sus acciones pasadas que están listas para dar fruto, comienza a pensar en sus deberes y su cumplimiento, que suponen padecimientos de muchas clases, y olvida gradualmente la bienaventuranza de *Brahman* que experimentaba (pocos minutos antes).

Al experimentar la bienaventuranza de *Brahman* antes y después del sueño, día tras día, la persona desarrolla predilección por ella. Por lo tanto, ¿cómo puede dudar alguien de ella (es decir, de la existencia de la bienaventuranza de *Brahman*)?

(Objeción): Bien, si un mero estado de quietud fuera el goce de la bienaventuranza de *Brahman*, entonces el perezoso y el mundano alcanzarían la meta de la vida. ¿De qué servirían entonces el maestro y las Escrituras?

(Contestación): Tu argumento sería correcto si la persona se diera cuenta de que la bienaventuranza que experimentó era la

	guru śāstre vinā atyanta gambhīraṃ brahma veti kaḥ
11.79	jānāmi ahaṃ tvat uktyā adya kutaḥ me na kṛtārthatā śṛṇu atra tu ādṛśaḥ vṛttaṃ prājñaṃ manyasya kasyacit
11.80	caturvedavide deyam iti śṛṇvan avocata vedāḥ catvāraḥ iti evaṃ vedmi me dīyatāṃ dhanam
11.81	sāṅkhyam eva eṣaḥ jānāti na tu vedān aśeṣataḥ yadi tarhi tvam api evaṃ na aśeṣaṃ brahma vetsi hi
11.82	akhaṇḍa eka rasa ānande māyā tat kārya varjite aśeṣatva saśeṣatva vārtau avasaraḥ eva kaḥ
11.83	śabdān eva paṭhasi āho teṣāṃ arthaṃ ca paśyasi śabdapāṭhe arthabodhaḥ te sampādyatvena śiṣyate
11.84	arthe vyākaraṇāt buddhe sākṣātkāraḥ avaśiṣyate syāt kṛtārthatva dhīḥ yāvat tāvat gurum upāsva bhoḥ
11.85	āstām etat yatra yatra sukhaṃ syāt viṣayaiḥ vinā tatra sarvatra viddhi etāṃ brahmānandasya vāsanām
11.86	viṣayeṣu api labdheṣu tat iccā uparame sati antarmukha manovṛttau ānandaḥ pratibimbati
11.87	brahmānandaḥ vāsanā ca pratibimbaḥ iti trayam antareṇa jagati asmin ānandaḥ na asti kaścana
11.88	tathā ca viṣayānandaḥ vāsanānandaḥ iti amū ānandau janayan āste brahmānandaḥ svayaṃprabhaḥ

bienaventuranza de *Brahman*. Pero sin la ayuda del maestro y de las Escrituras, ¿quién puede conocer a *Brahman*, que es tan inmensamente profundo?

(Objeción): Yo sé lo que es *Brahman* por lo que usted mismo ha dicho. Entonces, ¿por qué no tengo yo la bienaventuranza de la realización?

(Contestación): Escucha la historia de un hombre que, como tú, imaginaba que era sabio.

Este hombre, habiendo oído que se ofrecía una gran recompensa a cualquiera que conociera los cuatro *Vedas*, dijo “Gracias a usted, yo sé que hay cuatro *Vedas*. Así que denme la recompensa”.

(Objeción): Sabía el número, no el texto completo de los *Vedas*.

(Contestación): Tú tampoco has conocido completamente a *Brahman*.

(Objeción): *Brahman* por naturaleza es indivisible y es bienaventuranza absoluta, intocado por *Māyā* y sus efectos. ¿Cómo puede decir que el conocimiento de *Brahman* sea completo o incompleto?

(Contestación): ¿Tú simplemente pronuncias la palabra “*Brahman*” o ves aquello que significa? Si sólo conoces la palabra, te falta adquirir el conocimiento de su significado.

Si con la ayuda de la gramática y demás, aprendes su significado, aún te falta la realización. Sirve a su maestro hasta que hayas concienciado a *Brahman* y sepas que no hay nada más que conocer.

Deja en paz los argumentos vanos y reconoce que siempre que sientas felicidad en ausencia de objetos externos, esa felicidad es una impresión de la bienaventuranza de *Brahman*.

Incluso cuando se logra el objeto externo deseado, el deseo se apacigua y el *vṛtti* se dirige al interior, reflejando la bienaventuranza de *Brahman*. (Esto es lo que se conoce como bienaventuranza “reflejada” o *viṣayānanda*, la bienaventuranza derivada del goce de las cosas externas.)

En el mundo se experimentan sólo tres clases de bienaventuranza: (1) *Brahmānanda*, la bienaventuranza de *Brahman*; (2) *vāsanānanda*, la bienaventuranza que surge en la mente inmóvil por las impresiones de *Brahmānanda*, y (3) *viṣayānanda*, la bienaventuranza que se obtiene por la satisfacción del deseo de entrar en contacto con los objetos externos.

De éstas, la bienaventuranza de *Brahman* que se revela de por sí, da origen a las otras dos clases de bienaventuranza, la *vāsanānanda* y la *viṣayānanda*.

11.89	śruti yukti anubhūtibhyaḥ svapraśāśacidātmake brahmānande suptikāle siddhe sati anyadā śṛṇu
11.90	yaḥ ānandamayaḥ suptau saḥ vijñānamayātmātām gatvā svapnaṃ prabodhaṃ vā prāpnoti sthāna bhedaṭaḥ
11.91	netre jāgaraṇaṃ kaṇṭhe svapnaḥ suptiḥ hṛt ambuje āpāda mastakaṃ dehaṃ vyāpya jāgarti cetanaḥ
11.92	dehatādātmyam āpannaḥ taptāyaḥ piṇḍavat tataḥ aḥaṃ manuṣyaḥ iti evaṃ niścīya eva avatiṣṭhate
11.93	udāsīnaḥ sukhī duḥkhī iti avasthātrayam eti asau sukhaduḥkhe karmakārye tu audāsīnyaṃ svabhāvataḥ
11.94	bāhya bhogān manorājyāt sukhaduḥkhe dvidhā mate sukhaduḥkha antarāleṣu bhavet tūṣṇīm avasthitiḥ
11.95	na kāpi cintā me asti adya sukham āśaḥ iti bruvaṇ audāsīnye nijānanda bhāvaṃ vakti akhilaḥ janaḥ
11.96	aḥaṃ asmi iti ahaṅkāra sāmānya āccāditatvataḥ nijānandaḥ na mukhyaḥ ayaṃ kintu asau tasya vāsanā
11.97	nīra pūrīta bhāṇḍasya bāhye śāityaṃ na tat jalam kintu nīra guṇaḥ tena nīra sattā anumīyate
11.98	yāvat yāvat ahaṅkāraḥ viśmṛtaḥ abhyāsayogataḥ tāvat tāvat sūkṣma dṛṣṭeḥ nijānandaḥ anumīyate
11.99	sarvātmanā viśmṛtaḥ san sūkṣmatām paramām vrajet alīnatvāt na nidrā eṣā tataḥ dehaḥ api no patet
11.100	na dvaitaṃ bhāṣate na api nidrā tatra asti yat sukham

El hecho de que la bienaventuranza de *Brahman* se revele de por sí en el sueño profundo queda establecido por la autoridad de las Escrituras, por el razonamiento, y por experiencia propia. Escuche ahora sobre su experiencia en otros momentos.

El *Jīva*, llamado *ānandamaya*, que goza de la bienaventuranza de *Brahman* en el sueño profundo, se identifica con la envoltura del intelecto durante los estados de vigilia y onírico, al cambiar de ubicación de un estado a otro.

Dice el *Śruti* que en el estado de vigilia el *Jīva* mora en el ojo, es decir, en el cuerpo denso; en la garganta en el estado onírico, y en el loto del corazón en el estado de sueño profundo. En el estado de vigilia, el *Jīva* impregna todo el cuerpo denso, de la cabeza a los pies. En el estado de vigilia el *Jīva* queda identificado con el cuerpo, como el fuego con una bola de hierro incandescente. Como resultado de esto, llega a sentir con certeza: “soy una persona”.

El *Jīva* experimenta los tres estados de indiferencia, goce y sufrimiento. El goce y el sufrimiento son resultado de las acciones; la indiferencia viene naturalmente.

La pena y el placer son de dos clases: cuando la experiencia se produce sólo dentro de la mente; y cuando además es externa a ella. El estado de indiferencia aparece en los intervalos entre la pena y el placer.

“Ahora no tengo preocupaciones; soy feliz”, así describe la gente la bienaventuranza natural de la Mismidad en el estado de indiferencia.

Pero en este estado, la bienaventuranza natural de la Mismidad no es primordial, pues está oscurecida por la idea de egoidad, y esta experiencia de bienaventuranza no es la bienaventuranza de *Brahman*, sino sólo una impresión de ella.

El exterior de un recipiente lleno de agua se siente frío al tacto. En realidad, no hay agua en el exterior; sólo frialdad. Por esta propiedad del agua se infiere que hay agua adentro.

De manera similar, mediante la continua práctica uno olvida su egoidad y así a través de la percepción intuitiva puede comprender su estado natural de bienaventuranza.

Por continuas prácticas de todo tipo, el ego se sutaliza enormemente. Este estado no es el de sueño profundo porque el ego no está completamente disuelto, además el cuerpo no cae al suelo, como al dormir.

La bienaventuranza en que no hay experiencia de dualidad y que tampoco es sueño profundo, es la bienaventuranza de *Brahman*. Así

11.101	sa brahmānandaḥ iti āha bhagavān arjunam prati śanaiḥ śanaiḥ upamet buddhyā dhṛti grhīṭayā ātmasaṁsthāṁ manaḥ kṛtvā na kimcit api cintayet
11.102	yataḥ yataḥ niścarati manaḥ cañcalam asthiram tataḥ tataḥ niyamyā etat ātmani eva vaśaṁ nayet
11.103	praśānta manasaṁ hi enaṁ yoginaṁ sukham uttamam upaiti śānta rajasam brahmabhūtam akalmaṣam
11.104	yatra uparamate cittam niruddham yogasevayā yatra ca eva ātmanā ātmānaṁ paśyan ātmani tuṣyati
11.105	sukham ātyantikam yat tat buddhi grāhyam atīndriyam veti yatra na ca eva ayam sthitaḥ calati tattvataḥ
11.106	yaṁ labdhvā ca aparaṁ lābham manyate na adhikam tataḥ yasmin sthitaḥ na duḥkhena guruṇā api vicālyate
11.107	taṁ vidyāt duḥkha saṁyoga viyogaṁ yoga saṁjñitam saḥ niścayena yuktavyaḥ yogaḥ anirviṇṇacetasā
11.108	yuñjan evaṁ sadā ātmānaṁ yogi vigata kalmaṣaḥ sukhena brahma saṁsparsam atyantam sukham aśnute
11.109	utsekaḥ udadheḥ yadvat kuś agreṇa eka bindunā manasaḥ nigrahaḥ tadvat bhavet aparikshedataḥ
11.110	bṛhadrathasya rājarṣeḥ śākāyanyaḥ munīḥ sukham prāha maitri ākhyā śākhāyām samādhi ukti puraḥsaram
11.111	yathā nirindhanaḥ vahmiḥ svayonau upaśāmyati tathā vṛttikṣayāt cittam svayonau upaśāmyati
11.112	svayonau upaśāntasya manasaḥ satyakāmināḥ indriyārtha vimūḍhasya anṛtāḥ karmavaśānugāḥ

dijo el Señor Kṛṣṇa a Arjuna.

“Por la firme aplicación del razonamiento y la discriminación, el aspirante ha de controlar gradualmente la mente. Debe mantener la mente fija en la Mismidad y la hará abstenerse de pensar cualquier otra cosa.”

“Siempre que se distraiga la mente, que es inquieta e inconstante, el aspirante ha de refrenarla y concentrarla en la Mismidad.”

“El *yogi* cuya mente está perfectamente tranquila, cuyas pasiones están subyugadas, que es impoluto y se ha convertido en *Brahman*, logra la bienaventuranza suprema.”

“Cuando mediante la práctica del *yoga*, su mente está recogida y concentrada, el *yogi* ve la Mismidad con la Mismidad, y en la Mismidad encuentra la suprema satisfacción.”

“Cuando obtiene esa suprema bienaventuranza que está más allá de los sentidos pero que puede captarse con el intelecto, llega a estar firmemente enraizado en ella y nunca es movido de ella.”

“Logrando esto, ya no considera superior a ninguna cosa. Una vez establecido allí, ya no lo perturba ni siquiera el pesar más grande.”

“Esta ciencia de separarse de la conexión con el dolor — *duḥkha saṁyoga* se llama *yoga*. Este *yoga* debe ser practicado con fe y con mente firme y sin desmayo.”

“Un *yogi* que está libre de las imperfecciones y está siempre unido con su Mismidad, experimenta fácilmente la suprema bienaventuranza de la identidad con *Brahman*.”

“El control de la mente puede lograrse con incansable práctica durante un largo tiempo, tal como puede desecarse el océano mermando sus aguas gota a gota con una brizna de hierba.”

En el Maitrāyaṇi Upaniṣad del Yajur Veda, el sabio Śākāyanya le habló al regio sabio Bṛhadratha de la gran bienaventuranza experimentada en el *samādhi*, mientras le exponía acerca del *samādhi*.

“Como el fuego sin combustible se apaga y queda en estado latente en su causa, así la mente se funde en su causa, cuando han sido silenciadas sus modificaciones.”

“Para la mente fija en la Realidad —fundida en su causa e impenetrable a las sensaciones que surgen de los objetos sensorios—, los goces y las penas (junto con sus ocasiones y sus materiales)

11.113	cittam eva hi saṁsāraḥ tat prayatnena śodhayet yat cittatḥ tanmayatḥ martyatḥ guhyam etat sanātanam
11.114	cittasya hi prasādena hanti karma śubhāśubham prasanna ātmā ātmani sthitvā sukham akṣayyam aśnute
11.115	samāsaktam yathā cittam jantoḥ viśaya gocare yadi evaṁ brahmaṇi syāt tat kaḥ na mucyeta bandhanāt
11.116	manatḥ hi dvividham proktaṁ śuddham ca aśuddham eva ca aśuddham kāma samparkāt śuddham kāma vivarjitam
11.117	manatḥ eva manuṣyāṇāṁ kāraṇam bandhamokṣayoḥ bandhāya viśayāsaktaṁ muktyai nirviśayam smṛtam
11.118	samādhi nirdhūta malasya cetasaḥ niveśitasya ātmani yat sukham bhavet na śakyate varṇayituṁ girā tadā svayam tat antaḥkaraṇena grhyate
11.119	yadi api asau ciraṁ kālāṁ samādhiḥ durlabhāḥ nṛṇāṁ tathā api kṣaṇikaḥ brahmānandaṁ niścāyayati asau
11.120	śraddhālur vyasanī yaḥ atra niścinoṭi eva sarvathā niścite tu sakṛt tasmin viśvasiti anyadā api ayam
11.121	tādṛk pumān udāsīnakāle api ānandavāsanām upekṣya mukhyam ānandaṁ bhāvayati eva tatparaḥ
11.122	paravyasaninī nārī vyagrā api gṛhakarmani tat eva āsvādayati antaḥ parasaṅgarasāyanam
11.123	evaṁ tattve pare śuddhe dhīraḥ viśrāntim āgataḥ tat eva āsvādayati antaḥ bahiḥ vyavahāran api

experimentados como resultado del *karma* fructífero, parecen irreales.”

“El mundo, en realidad, es la mente. Hay que purificarla con gran esfuerzo. Es una verdad antigua que la mente asume las formas de los objetos a los que se aplica.”

“A través de la purificación de la mente, la persona destruye las impresiones de su *karma* bueno y malo, y la mente purificada, reposada en *Ātman*, goza de bienaventuranza sin merma.”

“Si la persona pusiera su mente en *Brahman* del mismo modo en que comúnmente lo hace en los objetos sensorios, ¿de qué esclavitud no se vería libre?”

“Se describen dos tipos de mente: pura e impura. La impura es la que está teñida por los deseos, la pura es la que está libre de los deseos.”

“Únicamente la mente es causa de la esclavitud y de la liberación. El apego a los objetos conduce a la esclavitud y estar libre de apego a ellos conduce a la liberación.”

“Esta bienaventuranza que surge del absorberse en la contemplación de la Mismidad, cuando han sido lavadas todas las manchas y errores por la práctica del *samādhi*, no se puede describir en palabras. Hay que sentirla en el propio corazón.”

Aunque es infrecuente que los seres humanos sostengan largo tiempo la mente en el estado de absorción, aún una vislumbre de ese estado produce convicción en la bienaventuranza de *Brahman*.

El que tenga plena fe en la verdad de la bienaventuranza y trabaje denodadamente para conseguirla, seguramente la obtendrá aunque sea por breves momentos, pero eso será suficiente para convencerlo de que es real también en otros momentos.

Tal persona deja de lado la bienaventuranza experimentada en el estado de quietud mental, y se dedica devotamente a la bienaventuranza suprema y medita en ella.

Una mujer enamorada de su amante, aunque esté ocupada en los quehaceres domésticos, tendrá la mente ocupada todo el tiempo en los placeres que compartió con él.

De manera similar, el sabio que ha encontrado paz en la suprema Realidad, estará siempre gozando internamente la bienaventuranza de

11.124	dhīratvam aksāprābalye api ānanda āsvāda vāñchayā tiraskṛtya akhila aksāṇi tat cintāyām pravartanam
11.125	bhāravāhi śirobhāraṃ muktvā āste viśramam gataḥ saṃsāra vyāpṛti tyāge tādṛk buddhiḥ tu viśramah
11.126	viśrāntimṃ paramām prāptaḥ tu audāsīnye yathā tathā sukha duḥkha daśāyām ca tat ānanda eka tatparaḥ
11.127	agni praveśa hetau dhīḥ śṛṅgāre yādṛśī tathā dhīrasya udeti viṣaye anusandhāna virodhinī
11.128	avirodhi sukhe buddhiḥ svānande ca gama āgamau kurvanti āste kramāt eṣā kāka aksīvat itaḥ tataḥ
11.129	eka eva dṛṣṭiḥ kākasya vāma dakṣiṇa netrayoḥ yāti āyāti evam ānanda dvaye tattvavidaḥ matiḥ
11.130	bhuñjānaḥ viṣayānandaṃ brahmānandaṃ ca tattvavit dvi bhāṣābhijñavat vidyāt ubhau laukika vaidikau
11.131	duḥkhaprāptau na ca udvegaḥ yathāpūrvam yataḥ dvidṛk gaṅgā magna ardha kāyasya pumsaḥ śīta ūṣṇa dhīḥ yathā
11.132	itthaṃ jāgaraṇe tattvavidaḥ brahmasukhaṃ sadā bhāti tat vāsanā janye swapne tat bhāsate tathā

Brahman, aun cuando esté ocupado en los asuntos materiales.

La sabiduría consiste en subyugar los deseos de placer sensorio, aun cuando las pasiones sean fuertes, y ocupar la mente en la meditación en *Brahman* deseando gozar de la bienaventuranza.

El que transporta una carga sobre su cabeza se siente aliviado cuando se quita el peso; similarmente, el que está libre de los enredos mundanos siente que está en reposo.

Por lo tanto, libre de la carga y gozando del reposo, fija su mente en la contemplación de la bienaventuranza de *Brahman*, ya sea en el estado de indiferencia o cuando experimenta dolor o placer de acuerdo a su *karma* fructífero.

Tal como una *sātri*⁷⁸ que está por entrar en el fuego considera irritante la demora para ponerse las ropas y ornamentos, así también el dedicado a lograr la bienaventuranza de *Brahman* siente que los objetos mundanos obstaculizan su práctica de la meditación en la bienaventuranza.

El sabio que mira ora a la bienaventuranza de *Brahman* ora a aquellos objetos mundanos que no se oponen a ella, es como el cuervo que vuelve la mirada de un lado a otro.

El cuervo tiene una sola visión, que alterna entre el ojo derecho y el izquierdo. De manera similar, la visión del conocedor de la Verdad alterna entre los dos tipos de bienaventuranza (de *Brahman* y del mundo).

Al gozar de ambas, la bienaventuranza de *Brahman* enseñada por las Escrituras y la bienaventuranza mundana que no se opone a ella, el conocedor de la verdad las conoce del mismo modo que el que entiende dos idiomas.

Cuando el conocedor experimenta padecimientos, estos no lo perturban como antes le ocurría. Como la persona que está sumergida hasta la mitad en el agua del Ganges siente tanto el calor del sol como la frialdad del agua, así siente él al mismo tiempo la miseria del mundo y la bienaventuranza de *Brahman*.

El conocedor de la verdad, al experimentar la bienaventuranza de *Brahman* en el estado vigílico, la experimenta también al soñar, debido a que son las impresiones — *vāsanā* recibidas en el estado de vigilia las que dan nacimiento a los sueños.

⁷⁸ Nombre dado en la India a la viuda que, por sacrificio, se arroja a la pira en que se incinera el cadáver de su esposo.

- 11.133 avidyā vāsanā api asti iti tat vāsanā utthite ||
svapne mūrkhavat eva eṣa sukhaṁ duḥkhaṁ ca
vīkṣate
- 11.134 brahmānanda abhidhe granthe brahmānanda
prakāśakam ||
yogipratyakṣam adhyāye prathame asmin udīritam
iti ekādaśo'dhyāyaḥ

Las impresiones de ignorancia todavía persisten durante el estado onírico. Por lo tanto, el sabio experimentará a veces alegría y a veces pena en sus sueños, sin verse afectado por una ni por otra.

En este Capítulo, el primero de los cinco que tratan de la bienaventuranza de *Brahman*, se describe la realización directa del *yogi* que le revela la bienaventuranza de *Brahman*.

Así concluye el undécimo Adhyaya.

	atha dvādaśo'dhyāyaḥ
	brahmānande ātmānandaḥ
12.1	nanu evaṁ vāsanānandāt brahmānandāt api itaram vetu yogī nijānandaṁ mūḍhasya atra asti kā gatiḥ
12.2	dharma adharmaśāt eṣaḥ jāyatām mriyatām api punaḥ punaḥ dehalakṣaiḥ kiṁ naḥ dāksīnyataḥ vada
12.3	asti vaḥ anujighṛkṣuvāt dāksīnyena prajñānam tarhi brūhi sa mūḍhaḥ kiṁ jijñāsuḥ vā parāṇmukhaḥ
12.4	upāstīm karma vā brūyāt vimukhāya yathā ucitam manda prajñam tu jijñāsum ātmānandena bodhayet
12.5	bodhayāmāsa maitreyīm yājñavalkyaḥ nijapriyām na vā are patyau arthe patiḥ priya iti irayan
12.6	patiḥ jāyā putravitte paśu brāhmaṇa bāhujaḥ lokaḥ devaḥ vedabhūte sarvaṁ ca ātmārthataḥ priyam
12.7	patyau iccā yadā patnyāḥ tadā prītiṁ karoti sā kṣut anuṣṭhāna roga ādyaiḥ tadā na iccati tat patiḥ
12.8	na patyau arthe sā prītiḥ svārthaḥ eva karoti tām patiḥ ca ātmanaḥ eva arthe na jāyārthe kadācana
12.9	anyonya preraṇe api evaṁ sveccayā eva pravartanam
12.10	śmaśru kaṇṭaka vedhena bālaḥ rudati tat pitā cumbati eva na sā prītiḥ bālārthe svārthaḥ eva sā
12.11	niriccam api ratna ādi vittaṁ yatnena pālayan prītiṁ karoti sā svārthe vittārthatvaṁ na śaṅkitam
12.12	aniccati balīvarde vivāhayiṣate balāt

CAPÍTULO XII

LA BIENAVENTURANZA DE LA MISMIIDAD

(Pregunta): El *yogi* puede gozar la natural bienaventuranza de la Mismidad, que es diferente de la bienaventuranza de la quietud mental y de la bienaventuranza del sueño profundo, pero, ¿qué sucederá con el ignorante?

(Contestación): Los ignorantes nacen en innumerables cuerpos y mueren una y otra vez, todo como resultado de sus actos correctos e incorrectos. ¿De qué sirve que les tengamos simpatía?

(Duda): El maestro, por el deseo de ayudar a sus discípulos ignorantes, puede hacer algo por ellos.

(Contestación): Entonces deberías decirme si ellos desean aprender la verdad espiritual o son adversos a ella.

Si todavía se inclinan a los objetos externos, se les puede prescribir alguna clase adecuada de adoración o ritual. En cambio, si desean aprender la verdad, aunque sean espiritualmente débiles se los puede instruir en el conocimiento de la bienaventuranza de la Mismidad.

Yājñavalkya le dio esta instrucción al señalarle a su amada esposa Maitreyī que “una esposa no ama a su esposo por él mismo”.

Al esposo, la esposa o el hijo, a las riquezas o los animales, a la “*Brāhmaṇa*-idad” o a la “*Kṣatriya*-idad”, a los diferentes mundos, a los dioses, a los *Vedas*, a los elementos y a todos los otros objetos se los quiere a causa de nuestra propia Mismidad.

La esposa le muestra afecto a su esposo cuando desea su compañía; el esposo también actúa recíprocamente, pero no cuando está ocupado en la adoración o afligido por la enfermedad, el hambre y demás.

Su amor (el de la esposa) no tiene por causa a su esposo, sino a ella. De manera similar, el amor del esposo también es para satisfacción de él y no para la de ella.

Por consiguiente, aun en el mutuo amor entre el esposo y la esposa, el incentivo es el propio deseo de felicidad.

Cuando lo besa su padre, el niño puede llorar si aquél lo pincha con la barba; aun así, el padre continuará besando al niño, no por el bien de éste sino por el suyo.

La fortuna y las joyas no tienen, por sí mismas, gustos o disgustos, pero su poseedor las mira con amor y las cuida. Es por su propio bien, ninguna duda cabe que no es por el de ellas.

Un mercader fuerza a su buey, contra la voluntad de éste, a transportar una carga. Él quiere al buey por su propio bien, ¿cómo va

12.13	prītiḥ sā vaṇik artha eva balīvardārthatā kutaḥ brāhmaṇyaṃ me asti pūjyaḥ aham iti tuṣyati pūjayā acetanāyā jāteḥ naḥ santuṣṭiḥ puṃsaḥ eva sā
12.14	kṣatriyaḥ aham tena rājyaṃ karomi iti atra rājatā na jāteḥ vaiśya jāti ādau yojanāya idam īritam
12.15	svargaloka brahmalokau stāṃ mama iti abhivāñcanam lokaḥ na upakārāya svabhogāya eva kevalam
12.16	īśa viṣṇu ādayaḥ devāḥ pūjyante pāpānaṣṭaye na tat niṣpāpa devārthaṃ tat tu svārthaṃ prayujyate
12.17	ṛk ādayaḥ hi adhīyante durbrāhmaṇya anavāptaye na tat prasaktaṃ vedeṣu manuṣyeṣu prasajyate
12.18	bhūmi ādi pañca bhūtāni sthāna tṛt pāka śoṣaṇaiḥ hetubhiḥ ca avakāśena vāñchanti eṣāṃ na hetave
12.19	svāmibhṛti ādikaṃ sarvaṃ sva upakārāyā vāñchati tat tat kṛta upakāraḥ tu tasya tasya na vidyate
12.20	sarva vyavahṛṣu evam anusandhātum īdṛṣam udāharaṇa bāhulyaṃ tena svām vāsayet matim

a hacerlo por el bien del buey?

Un *brāhmaṇa*, sabiendo que merece respeto, está satisfecho cuando lo recibe. Esta satisfacción no la siente su casta, que es una abstracción insensible, sino la persona misma.

Un rey se siente exaltado él por ser un *kṣatriya* y, por lo tanto, un mandatario, pero no la casta. Lo mismo se aplica a las personas *vaiśyas* y de las otras castas.

El deseo “Quiero lograr la región del cielo o la de *Brahmā*”⁷⁹ no busca el bienestar de esas regiones, sino solamente el propio goce.

La gente adora a *Śiva*, a *Viṣṇu* y a otras deidades para destruir sus pecados. No es para el bien de las deidades, que ya están libres de pecados, sino para su propio bien.

Los *brāhmaṇas* estudian el *Ṛig* y los demás *Vedas* para evitar perder su (respetable) “*Brāhmaṇ*-idad”; esto se aplica solamente a tales hombres, no a los *Vedas*.

La gente quiere los cinco elementos, a saber, la tierra, el agua, el fuego, el aire y el *ākāśa*, debido a que les son útiles para darle refugio, apagar su sed, cocinar, secar y tener espacio donde moverse, no para el bien de los elementos mismos.

La gente desea tener sirvientes o maestros para su propio beneficio y no para el beneficio de los mismos (sirvientes o maestros).

Hay abundancia de ejemplos así que permiten investigar y llegar en todos los casos a la misma conclusión. Con ellos, hay que convencer a la mente de que, para cada persona, el único objeto real de amor es la Mismidad.

⁷⁹ Las regiones corresponden al Svargaloka y Brahmāloka, respectivamente.

12.21	attha keyaṃ bhavet prītiḥ śrūyate yā nijātmani
12.22	rāgaḥ vadhu ādi viṣaye śraddhā yāga ādi karmaṇi bhaktiḥ syāt guru deva ādau iccā tu aprāpta vastuni tarhi astu sātvikī vṛttiḥ sukhamātra anuvartinī
12.23	prāpte naṣṭe api sadbhāvāt iccataḥ vyatiricyate sukhasādhanaṭā upādheḥ annapāna ādayaḥ priyaḥ
12.24	ātma anukulyāt āna ādi samaḥ cet amunā atra kaḥ anukulayitavyaḥ syāt na ekasmin karma kartṛtā
12.25	sukhe vaiṣayike prītimātram ātmā tu atipriyaḥ sukhe vyabhicarati eṣā na ātmani vyabhicāriṇī
12.26	ekaṃ tyaktvā anyat ādatte sukhaṃ vaiṣayikaṃ sadā na ātmā tyājyaḥ na ca adeyaḥ tasmin vyabhicaret katham
12.27	hānādāna vihīne asmin upekṣā cet tṛṇādivat upekṣītuḥ svarūpatvāt na upekṣyatvaṃ nijātmanaḥ
12.28	roga krodha abhibhūtānāṃ mumurṣā vīkṣyate kvacit tataḥ dveṣāt bhavet tyājyaḥ ātmā iti yadi tat na hi
12.29	tyaktuṃ yogyasya dehasya na ātmatā tyaktuḥ eva sā na tyaktari asti sa dveṣaḥ tyājye dveṣe tu kā kṣatiḥ

(Duda): ¿De qué tipo es ese amor — *prītiḥ* que, según dicen las Escrituras, se siente por la Mismidad? ¿Es el apego apasionado — *rāgaḥ* que se siente hacia la esposa y otros objetos; es la fe — *śraddhā* que se experimenta en los sacrificios y otros rituales; es la devoción — *bhaktiḥ* que la persona siente por Dios y por el maestro; o es el deseo — *iccā* que uno siente por algo que no posee?

(Contestación): El amor real de la Mismidad es ese que, en ausencia de estas emociones, se manifiesta por sí solo debido al predominio de la cualidad *sāttvika* en el intelecto. Este amor por la Mismidad es diferente del deseo, porque existe aunque el deseo esté presente o suprimido.

(Duda): Sea así; pero el alimento, la bebida, etc., nos gustan por su cualidad de darnos felicidad (y no por ellos mismos).

(Contestación) Si dices que la Mismidad también es un medio para la felicidad, tal como el alimento y la bebida, entonces te preguntamos: ¿quién es ese que goza de la felicidad? Una y la misma cosa no pueden ser sujeto y objeto de goce a la vez.

El amor a los medios que producen felicidad es amor parcial, pero el amor a la Mismidad es infinito. El amor a los medios pasa de un objeto a otro, pero el amor a la Mismidad es firme.

El amor a un objeto de felicidad siempre pasa de uno a otro (son objetos que pueden ser aceptados o rechazados); pero no se puede tratar de ese modo a la Mismidad, por lo tanto, ¿cómo puede cambiar el amor a la Mismidad?

(Duda): Aun cuando no se la puede aceptar ni rechazar, se puede considerar a la Mismidad como un objeto indiferente, por ejemplo un trozo de paja.

(Contestación): No, porque eso que mira con indiferencia es la propia Mismidad de la persona.⁸⁰

(Duda): La gente comienza a odiar a su Mismidad cuando la abrumba la enfermedad o el hambre, y desea morir.

(Contestación): No es así.

Cuando alguien desea eliminar el cuerpo, éste es el objeto de rechazo, no su Mismidad. La Mismidad es el sujeto que desea el fin del cuerpo, pero no siente odio hacia sí mismo. ¿Qué mal hay si ellos odian el cuerpo, un objeto?

⁸⁰ Es decir, no hay relación sujeto-objeto. No es el caso de una persona (sujeto) considerando un trozo de paja (objeto).

12.30	ātmārthatvena sarvasya prīteḥ ca ātmā hi atipriyaḥ siddhaḥ yathā putra mitrāt putraḥ priyatarah tathā
12.31	mā na bhūvam ahaṁ kintu bhūyāsaṁ sarvadeti asau āśīḥ sarvasya dṛṣṭa iti pratyakṣā prītiḥ ātmani
12.32	iti ādibhiḥ tribhiḥ prītau siddhāyām evam ātmani putra bhāryā ādi śeṣatvam ātmanaḥ kaiścit irritam
12.33	etat vivakṣayā putre mukhya ātmatvaṁ śruti īritam ātmā vai putranāma iti tat ca upaniṣadi sphuṭam
12.34	saḥ asya ayam ātmā puṇyebhyaḥ karmebhyaḥ pratidhīyate atha asya itarah ātmā ayaṁ kṛtakṛtyaḥ pramīyate
12.35	sati api ātmani lokaḥ asti na aputrasya ataḥ eva hi anuśiṣṭaṁ putram eva lokyam āhuḥ maṇiṣiṇaḥ
12.36	manuṣya lokaḥ jayyaḥ syāt putreṇa eva itareṇa no mumuṣuḥ mantrayet putraṁ tvaṁ brahma iti ādi mantrakaiḥ
12.37	iti ādi śrutayaḥ prāhuḥ putra bhāryā ādi śeṣatām laukikāḥ api putrasya prādhānyam anumanvate
12.38	svasmin mṛte api putra ādiḥ jīvet vitta ādinā yathā tathā eva yatnaṁ kurute mukhyāḥ putra ādayaḥ tataḥ
12.39	bādhām etāvatā na ātmā śeṣaḥ bhavati kasyacit gauṇa mithyā mukhya bhedaḥ ātmā ayaṁ bhavati tridhā
12.40	devadattaḥ tu siṁhaḥ ayam iti aikyaṁ gauṇam etayoḥ bhedasya bhāsamānatvāt putra ādeḥ ātmatā tathā
12.41	bhedaḥ asti pañca koṣeṣu sāksiṇaḥ na tu bhāti

Todos los objetos se desean por la Mismidad, y, por lo tanto, de todos los objetos amados, la Mismidad es el más amado. Una persona quiere más a su hijo que a los amigos del hijo.

“Ojalá nunca muera, ojalá yo exista siempre” es el deseo evidente de todos. Por lo tanto, el amor a la Mismidad es bastante obvio.

Aunque las Escrituras enseñan y el razonamiento y la experiencia prueban que la Mismidad es objeto del amor más alto, hay algunos que sostienen que la Mismidad, en tanto objeto de amor, es meramente secundaria con respecto a la esposa, hijo, etc.

En apoyo de esto, mencionan el *Śruti*: “El hijo es verdaderamente nuestra Mismidad”, que muestra la superioridad del hijo. Esto se ha mencionado claramente en el *Upaniṣad*.

“La Mismidad (del padre), nacida en forma de hijo, se convierte en sustituto de aquél para realizar los actos meritorios. La Mismidad del padre, luego de haber cumplido su propósito (al engendrar un hijo) parte luego de alcanzar la ancianidad.”

Dice un verso del Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad que, a pesar de la existencia de la Mismidad, el que no ha tenido hijos no irá al cielo. Por eso dicen los pensadores que un hijo que está bien versado en los *Vedas* ayuda a su padre a lograr el cielo.

Las alegrías de este mundo se pueden lograr por medio del hijo pero no con otras cosas. Por lo tanto el padre, antes de morir, debe instruir a su hijo en la verdad Védica: “Tú eres *Brahman*”.

Estos versos Védicos se mencionan para probar la importancia del hijo, de la esposa y demás (dejando a nuestra propia Mismidad en segundo plano). La gente común también admite que tiene más importancia el hijo.

El padre trabaja duramente para adquirir riqueza para que, después de su muerte, sus hijos y otros se puedan mantener. Por consiguiente, el hijo es superior a la Mismidad. (*fin de la objeción iniciada en 12.32*)

Muy bien, sin embargo estos textos no prueban que la Mismidad sea menos importante. Debe recordarse que el término “Mismidad” se usa en tres sentidos: figurativo, ilusorio y fundamental.

En la expresión “Fulano es un león”, la identificación es figurativa, porque la diferencia entre los dos es evidente. Es similar el caso del hijo y otros con respecto a la Mismidad.

Hay diferencia entre las cinco envolturas y el Testigo, aunque no sea

12.42	asau mithyātmatā atah kośānām sthāṇoḥ corātmatā yathā na bhāti bhedaḥ na api asti sākṣiṇaḥ apratiyoginaḥ sarva antaratvāt tasya eva mukhyam ātmatvam iṣyate
12.43	sati evaṁ vyavahāreṣu yeṣu yasya ātmata ucitā teṣu tasya eva śeṣitvaṁ sarvasya anyasya śeṣatā
12.44	mumurṣoḥ gr̥ha raksāḍau guṇātma eva upayujyate na mukhyātmā na mithyātmā putrah śeṣī bhavati ataḥ
12.45	adhyetā vahnīḥ iti atra san api agnīḥ na gr̥hyate ayogyatvena yogyatvāt baṭuḥ eva atra gr̥hyate
12.46	kṛśaḥ ahaṁ puṣṭim āpsyām iti āḍau dehātmatacitā na putraṁ viniyuṅkte atra puṣṭiḥ hetuḥ anna bhakṣaṇe
12.47	tapasā svargam eṣyām iti āḍau kartrātmatacitā anapekṣya vapiḥ bhogaṁ caret kṛccrādikāṁ tataḥ
12.48	mokṣye aham iti atra yuktaṁ cidātmataṁ tadā pumān tat veti guru śāstrābhyām na tu kimcit cikīrṣati
12.49	vipra kṣatriya ādayoḥ yadvat bṛhaspati savādiṣu vyavasthitāḥ tathā gauṇa mithyā mukhyā yathā ucitam
12.50	tatra tatra ucite prītiḥ ātmani eva atīśāyinī anātmani tu tat śeṣe prītiḥ anyatra na ubhayam

evidente; por lo tanto, las envolturas son ilusorias, como el ladrón visto en el tronco cortado de un árbol.⁸¹

La Conciencia-Testigo es sin segundo y por lo tanto, en Ella ni aparece ni hay diferencia alguna. Como es la esencia más íntima, se acepta que la palabra “Mismidad”, en su sentido fundamental, se refiere al Testigo mismo.

Como el término “Mismidad” tiene estos tres significados, en el uso cotidiano primará el adecuado a cada caso, y los otros dos serán secundarios.

En el caso de alguien que está por morir, dejando a cargo de su hijo la propiedad familiar y la tradición, es apropiado usar el sentido figurado de “Mismidad”, no el significado fundamental ni el ilusorio.

En la frase “el recitador es el fuego”, el término “recitador” no puede referirse realmente al fuego, porque éste es incapaz de recitar, sino que indica a un *brahmacāri* que es capaz de hacerlo.

En expresiones como “Soy muy delgado y debo tratar de engordar”, hay que tomar como Mismidad al cuerpo. Nadie pone a su hijo a comer para engordar él.⁸²

En expresiones como “Tengo que lograr el cielo mediante el ascetismo”, el hacedor (la envoltura intelectual) es la que debe considerarse la Mismidad. Por eso la gente ignora el goce físico y practica severas austeridades.

Cuando alguien dice: “Tengo que ser libre”, entonces adquiere el conocimiento (de la Mismidad) gracias al maestro y a las Escrituras, y ya no desea nada más. Aquí se debe considerar que la palabra “yo” es la Mismidad-Testigo.

Como los *brāhmaṇas*, los *kṣatriyas* y los *vaiśyas* están autorizados para realizar los sacrificios llamados *Bṛhaspati-sava*, *Rāyasūya*, y *Vaiśyastoma*, según sus capacidades, así se busca dar a entender las Mismidades fundamental, ilusoria y figurativa en diferentes contextos.

Siempre se siente amor infinito hacia la Mismidad que prime en un determinado contexto; para cualquier cosa que tenga relación con Ella hay apenas un amor moderado y para todas las demás cosas no hay amor en absoluto.

⁸¹ Es el ejemplo mencionado anteriormente, en el que un tronco de árbol es confundido con un hombre.

⁸² Es decir, si es el propio cuerpo el que se debe alimentar, no engordará dando de comer a otro.

12.51	upekśyaṃ dveṣyaṃ iti anyat dvedhā mārga tṛṇādikam upekśyaṃ vyāghra sarpādi dveṣyaṃ evaṃ caturvidham
12.52	ātmā śeṣaḥ upekśyaṃ ca dveṣyaṃ ca iti caturṣu api na vyaktiniyamaḥ kintu tat tat kāryāt tathā tathā
12.53	syāt vyāghraḥ saṃmukhaḥ dveṣyaḥ hi upekśyaḥ tu parāṇmukhaḥ lālanāt anukūlaḥ cet vinodāya iti śeṣatām
12.54	vyaktīnām niyamaḥ mā bhūt lakṣaṇāt tu vyavasthitih ānukūlyaṃ prātikūlyaṃ dvayābhāvaḥ ca lakṣaṇam
12.55	ātmā preyān priyaḥ śeṣaḥ dveṣya upekśye tat anyayoḥ iti vyavasthitaḥ lokaḥ yājñavalkya mataṃ ca tat
12.56	anyatra api śrutiḥ prāha putrāt vittāt tathā anyataḥ sarvasmāt āntaraṃ tattvaṃ tat etat preyāḥ īkṣatām
12.57	śrautyā vicāradṛṣṭyā ayaṃ sākṣī eva ātmā na ca itaraḥ kośān pañca vivicya antar vastu dṛṣṭih vicāraṇā
12.58	jāgara svapna suptīnām āgamāpāya bhāsanam yataḥ bhavati asau ātmā svaprakāśa cidātmakaḥ
12.59	śeṣāḥ prāṇādi vittāntāḥ āsannāḥ tāratamyataḥ prītiḥ tathā tāratamyāt teṣu sarveṣu vīkśyate
12.60	vittāt putraḥ priyaḥ putrāt piṇḍaḥ tathā indriyam indriyāt ca priyaḥ prāṇaḥ prāṇāt ātmā priyaḥ paraḥ
12.61	evaṃ sthite vivādaḥ atra pratibuddha vimūḍhayoḥ śrutyodāhāri tatra ātmā preyān iti eva nirṇayaḥ

Las demás cosas son de dos clases: las olvidables y las odiadas. Las hierbas que se encuentran en el camino son olvidables, mientras que los tigres y las serpientes son odiados. Así, las cosas se dividen en cuatro clases: muy amadas, amadas, olvidables, y odiadas.

Estas cuatro categorías de cosas —la Mismidad primaria, las cosas relacionadas con la Mismidad, y los objetos a ser olvidados y odiados— no tienen ninguna santidad inmanente que las vuelva siempre primarias o secundarias, etcétera. Sino que esto (el ser primarias o secundarias, etc.) depende del efecto que producen en circunstancias particulares.

Cuando un tigre enfrenta a la persona, se lo odia; cuando está lejos, no se lo toma en cuenta; cuando se lo ha domesticado y vuelto amistoso, causa alegría, entonces se relaciona con la persona y se lo ama.

Aun cuando ninguna cosa es primaria o secundaria por sí misma, las cosas presentan algunas características que las distinguen bajo ciertas circunstancias. Estas características son: ser favorable, desfavorable, o ninguna de éstas.

La conclusión común es que la Mismidad es lo más querido; los objetos relacionados con Ella son queridos; y el resto son u olvidables u odiados. Éste es también el veredicto de Yājñavalkya.

El *Śruti* también declara en otra parte: “Entérate que lo más querido es esta Mismidad, que es más intrínseca que el hijo, la riqueza y demás”.

Siguiendo el *Śruti* con ojo de la indagación, queda claro que la Conciencia-Testigo es la Mismidad real. Indagar significa separar las cinco envolturas y ver la sustancia interna.

Ésa es la Conciencia autoluminosa, la Mismidad que es el Testigo de la presencia y la ausencia de las condiciones de vigilia, onírica y de sueño profundo.

Los diversos objetos de goce, desde la vida hasta la riqueza, son objetos de variados grados de amor según su proximidad a la Mismidad.

Se quiere más a un hijo que a la riqueza, se quiere más al cuerpo que al hijo, se quiere más a los órganos de los sentidos que al cuerpo, se quiere más a la vida y la mente que a los órganos sensoriales, y la Mismidad es supremamente más querida que la vida y la mente.

En el *Śruti* hay un diálogo entre un sabio y un hombre de mente tosca que ilustra el punto de que la Mismidad es lo más querido de todos los objetos.

12.62	sākṣi eva dṛśyāt anyasmāt preyān iti āha tattvavit preyān putrādiḥ eva imaṃ bhoktum sākṣi iti mūḍhadhīḥ
12.63	ātmanaḥ anyam priyam brūte śiṣyaḥ ca prativādi api tasya uttaram vācaḥ bodhasāpau kuryāt tayoh kramāt
12.64	priyam tvām rotsyati iti evam uttaram vakti tattvavit sva ukta priyasya duṣṭatvam śiṣyaḥ vetti vivekataḥ
12.65	alabhyamānaḥ tanayaḥ pitarau kleśayet ciraṃ labdhaḥ api garbhapātena prasavena ca bādhate
12.66	jātasya graharoga ādiḥ kumārasya ca mūrkhataḥ upanīte api avidyatvam anudvāhaḥ ca paṇḍite
12.67	punaḥ ca paradārādi dāridryam ca kuṭumbinaḥ pitroh duḥkhasya na asti anataḥ dhanī cet mriyate tadā
12.68	evam vivicya putrādaḥ prītiṃ tyaktvā nijātmani niścitya paramāṃ prītiṃ vīkṣate tam aharniśam
12.69	āgrahāt brahmavidveṣāt api pakaśam amuñcataḥ vādinaḥ narakāḥ proktaḥ doṣaḥ ca bahu yoniṣu
12.70	brahmavit brahmarūpatvāt īśvaraḥ tena varṇitam yat yat tat tat tathā eva syāt tat śiṣyaḥ prativādinoh
12.71	yaḥ tu sākṣiṇam ātmānam sevate priyam uttamam tasya preyān asau ātmā na naśyatei kadācana
12.72	parapremāspadatvena paramānanda iṣyatām

El sabio sostiene que la Conciencia-Testigo es el más querido de todos los objetos. El hombre de mente tosca mantiene que los más queridos son el hijo y otros objetos, y que la Conciencia-Testigo goza de la felicidad causada por estos objetos.

El discípulo ignorante y el oponente empedernido afirman que el objeto del más grande amor es otra cosa que la Mismidad (*Ātman*). La contestación dada (por el sabio) resultará instructiva para el discípulo y una maldición para el oponente empedernido.

En su contestación, el sabio menciona la Escritura: “Lo que usted más quiera lo hará llorar”. El discípulo analiza esta respuesta y descubre que yerra al considerar como lo más querido a otra cosa que la Mismidad.

Cuando una pareja casada desea tener un hijo y no lo tiene, se siente defraudada y angustiada. Después de la concepción, el aborto o el trabajo de parto les causa dolor.

Cuando les nace un hijo, éste puede sufrir por enfermedades o por la disposición de los planetas en su nacimiento, o por ser estúpido u obstinado, o porque después de recibir el cordón sagrado, no estudia nada o, si es culto, porque permanece soltero.*

Asimismo, puede andar atrás de las esposas de otros, o puede tener una familia difícil de manejar y estar en la pobreza, o puede hacerse rico y morir joven. Infinitas son las penas de los padres.

Luego de considerar todo esto, el discípulo debe abstenerse del apego a otras cosas. Debe enfocar su amor en la Mismidad y contemplarla día y noche.

El oponente empedernido, que no abandona su argumento por obstinación y hostilidad hacia el conocedor de la verdad, se hunde en la más profunda oscuridad y sufre las penas de innumerables nacimientos.

El conocedor de *Brahman* tiene la naturaleza de *Brahman* y se lo describe como *Īśvara*, el todopoderoso. Cualquier cosa que diga con respecto al discípulo y al oponente, sucederá.

El que contempla la Mismidad Testigo como el más querido de todos los objetos, hallará que esta Mismidad amadísima jamás sufre destrucción.

La Mismidad suprema, al ser objeto del más alto amor, es fuente de la

* En la tradición de la India se indican cuatro etapas que todo hombre debe recorrer: la de estudiante, la de padre de familia, la del retiro espiritual y la de asceta mendicante.

	sukhavṛddhiḥ prītivṛddhau sārvabhaumādiṣu śrutā
12.73	caitanyavat sukhaṁ ca asya svabhāvaḥ cet cidātmanah dhīvṛttiṣu anuvarteta sarvāsu api citiḥ yathā
12.74	mā evam uṣṇa prakāśātmā dīpaḥ tasya prabhā grhe vyāpnoti na uṣṇatā tadvat citeḥ eva anuvartanam
12.75	gandha rūpa rasa sparśeṣu api satsu yathā prthak ekākṣeṇa eka eva arthaḥ grhyate na itaraḥ tathā
12.76	cit ānandau na eva bhinnau gandha ādyāḥ tu vilakṣaṇāḥ iti cet tat abhedaḥ api sākṣiṇi anyatra vā vada
12.77	ādye gandha ādayaḥ api evam abhinnāḥ puṣpavartinaḥ akṣabhedena tat bhede vṛttibhedāt tayoḥ bhidā
12.78	satvavṛttau citsukhaikyaṁ tat vṛtteḥ nirmalatvataḥ rajovṛtteḥ tu mālinyāt sukhāmśaḥ atra tiraskṛtaḥ
12.79	tintiṇī phalam ati amlaṁ lavaṇena yutaṁ yadā tadā āmlasya tiraskārāt iṣat āmlaṁ yathā tathā
12.80	nanu priyatamatvena paramānandatā ātmani vivektaṁ śakyatām evaṁ vinā yogena kiṁ bhavet
12.81	yat yogena tat eva iti vadāmaḥ jñānasiddhaye yogaḥ proktaḥ vivekena jñānaṁ kiṁ na upajāyate
12.82	yat sāṅkhyaiḥ prāpyate sthānaṁ tat yogaiḥ api gamyate iti smṛtaṁ phala ekatvaṁ yogināṁ ca vivekinām

alegría infinita. Dice el *Śruti* que desde los soberanos de este mundo hasta la posición de *Hiranyagarbha*, por todas partes, cuanto mayor sea el amor, mayor será la bienaventuranza.

(Duda): Si la naturaleza de la Mismidad es tanto bienaventuranza como conciencia, la bienaventuranza debería hallarse en todas las modificaciones de la mente, como ocurre con la conciencia.

(Contestación): No es así. Una lámpara que arda en una habitación emite tanto luz como calor, pero sólo la luz llena la habitación, no el calor. Similarmente, sólo la conciencia acompaña a los *vṛttis* (y no la bienaventuranza). Por lo tanto, en todas las experiencias está presente la conciencia, pero no la bienaventuranza.

Un objeto puede estar caracterizado por olor, color, gusto y textura; un órgano sensorial en particular conoce cada una de estas propiedades, no los otros. Lo mismo ocurre con la bienaventuranza de la Mismidad.

(Duda): Los olores, los gustos y demás, difieren unos de otros, pero en la Mismidad, la conciencia y la bienaventuranza son idénticas.

(Contestación): Dime antes si esta identidad reside en el Testigo o en algún otro lado.

El olor, el color y las otras propiedades de una flor no están separadas unas de las otras. Si se dice que son los órganos sensoriales los que producen la separación de estas propiedades, respondemos que la diferencia aparente entre la conciencia y la bienaventuranza es producida por (el predominio de *rajas* o *sattva* en) los *vṛttis*.

Cuando en los *vṛttis* hay predominio de *sattva* percibimos que la bienaventuranza y la conciencia son una y la misma a causa de su pureza (*sattva*); pero cuando predomina *rajas* la bienaventuranza está oscurecida a causa de su impureza (*rajas*).

Así como el intenso gusto ácido del tamarindo disminuye al mezclarlo con sal y entonces sabe menos ácido, así ocurre con la bienaventuranza (cuando está oscurecida por *rajas*).

(Duda): Mediante la discriminación uno puede sentir que la Mismidad es lo más amado, pero sin la práctica del *yoga*, ¿en qué medida sirve (para la liberación)?

(Contestación): La meta que se alcanza mediante el *yoga* se puede alcanzar mediante el discernimiento. El *yoga* es un medio para el conocimiento, y éste ¿no surge del discernimiento?

“El estado que alcanzan los *sāṅkhyas* también lo alcanzan los *yogis*.” Así se ha hablado en el Gītā sobre la identidad del fruto de ambos, el *yoga* y el discernimiento.

12.83	asādhyah kasyacit yogah kasyacit jñāna niścayah itthaṁ vicārya mārṅau dvau jagāda paramēśvaraḥ
12.84	yoge kaḥ atisāyah tatra jñānam uktam samam dvayoh rāga dveṣa ādi abhāvaḥ ca tulyah yogī vivekinoh
12.85	na prītiḥ viśayeṣu asti preyān ātmeti jānataḥ kutaḥ rāgaḥ kutaḥ dveṣaḥ prātikūlyam apaśyataḥ
12.86	deha ādeḥ pratikūleṣu dveṣaḥ tulyah dvayoh api dveṣam kurvan na yogī cet aviveki api tādṛśaḥ
12.87	dvaitasya pratibhānam tu vyavahāre dvayoh samam samādhau na iti cet tadvat na advaitatvam vivekinaḥ
12.88	vivakśyate tat asmābhiḥ advaitānanda nāmaka adhyāye hi tṛtiye ataḥ sarvam api atimaṅgalam
12.89	sadā paśyan nija ānandam apaśyan nikhilam jagat arthāt yogī iti cet tarhi santuṣṭaḥ vardhatam bhavān
12.90	brahmānanda abhidhe granthe manda anugrahe siddhaye dvitīya adhyāyāḥ etasmin ātmānandaḥ vivecitaḥ iti dvādaśo'dhyāyāḥ

Sabiendo que para unos es difícil el *yoga* y para otros lo es el conocimiento, el gran Señor Śrī Kṛṣṇa habla de estos dos senderos.

¿Qué hay de especial en el *yoga*, ya que se declaró que el conocimiento es común a ambos? Tanto el *yogi* como el *vivekī* (el que practica el discernimiento) están libres del apego y la aversión.

El que sabe que la Mismidad es lo más amado, no siente amor por ningún otro objeto de goce. Así, ¿cómo puede tener apego? ¿Y cómo puede tener aversión alguna aquel que no ve a ningún objeto como enemigo suyo?

Tanto el *yogi* como el *vivekī* tienen antipatía por los objetos desfavorables al cuerpo, a la mente, etc. Si se dice que el que tiene aversión por tales objetos no es un *yogi*, entonces responderemos que tampoco es un *vivekī*.

Puede decirse que aunque ambos aceptan la concepción de la dualidad en el mundo de la experiencia relativa, el *yogi* tiene la ventaja de que para él no hay dualidad mientras está en el estado de *samādhi*. Nuestra respuesta es que el que practica el discernimiento de la no-dualidad no experimenta la dualidad mientras lo hace.

En el próximo Capítulo llamado “La bienaventuranza de la no-dualidad”, nos extenderemos sobre el tema de la ausencia de dualidad. Por lo tanto las cosas hasta aquí dichas están libres de defectos.

(Duda): El verdadero *yogi* es aquel que en su contemplación está siempre conciente de la bienaventuranza de la Mismidad y está inconciente del mundo externo.

(Contestación): ¡Que siempre more en ti la bendición del contentamiento! (Porque así quedó ganado el punto, pues ésta es también la posición del *vivekī*.)

En este segundo Capítulo de la sección que trata la bienaventuranza de *Brahman*, hemos tratado de bienaventuranza de la Mismidad (*Ātmānanda*) para el bien de las personas de intelecto espiritual débil.

Así concluye el duodécimo Adhyaya

	atha trayodaśo'dhyāyaḥ
	brahmānande advaitānandaḥ
13.1	yogānandaḥ purā uktaḥ yaḥ saḥ ātmānandaḥ iṣyatām kathaṁ brahmatvam etasya sadvayasya iti cet śṛṇu
13.2	ākāśādi sva dehāntaṁ taittirīya śrutiḥ īritam jagat na asti anyat ānandāt advaita brahmatā tataḥ
13.3	ānandāt eva tat jātāṁ tiṣṭhati ānandaḥ eva tat ānandaḥ eva līnaṁ ca iti ukta ānandāt kathaṁ pṛthak
13.4	kulālāt ghaṭaḥ utpannaḥ bhinnāḥ ca iti na śāṅkyatām mṛdvaṭ eṣaḥ upādānaṁ nimittaṁ na kulālavat
13.5	sthiṭiḥ layaḥ ca kumbhasya kulāle staḥ na hi kvacit dṛṣṭau tau mṛdi tadvat syāt upādānaṁ tayoh śruteḥ
13.6	upādānaṁ tridhā bhinnāṁ vivarti pariṇāmi ca ārambhakaṁ ca tatra antyau na niraṁśe avakāśinau
13.7	ārambhavādinaḥ anyasmāt anyasya utpattim ūcire tantoḥ paṭasya niṣpatteḥ bhinnau tantupaṭau khalu
13.8	avasthāntaratā āpattiḥ ekasya pariṇāmītā syāt kśīraṁ dadhi mṛt kumbhaḥ suvarṇaṁ kuṇḍalaṁ yathā
13.9	avasthāntarabhānaṁ tu vivartaḥ rajjusarpavat niraṁśe api asti asau vyomni talamālinyakalpanāt

CAPÍTULO XIII

LA BIENAVENTURANZA DE LA NO-DUALIDAD

Puede decirse que la bienaventuranza del *yoga* descrita anteriormente es la bienaventuranza de la Mismidad.

(Duda): ¿Cómo puede ser idéntica la bienaventuranza de la Mismidad encarnada, que está en la dualidad, a la bienaventuranza de *Brahman* (que es no-dual)?

(Contestación): Por favor, escúchame.

Como se describe en el Taittirīya Upaniṣad, el mundo todo, desde *ākāśa* hasta el cuerpo físico, no es algo diferente de la bienaventuranza. Por lo tanto, la bienaventuranza de la Mismidad es de la naturaleza del *Brahman* no-dual.

El mundo nace de la bienaventuranza, mora en la bienaventuranza y es absorbido en la bienaventuranza. Entonces, ¿cómo puede existir otra cosa más que bienaventuranza?

El recipiente hecho por un alfarero es diferente de él, pero que esto no provoque duda, porque igual que la arcilla, la bienaventuranza es la causa material — *upādānaṁ* del universo, no como el alfarero que es la causa eficiente.

La existencia y la destrucción del recipiente nunca dependen del alfarero, sino de su causa material, la arcilla. De manera similar, según los pasajes del *Śruti*, su causa material [a la que se debe la existencia y la destrucción del universo] es la bienaventuranza.

La causa material es de tres clases: (1) la *vivarta* —la que da origen a la apariencia fenoménica que no está relacionada materialmente con la causa; (2) la *pariṇāma* —que da origen a un efecto que es una modificación o cambio de estado de la causa; y (3) la *ārambha*, que consiste en efectos que son diferentes de las causas. Las últimas dos (que presuponen partes) no tienen cabida con respecto a *Brahman*, que no tiene partes.

Los *Ārambhavādines* aceptan la producción de un tipo de materia a partir de otro, como la tela de los hilos, y consideran que los hilos y la tela son cosas distintas.

Pariṇāma es el cambio de un estado de la misma sustancia en otro, como la leche en cuajada, o la arcilla en recipiente, o el oro en anillo.

Pero *vivarta* es la mera apariencia de cambio de una cosa o de su estado, no un cambio real; como cuando una sogá parece una serpiente. Se la ve aun en una sustancia sin partes, por ejemplo, el

13.10	tataḥ niraṁśaḥ ānande vivartaḥ jagat iṣyatām māyāśaktiḥ kalpikā syāt aindra jālīka śaktivat
13.11	śaktiḥ śaktāt pṛtan na asti tadvat dṛṣṭeḥ na ca abhidā pratibandhasya dṛṣṭatvāt śakti abhāve tu kasya saḥ
13.12	śakteḥ kārya anumeyatvāt akārye pratibandhanam jvalataḥ agneḥ adāhe syāt mantra ādi pratibandhatā
13.13	devātma śaktim svaguṇaiḥ nigūḍhām munayaḥ avidan parā asya śaktiḥ vividhā kriyā jñāna balātmikā
13.14	iti vedavacaḥ prāha vasiṣṭhaḥ ca tathā abravīt sarva śakti param brahma nityam āpūrṇam advayam
13.15	yayā ullasati śaktyā asau prakāśam adhigaccati cit śaktiḥ brahmaṇaḥ rāma śarīreṣu upalabhyate
13.16	spanda śaktiḥ ca vāteṣu dārḍhya śaktiḥ tathā upale drava śaktiḥ tathā ambhaḥsu dāha śaktiḥ tathā anale
13.17	śūnya śaktiḥ tathā ākāśe nāśa śaktiḥ vināśini yathā aṇḍe antaḥ mahāsarpaḥ jagat asti tathā ātmani
13.18	phala patra latā puṣpa śākhā viṭapa mūlavān nanu bīje yathā vṛkśaḥ tathā idaṁ brahmaṇi sthitam
13.19	kvacit kaścit kadācit ca tasmāt udyanti śaktayaḥ deśa kāla vicitratvāt kśmātalāt iva śālayaḥ
13.20	saḥ ātmā sarvagaḥ rāma nitya uditā mahā vapuḥ

ākāśa (que no tiene forma ni color), que aparece como una bóveda azul.

Así puede explicarse la aparición ilusoria del mundo en la bienaventuranza sin partes. Tal como el poder de un mago, puede decirse que el poder de *Māyā* pone en existencia al mundo objetivo.

El poder no existe separado del poseedor del poder, pues siempre se lo ve como algo insapable de éste. Tampoco puede decirse que sean idénticos, porque entonces nos enfrentamos con [la dificultad de] su obstrucción. Si son idénticos ¿de quién es la obstrucción, en ausencia del poder?

El poder se infiere de sus efectos. Cuando no se ven sus efectos, concluimos que hay alguna obstrucción. Por ejemplo, si las llamas de un fuego no queman, inferimos la presencia de alguna obstrucción, como un encantamiento, etcétera.

Los sabios percibieron que el poder de *Brahman* llamado *Māyā* está oculto por sus propias cualidades — *guṇas*. Muchos son los aspectos de este poder divino, que se manifiesta como acción — *Kṛiyā*, conocimiento — *Jñāna* y voluntad — *Bala*.⁸³

“El supremo *Brahman* es eterno, perfecto, no-dual y omnipotente”, así dice el *Veda*, y Vasiṣṭha lo apoya.

“Con cualquier poder que Ello quiera vestirse, ese poder se manifiesta. Oh Rama, el poder de *Brahman* que se manifiesta como conciencia, se advierte en el cuerpo de todos los seres.”

“Este poder reside en el aire como movimiento; en la piedra como dureza; en el agua como fluidez; en el fuego como poder quemante.”

“De manera similar, reside en el *ākāśa* como vacío; en los objetos sujetos a la destrucción, como perescibilidad. Como en el huevo está latente una serpiente enorme, así el mundo está latente en la Mismidad.”

“Como el árbol con sus frutos, hojas, zarcillos, flores, ramas, ramitas y raíces está latente en la semilla, así reside este mundo en *Brahman*.”

“Debido a las variaciones en el espacio y el tiempo, en alguna parte, en algún momento, algunos poderes emanan de *Brahman* como [surgen] de la tierra las variedades de arroz.

“Oh Rama, cuando la Mismidad omnimpregnante, eterna e infinita

⁸³ Bala: poder.

13.21	yat manāt mananīm śaktim dhatte tat manaḥ ucyate ādaḥ manaḥ tat anubandha vimokśa dṛṣṭi paścāt prapañca racanā bhuvanābhidhānā iti ādikāḥ sthitiḥ iyaṁ hi gatā pratiṣṭhām ākhyāyikāḥ subhaga bāla janodita iva
13.22	bālasya hi vinodāya dhātrī vakti śubhām kathām kvacit santi mahābāho rājaputrāḥ trayāḥ śubhāḥ
13.23	dvau na jātau tathā ekaḥ tu garbhaḥ eva na ca sthitaḥ vasanti te dharmayuktāḥ atyantāsati pattane
13.24	svakīyāt śūnya nagarān nirgatya vimalāśayāḥ gaccantaḥ gagane vṛkśān dadṛśuḥ phalaśālināḥ
13.25	bhaviṣyan nagare tatra rājaputrāḥ trayāḥ api te sukham ādya sthitāḥ putra mṛgayā vyavahāriṇaḥ
13.26	dhātryeti kathitā rāma bālaka ākhyāyikā śubhā niścayaṁ saḥ yayau bālaḥ nirvicāraṇayā dhiyā
13.27	iyaṁ saṁsāra racanā vicāra ujjhita cetasām bālaka ākhyāyikā iva ittham avasthitim upāgatā
13.28	iti ādibhiḥ upākhyānaiḥ mātṛśakteḥ ca vistaram vasiṣṭhaḥ kathayāmāsa sa eva śaktiḥ nirūpyate
13.29	kāryāt āśrayataḥ ca eṣā bhavet śaktiḥ vilakṣaṇā sphoṭa aṅgārau dṛśyamānau śaktiḥ tatra anumīyate
13.30	pr̥thu budhna udarā ākāraḥ ghaṭaḥ kāryaḥ atra mṛttikā śabdādibhiḥ pañcaguṇaiḥ yuktā śaktiḥ tu atadvidhā
13.31	na pr̥thvī ādiḥ na śabda ādiḥ śaktaḥ astu yathā tathā ataḥ eva hi acintya eṣā na nirvacanam arhati
13.32	kārya utpatteḥ purā śaktiḥ nigūḍhā mṛdi avasthitā kulāla ādi sahāyena vikāra ākāratām vrajet
13.33	pr̥thvī ādi vikāra antaḥ sparsādīm ca api

asume el poder de cognición, entonces la llamamos mente.”

“Oh, Príncipe, primero surge la mente, después las nociones de esclavitud y liberación, y luego el universo, que consiste de muchos mundos. Por consiguiente, toda esta manifestación se ha asentado o fijado (en la mente humana) tal como los cuentos que se narran para entretener a los niños.”

“Para entretener a un niño, su niñera le relató una bella historia, poderoso príncipe: ‘Había una vez tres bellos príncipes.

‘Dos de ellos nunca habían nacido, y el tercero nunca había sido concebido en el vientre de su madre. Los tres vivían honradamente en una ciudad que nunca existió.

‘Estos santos príncipes salieron de su ciudad inexistente y mientras paseaban vieron unos árboles cargados de frutos, que crecían en el cielo’.”

‘Entonces, mi niño, los tres príncipes fueron a una ciudad que todavía no se había construido, y allí vivieron felizmente, pasando su tiempo entre juegos y cacerías’.

“Así relató aquella niñera el bello cuento para niños, Rama. El niño, debido a la falta de discriminación, lo creyó verdadero.”

“Así es como el mundo aparece como verdadero para los que no tienen discernimiento, tal como el cuento que se le contó al niño.”

Mediante estas entretenidas historias, Vasiṣṭha describió el poder de *Māyā*. A continuación se describe este poder más completamente.

Este poder es diferente tanto de su efecto como de su sustrato. La ampolla (que es el efecto) y el carbón (el sustrato) son objetos conocidos; pero el poder de quemar se infiere por el efecto (a saber, la ampolla).

El recipiente, con sus propiedades de espesor, redondez y demás, es el producto del poder que obra sobre la arcilla, con sus cinco propiedades de sonido, tacto, forma, gusto y olor; pero el poder es diferente (de ambos, del recipiente y de la arcilla).

En el poder (que crea el recipiente) no hay ni forma ni cualidad; permanece tal cual es (aun cuando ha producido el efecto, no padece cambio). Por lo tanto, se dice que está más allá del pensamiento y de la descripción.

Antes de la creación del recipiente, el poder (de dar surgimiento al recipiente) está implícito en la arcilla. Con la ayuda del alfarero y de otros medios, la arcilla queda transformada en recipiente.

Las personas de mente inmadura confunden las propiedades del

	mṛttikām ekīkṛtya ghaṭam prāhuḥ vicāra vikalā janāḥ
13.34	kulā vyāpṛteḥ pūrvāḥ yāvān amśaḥ saḥ naḥ ghaṭaḥ paścāt tu pṛthubudhnādimattve yuktā hi kumbhatā
13.35	saḥ ghaṭaḥ na mṛdaḥ bhinnāḥ viyoge sati anīkśaṇāt na api abhinnaḥ purā piṇḍa daśāyām anavekśaṇāt
13.36	ataḥ anirvacaniyaḥ ayaṁ śaktivat tena śaktijaḥ avyaktavye śaktiḥ uktā vyaktavye ghaṭanāmabhṛt
13.37	aindrajalikaniṣṭhā api māyā na vyajyate purā paścāt gandharvasenādirūpeṇa vyaktim āpnuyāt
13.38	evaṁ māyāmayatvena vikārya anṛtātmatām vikāra ādhāra mṛt vastu satyatvaṁ ca abravīt śrutiḥ
13.39	vān niṣpādyam nāma mātram vikāraḥ na asya satyatā sparsā ādi guṇa yuktā tu satyā kevala mṛttikā
13.40	vyakta avyakte tat ādhāraḥ iti triṣu ādyayoḥ dvayoḥ paryāyaḥ kālabhedena tṛtīyaḥ tu anugaccati
13.41	nistattvaṁ bhāsamānam ca vyaktam utpatti nāśabhāk tat utpattau tasya nāma vācā niṣpādyate nṛbhiḥ
13.42	vyakte naṣṭe api nāma etān nṛvaktreṣu anuvartate tena nāmnā nirūpyatvāt vyaktam tat rūpam ucyate
13.43	nistattvatvāt vināśitvāt vācārambhaṇa nāmataḥ vyaktasya na tu tat rūpam satyam kiñcit mṛt ādivat
13.44	vyaktakāle tataḥ pūrvam ūrdhvam api

efecto con las de la causa —la arcilla—, y hablan de ella llamándola recipiente.

Antes de que el alfarero trabajara en ella, la arcilla no puede ser llamada recipiente. Pero es correcto llamarla así cuando adquirió las propiedades de espesor, cavidad y demás.

El recipiente no es diferente de la arcilla, ya que no tiene existencia si se lo separa de la arcilla; ni es idéntico a la arcilla, ya que no se percibe si la arcilla está sin moldear.

Por lo tanto, al recipiente (un producto del poder) sólo puede calificársele de indescriptible, al igual que el poder que lo produce. En consecuencia, cuando el producto del poder es imperceptible se lo llama sencillamente ‘poder’, y cuando es perceptible, se lo llama ‘recipiente’.

El poder de un mago no se muestra antes, sino que sólo cuando él lo hace operar aparece como una hueste de *Gandharvas* y cosas por el estilo.

Por lo tanto, en las Escrituras, a los productos del poder se los califica de irreales puesto que son ilusorios, mientras que la realidad sólo se le asigna a esa entidad a la cual es inherente el poder, por ejemplo, a la arcilla, en la cual está inherente el recipiente.

Un recipiente, entendido como producto de un poder, es solamente un nombre hecho de palabras; no es una entidad real. Solamente la arcilla, que posee sonoridad, textura, forma, gusto y olor, es una entidad real.

De las tres entidades —la manifiesta (es decir, el producto del poder); la inmanifiesta (es decir, el poder mismo); y el sustrato en el cual ambas están inherentes—, las primeras dos existen alternadamente (por lo tanto se anulan una a la otra); pero la tercera persiste en ambas (y en todo momento).

El producto de un poder, aunque visible, no tiene sustancia real, ya que está sujeto a la creación y a la destrucción. Cuando aparece, las personas le dan un nombre.

Cuando perece el producto, la gente sigue usando el nombre. Puesto que solamente lo indica el nombre, se dice que la cosa tiene existencia nominal.

Esta forma de producto (de un poder, como es el recipiente) no es real como la arcilla, porque es insustancial, destructible, un mero nombre basado en palabras.

Se dice que la sustancia arcilla es la entidad real porque su naturaleza es invariable, sustancial e indestructible en todo tiempo: antes de la

	ekarūpabhāk satattvam avināśaṁ ca satyaṁ mṛt vastu kathyate
13.45	vyaktaṁ ghaṭaḥ vikāraḥ ca iti etaiḥ nāmabhiḥ īritaḥ arthaḥ cet anṛtaḥ kasmāt na mṛt bodhe nivartate
13.46	nivṛttaḥ eva yasmāt te tat satyatva matiḥ gatā īdṛt nivṛttiḥ eva atra bodhajā na tu abhāsanam
13.47	pumān adhomukhaḥ nīre bhātaḥ api asti na vastutaḥ taṭastha martyavat tasmin na eva āsthā kasyacit kvacit
13.48	īdṛk bodhe pumarthatvaṁ matam advaitavādinām mṛt rūpasya aparitāgāt vivartatvaṁ ghaṭe sthitam
13.49	pariṇāme pūrvarūpaṁ tyajet tat kśīra rūpavat mṛt suvarṇe nivartete ghaṭa kuṇḍalayoḥ na hi
13.50	ghaṭe bhagne na mṛt bhāvaḥ kapālānām avekṣaṇāt mā evaṁ cūrṇe asti mṛt rūpaṁ svarṇarūpaṁ tu atisphuṭam
13.51	kśīra ādau pariṇāmaḥ astu pumsaḥ tat bhāva varjanāt etāvātā mṛt ādīnām dṛṣṭāntatvaṁ na hi iyate
13.52	ārambhavādinaḥ kārye mṛdaḥ dvaiguṇyam āpatet rūpa sparsā ādayaḥ proktāḥ kārya kārṇayoḥ pṛthak
13.53	mit suvarṇamayāḥ ca iti dṛṣṭānta trayam āruṇiḥ prāha ataḥ vāsayet kārya anṛtatvaṁ sarva vastuḥ
13.54	kāraṇa jñānataḥ kārya vijñānaṁ ca api saḥ avadat satyajñāne anṛtajñānāṁ katham atra upapadyate

producción del recipiente, después de su destrucción, y aún mientras está manifiesto.

(Duda): Si la cosa indicada por los tres términos —lo manifiesto; el recipiente; y la forma modificada— es irreal, ¿por qué no se destruye cuando surge el conocimiento de su sustrato (la arcilla)?

(Contestación): El recipiente se destruye con el conocimiento de su sustrato porque la idea de la realidad del recipiente desaparece. Esto es lo que se quiere decir con “la destrucción del recipiente mediante el conocimiento”; no significa que el recipiente vaya a dejar de aparecer.

Aunque una persona reflejada en el agua aparece cabeza abajo, ella no es así. Nadie la confundirá con la persona real parada en la orilla.

Según la doctrina de los no-dualistas, tal conocimiento (o sea, el conocimiento de la irrealidad de la cosa sobrepuesta, el mundo) otorga la liberación, la suprema meta de la vida. Ya que no se rechaza el sustrato arcilla, se acepta en ella la apariencia del recipiente.

En una modificación real del sustrato, (por ejemplo) cuando la leche se convierte en cuajada, la forma anterior, la leche, desaparece. Pero en la modificación de la arcilla en recipiente, o del oro en anillo, el sustrato no cambia.

(Duda): Cuando un recipiente se rompe en pedazos, éstos no se parecen a la arcilla original, porque sólo se ven los pedazos rotos.

(Contestación): No es así, porque cuando los pedazos son reducidos a polvo, sí lo parecen.

Cuando la leche se convierte en cuajada, tiene lugar un cambio de sustancia. La leche deja de existir como tal y no puede ser recuperada partiendo de la cuajada. Pero este cambio no ocurre en el caso de un recipiente de arcilla o del anillo de oro (ejemplos de *vivarta*).

Según los Ārambhavādin, la arcilla tendría que tener dos grupos de propiedades, a saber, las de la causa y las del efecto; porque ellos sostienen que las propiedades de los efectos son diferentes de las de la causa, lo que, sin embargo, no es el caso.

El sabio Āruṇi menciona los tres ejemplos de la arcilla, el oro y el hierro (nomás para demostrar que todos los efectos son solamente fenoménicos). Por lo tanto, hay que fijar en la mente la irrealidad de todos los efectos.

Āruṇi sostiene que el conocimiento de la causa implica el conocimiento de todos sus efectos. Pero, ¿cómo vendrá el

13.55	samṛtkasya vikārasya kāryatā lokadr̥ṣṭitah vāstavaḥ atra mṛt amśaḥ asya bodhaḥ kāraṇa bodhataḥ
13.56	anṛta amśaḥ na boddhavyaḥ tat bodha anupayogataḥ tattvajñānaṃ pumārthaṃ syāt na anṛta amśa avabodhanam
13.57	tarhi kāraṇa vijñānāt karya jñām iti īrite mṛt bodhe mṛttikā buddha itiuktaṃ syāt kaḥ atra vismayaḥ
13.58	satyaṃ kāryeṣu vastu amśaḥ kāraṇāt ātmā iti jānataḥ vismayaḥ mā astu iha ajñasya vismayaḥ kena vāryate
13.59	ārambhī pariṇāmī ca laukikaḥ ca eka kāraṇe jñāte sarvamatim śrutvā prāpnuvanti eva vismayam
13.60	advaita abhimukhīkartum eva atra ekasya bodhtaḥ sarvabodhaḥ śrutau na eva nānātvasya vivakṣayā
13.61	eka mṛt piṇḍa vijñānāt sarva mṛṇmaya dhīḥ yathā tathā eka brahma bodhena jagat buddhiḥ vibhāvyatām
13.62	sat cit sukhātmakaṃ brahma nāma rūpātmakaṃ jagat tāpanīye śrutaṃ brahma saccidānanda lakṣaṇam
13.63	sat rūpam āruṇiḥ prāha prajñānaṃ brahma bahvṛcaḥ sanatkumāraḥ ānandam evam anyatra gamyatām
13.64	vicintya sarvarūpāṇi kṛtvā nāmāni tiṣṭhati aham vyākaraṇāṇime nāmarūpeḥ iti śruteḥ

conocimiento de los efectos irreales del conocimiento de su causa real?

Según el punto de vista común, un efecto tal como un recipiente es una modificación de su causa material, la arcilla; la porción de arcilla del recipiente es la sustancia real. Por lo tanto, cuando se conoce la causa del recipiente, se conoce también la porción real de sustancia del recipiente.

No es necesario conocer la porción irreal del efecto, porque su conocimiento no sirve a ningún fin útil. Para las personas, el conocimiento de la sustancia real es necesario, mientras que el conocimiento de la porción irreal es inútil.

(Duda): La afirmación de que a través del conocimiento de la causa se llega al conocimiento del efecto equivale a decir que mediante el conocimiento de la arcilla se adquiere el conocimiento de la arcilla. ¿Qué hay de maravilloso en esto?

(Contestación): La sustancia real en el efecto (el recipiente) es idéntica a su causa. Esto tal vez no sorprenda al sabio, pero, ¿quién puede impedir que el ignorante se sorprenda por esto?

Los seguidores del *Ārambhavāda* y el *Pariṇāmavāda*, y la gente común pueden extrañarse al oír que el conocimiento de la causa debe dar el conocimiento de todos sus efectos.

Para dirigir la atención del discípulo hacia la verdad no-dual, el Chāndogya Upaniṣad enseña que conociendo la única causa se conocen todos sus efectos. No habla de la multiplicidad de efectos.

Como al conocer un terrón de arcilla uno conoce todos los objetos hechos de arcilla, así, al conocer al único *Brahman*, uno conoce (al elemento real de) todo el mundo fenoménico.

La naturaleza de *Brahman* es existencia, conciencia y bienaventuranza, mientras que la naturaleza del mundo es nombre y forma. En el Nṛsiṃha-uttara-tāpanīya Upaniṣad se dice que existencia, conciencia y bienaventuranza son las “indicaciones” de *Brahman*.

Āruṇi describió a *Brahman* como de naturaleza de existencia, el Bahvṛcas del Ṛig Veda como conciencia, y Sanatkūmara como bienaventuranza. Lo mismo se declara en los otros *upaniṣad*.

Después de crear los nombres y las formas, *Brahman* permanece establecido en su propia naturaleza, es decir, permanece tan inmutable como siempre, dice el Puruṣa Sūkta. Otro *Śruti* dice que

13.65	avyākṛtaṃ purā sṛṣṭeḥ ūrdhvaṃ vyākriyate dvidhā acintya śaktiḥ māyā eṣā brahmaṇi avyākṛtā abhidhā
13.66	avikriya brahma niṣṭhā vikāraṃ yāti anekadhā māyāṃ tu prakṛtiṃ vidyāt māyinaṃ tu maheśvaram
13.67	ādyah vikāraḥ ākāśaḥ saḥ asti bhāti api ca priyaḥ avakāśaḥ tasya rūpaṃ tat mithyā na tu tat trayam
13.68	na vyakteḥ pūrvam asti eva na paścāt ca api nāśataḥ ādau ante ca yat na asti vartamāne api tat tathā
13.69	avyakta ādīni bhūtāni vyakta madhyāni bhārata avyakta nidhanāni eva iti āha kṛṣṇaḥ arjunaṃ prati
13.70	mṛdvaṭ saccidānandāḥ anugaccanti sarvada nirākāśe sadādinām anubhūtiḥ nijātmani
13.71	avakāśe vismrte atha tatra kiṃ bhāti te vada śūnyam eva iti cet astu nāma tādṛk vibhāti hi
13.72	tādṛktvāt eva tat sattvam audāsīnyena tat sukham ānukūlya prātikūlya hīnaṃ yat tat nijaṃ sukham
13.73	anukūlye harṣadhīḥ syāt prātikūlye tu duḥkhadhīḥ dvaya abhāve nijānandaḥ nijaduḥkham na tu kvacit
13.74	nijānande sthire harṣa śokayoḥ vyatyayaḥ kṣaṇāt manasaḥ kṣaṇikatvena tayoh mānasateṣyatām
13.75	ākāśe api evam ānandaḥ sattābhāne tu saṃmate

Brahman, en tanto Mismidad, revela los nombres y las formas.

Otro *Śruti* dice que antes de la Creación el universo estaba inmanifiesto, y que después de ella se manifestó en nombre y forma. Aquí con “inmanifiesto” se alude a *Māyā*, el inexplicable poder de *Brahman*.

Esta *Māyā*, que descansa inmanifiesta en el inmutable *Brahman*, seguidamente sufre numerosas modificaciones. “Has de saber que *Māyā* es *Prakṛti* (la causa material del universo) y que el supremo Señor es el Gobernador (sustrato) de *Māyā*”.

La primera modificación de *Māyā* es *ākāśa*; éste existe, es manifiesto y es querido por todos. La forma especial de *ākāśa* es espacio, que es irreal, pero sus otras tres propiedades (que derivan de *Brahman*, su causa) no son irreales.

La propiedad espacial no existe antes de la manifestación, y cesa de existir después de la destrucción. Lo que es inexistente antes de la Creación y después de la disolución, también lo es en el presente (o sea, durante la Creación).

Śrī Kṛṣṇa le dijo a Arjuna: “Descendiente de Bharata, los seres son inmanifiestos al comienzo, manifiestos en el presente y nuevamente inmanifiestos al final”.

Así como la arcilla existe (en sus modificaciones, como el recipiente) en las tres divisiones de tiempo, así la existencia, conciencia y bienaventuranza siempre impregnan al *ākāśa*; cuando en el *ākāśa* se niega la idea de espacio, lo que permanece es nuestra propia auto-existencia, conciencia y bienaventuranza (infinitud).

Cuando se niega la idea de espacio en el *ākāśa*, ¿qué queda de éste? Si dices: “No queda nada”, nosotros lo aceptamos y decimos que eso que está representado por la palabra “nada” resplandece.

Porque es de tal modo que a la entidad remanente debemos atribuirle existencia. Al no ser productora de desdicha, es bienaventuranza, porque la ausencia de lo favorable y lo desfavorable es la bienaventuranza de la Mismidad.

De un objeto favorable se obtiene placer y de uno desfavorable, displacer; pero en el estado natural, libre de ambos, se da la bienaventuranza natural de la Mismidad. En ese estado jamás se experimenta desdicha alguna.

La bienaventuranza natural de la Mismidad es uniforme y estable; pero la mente, debido a su naturaleza inconstante, pasa en un instante de la alegría a la pena. Así, ambas [la alegría y la pena] deben considerarse como las creaciones de la mente.

Por lo tanto, también aceptamos la bienaventuranza en *ākāśa*, es decir

	vāyu ādi deha paryantaṁ vastuṣu evaṁ vibhāvyaṭām
13.76	gatisparśau vāyurūpaṁ vahneḥ dāhaprakāśane jalasya dravatā bhūmeḥ kāṭhinyaṁ ca iti nirṇayaḥ
13.77	asādhāraṇaḥ ākāraḥ auśadhi anna vapuṣi api evaṁ vibhāvyaṁ manasā tat tat rūpaṁ yathā ucitam
13.78	anekadhā vibhinneṣu nāma rūpeṣu ca ekadhā tiṣṭhanti saccidānandā viśamvādaḥ na kasyacit
13.79	nistattve nāma rūpe dve janma nāśayute ca te buddhyā brahmaṇi vīkśyasva samudre budbuda ādivat
13.80	saccidānanda rūpe asmin pūrṇe brahmaṇi vīkśīte svayam eva avajānanti nāma rūpe śanaiḥ śanaiḥ
13.81	yāvat yāvat avajñā syāt tāvat tāvat tat īkṣaṇam yāvat yāvat vīkśyate tat tāvat tāvat ubhe tyajet
13.82	tat abhyāśena vidyāyām susthitāyām ayaṁ pumān jīvan eva bhavet muktaḥ vapuḥ astu yathā tathā
13.83	tat cintanaṁ tat kathanam anyonyaṁ tat prabodhanaṁ atat eka paratvaṁ ca brahma abhyāsaṁ viduḥ budhāḥ
13.84	vāsanā aneka kālinā dīrgha kālaṁ nirantaram sādaraṁ ca abhyasyamāne sarvathā eva nivartate
13.85	mṛt śaktivat brahma śaktiḥ anekān anṛtān sṛjet yat vā jīvagatā nidrā svapnaḥ ca atra nidarśanam
13.86	nidrā śaktiḥ yathā jīve durghaṭa svapnakāriṇī brahmaṇi eṣā sthitā māyā sṛṣṭi sthiti anta kāriṇī

que éste fundamentalmente es existencia, conciencia y bienaventuranza; y análogamente podemos establecer que la naturaleza fundamental de todos los objetos, desde el aire hasta el cuerpo físico, es esencialmente la misma.

Se determinó que las propiedades especiales del aire son movimiento y textura; del fuego, calor y luz; del agua, liquidez; y de la tierra, solidez.

De manera similar, la mente puede inferir las propiedades especiales de las plantas, los alimentos, los cuerpos y otros objetos.

En los innumerables objetos, diferentes en el nombre y la forma, el elemento común es la existencia-conciencia-bienaventuranza. Nadie puede discutir esto.

Tanto el nombre como la forma carecen de existencia real, porque están sujetos a la creación y a la destrucción. Por lo tanto, hay que saber que el intelecto los sobrepone a *Brahman*, como a las olas y la espuma sobre el océano.

Con el conocimiento directo de *Brahman* —la eterna existencia, conciencia y bienaventuranza— lentamente se van dejando de lado los nombres y las formas.

Cuanto más se niega la dualidad, más clara se vuelve la percatación de *Brahman*; y cuando la captación llega a ser perfecta, los nombres y las formas quedan a un lado por sí solas.

Cuando a través de la continua práctica la persona se establece en el conocimiento de *Brahman*, queda liberado aún mientras vive. Entonces, el destino de su cuerpo no importa.

Pensar en Ello, hablar de Ello, y hacérselo entender unos a otros es lo que los sabios llaman “práctica de la percatación de *Brahman*”.

Las duraderas impresiones del mundo en la mente se perderán si el conocimiento se practica constantemente, con seriedad, durante mucho tiempo,

Como el poder inherente en la arcilla ocasiona la existencia del recipiente, así el poder de *Māyā*, inherente en *Brahman*, crea muchas cosas irreales. Son ejemplo de esto las condiciones onírica y de sueño profundo de los seres vivientes.

Tal como al dormir un poder inherente en el *Jīva* hace surgir ensueños imposibles, así el poder de *Māyā*, inherente en *Brahman*, proyecta, mantiene y destruye al universo.

13.87	svapne viyat gatim paśyet sva mūrdhaccedanam yathā muhūrte vatsara ogham ca mṛta putra ādikam punaḥ
13.88	idam yuktam idam na iti vyavasthā tatra durlabhā yathā yatha īkśyate yat yat tat tat yuktam tathā tathā
13.89	īdṛśaḥ mahimā dṛṣṭaḥ nidrā śakteḥ yadā tadā māyā śakteḥ acintyaḥ ayaṁ mahimā iti kim adbhutam
13.90	śayāne puruṣe nidrā svapnam bahuvidham sṛjet brahmaṇi evaṁ nirvikāre vikārān kalpayati asau
13.91	kha anila agni jala ūrvi aṇḍa loka prāṇi śīlādikāḥ vikārāḥ prāṇi dhīṣu antaḥ cit chāyā pratibimbītā
13.92	cetana acetaneṣu eṣu saccidānanda lakṣaṇam samānam brahma bhidyete nāma rūpe pṛthak pṛthak
13.93	brahmaṇi ete nāma rūpe paṭe citram iva sthite upekśya nāma rūpe dve saccidānanda dhīḥ bhavet
13.94	jalasthe adhomukhe svasya dehe dṛṣṭe api upekśya tam tīrastha eva dehe sve tātparyam syāt yathā tathā
13.95	sahasraśaḥ manorājye vartamāne sadā eva tat sarvaiḥ upekśyate yadavat upekśā nāmarūpayoḥ
13.96	kṣaṇe kṣaṇe manorājyam bhavati eva anyathā anyathā gataṁ gataṁ punaḥ na asti vyavahāraḥ bahiḥ tathā
13.97	na bālyam yauvane labdham yauvanam sthāvire tathā mṛtaḥ pitā punaḥ na asti na āyāti eva gataṁ dinam
13.98	manorājyāt viśeṣaḥ kaḥ kṣaṇa dhvaṁsini laukike ataḥ asmin bhāsamāne api tat satyatva dhiyam tyajet

En un sueño, la persona puede verse volando por el cielo o siendo decapitada. En un momento puede pasar por la experiencia de muchos años. O puede soñar que ve muerto al hijo y demás.

“Esto es correcto (posible) y esto no lo es”: tal discriminación no es posible en ese momento. Lo que sea que uno perciba en estado de ensueño nos parecerá adecuado.

Cuando tal es la gloria del poder del dormir y del soñar, ¿qué habrá para maravillarse ante la inimaginable gloria del poder de *Māyā*?

En el que duerme se generan sueños diversos; similarmente, el poder de *Māyā* crea diversas apariencias en el inmutable *Brahman*.

Ākāśa, aire, fuego, agua, tierra, el universo, los diferentes *lokas* (mundos), los objetos animados e inanimados son apariencias producidas por *Māyā*. La Conciencia pura aparece como un reflejo en los intelectos de los seres vivientes.

Brahman, cuyas características son existencia, conciencia y bienaventuranza, es la base común tanto de los objetos animados como inanimados; estos sólo difieren en sus nombres y formas.

Tal como en un cuadro se ven muchos objetos, así existen en *Brahman* los diversos nombres y formas. Al negar los nombres y las formas, uno comprende que lo que queda es existencia, conciencia y bienaventuranza.

Así como una persona en la orilla de un estanque ve el reflejo de su cuerpo en el agua y nunca lo confunde con su propio cuerpo, el que aspire a concienciar a *Brahman* se conocerá como *Brahman*.

Tal como cuando la gente sueña despierta ve miles de imágenes mentales, pero no les da valor a ninguna en el mundo práctico, así hay que quitar valor a los nombres y las formas.

A cada instante se forman diferentes creaciones mentales y las que pasan se pierden para siempre. Los objetos del mundo práctico deben observarse de la misma manera.

La niñez se pierde en la juventud y la juventud se pierde en la vejez. Una vez muerto el padre, no retorna. El día que pasó no vuelve jamás.

¿Cómo pueden diferir los objetos del mundo práctico, que se destruyen a cada momento, de las formas creadas por la mente en la imaginación? Aunque aparezcan, debe abandonarse la idea de su

13.99	upekṣīte laukike dhīḥ nirvighnā brahma cintane naṭavat kṛtrim āsthāya nirvahati eva laukikam
13.100	pravahati api nīre adhaḥ sthirā prauḍha śilā yathā nāma rūpa anyathātve api kūṭasthaṁ brahma na anyathā
13.101	niṣchidre darpaṇe bhāti vastu garbhaṁ bṛhat viyat sat cit ghane tathā nānā jagat garbham idaṁ viyat
13.102	adrṣṭvā darpaṇaṁ na eva tat antasthe kṣaṇaṁ tathā amatvā saccidānandaṁ nāma rūpa matiḥ kutaḥ
13.103	prathamam saccidānande bhāsamāne atha tāvatā buddhiṁ niyamyā na eva ūrdhvaṁ dhārayet nāma rūpayoḥ
13.104	evaṁ ca nirjagat brahma saccidānanda lakṣaṇam advaita ānanda etasmin viśrāmyantu janāḥ ciram
13.105	brahmānanda abhidhe granthe tṛtīyaḥ adhyāyaḥ īritaḥ advaita ānanda eva syāt jagat mithyātva cintayā iti trayodaśo'dhyāyaḥ

realidad.

Cuando se relegan los objetos del mundo, la mente libre de obstáculos, descansa en la contemplación de *Brahman*. Entonces, como un actor, el sabio se ocupa de los asuntos mundanos con supuesta fe (y así no se ve afectado por ellos).

Como una gran roca posada en el lecho de un río permanece inmóvil aunque las aguas fluyen sobre ella, así también, mientras los nombres y las formas cambian constantemente, el invariable *Brahman* no se convierte en otra cosa.

Como el cielo con todos sus contenidos se refleja en un espejo sin defectos, así el *ākāśa* con todo el universo dentro se refleja sobre el único *Brahman* sin-partes, que no es más que absoluta conciencia y existencia.

Sin ver el espejo es imposible ver los objetos reflejados en él. De manera parecida, ¿cómo puede haber conocimiento de nombres y formas sin conocimiento de su sustrato, que es existencia-conciencia-bienaventuranza?

Tras aprender que *Brahman* es existencia, conciencia y bienaventuranza, hay que fijar la mente firmemente en Ello y refrenarla de posarse en los nombres y las formas.

Como resultado, se conciencia a *Brahman* en tanto existencia, conciencia y bienaventuranza, y exento del mundo fenoménico. Ojalá toda la gente pueda hallar descanso en esta bienaventuranza sin-segundo de *Brahman*.

En este tercer Capítulo de la sección llamada “la bienaventuranza de *Brahman*”, se describió la bienaventuranza de la no-dualidad que ha de obtenerse meditando en la irrealidad del mundo.

Así concluye el decimotercer Adhyaya

	atha caturdaśo'dhyāyaḥ
	brahmānandaṃ vidyānandaḥ
14.1	yogena ātma vivekena dvaita mithyātva cintayā brahmānandaṃ paśyataḥ atha vidyānandaḥ nirūpyate
14.2	viśayānandavat vidyānandaḥ dhī vṛtti rūpkaḥ duḥkha abhāva ādi rūpeṇa proktaḥ eṣa caturvidhaḥ
14.3	duḥkha abhāvaḥ ca kāma āptiḥ kṛtakṛtyaḥ aham iti asau prāpta prāpyaḥ aham iti eva cāturvidhyam udāhṛtam
14.4	aiḥikaṃ ca āmuṣmikaṃ ca iti evaṃ duḥkhaṃ dvidhā īritam nivr̥ttim aiḥikasya āha bṛhadāraṇyakaṃ vacaḥ
14.5	ātmānaṃ cet vijānīyāt ayam asmi iti pūruṣaḥ kim iccan kasya kāmāya śarīram anisaṃjvaret
14.6	jīvātmā paramātmā ca iti ātmā dvividhā īritaḥ cit tādātmyāt tribhiḥ dehaiḥ jīvaḥ sambhoktṛtām vrajat
14.7	parātmā saccidānandaḥ tādātmyaṃ nāmarūpayoḥ gatvā bhogyatvam āpannaḥ tat viveke tu na ubhayam
14.8	bhogyam iccan bhoktuḥ arthe śarīram anusaṃjvaret jvarāḥ triṣu śarīreṣu sthitā na tu ātmanaḥ jvarāḥ
14.9	vyādhayaḥ dhātu vaiṣamye sthūla dehe sthitā jvarāḥ kāma krodha ādayaḥ sūksme dvayoḥ bījaṃ tu kāraṇe
14.10	advaita ānanda mārgēṇa parātmani vivecite

CAPÍTULO XIV

LA BIENAVENTURANZA DEL CONOCIMIENTO

Ahora se describirá la bienaventuranza del conocimiento, que experimenta el que ha realizado la bienaventuranza de *Brahman* gracias al *yoga*, a la discriminación de la Mismidad y por reflexión sobre la irre realidad del mundo.

Así como la bienaventuranza que surge del contacto de la mente con los objetos externos, la bienaventuranza que surge del conocimiento es una modificación del intelecto. Se dice que tiene cuatro aspectos, que son la ausencia de pena, etcétera.

Los cuatro aspectos de la bienaventuranza de conocimiento son: ausencia de pena; cumplimiento de todos los deseos; el sentimiento de que “hice todo lo que había que hacer”; y también el sentimiento de que “he logrado todo lo había que lograr”.

La pena es de dos tipos, la de este mundo y la del próximo. El acabamiento de la pena de este mundo ha sido descrito en el *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* en estos términos:

“Cuando un ser humano — *Puruṣa* ha concienciado la identidad de su propia Mismidad con Eso (*Paramātmā*), ¿con qué deseo y para complacer a quién dejará que se aflijan su cuerpo y su mente?”

Se habla de dos tipos de Mismidad: la Mismidad individual y la Mismidad suprema. La conciencia, a través de la identificación con los tres cuerpos, se piensa como *Jīva* y se convierte en experimentador.

La Mismidad Suprema, que por naturaleza es existencia, conciencia y bienaventuranza, se identifica con los nombres y las formas, y se convierte en los objetos de experiencia. Cuando por discernimiento ya no se identifica con los tres cuerpos ni con los nombres o las formas, no hay ni experimentador ni cosa alguna que experimentar.

El *Jīva* desea los objetos de experiencia para el experimentador, y así sufre por estar identificado con el cuerpo. Los sufrimientos los padecen los tres cuerpos, pero no la Mismidad.

Los sufrimientos del cuerpo denso son las enfermedades producidas por el desequilibrio de los humores corporales; los sufrimientos del cuerpo sutil son el deseo, el hambre, etc.; y el origen de los sufrimientos de ambos cuerpos, denso y sutil, es el sufrimiento del cuerpo causal.

El conocedor de la Mismidad suprema, al discriminarla según lo

	apaśyan vātavaṃ bhogyaṃ kiṃ nāma iccet parātmavit
14.11	ātmānanda ukta rītyā asmin jīvātmani avadhārite bhoktā na eva asti kaḥ api śarīre tu jvaraḥ kutaḥ
14.12	punya pāpa dvaye cintā duḥkham āmuṣmikaṃ bhavet prathama adhyāyaḥ eva uktaṃ cintā na enaṃ tapet iti
14.13	yathā puṣkara parṇe asmin apām aśleṣaṇaṃ tathā vedanāt ūrdhvam āgāmi karmaṇaḥ aśleṣaṇaṃ budhe
14.14	iṣīkā tṛṇa tūlasya vahni dāhaḥ kṣaṇāt yathā tathā sañcita karma asya dagdhaṃ bhavati vedanāt
14.15	yathā edhāṃsi samiddhaḥ agniḥ bhasmasāt kurute arjuna jñānāgniḥ sarva karmāṇi bhasmasāt kurute tathā
14.16	yasya na ahaṃkṛtaḥ bhāvaḥ buddhiḥ yasya na lipyate hatvā api saḥ imāṃ lokān na hanti na nibadhyate
14.17	mātā pitroḥ vadhaḥ steyaṃ bhrūṇa hatyā anyat īdṛśam na muktiṃ nāśayet pāpaṃ mukha kāntiḥ na naśyati
14.18	duḥkha abhāvavat eva asya sarva kāmā āptiḥ īritā sarvān kāmān asau āptvā hi amṛtaḥ abhavat iti ataḥ
14.19	jakśan krīḍan ratim prāptaḥ strībhiḥ yānaiḥ tathā itaraiḥ śarīraṃ na smaret prāṇaḥ karmaṇā jīvayet amum
14.20	sarvān kāmān saha āpnoti na anyavat janmakarmabhiḥ vartante śrotriye bhogaḥ yugapat krama varjitāḥ
14.21	yuvā rūpī ca vidyāvān nīrogaḥ dṛḍhacittavān

mencionado en el Capítulo “La bienaventuranza de la no-dualidad”, ve que no hay realidad en ningún objeto de experiencia. Siendo así, ¿qué tendría que desear?

Cuando la Mismidad individual está decidida (a ser idéntica al Inmutable) según los métodos descritos en el Capítulo 12, “La bienaventuranza de la Mismidad”, no quedará experimentador en ese cuerpo. Así, ¿cómo puede quedar sufrimiento, que es producido por la identificación con el cuerpo?

La preocupación con respecto a la virtud y al vicio son los sufrimientos de la vida futura. Ya se ha dicho en el Capítulo 11 que tal preocupación no puede afectar al iluminado.

Así como el agua no se adhiere a las hojas del loto, después de la realización, las futuras acciones no se adhieren al conocedor.

Como el fuego quema en un instante las flores algodonosas del junco *iṣīkā*, así la realización quema las acciones acumuladas en el pasado del conocedor.

Dice Śrī Kṛṣṇa: “Tal como las llamas del fuego reducen el combustible a cenizas, así el fuego del conocimiento quema todas las acciones, Arjuna”.

“El que no tiene noción de ‘yo-idad’ y cuya mente no está teñida por el deseo de los resultados de la acción no es realmente un asesino aunque mate gente; él no queda ligado por sus acciones.”

En el Kauṣītaki Upaniṣad se dice que aún matar a los padres, robar, provocar aborto y otros pecados, no afectan su iluminación, ni se demuda el color (la serenidad) de su rostro.

En el Aitareya Upaniṣad se dice que, además del cese de toda pena, el conocedor logra también todo objeto deseado: “Se vuelve inmortal, y logra todo objeto deseado”.

En el Chāndogya Upaniṣad se dice que es posible ver al conocedor de la Verdad riendo, jugando, gozando con mujeres, vehículos y otras cosas, pero que él no recuerda el cuerpo. Impelido por sus acciones fructíferas, el aire vital lo mantiene vivo.

“El conocedor de *Brahman* logra el cumplimiento de todos sus deseos.” Porque a diferencia de los otros, no tendrá experiencias venidas de renacimientos y acciones. Su bienaventuranza es incalificada, inmediata y exenta de secuencia o grados.

Cualquiera sea la bienaventuranza que logre un rey dichoso, que sea

& 22	sainya upetaḥ sarva pṛthvīm vitta pūrṇām prapālayan sarvaiḥ mānuṣyakaiḥ bhogaiḥ sampannaḥ tṛpta bhūmipaḥ yam ānandam avāpnoti brahmavit ca tam aśnute
14.23	martya bhoge dvayoh na asti kāmāḥ tṛptiḥ ataḥ samā bhogān niṣkāmatā ekasya parasya api vivekataḥ
14.24	śrotṛiyatvāt vada śāstraiḥ bhoga doṣān avekśate rājā bṛhadrathaḥ doṣān tām gāthābhiḥ udāharat
14.25	deha doṣān citta doṣān bhogya doṣān anekaśaḥ śunām vānte pāyase no kāmāḥ tadvat vivekinaḥ
14.26	niṣkāmatve same api atra rājñāḥ sādhana sañcaye duḥkham āsīt bhāvi nāśāt iti bhīḥ anuvartate
14.27	na ubhayaṁ śrotṛiyasya ataḥ tat ānandaḥ adhikaḥ anyataḥ gandharva ānandaḥ āśā asti rājñāḥ na asti vivekinaḥ
14.28	asmin kalpe manuṣyaḥ san puṇyapāka viśeṣataḥ gandharvatvaṁ samāpannaḥ martya gandharvaḥ ucyate
14.29	pūrva kalpe kṛtāt puṇyāt kalpa ādau eva cet bhavet gandharvatvaṁ tādṛṣaḥ atra deva gandharva ucyate
14.30	agniṣvāttādayaḥ loke pitarāḥ ciravāsinaḥ kalpādau eva devatvaṁ gataḥ ājāna devatāḥ
14.31	asmin kalpe aśvamedha ādi karma kṛtvā mahat padam avāpya ajānadevaiḥ yāḥ pūjyāḥ tāḥ karma devatāḥ

joven, apuesto, culto, saludable, de mente fuerte, que tenga un ejército bien provisto, que gobierne todo el mundo pleno de riqueza y, como tal, esté en posesión de todos los placeres mundanos, esa misma bienaventuranza logra el conocedor de *Brahman*.

Tanto para el rey como para el conocedor no hay atracción hacia los goces mundanos, y, por lo tanto, su felicidad y contento son comparables. Uno carece de deseos por haberlos experimentado, el otro por discernimiento.

El conocedor de *Brahman* conoce los defectos de los objetos de experiencia a través de la enseñanza de las Escrituras Védicas. El rey Bṛhadratha dio ejemplos de esos defectos en algunas canciones.

Así fue como describió Bṛhadratha a los defectos propios del cuerpo, la mente y los objetos de experiencia: A nadie le gusta comer la papilla vomitada por un perro; el mismo disgusto siente la persona de discernimiento por el cuerpo, etcétera.

Aunque hay similitud entre el rey y el conocedor de la Verdad en cuanto a la carencia de deseo, acumular objetos de experiencia es una desdicha para el rey, y lo persigue el miedo de perderlos en el futuro.

Estas dos desdichas están ausentes en el conocedor; por lo tanto, su bienaventuranza es mayor que la del rey. Además, el rey puede sentir deseo de la bienaventuranza de los *Gandharvas*, pero el conocedor no tiene ninguno.

El que ha llegado a ser un *Gandharva* debido a sus acciones meritorias como ser humano durante el eón — *kalpa* en curso, es llamado un “*Gandharva* humano”.

Si debido a los actos meritorios durante el eón anterior uno llegó a ser *Gandharva* al principio mismo del eón en curso, se lo llama un “*Gandharva* celestial”.

Los *Agniśvattās* y otros que habitan por un largo tiempo en su región, son llamados *Pitṛis*. Los que han logrado el estado de deidades en el comienzo del eón son llamados *Ājāna-devatās*.

Los que obtienen posición gloriosa y son dignos de ser adorados por los *Ājāna-devatās* por haber realizado el sacrificio *Aśvamedha* y otras buenas acciones, son los *Karma-devatās*.

14.32	yamāgni mukhyāḥ devāḥ syuḥ jñatau indra br̥haspatī prajāpatiḥ virāt proktaḥ brahmā sūtrātma nāmakaḥ
14.33	sārvabhauma ādi sūtrāntāḥ uttarottara kāmīnaḥ avānmanasagamyāḥ ayam ātmānandaḥ tataḥ paraḥ
14.34	taīḥ taiḥ kāmyeṣu sarveṣu sukheṣu śrotriyaḥ yataḥ nispr̥haḥ tena sarveṣām ānandāḥ santi tasya te
14.35	sarva kāmā āptiḥ eṣa uktā yadvā sākṣī cidātmanā svadehavat sarva deheṣu api bhogān avekṣate
14.36	ajñasya api etat asti eva na tu tṛptiḥ abodhataḥ yaḥ veda saḥ aśnute sarvān kāmān iti abravīt śrutiḥ
14.37	yadvā sarvātmatām svasya sāmṇā gāyati sarvadā aham annaṁ tathā annādaḥ ca iti sāmā hi adhīyate
14.38	duḥkha abhāvaḥ ca kāmā āptiḥ ubhe hi evaṁ nirūpīte kṛta kṛtyatvam anyat ca prāpta prāpyatvam īkṣatām
14.39	ubhayaṁ tṛpti dīpe hi samyak asmābhiḥ īritam taḥ eva atra anusandheyāḥ ślokāḥ buddhi viśuddhaye
14.40	aiḥika āmuṣmika vrāta siddhyai mukteḥ ca siddhaye bahu kṛtyaṁ purāṣya abhūt tat sarvam adhunā kṛtam
14.41	tat etat kṛta kṛtyatvaṁ pratiyogi puraḥsaram anusandadhat eva ayam evaṁ tṛpyati nityaśaḥ

Yama y Agni son los principales de los dioses; *Indra y Br̥haspati* son famosos (y superiores a ellos); A *Prajāpati* se lo llama *Virāt*,⁸⁴ y a *Brahmā* lo denominan *Sūtrātman* o *Hiraṇyagarbha*.⁸⁵

Desde el rey hasta *Brahmā*, cada uno desea la dicha del que está más arriba que él; pero la bienaventuranza de la Mismidad, que está más allá de la mente y los sentidos, es superior a la de todos los otros.

Como el conocedor de los Vedas no tiene deseo de ninguno de esos codiciados placeres, es suya la bienaventuranza de todas las criaturas.

Esto es lo que se describe al decir “lograr todo objeto deseado”. O se lo puede explicar diciendo que la Conciencia-Testigo experimenta los goces de todos los cuerpos como los de su propio cuerpo.

(Duda): Entonces, por ser la Conciencia-Testigo, aun el ignorante tiene este (goce universal).

(Contestación): No; pues al carecer del conocimiento de sí como Testigo, no experimenta satisfacción. Dice el *Śruti* que logra todos los objetos deseados aquel que conoce la verdad.

O que él goza de todas las cosas porque se convierte en todo, como dice ese famoso pasaje que expresa así la Mismidad omnipregnante: “Yo soy el alimento y también el que lo come”.

De este modo queda establecida la naturaleza tanto de la ausencia de desdicha como del cumplimiento de los deseos (que experimenta el conocedor de la Mismidad). Sus otras experiencias, a saber, la satisfacción de haber hecho todo lo que debía hacerse, y de haber logrado todo lo que había que lograr, se explican en otra parte (de esta obra).

Ambos tópicos fueron tratados convenientemente en el Capítulo 7 “La lámpara de la perfecta satisfacción”. Para la purificación de la mente debe meditar sobre los siguientes versos:

“Antes de la realización uno tiene muchos deberes que realizar para adquirir ventajas mundanas y celestiales, y también como ayuda para la realización última; pero cuando amanece el conocimiento de Brahman, pueden darse por cumplidos todos los deberes porque no queda nada por hacer.”

“El Jivanmukta siente permanentemente una suprema autosatisfacción al mantener constantemente en vista su estado anterior y su presente estado de libertad de deseos y deberes.”

⁸⁴ El cuerpo físico cósmico.

⁸⁵ El cuerpo sutil cósmico.

14.42	duḥkhinaḥ ajñāḥ saṁsarantu kāmaṁ putra ādi apekśayā paramānanda pūrṇaḥ ahaṁ saṁsarāmi kim iccayā
14.43	anutiṣṭhantu karmāṇi paraloka yiyāsavaḥ sarva lokātmakaḥ kasmāt anutiṣṭhāmi kim katham
14.44	vyācakṣatām te śāstrāṇi vedān adhyāpayantu vā ye atra adhikāriṇaḥ me tu na adhikāraḥ akriyatvataḥ
14.45	nidrā bhikṣe snāna śauce na iccāmi na karomi ca draṣṭāraḥ cet kalpayanti kim me syāt anya kalpanāt
14.46	guṇja puñja ādi dahyeta na anya āropita vahninā na anya āropita saṁsāra dharmān evam ahaṁ bhaje
14.47	śṛṇvantu ajñāta tattvāḥ te jānan kasmāt śṛṇomi aham manyantām saṁśaya āpannā na manye aham asaṁśayaḥ
14.48	viparyastaḥ nididhyāset kim dhyānam aviparyayāt deha ātmatva viparyāsaṁ na kadācit bhajāmi aham
14.49	aham manuṣyaḥ iti ādi vyavahāraḥ vinā api amum viparyāsaṁ cira abhyasta vāsanā ataḥ avakalpate
14.50	prārabdha karmaṇi kṣīṇe vyavahāraḥ nivartate karma akṣaye tu asau na eva śāmyet dhyāna sahasrataḥ
14.51	viralatvaṁ vyavahr̥teḥ iṣṭaṁ cet dhyānam astu te abādhikāṁ vyavahr̥tiṁ paśyan dhyāyāmi ahaṁ kutaḥ
14.52	vikṣepaḥ na asti yasmān me na samādhīḥ tataḥ mama vikṣepaḥ vā manasaḥ syāt vikāriṇaḥ

“Dejemos que la gente ignorante realice acciones mundanas y desee tener esposas, hijos y fortuna. Yo estoy lleno de suprema bienaventuranza. ¿Con qué propósito me ocuparía de asuntos que conciernen al mundo?”

“Dejemos que los deseosos de goce celestial realicen los rituales prescritos. Yo impregno todos los mundos. ¿Cómo y para qué emprendería yo tales acciones?”

“Dejemos que los que están calificados expliquen las Escrituras o enseñen los Vedas. Yo no estoy calificado porque han terminado todas mis acciones.”

“No tengo deseos de dormir ni de pedir limosna, ni lo hago; ni tampoco llevo a cabo los actos de baño o ablución. Los espectadores imaginan que yo hago esas cosas. ¿Qué puedo hacer yo con sus imaginaciones?”

“Al ver a lo lejos un arbusto de rojas bayas guñjā, uno puede suponer que hay un fuego; pero tal fuego imaginario no afecta al arbusto. Así, los deberes mundanos y las cualidades que me atribuyen los otros no me afectan.”

“Dejemos que los que ignoran la naturaleza de Brahman escuchen las enseñanzas de la filosofía Vedānta. Yo ya poseo el auto-conocimiento. ¿Por qué debería escucharlas nuevamente? Los que dudan reflexionan sobre la naturaleza de Brahman. Yo no tengo dudas, por lo tanto, no lo hago.”

“El que está bajo el efecto de una convicción errónea puede practicar meditación. Yo no confundo a la Mismidad con el cuerpo. Entonces, en ausencia de tal ilusión, ¿por qué habría yo de meditar?”

“Aunque no estoy sujeto a esta ilusión, me comporto como un ser humano debido a las impresiones y hábitos acumulados tras un largo período.”

“Todos los asuntos mundanos terminan cuando el prārabdha karma se desgasta. Si no se desgasta, miles de esfuerzos meditativos no pondrán fin a esos asuntos.”

“Para terminar con los asuntos mundanos, puedes practicar la contemplación tanto como gustes, pero yo sé que los asuntos mundanos son perfectamente inocuos. Entonces, ¿por qué habría yo de meditar?”

“En mí no hay distracción, por lo tanto, tampoco hay para mí necesidad de samādhī. Tanto la distracción como la absorción son estados de la mente variable.”

14.53	nitya anubhava rūpasya kaḥ me vā anubhavaḥ pr̥thak kṛtaṁ kṛtyaṁ prāpaṇīyaṁ prāptam iti eva niścayaḥ
14.54	vyavahāraḥ laukikaḥ vā śāstrīyaḥ vā anyathā api vā mama akartuḥ alepasya yathā ārabdhaṁ pravartatām
14.55	athavā kṛta kṛtyaḥ api lokānugraha kāmāyā śāstrīyeṇa eva mārgeṇa varte ahaṁ kā mama kṣatīḥ
14.56	deva arcana snā śauca bhikṣā ādau vartatām vapuḥ tāraṁ japatu vāk tadvat paṭhatu āmnāya mastakam
14.57	viṣṇuṁ dhyāyatu dhīḥ yadvā brahmānande vilīyatām sākṣī ahaṁ kiñcit api atra na kurve na api kāraye
14.58	kṛta kṛtyatayā tṛptaḥ prāpta prāpyatayā punaḥ tṛpyan evaṁ svamanasā manyate asau niranantaram
14.59	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ nityaṁ svātmānam añjasā vedmi dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ brahmānandaḥ vibhāti me spaṣṭam
14.60	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ duḥkhaṁ saṁsārikaṁ na vikṣe adya dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ svasya ajñānaṁ palāyitaṁ kva api
14.61	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ kartavyaṁ me na vidyate kiñcit dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ prāptavyaṁ sarvam adya sampannam
14.62	dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ tṛpteḥ me kopamā bhavet loka dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ ahaṁ dhanyaḥ dhanyaḥ punaḥ punaḥ dhanyaḥ
14.63	aho puṇyam aho puṇyaṁ phalitaṁ phalitaṁ dṛḍham

“Yo soy la totalidad de las experiencias del universo, ¿dónde está, para mí, la experiencia separada? He realizado lo que había que hacer, y logré todo lo que hay que lograr; tal es mi convicción inquebrantable.”

“Yo existo sin asociación, no soy el hacedor ni el experimentador. Yo no estoy relacionado con lo que me hacen hacer las acciones pasadas, ya sea de acuerdo o en contra de los códigos de las Escrituras o de las normas sociales.”

“Tampoco hay perjuicio si me ocupo de hacer el bien al mundo siguiendo los preceptos de las Escrituras, aun cuando he obtenido todo lo que se podía obtener.”

“Que mi cuerpo cuerpo adore a Dios, se bañe, mantenga su pulcritud, o pida limosnas. Que mi mente recite el ‘Aum’ o estudie los upaniṣads.”

“Que mi intelecto medite en Viṣṇu o se disuelva en la bienaventuranza de Brahman; yo soy el Testigo de todo. Yo no hago nada, ni soy causa de que se haga cosa alguna.”

Como ha logrado todo lo que debía lograrse y nada le queda por hacer, se siente satisfecho y piensa siempre de este modo:

“¡Bendito soy, sí, bendito porque tengo la constante visión de mi Mismidad! ¡Bendito soy, sí, bendito porque para mí brilla claramente la bienaventuranza de Brahman!”

“¡Bendito soy, sí, bendito porque estoy libre de los sufrimientos del mundo. Bendito soy, sí, bendito porque mi ignorancia se ha ido no sé dónde!”

“¡Bendito soy, sí, bendito porque no tengo más deberes que realizar. Bendito soy, sí, bendito porque ahora he logrado lo máximo a lo que uno puede aspirar!”

“¡Bendito soy, sí, bendito porque nada se puede comparar con mi magnífica bienaventuranza! ¡Bendito soy, sí, bendito, bendito, bendito, más y más bendito!”

“¡Ah mis méritos, sí, mis méritos, de qué manera perdurable han hecho nacer frutos! ¡Maravillosos somos los poseedores de este gran mérito, sí, maravillosos!”

14.64	asya puṇyasya sampatteḥ aho vayam aho vayam aho śāstram aho śāstram aho guruḥ aho guruḥ aho jñānam aho jñānam aho sukham aho sukham
14.65	brahmānanda abhidhe granthe caturthaḥ adhyāyaḥ īritaḥ vidyānandaḥ tat utpatti paryantaḥ abhyāsa iṣyatām iti caturdaśo'dhyāyaḥ

“¡Ah, qué grandiosas y verdaderas son las Escrituras, sí, las Escrituras! ¡Ah, qué magnífico y superior es mi Maestro, sí, mi Maestro! ¡Ah, qué grande es esta iluminación, sí, esta iluminación! ¡Ah, qué grandiosa es esta bienaventuranza, sí, esta bienaventuranza!”

Este cuarto Capítulo de la sección llamada “La bienaventuranza de *Brahman*” describe “La bienaventuranza del conocimiento”. Hasta que se logre esta bienaventuranza, la persona debe practicar la contemplación de *Brahman*.

Así concluye el decimocuarto Adhyaya

	atha pañcamadaśo'dhyāyaḥ
	brahmānande viṣayānandaḥ
15.1	atha atra viṣayānandaḥ brahmānanda amśa rūpabhāk nirūpyate dvāra bhūtaḥ tat amśatvaṁ śrutiḥ jagau
15.2	eṣaḥ asya paramānandaḥ yaḥ akhaṇḍa eka rasātmakaḥ anyāni bhūtāni etasya mātṛāṁ eva upabhuñjate
15.3	śāntāḥ ghorāḥ tathā mūḍhāḥ manasaḥ vṛttayaḥ tridhā vairāgyaṁ kśāntiḥ audāryam iti ādyāḥ śānta vṛttayaḥ
15.4	trṣṇā snehaḥ rāga lobhau iti ādyāḥ ghora vṛttayaḥ saṁmohaḥ bhayaṁ iti ādyāḥ kathitāḥ mūḍha vṛttayaḥ
15.5	vṛttiṣu etāsu sarvāsu brahmaṇaḥ citśvabhāvatā pratibimbati śāntāsu sukhaṁ ca pratibimbati
15.6	rūpaṁ rūpaṁ babhūva asau pratrīpa iti śrutiḥ upamā sūryaketu ādi sūtrayāmāsa sūtrakṛt
15.7	ekaḥ eva hi bhūtātmā bhūte bhūte vyavasthitaḥ ekadhā bahudhā ca eva dṛśyate jala candravat
15.8	jale praviṣṭaḥ candraḥ ayam aspaṣṭaḥ kaluṣe jale viṣpaṣṭaḥ nirmale tadvat dvedhā brahmā api vṛttiṣu
15.9	ghora mūḍhāsu mālīnyāt sukhāṁśaḥ ca tirohitaḥ īṣaṇ nairmalyataḥ tatra cit amśa pratibimbanam
15.10	yadvā api nirmale nīre vahneḥ auṣṇyasya saṁkramaḥ na prakāśasya tadvat syāt cinmātra udbhūtiḥ eva ca
15.11	kāṣṭhe tu auṣṇya prakāśau dvau udbhavaṁ

CAPÍTULO XV

LA BIENAVENTURANZA DE LOS OBJETOS

En este Capítulo se describe la bienaventuranza derivada de (el contacto de la mente con) los objetos externos, que puede ser llamada la puerta a la bienaventuranza de *Brahman* y a la vez, un aspecto de ella. El *Śruti* establece que es un aspecto de dicha bienaventuranza.

Dice el *Śruti* que ésta es la bienaventuranza suprema, que es indivisible y homogénea, que es *Brahman* mismo, y que los otros seres (individuados por *Avidyā*) gozan solamente de una fracción de ella.

Las modificaciones mentales son de tres clases: serena — *śāntāḥ* (*sāttvika*); agitada — *ghorāḥ* (*rājasika*); y opaca — *mūḍhāḥ* (*tāmasika*). Las modificaciones *sāttvika* son el desapego, la fortaleza, la liberalidad, y demás.

Las modificaciones *rājasika* son la sed y el amor por los objetos, el apego (a ellos como si fueran reales), la codicia y demás. Las modificaciones *tāmasika* son la ilusión, el miedo y demás.

El aspecto conciencia de *Brahman* se refleja en todas estas modificaciones, pero la alegría se refleja únicamente en las modificaciones *sāttvika*.

Dice el *Śruti* que la Mismidad Suprema, al entrar en los diferentes cuerpos, asume distintas formas. Vyāsa, el autor de los *Brahma-Sūtra*, escribió el *Sūtra* que ilustra la entrada de *Brahman* en los cuerpos con el ejemplo del sol (que adopta formas diferentes) cuando se refleja en el agua contenida en diversos vasos.

(Dice otro *Śruti*): “La Mismidad Suprema, aunque es solamente una, existe en cada objeto. Aparece plural, igual que la única luna al reflejarse en el agua.”

La luna reflejada en agua fangosa es apenas visible, y es clara en el agua pura. De manera similar, *Brahman* se desdobra según la cualidad de los *vṛttis* (modificaciones) de la mente.

Debido al predominio de impurezas de los *vṛttis rājasika* y *tāmasika*, la bienaventuranza de *Brahman* está oscurecida; pero a causa de su pureza parcial se refleja la bienaventuranza de *Brahman*.

O así como al calentar agua pura se da la transmisión del calor del fuego y no la de su luz, de manera parecida en los *vṛttis* (en que predomina *rajas* y *tamas*) existe solamente la manifestación de la conciencia.

Pero así como en (un trozo encendido de) madera se manifiestan tanto

	gaccataḥ yathā śāntāsu sukha citanye tathā eva udbhūtim āpnutaḥ
15.12	vastu svabhāvam āśritya vyavasthā bhūtayoh samā anubhūti anusāreṇa kalpyate hi niyāmakam
15.13	na ghorāsu na mūḍhāsu sukha anubhava īkśyate śāntāsu api kvait kaścīt sukha atīśaya īkśyatām
15.14	gr̥ha kṣetra ādi viśaye yadā kāmāḥ bhavet tadā rājasasya asya kāmasya ghoratvāt tatra no sukham
15.15	siddhyet na vā iti asti duḥkham asiddhau tat vivardhate pratibandhe bhavet krodhaḥ dveṣaḥ vā pratikūlataḥ
15.16	aśakyaḥ cet pratīkāraḥ viśadaḥ syāt saḥ tānasaḥ krodha ādiṣu mahat duḥkham sukha śāṅkā api dūrataḥ
15.17	kāmya lābhe harṣa vṛttiḥ śāntā tatra mahat sukham bhoge mattaram lābha prasaktaḥ iṣat eva hi
15.18	mahattamaṁ viraktaḥ tu vidyānande tat īritam evam kśāntau tathā udārye krodha lobha nivāraṇāt
15.19	yat yat sukham bhavet tat tat brahma eva pratibimbanāt vṛttiṣu antarmukhāsu asya nirvighnam pratibimbanam
15.20	sattā citiḥ sukham ca iti svabhāvāḥ brahmaṇaḥ trayaḥ mṛt śilā ādiṣu sattā eva vyajyate na itarat dvayam
15.21	sattā citiḥ dvayam vyaktaṁ dhī vṛttyoh ghora mūḍhayoh śānta vṛttau trayam vyaktaṁ miśram brahma ittham īritam
15.22	amiśram jñāna yogābhyām tau ca pūrvam udīritau ādye adhyāye yoga cintā jñānam adhyāyoh dvayoh

el calor como la luz, similarmente se manifiestan la conciencia y la bienaventuranza en los *vṛttis sātṭvika*.

Estos dos ejemplos dejan claro que es la naturaleza de las cosas la que determina qué clase de manifestación puede darse, y estas propiedades se establecen mediante la experiencia.

La experiencia de la bienaventuranza no se ve ni en los *vṛttis rājasika* ni en los *tāmasika*, pero en los *vṛtti sātṭvika* se ve en mayor o menor grado la experiencia de felicidad.

Cuando alguien desea casas, tierras y otros objetos, entonces, debido a la cualidad agitada de su deseo que es un efecto de *rājas*, no es feliz.

Es desdichado pensando si lo logrará; si fracasa, aumenta el sufrimiento; cuando hay obstáculos, surge la ira; o, si encuentra oposición surge el odio.

Si la oposición es demasiado formidable como para vencerla, siente desesperación; ésta nace de *tāmas*. En la ira, etc., hay gran padecimiento; de hecho, es remota la posibilidad de ser feliz.

Con la adquisición del objeto deseado, el *vṛtti* de complacencia es calmo y hay gran felicidad; y durante el goce presente la felicidad es mayor. Hasta la perspectiva de lograrlo trae cierta felicidad.

Pero la felicidad más grande es la que proviene del desapego. Este tema se trató en el Capítulo “La bienaventuranza del conocimiento”. También hay felicidad en la fortaleza así como en la liberalidad, porque están ausentes la ira y la codicia.

Cualquiera sea la felicidad experimentada, ésta sólo es *Brahman*, porque es un reflejo de la bienaventuranza de *Brahman*. Cuando el *vṛtti* se dirige hacia el interior o se recoge, el reflejo de la bienaventuranza no halla trabas.

Existencia-conciencia-bienaventuranza, ésta es la triple naturaleza de *Brahman*. En objetos como la arcilla, la piedra y demás, sólo se manifiesta el aspecto existencia, y no los otros dos.

En los *vṛttis rājasika* y *tāmasika* del intelecto se manifiestan tanto la existencia como la conciencia, y en los *vṛttis sātṭvika* se manifiestan los tres. De este modo queda descrito *Brahman* asociado con el mundo incluyendo los *vṛttis*.

Mediante el conocimiento y el *yoga* se comprende a *Brahman* desmezclado del mundo. Esto ya se mencionó anteriormente; el tema del *yoga* en el Capítulo 11 y el del conocimiento en los dos Capítulos

15.23	asattā jāḍya duḥkhe dve māyā rūpaṁ trayam tu idam asattā nara śṛṅga ādau jāḍyaṁ kāṣṭha śilā ādiṣu
15.24	ghora mūḍha dhiyoḥ duḥkham evaṁ māyā vijṛmbhitā śānta ādi buddhi vṛtti aikyān miśraṁ brahma iti kīrtitam
15.25	evaṁ sthite atra yaḥ brahma dhyātum iccet pumān asau nṛ śṛṅga ādim upekṣeta śiṣṭaṁ dhyāyet yathāyatham
15.26	śilā ādau nāma rūpe dve tyaktvā at mātra cintanam tyaktvā duḥkhaṁ ghora mūḍha dhiyoḥ sat cit vicintanam
15.27	śāntāsu saccidānandāṁ trīn api evaṁ vicintayet kaniṣṭha madhyama utkr̥ṣṭāḥ tisraḥ cintāḥ kramāt imāḥ
15.28	mandasya vyavahāre api miśra brahmaṇi cintanam utkr̥ṣṭaṁ vyaktum eva atra viśayānandaḥ īritaḥ
15.29	audāsīnye tu dhī vṛtteḥ śaithilyāt uttamottamam cintanaṁ vāsanānande dhyānam uktam caturvidham
15.30	na dhyānaṁ jñāna yogābhyāṁ brahma vidyā eva sā khalu dhyānena ekāgryam āpanne citte vidyā sthīrī bhavet
15.31	vidyāyāṁ saccidānandāḥ akhaṇḍa eka rasātmatām prāpya bhānti na bhedenā bhadaka upādhi varjanāt
15.32	śāntāḥ ghorāḥ śilā ādyā ca bhedaka upādhayaḥ matāḥ

siguientes.

La ausencia de conocimiento, la desdicha y la inexistencia, son las tres formas de *Māyā*. La inexistencia se ilustra con expresiones como “los cuernos de un hombre”; la ausencia de conciencia se ve en objetos como la madera, la piedra, etc.

En los *vṛttis rājasika* y *tāmasika* hay desdicha. Así es la manifestación de *Māyā*. Se llama a *Brahman* “*Brahman* mixturado”, es decir, *Brahman* asociado con el mundo, debido a Su identificación con los *vṛttis* del intelecto, que son *sāttvika*, *rājasika* y *tāmasika*.

Al ser tal la naturaleza de *Māyā* y de *Brahman*, el que desea meditar en *Brahman* debe ignorar los objetos que carecen de existencia (tal como los cuernos de un hombre) y concentrarse debidamente en otros objetos.

En la piedra, etc., ha de rechazar el nombre y la forma y meditará en la existencia; en los *vṛttis rājasika* y *tāmasika* rechazará el sufrimiento (que viene asociado con ellos) y meditará en la existencia y conciencia.

Y en los *vṛttis sāttvika*, ha de contemplar a los tres, existencia-conciencia-bienaventuranza. Estas tres clases de contemplación se llaman respectivamente inferior, media y superior.

Aun la meditación de una persona de intelecto débil sobre las características de *Brahman*, es buena. Sólo para este fin se describe aquí “la bienaventuranza de los objetos”.

Después de haber tenido suficientes goces, cuando las modificaciones mentales se vuelven desapegadas e indiferentes a los objetos, surge la contemplación de la bienaventuranza de las impresiones — *vāsanā* que es la más alta. De este modo han quedado descritas las cuatro contemplaciones en *Brahman*.

Como en estos cuatro tipos de meditación hay una combinación de conocimiento y *yoga*, no son simples meditaciones, sino que se las debe considerar como (medios directos de lograr) el conocimiento de *Brahman* en sí. Al estar la mente concentrada por la meditación, este conocimiento de *Brahman* se hace firme.

Con la firmeza del conocimiento, la existencia-conciencia-bienaventuranza brilla como una entidad singular y homogénea, ya no como entidades separadas, pues sus diferencias desaparecieron al desaparecer sus *upādhis* o agregados.

Se dice que los agregados que producen las diferencias son los *vṛttis sāttvika*, *rājasika* y *tāmasika*. A través del *yoga* o de la

15.33	yogāt vivekataḥ vaiṣam upādhīnām apākṛtiḥ nirupādhi brahma tattve bhāsamāne svayaṃ prabhe advaite tripuṭī na asti bhūmānandaḥ ataḥ ucyate
15.34	brahmānanda abhidhe granthe pañcamāḥ adhyāyaḥ īritaḥ viṣayānandaḥ etena dvāreṇa antaḥ praveśyatām
15.35	prīyāt hariharaḥ anena brahmānandena sarvadā pāyāt ca prāṇinaḥ sarvān svāśritān śuddha mānasān
	iti śrīmatparamahansa-parivṛjakācāryaśrī vidyāraṇyamuni viracitaḥ pañcadaśī granthaḥ samāptaḥ

discriminación, estos *vṛttis* perturbadores se disipan.

Cuando se capta o se conoce a *Brahman*, sin asociación, sin-segundo y de por sí luminoso, ya no está más la tríada del conocedor, el acto de conocer y lo conocido. Por lo tanto, se lo llama bienaventuranza infinita.

En éste, el Capítulo 15 de la sección llamada “la Bienaventuranza de *Brahman*”, se ha tratado “la Bienaventuranza de los Objetos”. Entra a través de esta puerta (en la bienaventuranza de *Brahman*).

Quiera el Señor que es a la vez *Hari* y *Hara* estar siempre complacido en esta “Bienaventuranza de *Brahman*”, y quiera Él proteger a todas las criaturas que tomen refugio en Él y que sean puras de corazón.

Así queda concluido el glorioso tratado llamado Pañcadaśī, compuesto por el inteligentísimo ācārya peregrino, śrī paramahaṇsa Vidyāraṇya muni.