

SEGUNDA PARTE:  
SOBRE LA BEATITUD DE BRAHMAN<sup>1</sup>

Anselmo Hernández Quiroz

Esta segunda parte que nos presenta la Upani ad o Tratado Secreto de la escuela Taittir ya, expone a detalle el conocimiento de Brahman mediante el método de meditación progresiva en sus distintos cuerpos o envolturas, meditación que culmina con la obtención del si-mismo hecho de beatitud por parte del viandante, el cual, a su debido momento, y ante el reconocimiento de su propia identidad respecto del principio supremo, será establecido en el estado sin-miedo. Cabe destacar que ahí donde parece culminar el método, se trata únicamente del arribo al soporte de la beatitud divina, antesala libre de obstáculos para efectuar la realización espiritual, la cual es indicada mediante expresiones tales como: “obtener”, “alcanzar”, e inclusive “lograr”, el Si-mismo. Por lo demás, se deja en claro que los obstáculos consisten únicamente en las nociones erróneas super-impuestas en uno mismo, adjudicadas falsamente a lo único real debido a la ignorancia. De tal manera que la realización se predica tan sólo acerca del conocimiento que elimina todas las nociones erróneas previo a la iluminación. Por lo tanto, el objetivo del texto va más allá de ser meramente informativo, dado que su mayor virtud estriba en hacer todo por instalar al aspirante debidamente cualificado en la Beatitud de Brahman. El sentido en que debe ser entendido esto, será ampliamente elaborado y discutido.

Capítulo I

La invocación que comienza con am no mitra fue recitada (al final de la primera Parte) con el propósito de evadir los obstáculos para la adquisición del conocimiento que fue delineado previamente. Ahora se está a punto de invocar de nuevo la recitación am no mitra etc., así como también saha n vavatu etc., para evitar así los obstáculos para la adquisición del conocimiento de Brahman que se va a establecer a continuación:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ver la Introducción a la Parte I en este mismo sitio.

<sup>2</sup> Para la interpretación de am no mitra etc., ver primera Parte (I.i).

ॐ सह नाववतु । सह नौ भु नक्तु । सह वीर्यं करवावहै । तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषावहै ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

OM saha n vavatu saha nau bhunaktu saha v rya karav vahai  
tejasvi n vadh tamastu m vidvi vahai

OM nti nti nti

OM que pueda Él protegernos a los dos juntos. Que pueda Él nutrirnos a los dos juntos. Que podamos los dos juntos adquirir vigor. Que nuestro estudio sea brillante. Pero que no seamos hostiles el uno al otro.

OM paz, paz, paz.

Saha n vavatu: avatu que pueda Él proteger, nau, a los dos –al que enseña y al que es enseñado-; saha, juntos. Bhunaktu, que pueda Él nutrir; nau saha. Karav vahai, que podamos los dos adquirir (lit. hacer para nosotros mismos); v ryam, vigor, fuerza, virilidad –surgida del conocimiento etc.-; saha. Que el adh tam, estudio; nau, de los dos –quienes somos ambos brillantes-; tejasvi astu, sea brillante; que aquello que leamos sea bien leído, i.e. que sea conductivo a la comprensión del significado.

Al momento de estar aprendiendo se da la ocasión para el estudiante de tener malos sentimientos, lo mismo por parte del maestro, a consecuencia de lapsos de inconsciencia; y por esta razón se presenta esta plegaria: ‘Pero que no seamos hostiles, etc., con el propósito de evitar ello. M vidvi vahai, que nunca tengamos malos sentimientos el uno para el otro. Las tres repeticiones, nti , nti , nti (paz, paz, paz), ya han sido explicadas previamente (como un medio para evitar obstáculos corporales, naturales y supernaturales). Además, esta invocación es para guardarse de los impedimentos hacia la obtención del conocimiento que está a punto de ser impartido. Se está pidiendo

en la plegaria entonces que la adquisición del conocimiento de Si-mismo esté libre de obstrucciones, dado que la meta suprema es dependiente de ello.

Las meditaciones relacionadas con las conjunciones etc., que no son opuestas a los ritos ni a los deberes han sido establecidas previamente (I.iii). Después de ello, y con ayuda de las Vy h ti-s, ha sido descrita la meditación en el Si-mismo condicionado que habita dentro del corazón (I.v-vi), meditación la cual culmina con la obtención de la soberanía de uno mismo (I.vi.2). Pero aún con todo ello no puede lograr uno la total erradicación de la semilla de la existencia mundana.

De aquí que comience este texto, brahmaid pnoti param etc., con el propósito de realizar el Si-mismo como liberado de las distinciones creadas por las variadas limitaciones adjuntas, para que así, (como consecuencia de esa realización), la ignorancia, la cual es la semilla de todas las miserias, pueda cesar. La utilidad de este conocimiento de Brahman entonces es la cesación de la ignorancia; y de ello deriva a su vez la erradicación total de la existencia mundana. Y la Upani ad misma declarará más adelante: 'El hombre iluminado no tiene miedo de nada' (II.ix)', y también que es inconcebible estar establecido en ese estado sin-miedo en tanto persistan las causas de la existencia mundana (II.vii), y que las cosas que han sido hechas o las que aún no han sido hechas, así como la virtud y el vicio, no lo llenan de remordimiento ya más (II.ix).

Por ello se entiende que la absoluta cesación de la existencia mundana, es algo que se sigue naturalmente de este conocimiento el cual tiene por contenido al Brahman, quien es el Si-mismo de todo. Y para que podamos apreciar su propia relación y utilidad desde el mero comienzo, la Upani ad declara su utilidad por sí misma en la sentencia, brahmaid pnoti param (el conocedor del Brahman alcanza lo más elevado). Porque uno se compromete en la escucha, la maestría, el anhelo y la práctica de una ciencia, sólo cuando su utilidad y relación son bien sabidas. El fruto del conocimiento ciertamente se da con éxito

al escuchar etc., en concordancia con otro texto védico que dice: 'Se debe escuchar de ello, reflexionarlo y meditarlo' (B . II.iv.5, IV.v.6).

ब्रह्मविदाप्नोति परम् । तदेषाऽभ्युक्ता।

सत्यं ज्ञानं ब्रह्म। यो वेदं निहितं गुहायां परमे व्योमन् । सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह। ब्रह्मणा विपश्चितेति।

तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः। अकाशद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः च्यः पृथिवी।  
पृथिव्या ओषधयः। ओषधीभ्योऽन्नम् । अन्नात्पुरुषः। स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः। तस्येदमेव शिरः।  
अयं दक्षिणः पक्षः। अयमुत्तरः पक्षः। अयमात्मा। इदं कुच्छं प्रतिष्ठा। तदप्येष श्लोको भवति॥  
प्रथमोऽनुवाकः॥

OM brahma vid pnoti param | tade 'bhyukt |  
satya jñ namananta brahma | yo veda nihita guh y parame  
vyoman | so' nute sarv n k m n saha | brahma vipa citeti |  
tasm dv etasm d tmana k a sa bh ta | ak dv yu |  
v yoragni | agner pa | adbhya p thiv | p thivy o adhaya |  
o adh bhyo'nnam | ann tpuru a | sa v e a puru o'nnarasamaya |  
tasyedameva ira | aya dak i a pak a | ayamuttara pak a |  
ayam tm | ida puccha prati | tadapye a loko bhavati || 1 ||  
iti pratham'o'nuv ka ||

1.- ¡OM! El concedor de Brahman logra lo más elevado. Acerca de ello se dice lo siguiente:

'Brahman es la Verdad, el Conocimiento y lo Infinito'. Aquel quien conoce a ese Brahman (como estando presente) en el Intelecto<sup>3</sup>, (el cual está alojado) en el supremo espacio (en el corazón), ése goza todas las cosas deseables, de manera simultánea, (mediante la identificación) con el omnisciente Brahman'.

---

<sup>3</sup> ['guh y ' lit. 'en el lugar oculto'. El Intelecto es el efecto del omnisciente Brahman que se percibe en el lugar secreto. Ver más adelante].

Ciertamente de este (Brahman) -(el cual es) éste Si-mismo- fue producido el espacio. Del espacio surgió el aire. Del aire nació el fuego. Del fuego fue hecha el agua. Del agua brotó la tierra. De la tierra nacieron las hierbas. De las hierbas se produjo el alimento. Del alimento emergió el hombre. Ese hombre, tal como es, es ciertamente un producto de la esencia del alimento. De él en verdad, esta es su cabeza; este es el flanco (derecho) que se dirige hacia el sur; este es el flanco (izquierdo) que se dirige hacia el norte; este es el si-mismo; esta es la cola que lo estabiliza con firmeza.

He aquí un verso que también se refiere a este mismo hecho.

Brahmavit, el conocedor de Brahman: Brahman es eso cuyas características serán establecidas y el cual es llamado Brahman debido al (sentido etimológico de) b hattamattva, o ser 'la esencia más grande que hay'. Aquél quien vetti, conoce, a aquél Brahman, ese es brahmavit. Él pnoti, obtiene; param, lo absolutamente elevado. Ese mismo Brahman (que sucede ser el objeto del verbo vid, 'conocer') debe ser también la meta más elevada, dado que no sería lógico que un tipo de conocimiento que culmina en cierto logro, dé resultados opuestos a su propia naturaleza, y también porque hay otros textos védicos que indican lo mismo, como por ejemplo: 'Cualquiera quien conoce a ese supremo Brahman deviene Brahman ciertamente' (Mu. III.ii.9) etc. Estos textos muestran claramente que el logro de Brahman se da a través de Eso-mismo por la mediación del conocedor de Brahman (quien no es algo diferente).<sup>4</sup>

Objeción: La Upani ad misma dirá más adelante que Brahman imbulle todo y que es el Si-mismo de todo; de aquí que no pueda ser algo loggable.

---

<sup>4</sup> [El conocedor de Brahman es Brahman mismo incluso desde antes de realizar este conocimiento. Esto implica que Brahman se autorevela a Si-mismo, por Si-mismo, y en Si-mismo. Además todo lo que hay surge desde Si-mismo y está en relación con Si-mismo. Por ende, el desconocimiento de la verdadera identidad de uno es la ignorancia que se busca erradicar].

Además, normalmente se ve que una cosa es lograda por otra –esto es, una cosa limitada es lograda por otra cosa limitada. Pero Brahman es ilimitado e idéntico con todo; de aquí que Su logro –tal como si fuese una cosa limitada que fuera diferente del Si-mismo propio de uno–, es algo incongruente.

Respuesta: Esta no es ninguna falta.

Objeción: ¿Cómo?

Respuesta: Porque el logro o el no-logro de Brahman es contingente con Su realización o no-realización.<sup>5</sup> El si-mismo individual, aunque intrínsecamente no es algún otro que Brahman, aún así se identifica por sí mismo con, y deviene apegado a, las envolturas hechas de alimento, etc., las cuales son externas, limitadas, y compuestas de los elementos sutiles. Sucede tal como (en el relato del) hombre, cuya mente está ocupada en contar a otros, y el cual olvida contarse a sí mismo, pese a que esta personalidad es la más cercana a él y provee el número faltante.<sup>6</sup> Del mismo modo, el si-mismo individual (el alma), bajo un hechizo de ignorancia caracterizada por la no percepción de la propia naturaleza de uno mismo en tanto que idéntico a Brahman, acepta los no-Si-mismos exteriores, tal como el cuerpo compuesto de alimento, como si fuesen el Si-mismo. Y a consecuencia de ello, comienza a pensar: ‘No soy otro que estos no-Si-mismos compuestos de alimento, etc.’ Y de esta manera, aún

---

<sup>5</sup> [En otras palabras, ‘darse cuenta’ de lo que en verdad es (a saber, la no diferencia de uno con respecto al Si-mismo), es sinónimo con haber logrado Brahman; en tanto que ‘no darse cuenta’ de lo que en verdad es, significa no-lograr Brahman].

<sup>6</sup> Diez hombres, después de haber cruzado un río peligroso, se plantearon la siguiente interrogante: ‘¿Acaso hemos perdido a alguno de nosotros al atravesar la corriente?’ Así que procedieron a contarse a sí mismos. Sin embargo cada uno olvido contarse a sí mismo por lo que todos concluyeron que eran solamente nueve individuos, debido a que cada uno se sustrajo al hacer la cuenta. Entonces comenzaron a lamentarse hasta que un viajero que iba pasando les hizo notar su ingenuidad, contándolos uno por uno y diciéndole al último en ser contado: ‘tú eres el décimo’. Lo cual volvió a tranquilizarlos.

cuando Brahman es el propio Si-mismo, Eso puede permanecer sin ser logrado debido a la ignorancia.

Así como en la historia del décimo hombre, en la que primero hay un no-descubrimiento debido a la ignorancia del mismo individuo quien hace el número faltante, y así como después hay un auto-descubrimiento de la misma persona a través del conocimiento comunicado cuando le es recordado por alguien más, de la misma manera ocurre en el caso de uno para quien Brahman permanece sin ser logrado, tal como es en Su propia naturaleza, debido a la ignorancia. Por ende, es muy razonable que pueda haber un descubrimiento de ese mismo Brahman a través de la realización de que el omnipresente Brahman no es algún otro que nuestro propio Si-mismo –realización que llega por medio de la iluminación consecuente a la instrucción de las escrituras.

La sentencia: 'El conocedor de Brahman logra lo más elevado', es una oración que resume en breve el propósito de esta segunda parte (de la Upani ad). Las ideas que están detrás de la cita que se hace del g-mantra (o mantra védico), mediante las palabras introductorias, 'Tad e abhyukt ' ('Esto es dicho acerca de ello'), son (las siguientes): (Primero), se busca determinar la verdadera naturaleza de Brahman a través de la presentación de una definición que sea apta para indicar la completa naturaleza libre que le es intrínseca a ese mismo Brahman, el cual fue referido como una entidad cognoscible en la sentencia: 'El conocedor de Brahman logra lo más elevado', pero del cual las características distintivas permanecen todavía sin ser determinadas; (Segundo), el conocimiento de ese Brahman ha sido delcarado previamente de una manera indefinida, por lo que se busca hacerlo ahora de modo claro y distinto, razón por lo cual su definición está a punto de ser establecida, en la cual figura como realizable específicamente como no-diferente del Si-mismo interior propio de uno mismo; (Y finalmente), la idea es demostrar que el logro del supremo Brahman por un conocedor de Brahman -(logro) el cual es referido como el resultado de la realización de Brahman- en realidad no es nada más que

reconocer la identidad con el Sí-mismo de todo, lo cual es Brahman trascendiendo por Sí-mismo todos los atributos mundanos. Tat, con respecto a lo que ha sido dicho sobre la porción br hma a (de la Upani ad); es , este k (mantra); es abhy kta, dicho.

La oración satyam jñ nam anantam brahma –Brahman es verdad, conocimiento (puro), infinito– es un intento para definir Brahman. Porque las tres palabras que comienza con satya, etc. están ahí para distinguir a Brahman el cual es el sustantivo. Y del hecho de que se intenta hablar de Brahman como la cosa a conocer, se sigue que Brahman es el sustantivo. Dado que se busca presentar a Brahman como el principal objeto de conocimiento, lo cognoscible debe ser el sustantivo. Y sólo porque (Brahman y satya, etc.) se relacionan como el sustantivo y sus atributos, las palabras que comienzan con satya tienen la misma terminación de caso, y permanecen en aposición. Brahman, siendo calificado por los tres adjetivos, satya, etc., es caracterizado de entre otros sustantivos. Así, ciertamente, deviene conocida una cosa cuando esta es diferenciada de entre otras; como por ejemplo, en el habla cotidiana, un loto particular es conocido cuando es decrito como azul, grande y fragante.

Objeción: Un sustantivo debe ser distinguido sólo cuando hay la posibilidad de rechazar cualquier otro adjetivo (que no le pertenezca), como por ejemplo un loto o azul o rojo. Un adjetivo tiene sentido cuando hay muchos sustantivos que pertenecen a la misma clase y que son capaces de tener muchos adjetivos; pero no puede tener sentido con respecto a un sustantivo único en su tipo, donde no hay posibilidad alguna de alternar adjetivos. Sólo hay un único Brahman, tal como hay sólo un sol; no hay la existencia de otros Brahmanes de entre los cuales Eso pudiese ser distinguido, a semejanza de un loto azul que puede ser (distinguido de uno rojo).

Respuesta: No, no hay nada malo en ello, dado que los adjetivos se emplean (también) a modo de definición.

Objeción: ¿Cómo?



Respuesta: Dado que (aquí) los adjetivos conllevan predominantemente un sentido de definición y no predominantemente un sentido de calificación.

Objeción: De nuevo, ¿Cuál es la diferencia entre las dos relaciones –(1) aquella que existe entre la definición y la cosa definida; y (2) aquella entre el calificativo y la cosa calificada–?

La respuesta es: Un adjetivo distingue un sustantivo de cosas de su misma clase, mientras que una definición lo distingue de cualquier otras cosa, como por ejemplo (la definición): ' k a es aquello lo cual provee el espacio'. Y nuestra postura es que la sentencia (que está en discusión) significa una definición.

Las palabras, satya, etc. no están relacionadas entre sí mismas, dado que subsirven a otra cosa más; estas están únicamente para ser aplicadas a un sustantivo. De acuerdo con ello, cada una de las palabras atributivas está relacionada con la palabra 'Brahman', independientemente las unas de las otras, de esta manera: satyam brahma, jñ nam brahma, anantam brahma. En cuanto a satya, se dice que una cosa es satya, verdad, cuando ésta no cambia la naturaleza que se ha aseverado ser propia de ella; y se dice que una cosa es irreal cuando cambia la naturaleza que se había aseverado ser suya. De aquí que una cosa mutable es irreal, dado que en el texto: 'Todas las transformaciones tienen el habla como su base, y son puro nombre solamente. La tierra como tal es la única realidad [de las modificaciones llamadas "jarrón", etc.]' (Ch. VI.i.4), ha sido enfatizado que, sólo es verdad aquello que existe (Ch.VI.ii.1). Así que la frase satyam brahma (Brahman es verdad) distingue a Brahman de las cosas mutables.

De aquí se podría seguir que (el inmutable) Brahman es la causa (material de todos los subsecuentes cambios); y dado que una causa material es una substancia, ésta podría ser también un accesorio, deviniendo con ello insensiente como la tierra. De aquí que se diga que Brahman es jñ nam. Jñ na significa conocimiento, consciencia. La palabra jñ na comunica la noción

abstracta del verbo (jñ , conocer); y al ser un atributo de Brahman junto con verdad e infinitud, no indica por tanto el agente del conocimiento. Si Brahman fuese el agente del conocimiento, verdad e infinitud no podrían ser atribuidos con justicia a Eso. Porque en tanto que agente del conocimiento, Eso devendría mutable; y si fuese como tal, ¿cómo podría ser Eso verdad e infinitud? Aquello, ciertamente es infinito, lo que no está separado de ninguna cosa. Si Eso fuese el agente del conocimiento, Eso devendría delimitado por lo cognoscible y por el conocimiento, y de aquí que no podría haber infinitud, y no estaría en concordancia con este otro texto védico: 'El Infinito es eso donde uno no entiende ninguna otra cosa. De aquí que, lo finito es eso donde uno entiende alguna otra cosa' (Ch. VII.xxiv.1).

Objeción: A partir de la negación de particulares en la sentencia (supradicha): 'Uno no entiende ninguna otra cosa', se sigue que uno conoce el Si-mismo.

Respuesta: No, porque la sentencia tiene el propósito de enunciar una definición de lo Infinito. La sentencia: 'Aquello en lo cual uno no ve ninguna otra cosa', está dedicada por completo a la presentación de las características distintivas de Brahman. Reconociendo el bien consabido principio de que uno ve algo que es distinto de uno mismo, la naturaleza de lo Infinito es expresada en aquél texto mediante la declaración de que el Infinito es aquello en lo cual ese tipo de acciones no suceden. De tal modo que, dado que la expresión 'Ninguna otra cosa' es empleada (en la sentencia supradicha) para obviar el consabido hecho de la dualidad, la sentencia no tiene el propósito de probar la existencia de la acción (el acto de conocer) en el si-mismo propio de uno mismo. Y dado que no hay división en el Si-mismo de uno, es imposible (que ocurra) la cognición (en Eso). Además, si el Si-mismo fuese lo cognoscible, no quedaría nadie más (en tanto que conocedor) para conocer Lo, dado que el Si-mismo es postulado ya como lo cognoscible.

Objeción: El mismo si-mismo puede existir al mismo tiempo como el conocedor y lo conocido.

Respuesta: No, esto no puede suceder simultáneamente, dado que el Si-mismo es sin-partes. Una cosa que no posee características (indivisible) no puede ser al mismo tiempo el conocedor y lo conocido. Además, si el Si-mismo pudiese ser conocido en el mismo sentido en que un jarrón nos es conocido, la instrucción (escritural) acerca de Su conocimiento devendría inútil. Porque si un objeto tal nos es ya familiar, como por ejemplo lo es un jarrón, la instrucción (védica) no tendría significado. De aquí que si el Si-mismo fuese un conocedor (esto es, el agente del conocimiento), razonablemente Eso no podría ser infinito. Además, si Eso tuviese atributos distintivos tales como devenir el agente del conocimiento, entonces lógicamente Eso no podría ser pura existencia. Y la existencia pura es verdadera, de acuerdo con otro texto védico: 'Eso es Verdad' (Ch. VI.viii.7). Por lo tanto, la palabra jñ na (conocimiento), habiendo sido utilizada de manera adjetival junto con verdad e infinitud, es derivada en el sentido cognato del verbo, y este es empleado para formar la frase: jñ nam brahma (Brahman es conocimiento), con la intención de excluir (al respecto de Brahman) cualquier relación entre un nombre y un verbo tal como aquella del agente, etc.<sup>7</sup>, así como también para negar la no-consciencia como aquella de la tierra, etc.

---

<sup>7</sup> Un sustantivo puede estar relacionado con un verbo por medio de devenir el agente, el objeto, el instrumento, el receptor, el origen o el locus. [Las seis relaciones mencionadas, corresponden a los casos nominativo, acusativo, instrumental, dativo, ablativo y locativo que poseen una relación directa con el verbo. Los otros dos casos dejados fuera son el genitivo y el vocativo, siendo el primero un caso que no posee relación directa con el verbo (sino con otros sustantivos) y el segundo una derivación del nominativo. La idea central es que la máxima: satyam jñ nam ananta brahma, pese a que está conformada por cuatro sustantivos, los primeros tres se relacionan con el último como sus adjetivos definitorios y no como algún tipo de predicado.]

De la frase, *jñ nam brahma*, se podría seguir que Brahman es limitado, dado que se ve que el conocimiento humano es finito. De aquí que, para obviar esto, el texto dice, *anantam*, infinito.

Objeción: Dado que las palabras, *satya* (verdad) etc., son empleadas para negar cualidades tales como falso, etc., y dado que el sustantivo Brahman no es una entidad bien conocida como un loto, etc., la sentencia que comienza con *satya* no tiene más que una no-entidad como su contenido, tal como en el caso de la sentencia: 'Habiéndose bañado en el agua del espejismo, y habiéndose colocado una corona de flores celestiales sobre su cabeza, ahí va el hijo de una mujer estéril, armado con un arco hecho de los cuernos de una liebre'.

Respuesta: No, porque la sentencia es empleada como una definición. Y decimos que aún cuando *satya*, etc., son palabras atributivas, su principal objetivo es definir. Una sentencia que estableciese las diferencias de un sustantivo no-existente, sería inútil, pero dado que la presente sentencia es empleada para definir algo existente, no hay en nuestra opinión, una relación con una no-entidad. Y aunque debieran tener *satya*, etc. sólo un sentido adjetival, ellas ciertamente no abandonan sus propios significados.<sup>8</sup> Si las palabras *satya*, etc. significasen una no-entidad, lógicamente no podrían distinguir a sus sustantivos. Pero si son significantes, en tanto que teniendo el significado de verdad, etc., estas pueden justificadamente diferenciar el sustantivo Brahman de entre otros sustantivos que poseen cualidades opuestas. Y además la palabra Brahman también tiene su propio significado.<sup>9</sup> Entre estas

---

<sup>8</sup> 'Etimológicamente, la palabra *satya* indica una entidad existente que no es destructible; la palabra *jñ na* significa la cognición auto-revelada de las cosas; y la palabra *ananta* es utilizada en relación a algo que es omnipenetrante, como (en la expresión) "el cielo es infinito", etc. De aquí que estos niegan ideas opuestas por el simple hecho de que imparten su propio significado a los sustantivos. Por ende no pueden ser reducidos a una mera negación'. . . G.

<sup>9</sup> El cual se deriva de la raíz *b h*, teniendo el significado de crecimiento, vastedad, etc. Brahman es aquello que no es limitado por el tiempo, espacio o causación. De aquí que la palabra tiene su propio significado positivo y no puede referirse a un vacío.

palabras, la palabra ananta deviene un adjetivo por medio de negar la finitud; mientras que satya y jñ na devienen adjetivos incluso al impartir su propio significado (positivo al sustantivo).

Dado que en el texto: 'De ese Brahman ciertamente, el cual es éste Si-mismo, (fue producido el espacio)' (II.i.1), la palabra Si-mismo ( tm ) es empleada con relación a Brahman Mismo, se sigue que Brahman es el Si-mismo del individuo cognoscente; y esto se apoya en el texto: 'Él obtiene este Si-mismo hecho de beatitud' (II.viii.5), donde es mostrado que Brahman es el Si-mismo. Además, eso es Brahman lo cual ha entrado (en los hombres); el texto: 'Habiendo creado eso, (Él) entró en esa misma cosa' (II.vi), muestra la entrada de ese mismo Brahman al interior del cuerpo en tanto que el alma individual. De aquí que el conocedor, en su naturaleza esencial, sea Brahman.

Objeción: Si esto es así, que Brahman es el Si-mismo, entonces Eso deviene el agente de la cognición, dado que es un hecho bien conocido que el Si-mismo es un conocedor. Y del texto: 'Él deseó' (II.vi), se establece también que, el mismo que desea, es al mismo tiempo un agente de cognición. De tal manera que, siendo Brahman el conocedor, es impropio sostener que Brahman es consciencia. Porque aún y cuando fué concedido que jñ na (la cognición) no es otra cosa que consciencia, y asumiendo que Brahman tuviese (sólo) el sentido cognado del verbo conocer pero no el sentido verbal de la acción de conocer, es decir, asumiendo que Brahman fuese sólo conocimiento, aún así Eso (Brahman) seguiría estando sujeto al cargo de impermanencia y dependencia. Dado que los significados de los verbos dependen de los casos (gramaticales de los sustantivos). Y conocimiento es un sentido comunicado por una raíz (que depende de un sustantivo). De acuerdo con esto, Brahman deviene impermanente tanto como dependiente.

Respuesta: No, dado que el conocimiento es referido como una actividad, sólo por cortesía, y sin implicar que el conocimiento sea separable del Brahman. (Para ser explícitos): Conocimiento, el cual es la verdadera naturaleza del Si-

mismo, es inseparable del Si-mismo, y por ende es eterno. Aún así, el intelecto, el cual es al límite adjunto (del Si-mismo), deviene transformado en la forma de los objetos mientras están siendo proyectados a través de los ojos etc., (para manifestar cosas cognoscibles). Estas configuraciones del intelecto en la forma de sonido etc., permanecen iluminadas objetivamente por la Consciencia que es el Si-mismo, incluso cuando estas están en un estado incipiente; y cuando emergen como cogniciones, siguen estando iluminadas por esa Consciencia.<sup>10</sup> De aquí proceden estas semejanzas de la Consciencia –Consciencia la cual es realmente el Si-mismo, y la cual es imaginada por la gente no-discriminante como referible por la palabra conocimiento cuando conlleva el significado de la acción de la raíz (del verbo conocer)– que son atributos del Alma Misma, y que están sujetos a mutación. Sin embargo la Consciencia de Brahman está inherente en Brahman y es inalienable de Eso, tal como la luz del sol procede del sol o como el calor del fuego procede del fuego. La Consciencia no depende de ninguna otra causa (para su revelación), dado que es por naturaleza (luz) eterna.

Y dado que todo lo que existe es inalienable de Brahman en tiempo o espacio, puesto que Brahman es la causa del tiempo, espacio, etc., y dado que Brahman es de una sutileza insobrepasable, no hay nada más, sea sutil u oculto o remoto o pasado, presente o futuro que pueda ser desconocido para Eso. Por ende, Brahman es omnisciente. Además, esto se sigue del texto del mantra: 'Aunque no tiene manos ni pies, aún así Él corre y agarra; aunque no tiene ojos, aún así Él ve; aunque no tiene oídos, aún así Él oye. Él conoce lo cognoscible, y

---

<sup>10</sup> En el estado incipiente, estas tienen la aptitud para ser iluminadas; y después de emerger, permanecen sumidas en la consciencia. [Esto es, antes, durante, y después, todas las posibles cogniciones se manifiestan en y no son otra cosa que la consciencia. La eternidad sería el estado donde cada cognición se percibe sin implicar separación o división espacial y temporal. Podemos suponer además que hay una cognición única, la cual es el ejemplar intelectual de las demás intelecciones. Por otra parte, eso que posibilita la cognición en sí, a saber, el conocimiento puro, es idéntico a la consciencia].

de Él no hay ningún conocedor. A Él lo llaman el primero, la gran Persona' ( v. III.19). También hay textos védicos tales como: 'Porque la función de conocer que se da en el conocedor nunca se puede perder, dado que Eso es inmortal; sin embargo (Eso no conoce, dado que) no hay esa segunda cosa, (separada de Eso y la cual Eso pueda conocer)' (B . IV.iii.30). Y eso sólo porque en Brahman la naturaleza de ser el conocedor es inseparable y porque no hay dependencia de otros accesorios como los órganos de los sentidos. Brahman, aunque intrínsecamente idéntico con el conocimiento, es bien sabido que es eterno. De tal modo que, dado que el conocimiento no es ningún tipo de acción, tampoco conlleva el significado primario de la raíz verbal. De aquí que, Brahman tampoco sea el agente de la cognición. Y por esto, una vez más, Eso no puede ser denotado por la palabra *jñāna* (conocimiento).<sup>11</sup>

Aún así Brahman es indicado, pero no denotado, por la palabra conocimiento, la cual significa realmente una verosimilitud de la Consciencia en tanto que referida a un atributo del intelecto; porque Brahman está libre de cosas tales como pertenecer a una clase etc., lo cual hace que el uso de la palabra (conocimiento) sea posible. De la misma manera, Brahman tampoco es denotado incluso por la palabra *satya* (verdad), dado que Brahman es por naturaleza carente de toda distinción. De esta manera, la palabra *satya*, la cual significa la realidad externa en general, puede indirectamente referir a Brahman (en una expresión tal) como 'Brahman es verdad', pero no puede denotar-Lo. Así, las palabras verdad, etc., que ocurren en proximidad mutua, y que restringen y que son restringidas en turno por cada una de las otras, distinguen Brahman de otros objetos denotados por las palabras verdad etc., y devienen con ello aptas para definir-Lo a su vez. Entonces, en concordancia con los textos védicos: 'Del cual (Brahman), al haber fallado en alcanzarlo, las palabras junto

---

<sup>11</sup> [La diferencia entre definir o denotar Brahman sería que, definir en este caso es solamente indicar a Brahman como distinto de las cosas mutables, tangibles y finitas; mientras que denotarlo sería decir cómo es en sí, lo cual, evidentemente no se puede conseguir hacer].

con la mente se regresan' (II.iv.1), y 'El inexpresable (en todo momento sin-cuerpo), y sin-soporte Brahman' (II.vii), ha sido comprobado que Brahman es indescriptible, y que a diferencia de la construcción de la expresión 'un loto azul', Brahman no puede ser construido como el significado de cualquier sentencia.<sup>12</sup>

Ya veda, cualquiera que conozca –ese Brahman, descrito previamente-; como nihitam (escondido), existiendo; parama vyoman (i.e. vyomni), en el supremo espacio (el cual imbulle su propio efecto, el intelecto) –en el espacio el cual es llamado el Inmanifestado (i.e. M y ), ese, ciertamente, siendo el supremo espacio en concordancia con el texto védico: 'Por medio de este (Brahman) Inmutable, Oh Garg , es el espacio (Inmanifestado) [ k a, i.e. M y ] imbuido' (Br. III.viii.11), donde k a ocurre en la vecindad de ak ara (Inmutable)-;<sup>13</sup> guh y m, en el intelecto. Guh está siendo derivado de la raíz guha en el sentido de esconder; significa el intelecto, porque en ese intelecto están escondidas las categorías, a saber, el conocimiento, lo cognoscible y el conocedor; o porque en este intelecto están escondidos los dos objetivos humanos, delectación y liberación.

O también, de la aposición (de guh y vyoma) en la expresión guh y m vyomni, el espacio Inmanifestado (M y ) por sí mismo es la (guh ) cavidad; porque en esa, también, están ocultas todas las cosas durante los tres periodos (de manifestación, existencia, y disolución), debido a que eso es su causa así

---

<sup>12</sup> Brahman no puede ser comprendido a través de las relaciones comunes entre las palabras y las cosas denotadas por ellas. Ni tampoco puede ser denotado a través de la relación de una sustancia y una cualidad.

<sup>13</sup> 'El Inmanifestado llamado vyoma (espacio, k a) está inherente en el intelecto (guh ), el cual es el efecto del primero. En ese Inmanifestado yace Brahman. El elemento [manifestado] llamado k a no se acepta aquí que sea el significado de vyoma, dado que el elemento k a no puede ser llamado parama (supremo), siendo un efecto del Inmanifestado k a. Además, en la B had ra yaka, el k a Inmanifestado y no el elemento k a, ocurre en la proximidad del Brahman Inmutable'. – . G.



como también es más sutil. En esa (M y ) está escondido Brahman. Es por lo tanto razonable aceptar el espacio que circunscribe la cavidad del corazón como el espacio supremo, porque el texto quiere presentarnos aquí el espacio como una parte del conocimiento.<sup>14</sup> El espacio que está en el interior del corazón es bien conocido como el espacio supremo a partir de otros textos védicos, tales como: 'El espacio que está fuera del individuo (Ch. III. xii.7)... es el mismo espacio que está dentro del individuo (Ch. III. xii.8), (y ese) una vez más es el mismo espacio dentro del corazón' (Ch. III. xii.9). (De tal modo que el significado de la sentencia es:) En el interior de la cavidad –la cual es el intelecto, y que está en el interior del espacio definido por el corazón–, está nihitam, alojado, yaciente, Brahman; en otras palabras, Brahman es percibido claramente por medio de la función de ese intelecto; porque aparte de esta percepción, Brahman no puede tener conexión, (en el sentido de estar alojado dentro de o), con algún tiempo o espacio particular, dado que Brahman es omnipenetrante y más allá de toda distinción.

Sa , él, quien ha conocido a Brahman de este modo –¿Qué hace él? La respuesta es– a nute, goza; sarv n, todos, sin excepción; k m n, los deseos, i.e. todas las cosas deleitables. ¿Goza él de lo hijos, cielos, etc., en secuencia como nosotros lo hacemos? El texto dice: 'No'; él goza todas las cosas deseables, las cuales se concentran para él en un sólo momento, saha, simultáneamente –a través de una sola percepción la cual es eterna como la luz del sol, la cual es no-diferente de Brahman Mismo, y la cual llamamos "verdad, conocimiento, infinito". Ese mero hecho está siendo descrito aquí como brahma saha, en identificación con Brahman. El hombre de conocimiento, habiendo devenido

---

<sup>14</sup> Brahman yace (i.e. se manifiesta como el testigo) en la cavidad del intelecto que está alojada en el espacio circunscrito por el corazón, y ahí, Eso es directamente perceptible como tal. Sin embargo, si Brahman yaciera en el Inmanifestado Cósmico, i.e., en el principio llamado M y , Eso devendría un objeto de percepción indirecta. Y una realización indirecta no puede negar [léase eliminar] la super-imposición de la cual un hombre sufre.

Brahman, se deleita como Brahman, en todas las cosas deseables y de manera simultánea; y no goza en secuencia las cosas deseables que dependen de causas tales como el mérito, etc., y de órganos de los sentidos tales como los ojos etc., así como lo hace un hombre ordinario identificado con el si-mismo mundano, el cual está condicionado por limitantes adjuntos, y el cual es una reflexión (del Supremo Si-Mismo) como aquella del sol en el agua. ¿Cómo goza entonces? Como idéntico con el eterno Brahman el cual es omnisciente, omnipenetrante, el Si-mismo de todo; él goza simultáneamente, en la manera descrita arriba, todas las cosas deseables que no son dependientes de causas tales como el mérito, etc., y que son independientes de los órganos de los sentidos tales como los ojos etc. Esta es la idea. *Vipa citi* significa 'con el Uno inteligente, i.e. con el Omnisciente'; porque, ésa ciertamente es inteligencia, la cual es omnisciencia. La idea es que él goza en su identidad con ese Brahman conocedor-de-todo. La palabra *iti* es empleada para indicar el fin del mantra.

El propósito completo del capítulo está resumido en la sentencia: 'El conocedor de Brahman logra lo más elevado', la cual ocurre en la porción *br hma a*. Y esta sentencia medular (aforismo) es brevemente explicada por el mantra (el verso *k*). Dado que el significado de este verso tiene que ser cerciorado elaboradamente de nuevo, el texto subsecuente, *tasm d v etasm t* etc., se introduce como una suerte de glosa. Para ello, se ha dicho al comienzo del mantra que Brahman es verdad, conocimiento, e infinitud. El texto procede a mostrar cómo es Eso verdad, conocimiento, e infinitud. En cuanto a ello, hay tres tipos de infinitud –desde el punto de vista del espacio, del tiempo, y de los objetos. Para ilustrar: El cielo es ilimitado desde el punto de vista del espacio, dado que no está limitado en el espacio. Sin embargo el cielo no es infinito con respecto al tiempo o con respecto a (otros) objetos. ¿Por qué? Dado que es un producto. [En cambio] Brahman no está limitado así en el tiempo como el cielo, dado que no es un producto. Porque una cosa manifestada en el tiempo está circunscrita por el tiempo, pero Brahman no es manifestado. De aquí que sea

infinito también con respecto al tiempo. De la misma manera, también desde el punto de vista de los objetos. Una vez más, ¿cómo es establecida Su infinitud desde el punto de vista de los objetos? Dado que Eso es no-diferente de todas las cosas. Una cosa que es diferente actúa como una limitante para otra. De hecho, cuando el intelecto se ocupa con algo, se desliga de una otra cosa. Esa (idea), por la cual una otra idea deviene circunscrita, actúa como un límite a ésta última idea. Para ilustrar: la idea de la 'vaqueidad' es repelida por la idea de la 'caballeidad'; de aquí que la 'caballeidad' cancele la 'vaqueidad', y la idea (de la 'vaqueidad') deviene delimitada ciertamente. Esa limitación es vista en el caso de objetos distintos. Brahman no se diferencia de este modo. De aquí que tenga infinitud, incluso desde el punto de vista de las substancias. De nuevo ¿cómo es Brahman no-diferente de todas las cosas? La respuesta es: porque Eso es la causa de todo. Brahman es ciertamente la causa de todas las cosas –tiempo, espacio, etc.

Objeción: Desde el punto de vista de los objetos, Brahman está limitado por sus propios efectos.

Respuesta: No, dado que los objetos, los cuales son los efectos, son irreales. Porque aparte de la causa, no hay realmente una cosa tal como un efecto por el cual la idea de la causa pudiera devenir delimitada. Este hecho se constata por otro texto védico que dice: 'Toda transformación tiene el habla como su base, y sólo es un nombre. La tierra (inherente en sus modificaciones), como tal, es la realidad' (Ch. VI.1.4); del mismo modo, sólo la Existencia (i.e. Brahman que penetra todo) es verdad (Ch. VI.2.1). Luego entonces, Brahman es espacialmente infinito. Porque se sabe que el espacio es espacialmente infinito, y Brahman es la causa de ese espacio. De aquí se comprueba a su vez que el Sí mismo es infinito respecto del espacio... Del mismo modo, también temporalmente, la infinitud de Brahman es absoluta, dado que Brahman no es un producto. Y porque no hay nada diferente de Brahman, también Eso es infinito substancialmente. De aquí que Su realidad sea absoluta.

Con la palabra *tasm t*, de eso, es llamado a la mente el Brahman tal como fuera establecido en el aforismo de la primera sentencia; y con la palabra *etasm t*, de éste, es llamado el Brahman tal como Eso fue definido inmediatamente después en el mantra. *tmana*, desde el Si-mismo –desde Brahman el cual fue enunciado al comienzo de las palabras de la porción *br hma a*, y el cual fue definido inmediatamente, sucesivamente como verdad, conocimiento e infinito (en el mantra); (i.e.)– desde ese Brahman el cual es llamado el Si-mismo, porque Eso es el Si-mismo de todo, de acuerdo con otro texto védico: ‘Eso es verdad, Eso es el Si-mismo’ (Ch. VI. xviii-xvi). De aquí que Brahman sea el Si-mismo.

De aquél Brahman el cual es idéntico con el Si-mismo, *k ā*, el espacio, *sambh ta*, fue producido. *k ā* significa aquello que posee el atributo del sonido y provee el espacio para todas las cosas que tienen formas. *k āt*, de ese espacio; *v yu*, el aire –el cual tiene dos atributos, dado que posee su propia cualidad, el tacto, y la cualidad de su causa (*k ā*), el sonido. La expresión que indica el verbo, ‘fue producido’, se sobreentiende. *V yo*, de ese aire; fue producido *agni*, el fuego –el cual tiene tres atributos, dado que posee su propia cualidad, color, y las dos precedentes (de sus causas, espacio y aire). *Agne*, del fuego; fue producido, *p ā*, el agua –con cuatro atributos, estando dotada de su propia cualidad, el gusto, y de las tres previas (del fuego, etc.). *Adbhya*, del agua; fue producida *p thiv*, la tierra –con cinco atributos, que consisten en su propia cualidad, el olfato, y las cuatro cualidades previas (de sus causas, el agua, etc.). *P thivy*, de la tierra; o *adhaya*, las hierbas. *O adh bhya*, de las hierbas; *annam*, el alimento. *Ann t*, del alimento, transformado en una semilla humana; (fue producido) *puru ā*, el ser humano, con posesión de distintos miembros –cabeza, manos, etc. *Sa vai e ā puru ā*, este ser humano, tal como él es; *annarasamaya*, consiste de la esencia del alimento, es decir, es una transformación de la esencia de la comida. Dado que el semen, esto es, la semilla, al emerger como lo hace de la energía de todos los

miembros, se asume que contiene toda la forma humana, y por lo tanto aquel que nace de ella debe tener también la forma humana; dado que en todas las clases de seres, se ve que la progenie se forma de acuerdo a sus padres.

Objeción: Dado que todos los seres sin excepción son modificaciones de la esencia del alimento y dado que todos son por igual descendientes de Brahm , ¿por qué se especifica únicamente al hombre?

Respuesta: Debido a su preeminencia.

Objeción: Una vez más, ¿en qué consiste su preeminencia?

Respuesta: En su competencia para realizar el karma y el conocimiento. Porque solamente el hombre que está deseoso de obtener resultados y que posee la instrucción y la capacidad, está cualificado para realizar ritos y deberes, así como también para realizar el conocimiento, por virtud de su habilidad, anhelo (por resultados), y su no-indiferencia (a esos resultados). (Esto se comprueba) por la evidencia de otro texto védico: 'Solamente en el hombre el Si-mismo está lo más manifiesto, porque él es el que está mejor dotado de inteligencia. Él habla lo que conoce, él ve lo que conoce; él sabe lo que pasará mañana; él conoce los mundos superiores e inferiores; él aspira a alcanzar la inmortalidad a través de cosas mortales. Él está así dotado (con discriminación), mientras que otros seres tienen consciencia sólo del hambre y la sed' (Ai. . II.iii.2-5) etc.

La intención aquí es lograr hacer que ese ser humano entre en el Brahman más interior a través del conocimiento. Pero su intelecto, el cual piensa constantemente en las formas particulares externas –las cuales no son si-mismos– como si estas fuesen si-mismos, no puede sin el soporte de algún objeto que le sea distinto, lograr devenir sin contenido y comprometiéndose sólo en los pensamientos del Si-mismo habitante más interno. Por lo tanto, en base a la analogía de la luna y la rama,<sup>15</sup> el texto recurre al auxilio de una ficción

---

<sup>15</sup> Pese a que la luna está muy distante, a veces se habla de ella como 'la luna en la rama', debido a que parece estar muy cercana, por ejemplo, a la rama de un árbol. El punto es que, la idea de

que posee una afinidad con la identificación del Si-mismo con el cuerpo empírico comúnmente perceptible; y conduciendo con ello al intelecto hacia el interior, el texto dice, tasya idam eva ́ra : tasya, de ése ser humano quien es tal y el cual es una modificación de la esencia de la comida, idam eva ́ira , ésta es ciertamente su cabeza –la cual es bien conocida por todos. (El texto, ‘Esta es ciertamente la cabeza’, es establecido para que no vaya a ser que alguien piense que la cabeza debe ser imaginada figurativamente aquí tal y como lo es el caso del cuerpo vital y de las demás envolturas subsecuentes, en donde las cosas que no son cabezas se deben imaginar que así lo son. Del mismo modo sucede al hablar de los flancos, etc.) Ayam, éste, la mano derecha de un hombre que mira al oriente; es el dak i a ́pak ah, el lado que va hacia el sur. Ayam, éste –la mano izquierda-; es el uttara ́pak a , el lado que va hacia el norte. Ayam, éste –la porción media (la columna) del cuerpo-; es el ́tm , si-mismo, el alma de los miembros, en concordancia con el texto védico: ‘La parte media de estos miembros es ciertamente su alma’. Idam, ésta –la porción del cuerpo que está debajo del ombligo-; es la puccham prati ́h , la cola que estabiliza. Prati ́h significa derivadamente aquello por lo cual permanece uno en una posición. La cola (aquí) es comparable a la cola de una vaca, tomando la analogía de que ambas partes cuelgan.

Sobre éste patrón se establece el simbolismo en el caso de los subsecuentes cuerpos: vital, mental, intelectual, y lleno de beatitud, tal como una imagen toma su forma a partir del cobre fundido vaciado en un crisol. Tat api, en cuanto a ello incluso, ilustrativo de la misma idea contenida en la porción br hma a: e a ́bhavati loka , ocurre el siguiente verso –el cual presenta el si-mismo hecho de alimento.

---

algo que escapa a la capacidad ordinaria de comprensión, se busca comunicar mediante el auxilio de algo más tangible, pese a que, en realidad, las dos cosas son completamente disparejas.

## Capítulo II

अन्नाद्वै प्र प्रजायन्ते । याः कश्च ँ श्रिताः ।

अथो अन्नेनै व जीवन्ति । अथै नदपि म्यन्त

न्नं हि भूतानां ज्येष्ठम् । तस्मात् सर्वो च्य

सर्व वै ते ज्ञामाप्नुवन्ति । येऽन्नं ब्रह्मोपासते ।

न्नं हि भूतानां ज्येष्ठम् । तस्मात् सर्वोषधम्

अन्नाद् भूतानि जायन्ते । जातस्यन्नेन वर्न्ते ।

द्यतेऽत्ति च भूतानि । तस्मादन्नं तदुच्यत इति ।

तस्माद्वा एतस्मादन्नरसमयात् । अन्योऽन्तर आत्मा ग्रामयः । तेनै ष पूर्णः । स वा एष पु रुषविध एव ।

तस्य पु रुषविधताम् । अन्वयं पु रुषविधः । तस्य प्राण एव शिरः । व्यानो दक्षिणः पक्षः । अपान उत्तरः

पक्षः । आकाश आत्मा । पृथिवी फुच्छं प्रतिष्ठा । तदप्येष श्लोको भवति ॥ ॥ इति द्वितीयोऽनु वाकः ॥

ann dvai praj praj yante | y k ca p thiv rit |

atho annenaiva j vanti | athainadapi yantyantata |

anna hi bh t n jye ham | tasm t sarvau adhamucyate |

sarva vai te'nnam pnuvanti | ye'nna brahmop sate |

anna hi bh t n jye ham | tasm t sarvau adhamucyate |

ann d bh t ni j yante | j t nyannena vardhante |

adyate'tti ca bh t ni | tasm danna taducyata iti |

tasm dv etasm dannarasamay t | anyo'ntara tm pr amaya |

tenai a p r a | sa v e a puru avidha eva | tasya puru avidhat m |

anvaya puru avidha | tasya pr a eva ira | vy no dak i a

pak a | ap na uttara pak a | k a tm | p thiv puccha

prati h | tadapye a loko bhavati || 1 || iti dvit yo'nuv ka ||

1.- Todos los seres cuyo soporte es la tierra, ciertamente nacen del alimento. Además, ellos viven a causa del alimento, y al final, se sumergen en el alimento. El alimento es el que nació antes de todos los seres, por ello es llamado la medicina para todos. Aquellos que adoran (meditan en) el alimento

como si fuese Brahman, ellos adquieren toda la comida. El alimento es el que nació antes de todos los seres, por ello es llamado la medicina para todos. Los seres nacen de la comida, y una vez nacidos crecen a causa del alimento. Dado que es comido por y se alimenta de todos los seres, por ende ello es llamado alimento.<sup>16</sup>

Comparado con este si-mismo que consiste en la esencia del alimento (así como fue descrito previamente), hay otro sí-mismo interior el cual consiste en aliento. Y por éste aquél es llenado. Ése (si-mismo) el cual es éste, ciertamente también es de la forma de un ser humano. Y su forma humana se configura a partir de la forma humana (que le precede como modelo). De ésta (forma humana hecha de aliento), el prā es su cabeza, el vyāna es su lado derecho, el āpāna es su lado izquierdo, el espacio es el si-mismo, la tierra es la cola que estabiliza. En cuanto a ello ocurre el siguiente verso.

Ann t, del alimento –transformado en el estado de la médula etc. –; prajā, los seres vivientes –móviles o estacionarios; prajāyante, nacen–; (los seres vivientes) y kṛcā, cualquiera que fueren –sin distinción–; quienes pthivimritā, descansan sobre la tierra, o que la han tomado como su soporte –todos ellos ciertamente han nacido del alimento. La palabra vai es utilizada para traer a la memoria (algo que se ha mencionado previamente). Atho, además, cuando ya han nacido; annena eva, a causa del alimento, ciertamente; jvanti, ellos viven –preservan sus vidas, esto es, crecen. Atha, además; antata, al final, en la conclusión del crecimiento que indica que hay vida; apiyanti, ellos se mueven hacia –el prefijo api utilizado en el sentido de ‘hacia’; enat, eso, i.e., el alimento; la idea es que ellos se absorben avanzando en la dirección del alimento, (y culminando en el alimento). ¿Por qué? Hi, dado que; annam, el alimento;

---

<sup>16</sup> [Juego de palabras en sánscrito. ‘Es comido’ se dice ‘adyate’ y ‘se alimenta’ se dice ‘atti’. La raíz verbal es ‘ad’ (alimentar, comer), la cual al ser repetida invirtiendo sus elementos y nasalizándolos nos da la palabra ‘anna’ (alimento)]



jye ham, es el primero en el orden del nacimiento; bh t n m, de todos los seres.

Dado que el alimento es la fuente de todos los demás seres producidos que comienzan a enumerarse con aquellos que consisten en alimento, por lo tanto todos los seres vivientes se originan del alimento, viven a causa del alimento, y se sumergen en el alimento. Y dado que ello es así, tasm t, por lo tanto; el alimento ucyaate, es llamado; sarvau adham, medicina para todos, un medicamento que alivia los malestares del cuerpo de todos los seres producidos.

La meta alcanzada por el conocedor del alimento, como si este fuese Brahman, es establecida: te, ellos; pnuvanti, adquieren; sarvam vai annam, ciertamente toda la comida. ¿Quiénes? ye, aquellos quienes; up sate, meditan sobre; annam brahma, el alimento como Brahman –tal como fue mostrado previamente. ¿Cómo? De este modo: ‘Nací del alimento, soy idéntico con el alimento, y me sumerjo en el alimento. Por lo tanto el alimento es Brahman’. Una vez más, ¿cómo la meditación en el alimento en tanto que idéntico con uno mismo, resulta en la adquisición del alimento? La respuesta es: hi annam jye ham bh t n m, dado que el alimento es el primer nacido de todos los seres –dado que es el mayor, habiendo nacido antes que todos los seres producidos–; tasm t sarvau adham ucyaate... (ver la anterior explicación). Por lo tanto, es lógico que uno quien adora a todo el alimento como idéntico con uno mismo deba adquirir todo el alimento. La repetición: “ann t bh t ni j yanye (del alimento se originan todos los seres) j t ni anena vardhante (y cuando han nacido crecen mediante el alimento)”, se hace con el propósito de resumir todo.

Ahora se va a mostrar la etimología de la palabra anna. Dado que el alimento adyaate, es comido, por todos los seres producidos; y por sí mismo también atti, come; a los bh t ni, seres; tasm t, por lo tanto –en virtud de ser comido por los seres y de alimentarse de los seres; tat annam ucyaate, es llamado

alimento. La palabra iti sirve para indicar el final de la descripción de la primera envoltura del Si-mismo.

La escritura que comienza con el texto tasm t v etasm t annarasamay t etc., conlleva el propósito de revelar a través del conocimiento a Brahman –el cual es el más interior de todos los si-mismos que comienzan con la envoltura física (que consiste de alimento) y que terminan con la envoltura de beatitud– en tanto que el Si-mismo inabitante, siguiendo un proceso de eliminación de las cinco envolturas, tal como el arroz es extraído de los granos llamados kodrava los cuales vienen en muchas vainas.<sup>17</sup> Tasm t vai etasm t, en comparación con el cuerpo que consiste en la esencia del alimento, tal como se describió arriba; hay aparte anya , otro; tm si-mismo; antara , el cual está dentro, (y el cual) se imagina por ignorancia que es un si-mismo, tal como se supone que el cuerpo físico también lo es. Éste último si-mismo es pr amaya , pr a es aliento (fuerza vital), y pr amaya significa constituido de aliento, que posee predominantemente aire. Tena, por ese, el si-mismo que consiste en aliento (vital); es p r a , llenado; e a , éste –el si-mismo que consiste en la esencia del alimento, tal como un fuelle se llena con aire. Sa vai e a , ese (si-mismo) el cual es éste (si-mismo vital); es puru avidha eva, también de una forma humana –que posee cabeza, lados, etc. ¿Es así de modo natural? El texto dice que no. Ahora bien, el si-mismo que está constituido por la esencia del alimento (el cuerpo físico) es bien sabido que tiene una forma humana; anu, de acuerdo con; puru avidhat m tasya, la forma humana de ese; ayam, éste (si-mismo) constituido por aliento; es puru avidha , configurado humanamente – como una imagen vertida en el crisol, pero no de manera natural.

---

<sup>17</sup> [Las vainas son golpeadas una y otra vez hasta que se liberan todos los granos. La idea es, que se debe extraer la esencia de esta enseñanza al ser recordada una y otra vez hasta que se liberen todas las impresiones contenidas en las envolturas y quede sólo la experiencia feliz y deleitable de la beatitud].

Similarmente, los si-mismos subsecuentes devienen de forma humana en concordancia con las formas humanas que los preceden; y las formas previas son llenadas por aquellas que les suceden. De nuevo, ¿cómo se constituye su forma humana? La respuesta es *tasya*, de él, del si-mismo constituido por la fuerza vital, la cual es una transformación del aire; *prāṇa eva*, la función especial de exhalar a través de la boca y las fosas nasales; ésta se imagina basándose en la autoridad del texto, como si fuese *śira*, la cabeza. La imaginación de los lados, etc., en cada turno, se basa sólo en la autoridad escritural. *Vyāna*, la función llamada *vyāna* (que penetra todo el cuerpo); es *dakṣiṇā pakṣa*, el lado derecho. *Apāna*, la función llamada *apāna* (la función de inhalar); es *uttarā pakṣa*, el lado izquierdo. *ākāśa*, espacio, esto es, la función del aire que existe en el espacio como *samāna*, igualmente distribuido; es *tm*, el si-mismo –siendo comparable al Si-mismo. (*ākāśa*, significa *samāna*), porque éste es el contexto de las funciones de la fuerza vital, y éste es el si-mismo, estando en medio en comparación con las otras funciones que están en la periferia. Aquél que está en el medio es reconocido como el si-mismo en los Vedas, en concordancia con el texto: ‘La parte media (i.e. la columna) de estos miembros es ciertamente su alma’. *Pṛthivī puccham pratiṣṭhā*: *pṛthivī* significa la deidad de la tierra; y esta deidad soporta la fuerza física, dado que esta deidad es la causa de su estabilidad en concordancia con otro texto védico: ‘Esa deidad favorece mediante la atracción del *apāna* en el hombre’ (Pr. III.viii). De otro modo el cuerpo ascendería hacia arriba debido a la acción de la fuerza vital llamada *udāna*, o habría caído debido a su peso. Por lo tanto, la deidad de la tierra es la cola estabilizadora del si-mismo vital. *Tat*, en cuanto a esa misma idea –con respecto al si-mismo vital–; aquí hay *e āloka*, éste verso:

### Capítulo III

प्राणं देवा अनु प्राणन्ति। मनुष्याः पशुश्च

प्राणो हि भूतानामायुः। तस्मात् सर्वायुष्मन्

न्ति। ये प्राणं ब्रह्मोपासते।

प्राणो हि भूतानामायुः। तस्मात् सर्वायुष्मन्

तस्यैष एव शरीर आत्मा। यः पूर्णस्य। तस्माद्वा एतस्मात् प्राणमत् । अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः।

तेनैष पूर्णः। स वा एष पुरुषविध एवास्स पुरुषविधताम् । अयं पुरुषविधः। तस्य

ग्दक्षिणः पक्षः। सामोत्तरः पक्षः। आदेश आत्मा। अथर्वाङ्गिरसः फुच्छं प्रतिष्ठा। तदप्येष श्लोको

pr a dev anu pr anti | manu y pa ava ca ye |

pr o hi bh t n m yu | tasm t sarv yu amucyate |

sarvameva ta yuryanti | ye pr a brahmop sate |

pr o hi bh t n m yu | tasm t sarv yu amucyata iti |

tasyai a eva r ra tm | ya p rvasya | tasm dv etasm t pr amay t

| anyo'ntara tm manomaya | tenai a p r a | sa v e a puru avidha

eva | tasya puru avidhat m | anvaya puru avidha | tasya yajureva

ira | gdak i a pak a | s mottara pak a | de a tm |

atharv girasa puccha prati h | tadapye a loko bhavati || 1 || iti

t t yo'nuv ka ||

1.- Los dioses [sentidos] actúan de acuerdo a la fuerza vital que está en la boca; todos los seres humanos y los animales que hay hacen lo mismo; dado que la vida de todos los seres depende de la fuerza vital, por lo tanto es llamada la vida de todo. Aquellos que adoran a la fuerza vital como si fuese Brahman, adquieren la plenitud de la vida. Dado que la vida de todos los seres depende de la fuerza vital, por lo tanto es llamada la vida de todo.

(Con respecto a la envoltura física) que le precede, éste si-mismo es, ciertamente, el si-mismo incorporado. En comparación con el cuerpo vital, hay

otro si-mismo interior constituido por la mente. Por éste es aquél llenado. Ése (si-mismo) el cual es éste, ciertamente también es de la forma de un ser humano. Y su forma humana se configura a partir de la forma humana (del cuerpo vital que le precede como modelo). De ésta (forma humana hecha de mente), los yajur-mantras son su cabeza. Los g-mantras son su lado derecho, los s ma-mantras son su lado izquierdo, la porción br hma a es el si-mismo (la columna), los mantras vistos por Atharv girasa son la cola que estabiliza. En cuanto a ello ocurre el siguiente verso.

Dev , los dioses –Fuego etc.; pr anti, ejecutan el acto de la respiración– devienen activos a través del funcionamiento de la fuerza vital; anu pr am, de acuerdo al si-mismo que está constituido de aire (aliento); es decir, los dioses ejecutan las funciones vitales al devenir identificados con aquello que posee el poder de soportar la vida. O también debido a que éste es el contexto del cuerpo físico, dev significa las facultades de los sentidos; (estas) pr am anu pr anti, devienen activas a través del funcionamiento de la respiración.

De aquí resulta a su vez que los seres devienen dotados de si-mismos no solamente por poseer un si-mismo limitado en la forma del cuerpo hecho de alimento. ¿Qué sucede entonces? Los seres humanos y otros seres están dotados de si-mismos en virtud de poseer también un cuerpo vital dentro de cada cuerpo físico. Éste cuerpo vital es común a cada cuerpo físico y lo penetra como un todo.

De la misma manera, todos los seres poseen sus propios si-mismos en virtud de estar dotados con los cuerpos que comienzan a partir de la envoltura mental y que terminan con la que está llena de dicha, los cuales van penetrando sucesivamente a los previos, y los cuales están hechos de los elementos contando desde k a, y los cuales son manifestaciones de la ignorancia. Además, los seres también están bendecidos con sus si-mismos (individuales) a causa del Si-mismo que es común a todos, auto-existente, fuente del espacio,

etc., sempiterno, inmutable, omnipenetrante, definido como 'verdad, conocimiento, e infinitud', y que va más allá de las cinco envolturas. Así que por implicación se dice que éste es el Si-mismo de todo en el sentido real del término.

Se ha dicho que los sentidos actúan en consonancia con la actividad de la fuerza vital. ¿Cómo sucede eso? La respuesta es dada: hi, dado que, en concordancia con otro texto védico: 'La vida perdura tanto como la fuerza vital resida en el cuerpo' (Kau. III.2); pr a , la fuerza vital; es yu , la vida; bh t n m, de los seres; por lo tanto esta (fuerza vital) es ucyata, llamada; sarv yu am. Sarv yu , significa la vida de todo; sarv yu es lo mismo que sarv yu am, la vida de todo. Dado que la muerte es una consabida consecuencia de la partida de la fuerza vital, esta última es universalmente reconocida como la vida de todo. De aquí que aquellos quienes, después de haberse desapegado a sí mismos de este si-mismo externo, personal y físico, meditan en el si-mismo interior, el si-mismo vital común, como si fuese Brahman mediante la idea: 'Yo soy la fuerza vital la cual es el si-mismo de todos los seres y su vida –siendo la fuente de la vida–', obtienen ciertamente la plenitud de su vida en este mundo, i.e. ellos no se topan con ninguna muerte accidental antes de la plenitud de la vida que ha sido ordenada. La palabra sarv yu (plenitud de la vida), debe, sin embargo, significar propiamente un ciento de años, en concordancia con el hecho bien reconocido en el siguiente texto védico: 'Él obtiene la plenitud de la vida' (Ch. II.xi-xx, IV.xi-xiii). ¿Cuál es la razón (por la cual obtiene la plenitud de la vida)? Pr a hi bh t n m yu tasm t sarv yu am ucyate... (ver la explicación anterior). La repetición de la expresión pr a hi, etc., es para indicar la lógica que sigue al logro del fruto de la meditación, a saber: cualquiera quien adora a Brahman como poseyendo ciertas cualidades, él mismo las comparte.

Tasya p rvasya, de ese cuerpo físico descrito previamente; e a eva, éste es ciertamente; el r ra tm , el si-mismo que existe en el cuerpo hecho de

alimento. ¿Cuál es éste? Ya e a a aquél quien es éste –constituido por la fuerza vital. El resto que comienza con tasm t vai etasm t... se debe construir como en el punto previo. Anya antara tm , hay otro si-mismo interior; manomaya , constituido por la mente. Mana significa el órgano interno que abarca la volición etc. Aquello que está constituido por la mente es manomaya, tal como en el caso de annamaya (lo que está constituido de alimento, siendo el sufijo ‘maya’ lo que indica que algo está hecho o consiste de). Éste que es como tal es el si-mismo interior del cuerpo vital. Tasya, de ese (cuerpo mental); yaju eva ira , los yajur-mantras son la cabeza. Yaju significa un tipo de mantra en el cual el número de letras y de pies, y la medida (de las líneas), no está restringido; la palabra yaju denota (prosa), sentencias de esa clase. Es la cabeza debido a su preeminencia, y la preeminencia es debida a que son directamente utilizados en el sacrificio, dado que una oblación es ofrecida mediante un yajur-mantra pronunciado junto con un sv h etc. O también la imaginación de la cabeza etc., en cualquier parte, se basa solamente en la autoridad del texto. (Yaju es un constituyente de la envoltura mental) dado que yaju es aquel estado de la mente que se relaciona con los órganos (de la pronunciación), el esfuerzo (involucrado en la pronunciación), el sonido (que se produce con ello), la entonación, letras, palabras, y sentencias; el cual consiste en una volición con respecto a estos factores; el cual está preocupado con sus pensamientos; el cual tiene los órganos de audición etc., como instrumentos de su comunicación; y el cual tiene las características de los yajur-mantras.

De ésta manera (deben ser entendidos) los g-mantras, y así también los s ma-mantras. De este modo, cuando los mantras son considerados como estados mentales, su repetición mental (japa) deviene posible, dado que esto implica que esos estados se continúan en la mente. De otro modo, la repetición mental de un mantra sería imposible, dado que el mantra estaría entonces fuera

de la mente tal como lo está un pote etc.<sup>18</sup> Sin embargo, es un hecho que la repetición de los mantras se debe llevar a cabo, (dado que ello) es ordenado de variadas maneras, en conexión con los ritos.

Objeción: La repetición (mental) de un mantra puede ser llevada a cabo mediante la repetición de la memoria de las letras (que lo constituyen).

Respuesta: No, dado que (bajo esa asunción) no habría posibilidad de repetición en el sentido primario. La repetición del g-mantra se ordena en el texto: 'El primer g-mantra se debe repetir tres veces y el último g-mantra se debe repetir tres veces'.

Siendo ello así, si los g-mantras (como un todo significativo) por sí mismos no fuesen los objetos de la repetición, y si la repetición de su memoria fuese llevada a cabo (mecánicamente al recitar letra por letra), entonces la repetición del g-mantra en el sentido primario, lo cual es ordenado en: 'El primer g-mantra se debe repetir tres veces', sería descartado. De aquí que los (yajur)-mantras son (en último análisis) nada más que el conocimiento de Si-mismo, el cual es idéntico con la Consciencia sin principio y sin final, la cual es el Si-mismo alojado en y condicionado por las funciones mentales referidas como Yajus y que actúan como Sus limitantes adjuntos. Y sólo así la eternidad de los Vedas es justificable. De otro modo, si estos fueran objetos como el color etc., serían impermanentes, y esto no es correcto. El texto védico: 'donde todos los Vedas se reúnen es el Si-mismo (reflejado) en la mente'<sup>19</sup> (Cit.Xi.1, Tai. . . III.ii.1), el cual declara la identidad de los g-mantras etc., con el Si-mismo eterno, puede ser reconciliado solamente si los mantras son eternos. Y también está el texto mantra: 'Los g-mantras existen en ese espacio indeclinable y supremo (Brahman) donde residen todos los dioses' ( v. IV.8). de a significa aquí la porción br hma a de los Vedas, dado que la porción br hma a inculca

---

<sup>18</sup> Las palabras en el mantra estarían fuera de la mente, y como la mente no tendría independencia con respecto a ellas, no habría repetición mental de estos.

<sup>19</sup> Donde el Si-mismo existe como el testigo de todas las funciones mentales.



todo lo que tiene que ser ordenado (en consonancia con el significado etimológico de de a, comando). Atharv giras; es puccham prati h , la cola estabilizadora, dado que están principalmente conectados con ritos ejecutados para adquirir paz, prosperidad, etc., los cuales traen estabilidad. Tadapye a loko bhavati, con respecto a esto hay un verso, tal como antes, el cual revela el si-mismo que está constituido por la mente:

## Capítulo IV

न्ते। अप्राप्य

आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् । न बिभेति कदाचनेति।

तस्यै ष एव शारीर आत्मा। यः िस्य। तस्माद्वा एतस्मान्मनोमयात् । अन्योऽस्तर आत्मा विज्ञा

तेनै ष पूर्णः। स वा एष पु रुषविध एव।स्त्र पु रुषविधताम् । ष्वयं पु रुषविधः। तस्य श्रद्धैव शिरः। ऋतं दक्षिणः पक्षः। सत्य उत्तरः पक्षः। योग आत्मा। महः च्छं प्रतिष्ठा। तदप्येष श्लोको भवति॥

थोऽनु वाकः॥

yato v co nivartante | apr pya manas saha |

nanda brahma o vidv n | na bibheti kad caneti |

tasyai a eva r ra tm | ya p rvasya | tasm dv etasm nmanomay t

| anyo'ntara tm vijñ namaya | tenai a p r a | sa v e a

puru avidha eva | tasya puru avidhat m | anvaya puru avidha |

tasya raddhaiva ira | ta dak i a pak a | satyamuttara pak a

| yoga tm | maha puccha prati h | tadapye a loko bhavati

||1||iti caturtho'nuv ka ||

1.- Del cual (Si-mismo) las palabras junto con la mente se regresan, al no haberlo alcanzado.<sup>20</sup> El sabio que conoce la Beatitud de Brahman, no teme nunca.

<sup>20</sup> La mente y el habla no pueden actuar con respecto al si-mismo mental el cual está constituido por ellos mismos, dado que nada puede actuar sobre si-mismo.

De ése (cuerpo vital), el cual es precedente, éste (cuerpo mental) es el si-mismo. En comparación con éste cuerpo mental, hay otro si-mismo interno que consiste en discernimiento (conocimiento válido, discriminación correcta). Por éste aquél es llenado. Ese (si-mismo) el cual es éste, ciertamente también es de la forma de un ser humano. Y su forma humana se configura a partir de la forma humana (del cuerpo mental que le precede como modelo). De ésta (forma humana hecha de discernimiento), la fe es en verdad su cabeza. La rectitud es su lado derecho; la verdad es su lado izquierdo, la concentración es el si-mismo (la columna). El principio llamado Mahat es la cola que estabiliza. En cuanto a ello ocurre el siguiente verso.

Yata v ca nivartante etc., (ver el comentario de ésta primera copla más adelante en la sección II. ix). Tasya p rvasya, de ése (cuerpo o envoltura) que precede –del que está constituido por la fuerza vital–; e a eva tm , ciertamente éste es el si-mismo; r ra , (incorporado) el cual existe en el cuerpo –el cuerpo vital. ¿Cuál? ya e a manomaya , aquello que está constituido por la mente. Tasm d vai etasm t etc., en comparación con éste etc., –se debe explicar como se hizo previamente–; anya antara tm , hay otro si-mismo interior; el si-mismo-intelectual que existe en el interior del si-mismo-mental.

Se ha dicho que el si-mismo mental consiste en los Vedas. La sabiduría en torno al contenido de los Vedas, ascendida al grado de certeza, es vijñ na; y ésa (vijñ na), por su parte, bajo la forma de la certeza es una característica del órgano interno. Vijñ namaya es el si-mismo que consiste en tal vijñana, y está constituido por un conocimiento bien discernido, el cual es autoritativo por naturaleza. Dado que el sacrificio, ritos etc., sólo son realizados correctamente donde hay conocimiento que emerge de una fuente válida. Y el (siguiente) verso declarará que éste (conocimiento) es la fuente de los sacrificios. En alguien quien posee conocimiento bien discriminado, emerge primero raddh ,

la fe, con respecto a las cosas que han de realizarse. Dado que esa fe precede a todos los deberes, ella es *ira*, la cabeza, i.e. comparable a una cabeza. *ta* y *satya*, lo recto y la verdad, son tal como se ha explicado previamente (ver parte I.ix). *Yoga* es conjunción, concentración. Este es el *tm*, el si-mismo como si fuese (la parte media). La fe etc., al igual que los miembros de un cuerpo, puede devenir apta para la adquisición de conocimiento válido, en un hombre que llega a poseer un si-mismo en virtud de su concentración. Por lo tanto, *yoga*, concentración, es el si-mismo (i.e. la columna) del cuerpo constituido por el conocimiento. *Maha puccham prati h*: *Maha* significa el principio llamado *Mahat* –el primer nacido, en concordancia con otro texto védico: ‘(Aquél quien conoce) este *Mahat* (grande), adorable, el ser ‘primer-nacido’ (en tanto que el *Satya-Brahman*)<sup>21</sup> (B . V.iv.1). Ese es *puccham prati h*, la cola estabilizadora, dado que ese es la causa (del si-mismo-intelectual). Porque la causa es el soporte de los efectos, como por ejemplo, la tierra lo es de los árboles y las enredaderas. El principio llamado *Mahat* es la causa de todas las cogniciones intelectuales. Con ello deviene el soporte del si-mismo cognitivo (que consiste en inteligencia). En cuanto a ello ocurre este verso, tal como antes.

Así como hay versos que expresan el si-mismo físico (hecho de alimento) etc., los cuales se mencionan en la porción *br hma a*, así también hay un verso en relación al si-mismo cognitivo.

## Capítulo V

ज्ञा ज्ञं तनु ते । कर्माणि तनु तेऽपि च ।

ज्ञानं देवाः सर्वे । ब्रह्म ज्ये

ज्ञा ब्रह्म चेद्वेद । तस्माच्चेन्न प्र य

प्मनो हित्वा । सर्वा न्कामान्स श्रु त इति ।

तस्यै ष एव शरीर आत्मा । यः पूर्णस्य । तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञा । अन्योऽन्त

आत्मा न्द । तेनै ष पूर्णः । स वा एष पुरुषविध एव । स्स पुरुषविधताम् । अयं पुरुषविधः ।

<sup>21</sup> La Persona Cósmica abarca todas las cosas burdas y sutiles.

स्य प्रियमेव दक्षिणः पक्षः। प्र उत्तरः पक्षः। आ न्द आत्मा। ब्रह्म च्छं प्रतिष्ठा।  
तदप्येष श्लोको भवति॥ अ

vijñ na yajña tanute | karm i tanute'pi ca |  
vijñ na dev sarve | brahma jye hamup sate |  
vijñ na brahma cedveda | tasm ccenna pram dyati |  
ar re p pmano hitv | sarv nk m nsama nuta iti |  
tasyai a eva r ra tm | ya p rvasya | tasm dv  
etasm dvijñ namay t | anyo'ntara tm "nandamaya | tenai a p r a |  
sa v e a puru avidha eva | tasya puru avidhat m | anvaya  
puru avidha | tasya priyameva ira | modo dak i a pak a |  
pramoda uttara pak a | nanda tm | brahma puccha prati h |  
tadapye a loko bhavati | | 1 | | iti pañcamo'nuv ka | |

1.- El conocimiento (discriminativo) actualiza el sacrificio; y también ejecuta las acciones. Todos los dioses meditan en el primer nacido Brahm , condicionado por el conocimiento (discriminativo). Si uno conoce al Brahman- conocimiento (discriminativo), y si uno no es negligente acerca de este, abandona uno todos los pecados en el cuerpo y goza todas las cosas deseables de manera plena.

De ése (cuerpo mental), el cual es precedente, éste (cuerpo cognitivo) es el si-mismo. En comparación con éste cuerpo cognitivo, hay otro si-mismo interno que consiste en beatitud (dicha suprema). Por éste aquél es llenado. Ese (si-mismo) el cual es éste, ciertamente también es de la forma de un ser humano. Y su forma humana se configura a partir de la forma humana (del cuerpo cognitivo que le precede como modelo). De ésta (forma humana hecha de beatitud), el deleite es en verdad su cabeza. El gozo es su lado derecho; el regocijo es su lado izquierdo, la beatitud es el si-mismo (la columna). Brahman es la cola que estabiliza. En cuanto a ello ocurre el siguiente verso.

Vijñ nam yajñam tanute, el conocimiento actualiza un sacrificio; dado que es un hombre de conocimiento quien lo ejecuta con fe etc. De aquí que el conocimiento sea presentado como el hacedor en (la expresión) 'El conocimiento actualiza el sacrificio'. Ca, y; karm i tanute, ello ejecuta los deberes (también). Dado que todo es realizado por el conocimiento, es razonable decir que el si-mismo cognitivo es Brahman. Además, sarve dev , todos los dioses, Indra y otros; up sate, meditan sobre; vijñ nam brahma, Brahman en tanto que condicionado por la cognición; (el cual es) jye ham, el primer nacido –dado que ello nació antes que todo o debido a que todas las acciones lo presuponen. Es decir, ellos meditan en el Brahman-cognitivo, mediante la identificación de ellos mismos con eso. De aquí que, a través de la adoración del Mahat-Brahman (Hira yagarbha), ellos devienen dotados de conocimiento y gloria. Cet, si; veda, conoce uno; a ése vijñ nam brahma, Brahman en tanto que condicionado por la cognición; y no solamente si lo conoce uno, sino que también, cet si; na pram dyati tasm t, no es negligente uno al respecto de ese Brahman –si uno no se desvía de ese Brahman.

Dado que uno está predispuesto a pensar que los no-Si-mismos son en realidad el Si-mismo, emerge entonces la posibilidad de desviarse bruscamente del pensamiento acerca de la identidad del Brahman-cognitivo con el Si-mismo propio; con la intención de cancelar esa posibilidad, el texto enuncia, 'si uno no es negligente acerca de ese Brahman', es decir si ha rehuido uno a todas las ideas acerca de la identidad de los si-mismos físico etc., con respecto de su propio Si-mismo y continuamente piensa en el Brahman-cognitivo sólo como su propio Si-mismo. ¿Qué pasará con esto? La respuesta es: r re p pmana hitv , abandona todos los pecados en el cuerpo. Todos los pecados son ciertamente provocados por la identificación de uno mismo con el cuerpo. Y mediante la analogía de la remoción de la sombra, al moverse el paraguas, se sabe que su erradicación es posible cuando su causa es removida como resultado de la

identificación de uno mismo con el Brahman-cognoscente. Por lo tanto, habiendo abandonado en el cuerpo mismo, todos los pecados que emergen del cuerpo –los cuales son causados por la identificación de uno mismo con el cuerpo– y deviniendo identificado con el Brahman-cognoscente (i.e. Hira yagarbha), uno sama nute, obtiene por completo todo, –i.e. se regocija plenamente, a través del si-mismo cognitivo y debido a ello mismo–; sarv n k man, todas las cosas deseables que hay en el Brahman-cognoscente.

Tasya p rvasya, de ésa envoltura, la cual precede (esto es, del si-mismo mental); e a eva tm , éste es ciertamente el si-mismo, que está alojado en el ar ra (cuerpo) mental, y está por lo tanto r ra incorporada. ¿Cuál? Ya e a , esa la cual es éste si-mismo; vijñ namaya , que consiste en cognición. Tasm t vai etasm t etc. es como se ha explicado anteriormente. A partir del contexto y por el uso del sufijo maya ('hecho de', 'que consiste en'), se debe entender que con la palabra nandamaya (hecho de beatitud) se está implicando un si-mismo condicionado. Ciertamente, se está tratando aquí con los si-mismos condicionados –hechos de alimento etc. – los cuales son materiales [es decir que poseen un soporte que los constituye, por más sutil que sea]. Y este si-mismo hecho de beatitud también está incluido en dicho contexto. Además, el sufijo maya se utiliza aquí en el sentido de transmutación (y no de abundancia) como en el caso de annamaya [el si-mismo "hecho de alimento"]. De aquí que el nandamaya deba ser entendido como un si-mismo condicionado. Esto se sigue incluso del hecho de que hay sa krama a (obtención). El texto dirá: 'Él obtiene el si-mismo hecho de beatitud' (II.viii.5). Y se ve que sólo los si-mismos condicionados –los cuales no son el Si-mismo– son obtenidos. Además, el si-mismo hecho de beatitud es mencionado en el texto como el objeto del acto del obtener, tal y como en el texto, annamayam tm nam upasa kr mati, él obtiene el si-mismo hecho de alimento (II.viii.5). Y, el Si-Mismo (incondicionado), Ello-Mismo no es obtenible, dado que una tal obtención sería repugnante para la trama del pasaje en cuestión y porque en sí es imposible.

Porque el Si-mismo (incondicionado), Ello-mismo no puede ser obtenido por el Si-mismo, en tanto que no hay división alguna en el Si-mismo, y además porque Brahman (la meta) es el Si-mismo de quien lo obtiene. Además, (bajo la suposición de que se estuviese hablando del Si-mismo), la imaginación de los miembros, cabeza, etc., deviene ilógica. Dado que una tal imaginación de los miembros, cabeza, etc., no es posible figurarse en ése (Si-mismo), el cual posee las características que se han mencionado previamente, el cual es la causa del espacio etc., y el cual no está incluido en la categoría de los efectos.

Y esto procede de textos védicos que niegan atributos distintivos en el Si-mismo, tales como el siguiente: '(Cuando sea que el estudiante se establezca sin miedo) en este (Brahman) imperceptible, incorpóreo, inexpresable, y sin-soporte' (II.vii); 'Eso no es denso ni minúsculo (B .III.viii.8)'; 'El Si-mismo es aquello que se ha descrito como "no esto", "no esto"...' (B .III.ix.26). Y esto se sigue también de la irracionalidad que se sobrevendría (de otro modo) al citar el siguiente mantra (II.vi.1). Ciertamente, citar al respecto el mantra: 'Si alguien conoce a Brahman como no-existente, él mismo deviene no-existente', no puede levantarse en contra de Brahman (para negar su presencia) la cual es percibida directamente como el si-mismo hecho de beatitud, en posesión de miembros tales como el deleite por cabeza y así sucesivamente. Además, sería injustificable referirse separadamente al supremo Brahman como la cola que estabiliza en: 'Brahman es la cola estabilizadora'. De tal manera que el si-mismo ( tm ) denominado nandamaya (hecho de beatitud o lleno de beatitud) pertenece a la categoría de los efectos; y no es el supremo Si-mismo. Ananda (beatitud) es un efecto de la meditación y de los ritos, y nandamaya esta constituida por esa beatitud. Y este si-mismo es más interior que el si-mismo cognitivo, dado que ha sido mostrado por la Upani ad que está alojado en el si-mismo cognitivo, el cual es la causa de los sacrificios etc. Tanto como el fruto de la meditación y de los ritos es para el bien de quien se deleita, este debe ser el

más interior de todos; y el si-mismo de beatitud es el más interior en comparación con los previos.

Aún más, esto se sigue del hecho de que la meditación y los ritos son para la adquisición del deleite etc.; en verdad, la meditación y los ritos son impelidos por (el deseo de obtener) gozo etc. De tal modo que, dado que el gozo etc., –los cuales son los frutos (de ritos y meditaciones)– están más cercanos al Si-mismo, es lógico que estos deban estar al interior del si-mismo cognitivo; porque el si-mismo de beatitud revivido<sup>22</sup> por la impresión del deleite etc., es percibido en el sueño como dependiente del si-mismo cognitivo.<sup>23</sup>

Tasya, de este, del si-mismo hecho de beatitud; priyam, el deleite –que surge al mirar objetos de amor tales como un hijo; es ira , la cabeza– comparable a una cabeza, debido a su preeminencia. Moda , gozo, significa la felicidad que surge a partir de la adquisición de un objeto del deseo. Cuando ese gozo alcanza su auge este es pramoda , regocijo. nanda , Beatitud –placer en general–, es el alma (la columna) de los distintos miembros, (i.e. de las expresiones) de felicidad en quien se deleita etc., porque esta nanda, (i.e. la Beatitud común) permea a todos ellos. nanda (Beatitud) es el supremo Brahman; porque es Brahman quien Se manifiesta por Si-mismo en las variadas modificaciones mentales, cuando los limitantes adjuntos tales como los objetos particulares como un hijo, un amigo, etc. son presentados por los buenos actos (pasados) y la mente, liberada de tamas (oscuridad, tinieblas, etc.), deviene placida. Y esto es bien conocido en el mundo como felicidad objetiva. Esta felicidad es transitoria, dado que el resultado de los actos pasados que conllevan estas modificaciones particulares de la mente es inestable.

---

<sup>22</sup> i.e., al asociarse con.

<sup>23</sup> 'El si-mismo que posee gozo etc., no es el si-mismo primario, dado que es percibido por el Si-mismo-testigo en el sueño'. . G.



Siendo ello así, en la misma proporción en que ésa mente deviene purificada por medio de austeridades que dispersan *tamas* (indolencia), y también a través de meditaciones, continencia y fe, en esa misma medida los deleites particulares alcanzan la excelencia y ganan en volumen en ésa mente calmada y libre. Y esta Upani ad dirá, ‘Esa es ciertamente la fuente del deleite; porque uno deviene feliz al tener contacto con la fuente del deleite. Y éste, ciertamente, revivifica a la gente’ (II.vii). También hay este otro texto védico al respecto: ‘En una partícula de esta misma Beatitud viven otros seres’ (B .Iv.iii.32). Así, también, será dicho que la beatitud se incrementa un céntuplo en cada estadio sucesivo, en proporción al desapego de los deseos (II.viii).<sup>24</sup> De tal modo que, hablando desde el punto de vista del conocimiento del Supremo Brahman, Brahman es ciertamente la más elevada (Beatitud) en comparación con el si-mismo de beatitud que obtiene excelencia gradualmente. El Brahman en cuestión –el cual es definido como ‘verdad, conocimiento, infinito’ (II.i), por cuya realización se han presentado las cinco envolturas, que comienzan con la hecha de alimento, la cual es la más exterior de todas estas, y por las cuales ellos devienen dotados con sus si-mismos (los seres) – ese *brahma* (Brahman); es *puccham prati h* , la cola que estabiliza. De nuevo, ciertamente ese Brahman no-dual, el cual es el límite de la negación más remota de toda dualidad superimpuesta por ignorancia, es el soporte (de ese si-mismo de beatitud), porque el si-mismo de beatitud culmina en la unidad. (Se sigue, por lo tanto, que) verdaderamente hay ese, Brahman no-dual, como el límite más remoto de la negación de la dualidad conjurada por la ignorancia, y este Brahman soporta (la dualidad) como una cola. Ilustrativo de este hecho, también, aquí hay un verso:

---

<sup>24</sup> Si el incremento de beatitud fuese dependiente sólo de las cosas, la Upani ad no habría hablado con referencia a un hombre de desapego como lo hace de hecho en II.viii. En realidad, en la proporción en la que el corazón deviene más puro, calmado y liberado de los objetos, en ésa medida la beatitud deviene más elevada, con lo cual deviene más capacitada para reflejar la Beatitud que es Brahman.

## Capítulo VI

असन्नेव स भवति। अस्द्ब्रह्मेति वेद चेत् ।

अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद। सन्तमेन ततो विदुरिति।

तस्यै ष एव शरीर आत्मा। यः पूंस्य प्र । उताविद्वानमुं लोकं प्रेत्य श्र च्छ

आहो विद्वानमुं लोकं प्रेत्य श्रित्समनश्चु ता

सोऽकामयत। बहु स्यां प्र प्य स्तस्त्वा। इदं

तत्सृष्ट्वा। तदेवानु प्राविशत् । तद्धनु श्य च्च त्यच्चाभवत् । निरुक्तं चानिरुक्तं च। निलयनं चानिलयनं

ज्ञा ज्ञानं च। सत्यं चा त्य त्सत्यमित्याचक्षते। तदप्ये

श्लोको भवति॥ ॥ इति षष्ठोऽनु वाकः ॥

asanneva sa bhavati | asadbrahmeti veda cet |

asti brahmeti cedveda | santamena tato viduriti |

tasyai a eva r ra tm | ya p rvasya | ath to'nupra n |

ut vidv namu loka pretya | ka cana gacat 3 | ho vidv namu

loka pretya | kascitsamana nut 3 u | so'k mayata | bahu sy

praj yeyeti | sa tapo'tapyata | sa tapastaptv | ida sarvamas jata |

yadida ki ca | tats v | tadev nupr vi at | tadanupravi ya | sacca

tyacc bhavat | nirukta c nirukta ca | nilayana c nilayana ca |

vijñ na c vijñ na ca | satya c n ta ca satyamabhavat | yadida

kiñca | tatsatyamity cak ate | tadapye a loko bhavati ||1||iti

a ho'nuv ka ||

1.- Si alguien conociese a Brahman como no-existente, él mismo devendría como no existente. Si alguien conociese a Brahman como existente, entonces lo considerarían como existente en virtud de ese (conocimiento).

De ese (si-mismo cognitivo) éste es ciertamente el si-mismo incorporado. De aquí entonces las preguntas: ¿alguien ignorante va (o no va) al otro mundo

después de irse (de aquí)? Alternadamente, ¿un hombre de conocimiento alcanza (o no) el otro mundo después de irse (de aquí)?

Él (el si-mismo) deseó: 'Que sea yo muchos (que nazca yo)'. Él realizó el discernimiento (conocimiento cierto con el cual se realizan los sacrificios, austeridades, etc.). Habiendo deliberado, él manifestó todo lo que existe. Ese (Brahman) habiendo manifestado (eso), entró en esa misma cosa. Y habiendo entrado ahí, Eso devino lo formal y lo informal, lo definido y lo indefinido, lo que sustenta y lo que no-sustenta, lo sensciente y lo insensciente, lo verdadero y lo falso. La verdad devino todo esto lo que hay. Ellos llaman a ese (Brahman) Verdad. Con respecto a ello, hay este verso.

Sa , él; bhavati, deviene; asan eva, ciertamente no-existente (irreal) –como algo no-existente–; tal como una no-entidad que no se asocia con ningún objeto humano, de la misma manera, él deviene disociado del objetivo humano (a saber, la liberación). ¿Quién es ése? Aquel quien cet, acaso; veda, conoce; brahma, a Brahman; asat iti, como no-existente. En oposición a ello, cet veda, si alguien conoce a; Eso –ese Brahman, el cual es la base de toda diversificación y la semilla de toda actividad, pese a que en Si-mismo Eso carece de distinciones– asti iti, como sí existente, (entonces los conocedores de Brahman lo considerarán a él como existente). De nuevo, ¿por qué debe haber rechazo respecto de la noción errónea de Su no-existencia? Decimos que (esto es así, debido a que) Brahman está más allá de todas relaciones empíricas. El intelecto que está inclinado a pensar en la existencia (realidad) exclusivamente en relación con los objetos empíricos que tienen solamente el habla como su sustancia, podría asumir la no-existencia en relación con algo que es opuesto a ello y que le es trascendental. Por ejemplo, es bien sabido que un jarro, entendido como una cosa que el hombre puede manipular, se considera verdadero, mientras que cualquier otra cosa de naturaleza opuesta se considera falsa. Así, mediante una paridad en el razonamiento, podría surgir aquí el entendimiento defectuoso de

que Brahman es no-existente. Por lo tanto es dicho, 'Si alguien piensa que Brahman sí existe'. De nuevo, ¿qué le pasa a alguien quien conoce a Brahman como existente? Eso es respondido: tata , debido a esa realización de la existencia; los conocedores de Brahman vidu , conocen; enam, a este –quien ha tenido esta realización–; como santam, existente (real) –identificado con el Si-mismo el cual es absolutamente real–, en virtud de haber devenido él uno mismo con el Brahman que es existente. La idea es que él deviene digno de ser conocido por otros, tal como Brahman lo es.

O también, (el significado alternativo es este): Si un hombre piensa, 'Brahman es no-existente', entonces para ése hombre, debido a su carencia de fe, el camino del deber que consiste en el esquema de las castas, estadios de vida, etc., deviene por completo no-existente tanto como ese camino no se halla diseñado para conducirlo a Brahman. De aquí que este heterodoxo (que carece de fe en el Veda y que no acepta como un principio evidente al Si-mismo) sea llamado asat, injusto (lit. 'no-existente') –en este mundo. En oposición a tal hombre, si cualquiera conoce que 'Brahman sí existe' entonces él, debido a su fe, acepta apropiadamente el esquema de las castas, estadios de vida, etc., que conducen a la realización de Brahman. Dado que esto es así, tata , por lo tanto; las buenas personas conocen a este como santam, caminado en la vía correcta. El propósito de la sentencia es: debido a este hecho, se debe aceptar de manera segura a Brahman como existente.

Tasya p rvasya, de ese que precede –el cuerpo cognitivo–; e a eva, este ciertamente; es r ra tm , el si-mismo existente en el cuerpo hecho de conocimiento. ¿Cuál es ese? Ya e a , aquel que es éste –el si-mismo hecho de beatitud. En cuanto a este si-mismo se acepta de manera general su existencia. Sin embargo, se podría sospechar la no-existencia de Brahman, dado que carece de toda distinción, y dado que es común a todo.<sup>25</sup> Dado que esto es así, tata ,

---

<sup>25</sup> Dado que Brahman penetra todo, su utilidad debería ser perceptible a cada segundo. Pero de hecho ello no es así. De aquí que su existencia pueda ser cuestionada. Sin embargo, no se duda

por lo tanto; atha, inmediatamente después; hay estas anupra n : pra n significa preguntas, hechas por el discípulo quien es el que escucha, y anu, significa después; las preguntas que se hacen después de que el maestro ha hablado son anupra n . Brahman, siendo la causa del espacio etc., es común por igual para el hombre de conocimiento y para el ignorante. Por ende, se podría sospechar que el hombre ignorante también alcanza a Brahman. Uta tiene el sentido de api (empleado para introducir una pregunta). Pretya habiéndose ido, de aquí; ka cana avidv n, ¿acaso alguien quien es ignorante; gacchati, va a (alcanza); amum lokam, ese mundo –el supremo Si-mismo? La pregunta: ‘¿o acaso no va?’ está implícita debido al número plural en anupra n , ‘las preguntas que se posan a continuación de la instrucción del maestro’. Las dos preguntas que restan se hacen en relación al hombre iluminado. Si el hombre ignorante falla en alcanzar Brahman, pese a que Eso es la fuente común de todo, entonces la obtención de Brahman por parte de un hombre iluminado podría a su vez ponerse en duda. De aquí que en relación a él se posa la cuestión: ho vidv n etc. ¿Ka cit, (acaso) alguien; quien es un vidv n, un hombre iluminado, un conocedor de Brahman; pretya, habiéndose ido, de aquí; amum lokam sama nute, alcanza ese (el otro) mundo? En la expresión sama nute u, la e in te es remplazada por ay, del cual siendo eliminada la y, la a deviene alargada, y la expresión deviene sama nut u. Y la letra u, que ocurre al final, debe ser transferida desde la parte superior y la letra ta debe ser desprendida de uta, la cual ocurre previamente, (para conformar una nueva palabra uta). Colocando esta (nueva palabra) uta antes de la palabra ho, la pregunta quedaría como sigue: ‘uta ho vidv n... ¿el hombre iluminado obtiene el otro mundo?’ La otra pregunta es: ‘¿O acaso el hombre iluminado no lo obtiene, tal como el hombre ignorante no lo consigue?’ Alternadamente entonces, hay sólo dos preguntas en relación al hombre iluminado y al no-

---

de la existencia del nandamaya (el si-mismo de beatitud) en este sentido. Por lo que nandamaya no es el sujeto del verso supra citado.

iluminado. Sin embargo el número plural ocurre con referencia a otras preguntas que pudiesen surgir por implicación.

De haber escuchado: 'Si conoce uno a Brahman como no-existente', y 'si alguien conoce que Brahman sí existe', surgió la duda de si Brahman era existente o no-existente. De aquí, por implicación, se levantó la primera cuestión después de la instrucción del preceptor: '¿Existe Brahman o no?' La segunda cuestión fue: 'Dado que Brahman es imparcial, ¿alcanza el hombre no-iluminado a Brahman o no?' Aun cuando Brahman es igual para todo, Su no-obtención en el caso del hombre iluminado puede ser sospechada tanto como en el caso del hombre no-iluminado; y de aquí la tercera pregunta a continuación de la instrucción del preceptor, sea: '¿El hombre de conocimiento alcanza a Brahman o no?' El texto que prosigue se introduce para responder estas cuestiones.

A propósito de esto, se ha hablado en primer lugar de la existencia. Queda por ser explicado cuál tipo de verdad es aludido en la aserción que fue hecha así: 'Brahman es verdad, conocimiento, infinito'. De aquí que se diga: 'La verdad de Brahman se afirma con hablar de Su existencia; porque ha sido aseverado que lo existente es la verdad' (un eco de Ch. VI.ii.1). Por lo tanto, la mera afirmación de la existencia equivale a la aprobación de que es real. ¿Cómo se sabe que el texto tiene un tal significado? Porque las sentencias subsecuentes tales como: 'Ellos llaman a ese (Brahman) Verdad' (II.vi), '¿(Quién, ciertamente, inhalaría y quién exhalaría) si esta Beatitud (Brahman) no estuviese ahí en el supremo espacio (en el interior del corazón)?', están conectadas con este mismo propósito.

Objeción: Mientras se trata con este tópico, surge la sospecha de que Brahman es con seguridad no-existente. ¿Por qué? Debido a que cualquier cosa que existe se percibe y posee atributos distintivos, como por ejemplo un jarro etc. Y cualquier cosa que es no-existente no es percibida, como por ejemplo los cuernos de una liebre etc. Similarmente, Brahman no es percibido. Así que Eso

es no-existente, dado que Ello no es percibido como poseyendo atributos distintivos.

Respuesta: Esto no es sostenible, dado que Brahman es la causa del espacio etc. No es un hecho el decir que Brahman no-existe. ¿Por qué? Dado que todas las producciones surgen de Brahman, tales como el espacio etc., las cuales son percibidas. Es asunto de experiencia común en este mundo que cualquier cosa de la cual algo es producido existe realmente, como por ejemplo tierra, semillas, etc., las cuales son las causas de un jarro, un tallo, etc., los cuales son percibidos. Así que Brahman existe, dado que Eso es la causa del espacio etc. Y ningún efecto en este mundo se percibe como habiendo sido producido por una no-entidad. Si efectos tales como el nombre y la forma se hubiesen originado de una no-entidad, no habrían sido percibidos dado que no tendrían realidad. Pero estos son percibidos. Luego entonces Brahman existe. Si algún efecto debiese originarse a partir de una no-entidad, este permanecería embebido de no-realidad incluso mientras se le percibe. Sin embargo los hechos apuntan hacia otra dirección. Por lo tanto, Brahman existe. Respecto a esto hay otro texto védico: '¿Cómo puede una cosa que existe provenir de algo que no existe?' (Ch. VI. ii.2)', el cual señala la imposibilidad lógica de la manifestación de algo a partir de la nada. Por lo tanto, sólo queda a la razón que Brahman es ciertamente una realidad.

Objeción: Si tuviese que ser Brahman una causa como la tierra, las semillas, etc., Eso sería insensible.

Respuesta: No, dado que Eso es capaz de desear. Ciertamente no es asunto de experiencia común el que alguien quien puede desear pueda ser insensible al mismo tiempo. Hemos dicho que Brahman en verdad es omnisciente; y no es sino razonable que Eso sea capaz de desear.

Objeción: Dado que Brahman tiene deseos, Eso tiene deseos insatisfechos tal como nosotros mismos.

Respuesta: No es así, porque Eso es independiente. Defectos tales como el deseo no pueden impeler a Brahman (a la acción) tal y como sucede con otros al sujetarlos a su influencia. Entonces, ¿cuáles son estos (deseos de Brahman)? Estos son por naturaleza verdad y conocimiento, y estos son puros en virtud de su identidad con Brahman.<sup>26</sup> Brahman no es impelido a la acción por estos deseos. No obstante Brahman los ordena en concordancia con los resultados de las acciones de las criaturas. Por ende, Brahman tiene independencia con respecto a los deseos. Así que Brahman no tiene urgencias. Y esto se sigue también del hecho de la no-dependencia de Brahman respecto a ningún otro medio. Además, Brahman no depende de accesorios etc., como otros cuyos actos no están identificados consigo mismos sino que dependen de causas tales como la rectitud, y que requieren el cuerpo ajeno [al Si-mismo] y los sentidos como sus instrumentos. ¿Cómo existen entonces (los deseos en Brahman)? Estos son no-diferentes de Si-mismo.<sup>27</sup> Este hecho es establecido en sa āk mayata: sa , él, el Si-mismo del cual se originó el espacio; āk mayata, deseo. ¿Cómo fue su deseo? Bahu sy m: sy m yo devendré; bahu, muchos.

Objeción: A menos que Eso entre en algo más, ¿cómo puede devenir muchos el Uno?

La respuesta es: 'prajayeya, yo naceré'. La multiplicación aquí no se refiere a devenir algo ajeno como cuando se procrea un hijo. ¿Cómo entonces?

---

<sup>26</sup> 'Brahman, en tanto es reflejado en M y , es la causa material del mundo, y Eso posee deseos que son las modificaciones de M y . Pero estas modificaciones no son distinguibles de la verdad y el conocimiento, dado que están permeadas por la Consciencia que no está sujeta a la ignorancia etc.; y estos son puros, dado que no están manchados por lo no-recto etc., en virtud de su no-distinción al respecto de Brahman'. . G.

<sup>27</sup> 'Dado que M y , en tanto que dotada de las impresiones de los deseos, tiene identidad con Brahman (a través de una super-imposición), los deseos, los cuales son las modificaciones de esta M y , tienen también identidad con Brahman. Por lo tanto, no hay necesidad de poseer un cuerpo físico etc. (para hacer posible la existencia de deseos en Brahman, como sí lo es necesario en nuestro caso)'. . G.



A través de la manifestación del nombre y la forma que existen de manera latente en Eso-mismo. Cuando el nombre y la forma, los cuales existen de manera latente en el Si-mismo, se manifiestan, estos evolucionan –reteniendo su naturaleza intrínseca en tanto que el Si-mismo manifestándose bajo todas las condiciones– en el tiempo y el espacio, los cuales son inseparables de Brahman. Luego entonces esa evolución del nombre y la forma es (lo que es llamado) la apariencia de Brahman en tanto que muchos. De ninguna otra manera es posible por parte del Brahman sin-partes devenir ya sea múltiple o finito; como por ejemplo, con seguridad la pluralidad y la finitud del espacio son producciones de factores ajenos. De aquí que el Si-mismo devenga múltiple sólo a través de éstos (nombre y forma). Dado que ninguna cosa tal, sutil, desconectada y remota, existe como un no-Si-mismo, en el pasado, presente o futuro, y la cual sería diferente y separada del Si-mismo por el espacio y el tiempo. Por lo tanto, es sólo debido a Brahman que el nombre y la forma tienen su ser bajo todas las circunstancias, pero Brahman no consiste en estos. Se dice que estos son esencialmente Brahman, dado que cesan de existir cuando Brahman es eliminado. Y, condicionado por estos dos factores, Brahman deviene un factor en todos los asuntos empíricos que involucran palabras tales como el conocedor, lo cognoscible, y el conocimiento, así también como sus implicaciones, etc.

Habiendo tenido un deseo tal, sa , Él –ese Si-mismo; tapa atapyata: por tapa se significa el conocimiento dado que otro texto védico dice: ‘Aquél cuyo tapa consiste de conocimiento’ (Mu. I.i.9), y dado que el otro tipo de tapa (la austeridad) está fuera de lugar en alguien cuyos deseos permanecen satisfechos. Ese tipo de tapa , conocimiento; él atapyata, practicó. La idea es que el Si-mismo reflexionó en el plan etc., con el cual se manifestaría el mundo. Sa tapa taptv , Él, habiendo cavilado así; as jata, manifestó, en consonancia con factores que contribuyeron tales como los resultados de las acciones de los seres; idam sarvam, todo esto; yat idam kim ca, cualquier cosa que hay, sin

excepción alguna –este universo, junto con el espacio, tiempo, nombre y forma tal como Él los percibía, y tal como es percibido por todos los seres bajo variadas circunstancias. Brahman, s tv , habiendo manifestado; tat, eso, este mundo; ¿qué hizo Él?, la respuesta es: tat eva, al interior de ese mismo mundo, el cual hubo sido manifestado; anupr vi at, Él entró.

Con respecto a esto, es asunto de consideración saber cómo Él entró. ¿Entró el Manifestador en la propia forma de Él o en alguna otra forma? ¿Cuál es la postura razonable?

Pseudo-Ved ntin: A partir del uso del sufijo ktv [habiendo + participio (-ado, -ido -to -so -cho)], se sigue que el Manifestador Él-mismo entró.<sup>28</sup>

Objeción: ¿Acaso no es ilógico esto, dado que bajo el supuesto de que Brahman es una causa (material) en el mismo sentido en que la arcilla lo es (de un jarro etc.), se sigue que los efectos son no-diferentes de Brahman? Porque es la causa la que deviene transformada en los efectos. De aquí que sea ilógico que, después de la producción del efecto, debiese la causa entrar otra vez en el efecto, como si fuese una entidad separada, y como si no lo hubiese hecho ya previamente.<sup>29</sup> Siendo honestos, aparte de haber sido moldeado como un jarro, la arcilla no tiene otra entrada en el jarro.

Pseudo-Ved ntin: Tal como la tierra, en la forma del polvo, entra de nuevo en un pote (hecho de tierra), similarmente, el Si-mismo puede entrar dentro del nombre y la forma otra vez bajo alguna u otra guisa. Y esto se sigue también de otro texto védico: ‘Entrando en la forma del alma de cada ser individual...’ (Ch. VI.iii.2).

---

<sup>28</sup> En gramática el verbo finito y el verbo que termina en ktv (habiendo + part. -ado, -ido -to -so -cho), en la misma sentencia, se refieren al mismo sujeto nominativo.

<sup>29</sup> La acción denotada por el verbo que tiene el sufijo ktv precede a la acción del verbo finito. Esto no es posible aquí, dado que la producción del efecto y la entrada de la causa dentro de él son simultáneos.

Objeción: Esto es impropio, dado que Brahman es Uno. En el caso de la tierra, sin embargo, es posible entrar en un pote en la forma del polvo, dado que los trozos de tierra son muchos y tienen partes, y dado que hay lugares que aún no han sido ocupados por el polvo de la tierra. En el caso del Si-mismo, sin embargo, no puede haber ninguna entrada posible, dado que Eso es Uno, al mismo tiempo que Eso no tiene dimensión y no tiene ningún lugar posible en dónde entrar.

Pseudo-Vedantin: ¿Qué tipo de entrada habría entonces? Dado que el hecho de haber entrado se debe sostener en vista de la sentencia Upaniádica: 'Él entró en esa misma cosa'. Siendo ello así, Brahman a su vez podría tener dimensiones, y teniendo dimensiones, no es sino propio que la entrada de Brahman en la forma de un alma individual, al interior del nombre y la forma, deba ser como aquella de la mano al interior de la boca.

Objeción: No, dado que no hay espacio vacío. Porque Brahman, el cual ha devenido transformado en los efectos, no tiene otro espacio –aparte de ese ocupado por los efectos, que consisten en nombre y forma– que esté desprovisto de Eso y en el cual pueda Eso entrar como un alma individual. Si debiese Eso (i.e. Brahman en tanto que el alma individual) entrar en la causa (a saber, Brahman en tanto que nombre y forma) de nuevo,<sup>30</sup> Eso cesaría de ser un alma individual, tal como un jarro cesa de ser un jarro al entrar (i.e. al ser reducido) a la tierra. De aquí el texto: 'Él entró en esa misma cosa', no puede justificadamente implicar una entrada en la causa.

Pseudo-Vedantin: Que sea (la entrada entonces dentro de) otro efecto. El texto: 'Él entró en esa misma cosa', significa aquél efecto, a saber, el alma individual, entrando en otro efecto hecho de nombre y forma.

---

<sup>30</sup> Brahman es la causa común de todo incluyendo las almas individuales. Ahora bien, el alma individual podría entrar en Brahman el cual, pese a estar transformado como nombre y forma, sigue siendo su causa.

Objeción: No, dado que esto involucra una contradicción; dado que un jarro no deviene sumergido dentro de otro jarro. Además, esto va en contra del texto védico el cual habla de su distinción; así, el texto védico que vuelve a confirmar la diferencia entre el alma individual y el efecto (nombre y forma), sería contradicho. Aún más, si el alma se sumerge en el nombre y la forma, la liberación sería imposible. No cabe a la razón que uno se sumerja en aquello de lo cual uno mismo trata de devenir liberado. Un ladrón encadenado no entra dentro de los grilletes.<sup>31</sup>

Pseudo-Vedantin: Supóngase que Brahman es transformado en dos partes, externa e interna. Para explicar, ese mismo Brahman el cual es la causa, ha devenido diversificado como el receptáculo en la forma del cuerpo etc., y en cuanto a la cosa contenida en la forma lo es bajo la forma del alma incorporada.

Objeción: No, porque la entrada es posible sólo para lo que está fuera. No se dice de una cosa que está (naturalmente) contenida dentro de otra, que haya entrado ahí. La entrada debe ser de algo que está fuera, porque se ve que la palabra entrada (prave a) tiene ese sentido, como por ejemplo en la sentencia: 'Él entró dentro de la casa después de haberla levantado'.

Pseudo-Vedantin: La entrada puede ser como aquella de la reflexión del sol etc., en el agua.

Objeción: No, dado que Brahman no es limitado, y dado que Eso no tiene configuración. Una cosa distinta que está limitada y tiene características puede ser la producción de la reflexión sobre algo más lo cual es por naturaleza transparente, como por ejemplo, el sol etc., puede ser reflejado en el agua; pero respecto del Si-mismo no puede haber reflexión, dado que Eso no tiene forma. Además, la entrada del Si-mismo en la forma de una reflexión no es posible, dado que el Si-mismo es omnipenetrante, siendo la causa del espacio etc., y dado que no hay otra substancia que pueda soportar la reflexión del Si-mismo

---

<sup>31</sup> La libertad de un ladrón, cuando ha sido capturado, no yace en su entrada dentro de los grilletes.

al estar colocada en algún otro lugar sin estar en conexión con el Si-mismo. Siendo ello así, no hay entrada de ninguna manera. Ni tampoco encontramos otra interpretación posible para el texto: 'Él entró en esa misma cosa'. Y un texto védico tiene la finalidad de iluminarnos acerca de las realidades supra-sensoriales. Pero de ésta sentencia, ni siquiera las personas diligentes pueden derivar iluminación alguna. Sea entonces que esta sentencia: 'Habiendo manifestado eso, Él entro en esa misma cosa', sea descartada, dado que no comunica ningún significado.

Respuesta del Ved ntin: No, (no necesita ser descartada). En tanto que la sentencia conlleva un significado distinto, ¿por qué debería haber esta discusión que está fuera de contexto? Ustedes deben recordar el otro significado que está implicado en esta sentencia y el cual es el sujeto bajo discusión aquí, como está establecido en el texto: 'El conocedor de Brahman obtiene lo más elevado... Brahman es verdad, conocimiento e infinitud... Él quien conoce (ese Brahman) como existente en el intelecto (alojado en el supremo espacio en el corazón)' (II.i). El conocimiento de Brahman es lo que busca impartirse, y ese es también el tópico en discusión al presente. Y los efectos, comenzando con el espacio y terminado con el cuerpo hecho de alimento, han sido introducidos con miras a adquirir el conocimiento de la naturaleza de ese Brahman, y el tópico que se ha empezado ahora es también con respecto al conocimiento de Brahman. De estos efectos, el si-mismo hecho de la fuerza vital habita y es diferente del si-mismo hecho de alimento; dentro del si-mismo vital está el si-mismo hecho de mente, y dentro de este, el si-mismo hecho de intelecto. Así, (mediante etapas) se ha hecho entrar al Si-mismo dentro de la cavidad del intelecto. Y ahí, de nuevo, ha sido presentado un otro si-mismo que está hecho de beatitud. Después de este, y a través de la comprensión del si-mismo lleno de beatitud –el cual actúa como un indicador (del Brahman-Beatitud)–, uno debe realizar, dentro de esta misma cavidad (del corazón), ese Si-mismo como la culminación del crecimiento de la beatitud, la cual es Brahman (concebido como) la cola que

estabiliza (el si-mismo hecho de beatitud), el cual es el soporte de todas las modificaciones y el cual carece de cualquier modificación.

Es con respecto a esta idea que la entrada del Si-mismo se está imaginando. Tanto como Brahman no posee atributos distintivos, no puede ser realizado en ningún lugar más. Es asunto de experiencia que el conocimiento de una cosa depende de sus particulares asociaciones. Tal como el conocimiento de R hu (un eclipse) emerge de su asociación con las distintas entidades, el sol y la luna<sup>32</sup>, de la misma manera, la asociación del Si-mismo con la cavidad del órgano interno provoca el conocimiento de Brahman, porque el órgano interno tiene proximidad (con respecto al Si-mismo) y a la naturaleza de la iluminación. Justo como un jarro etc., es percibido cuando entra en contacto con la luz, así también el Si-mismo es percibido cuando entra en contacto con la luz de la convicción intelectual.<sup>33</sup>

De aquí que le viene bien al contexto decir que el Si-mismo está alojado en la cavidad del intelecto el cual es la causa de Su experiencia. Sin embargo, en el pasaje presente, el cual es una suerte de elaboración sobre ese tema, la misma idea es repetida en la forma: 'Habiendo manifestado eso, Él entró en esa misma cosa'. Tat, ese Brahman, por Si-mismo –el cual es la causa del espacio–; y el cual, s tv , después de haber manifestado el efecto, entró al interior de la manifestación, como si fuera, y es percibido dentro de la cavidad del intelecto, como poseyendo distinciones tales como ser un vidente, un oyente, un pensador, un conocedor, etc. Esa ciertamente es Su entrada. De aquí que

---

<sup>32</sup> R hu es un ser mitológico que no tiene miembros excepto la cabeza. Durante los eclipses se traga al sol o a la luna, y sólo entonces somos conscientes de su existencia.

<sup>33</sup> Una cosa deviene iluminada con la luz del conocimiento, sólo cuando el órgano interno está en contacto con ello, pero no de otra manera. Un medio reflejante debe ser lo suficientemente transparente para captar una imagen apropiadamente. Solamente el intelecto puede reflejar al Si-mismo de la mejor manera. De nuevo, la luz remueve la oscuridad, pese a que ambos son insenscientes, de la misma manera, la convicción intelectual remueve la ignorancia, pese a que ambas son insenscientes. El intelecto no puede revelar a Brahman objetivamente.

Brahman, en tanto que la causa de este (fenómeno), debe existir. En concordancia, justo porque Eso existe, Eso debe ser captado con seguridad como tal.

¿Qué hizo Eso después de entrar en la manifestación? Eso abhavat, devino; sat ca, lo formal (denso, burdo); tyat ca, y lo informal (sutil). Lo formal y lo informal, que existen en el Si-mismo en su estado no-manifestado seminal del nombre y forma, son manifestados y conocidos cada uno particularmente como lo formal y lo informal, no obstante ellos continúan siendo inseparables del Si-mismo en espacio y tiempo. Teniendo este hecho en mente, se dice que el Si-mismo devino estos dos. Además, el (Si-mismo devino) niruktam ca aniruktam ca, lo definible y lo indefinible. Nirukta es aquello que es definible como 'esto es eso', mediante la distinción de una cosa al respecto de otras de su misma clase, así como también al respecto de otras pertenecientes a otras clases, y al asociarla con un cierto tiempo y espacio. Anirukta es lo opuesto. Nirukta y anirukta también, no son si no atributos de lo formal y lo informal. Tal y como lo formal y lo informal es lo visible y lo invisible, así también nilayanam ca anilayanam ca, lo que sustenta y lo que no-sustenta. Nilayana significa un nido, aquello que da soporte; y esto es un atributo de lo formal. Anilayana, una cosa que no-sustenta, es lo opuesto a ello (esto es, opuesto a nilayana) y es un atributo de lo informal. Pese a que 'invisible', 'indefinible' y 'lo que no-sustenta' son atributos de lo informal, estos se relacionan sólo con el estado manifestado, porque son referidos en los Vedas como ocurriendo después de la manifestación. Por tyat, lo informal, son significadas la fuerza vital, etc., la cual es inexpresable, y es algo que no-sustenta a su vez (en el sentido material). Así que, todos estos adjetivos que pertenecen a lo informal, se relacionan a lo manifestado (producido). Vijñ nam es sensciente, y avijñ nam es carente de esa (sensciencia), insensciente como una piedra etc. Se sigue del contexto que satyam significa la verdad que cae dentro del rango de lo empírico, y no la verdad absoluta. Porque la verdad absoluta es sólo una, la cual es Brahman. Sin

embargo aquí, la verdad relativa, tal como se la encuentra en el mundo empírico, es referida a algo; por ejemplo, se dice que el agua (de un río) es verdad en comparación con el agua de un espejismo la cual es falsa. An tam, no-verdadero, es lo opuesto a esa verdad.

De nuevo, ¿qué es Eso lo que devino todo esto? Aquello que es satyam, la absoluta verdad. Otra vez, ¿qué es Eso? Eso es Brahman; porque es Brahman el que ha sido introducido como el tópico de discusión en la sentencia: 'Brahman es verdad, conocimiento, infinito'. Los conocedores de Brahman cak ate, Lo llaman; satyam, Verdad; debido a que es el Brahman único, llamado satya, Verdad; Eso abhavat, devino; yat kim ca idam, todo eso lo que sea que hay – todas las modificaciones, sin excepción alguna, comenzando con lo visible y lo invisible, todo lo cual no es si no las características de lo formal y lo informal–; no habiendo existencia para ninguna de estas modificaciones de nombre y forma aparte de ese Brahman.

Después de la instrucción del maestro, surgió la duda concerniente a la existencia o no-existencia, y se formuló una pregunta. Como respuesta a esta, se ha dicho que el Si-mismo deseó: 'Sea yo muchos'. Después de manifestar, en concordancia con Su deseo, productos tales como el espacio etc., los cuales están caracterizados como lo visible y lo invisible etc., entró en ellos. Él devino muchos a través de Sus actos de visión, escucha, pensamiento, y conocimiento. De aquí que queda implícito con ello que este Si-mismo debe ser aceptado como existente; está alojado en el supremo espacio dentro de la cavidad del corazón, y es percibido a través de Sus diversas reflexiones sobre los conceptos mentales.<sup>34</sup>

Tat, con respecto a esto –concerniente a la idea expresada en la porción  
br hma a; e a loka bhavati, hay este verso. Tal y como en los cinco

---

<sup>34</sup> Los conceptos mentales son 'yo soy un hacedor', 'yo soy quien goza', etc.; y estos, siendo las distintas apariencias de la luz del Si-mismo, revelan al Si-mismo en Su forma condicionada, y no en Su incondicionada esencia.



capítulos precedentes ocurren versos que expresan los si-mismos, contando desde aquél del constituido por alimento, así, también, hay este verso el cual indica por medio de Sus efectos la existencia del Si-mismo como el más interno de todos.

## Capítulo VII

असद्वा इदमग्र

तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सु कृतमुच्य

यद्वै तत् सुकृतम् । रसो वै सः लब्ध्वा नन्दीभवति। को ह्येवान्यात्कः प्राण्यात् । यदेष

श आनन्दो न स्यात् । एष ह्येवा न्दयाति। यदा ह्येवैष एतस्मिन्नदृश्येऽनात्म्येऽनिरुक्ते

प्रतिष्ठां विन्दते । अथ सोऽभयं गतो भवति। यदा ह्येवैष एतस्मिन्नुदस्मरं कुरुते । अथ

स्य भयं भवति। सत्त्वेव भयं विदुषोऽमन्वानस्य। तदप्येष श्लोको भवति ॥ १ ॥

asadva idamagra s t | tato vai sadaj yata |

tad tm na svayamakuruta | tasm ttatsuk tamucyata iti |

yadvai tat suk tam | raso vai sa | rasa hyev ya

labdhv "nand bhavati | ko hyev ny tka pr y t | yade a k a

nando na sy t | e a hyev "nanday ti | yad hyevai a

etasminnad ye'n tmye'nirukte'nilayane'bhaya prati h vindate |

atha so'bhaya gato bhavati | yad hyevai a etasminnudaramantara

kurute | atha tasya bhaya bhavati | sattveva bhaya

vidu o'manv nasya | tadapye a loko bhavati || 1 || iti

saptamo'nuv ka ||

1.- En el principio, todo esto no era si no el no-manifestado (Brahman). De eso emergió lo manifestado. Ese Brahman se manifestó a Si-mismo por Si-mismo. Por lo tanto es llamado el auto-manifestador.

Aquello que es conocido como el auto-manifestador es ciertamente la fuente del deleite; porque uno deviene feliz teniendo contacto con esa fuente de deleite. ¿Quién, en verdad, inhalaría y exhalaría, si esta Beatitud no estuviese en

el espacio supremo (dentro del corazón)? Ésta, en verdad, revivifica (a la gente). Porque cuando quiera que sea (que el estudiante) se establezca sin temor en este (Brahman) imperceptible, icorpóreo, inexpresable y sin-soporte, entonces él habrá alcanzado el estado sin-miedo. Porque, cuando quiera que sea (que el aspirante) hace la menor diferencia en Eso, entonces él es afligido con temor. Ese mismo Brahman es el terror para los (así llamados) hombres instruidos (que carecen de la visión unitiva).

Ilustrativo de ello hay este verso.

Asat vai idam agre s t, en el principio todo esto no era si no el no-manifestado [lit. el no-ser] (Brahman). Con la palabra asat se mienta el estado no-manifestado del Brahman en contraste con el estado en el cual las distinciones de nombre y forma devienen manifiestas. No se trata de aquí de la absoluta no-existencia (implicada por el significado de la raíz de la palabra asat), dado que lo existente no puede proceder de lo no-existente [y la plena existencia de Brahman ya ha sido demostrada]. Idam, este, a saber, el mundo manifestado que posee las distinciones de nombre y forma; agre, en el principio –antes de la manifestación–; s t asat, era no otra cosa si no Brahman, el cual puede ser llamado asat. Tata , de ése –del No-manifestado–; vai, ciertamente; sat, aquello que se distingue por la manifestación del nombre y la forma; ajay ta, nació. ¿Acaso es el efecto enteramente separado (de la causa), tal como lo es el hijo del padre? La respuesta es dada de manera negativa: tat, aquello que es llamado el No-manifestado (Brahman); svayam, Eso-mismo; akuruta, hizo (manifestó); tm nam, por Si-mismo. Dado que esto es así, tasm t, por lo tanto; tat, ese Brahman Eso-Mismo; ucyate, es llamado; suk tam, el auto-creador (manifestador).<sup>35</sup> En virtud de ser la causa de todo, Brahman es bien conocido en este mundo como el auto-productor (manifestador). O también, dado que Brahman por Si-mismo hizo todas las cosas, en virtud de que Eso es todas las

---

<sup>35</sup> suk tam (estando en lugar de svak ta) debe significar 'auto-producido (manifestado)'. Sin embargo a kara lo toma como una licencia védica por 'auto-productor (manifestador)'. – . G.

cosas, por lo tanto ese mismo Brahman, el cual es la causa desde el punto de vista de la virtud también, es llamado suk ta (mérito).<sup>36</sup> De todas maneras, ya sea que el significado de suk ta sea 'mérito' o bien sea el otro ('auto-manifestador'), aquella causa que lo trae a uno en asociación etc., con un resultado familiar conocido en el mundo, esa es suk ta. Este hecho bien conocido es posible que ocurra solamente si hay una consciencia eterna que actúe como la causa. De aquí que, del hecho bien consabido de suk ta, se sigue que Brahman existe.

Eso existe, debido también a una explicación adicional. ¿Cuál explicación? Dado que Eso es la fuente del gozo. ¿Cómo es consabido que Brahman es la fuente del gozo? La respuesta es: yat vai tat suk tam, aquello que es conocido como el auto-manifestador; rasa vai sa , ese es ciertamente el rasa (una fuente de dicha). Rasa significa cualquier cosa cuyo propósito es causar satisfacción, i.e. una fuente de gozo, tal como las cosas dulces y agrias que son bien conocidas en el mundo. Rasam labdhv , habiendo obtenido una cosa que provoca gozo; ayam bhavati, éste (uno mismo) deviene; nand , feliz. En este mundo, no se ve que una no-entidad sea la causa de la felicidad. Aquellos Br hma as quienes han realizado a Brahman, se ve que son felices, tanto como lo es alguien que obtiene felicidad a través de una fuente de gozo externo –pese a que ellos, de hecho, no requieren del auxilio de medios externos para su felicidad, no hacen esfuerzos, y no acarician ningún deseo–, y de esto se sigue de manera lógica que Brahman es, ciertamente, la fuente de su dicha. De aquí que sí exista ese Brahman el cual es la fuente del gozo<sup>37</sup> y es la prole de su felicidad.

---

<sup>36</sup> suk ta (lit. 'bien-hecho') significa mérito, el cual es una de las causas de la manifestación.

<sup>37</sup> Tomando la expresión 'rasavat' como significando 'similar a un jugo', i.e. 'como una cosa dulce' (en vez de 'lleno de dicha'), la última porción podría traducirse como: '...Brahman el cual es la prole de su propia felicidad tal como una cosa dulce lo es de sí misma'.

Además hay esta otra razón de su existencia. ¿Cuál? Dado que se ve que ocurren acciones tales como exhalar. Este cuerpo también, el de un ser vivo, exhala a través de la función de la fuerza vital llamada *prāṇa* e inhala a través de la otra llamada *apāna*. De tal modo se ve que el cuerpo y los sentidos, en recíproca asociación, ejecutan su funciones orgánicas y vitales. Y esta asociación que sirve a un propósito común no sería posible a menos que hubiese un ser sensible el cual no fuese parte de esta conglomeración. Y porque no se ve lo contrario en ningún caso.<sup>38</sup> Ese hecho es establecido: *yat, si; e a nanda*, esta Beatitud; *na sy t*, no estuviese ahí; *k e*, en el (supremo) espacio, que está alojado en la cavidad del corazón; entonces en este mundo, *ka hi eva*, ¿quién, en verdad; *any t*, inhalaría, i.e. ejecutaría la función de *apāna*; o *ka prāṇ y t*, quién exhalaría, i.e. ejecutaría la función de *prāṇa*? Por lo tanto ese Brahman, para cuyo propósito se ejecutan tales acciones del cuerpo y los sentidos, tal como exhalar etc., sí existe; y la felicidad de las personas es causada por Eso mismo. ¿Cómo? *e a hi eva*, ciertamente éste, este supremo Si-mismo; *nanday ti* (i.e. *nandayati*), revivífla (a la gente) –en concordancia con sus méritos. La idea es esta: la gente piensa debido a su propia ignorancia, que ese mero Si-mismo, el cual es Beatitud por naturaleza, está limitado y diversificado.

Ese Brahman existe como la causa del temor en el hombre de ignorancia y como lo sin-miedo en el hombre de conocimiento. Porque estar libre de miedo llega como resultado de tomar refugio en algo que existe, mientras que el temor no puede cesar al recurrir a algo que no existe. ¿Cómo deviene Brahman la causa de lo sin-miedo? La respuesta es: *hi*, dado que; *yad e va*, cuando; *e a* éste –un aspirante–; *etasmin*, en éste –en Brahman. ¿En qué tipo (de Brahman)? *Ad ṛ ye*: *d ṛ ya* es cualquier cosa visible, es decir, cualquier modificación; porque una modificación está para ser percibida; lo que no es *d ṛ ya* es *ad ṛ ya*, i.e. sin-cambios. *Ad ṛ ye*, en éste inmodificable, aquello que no es un objeto de

---

<sup>38</sup> Materiales de construcción por sí mismos, por ejemplo, no erigen una estructura. Una casa está de pie debido a que alguien más la construyó y el cual no forma parte de esta.

cognición. An tmye, en el incorpóreo. Dado que es imperceptible, Eso es incorpóreo. Dado que Eso es incorpóreo, Eso es aniruktam, inexpresable. Sólo cualquier cosa que posee atributos puede ser expresada en palabras, y cualquier cosa que posee atributos es mudable, mientras que Brahman es sin-cambios, no obstante siendo Eso la fuente de todas las modificaciones. De aquí que Eso sea inexpresable. Siendo ello así, Eso es anilayanam: nilayana es un nido, un refugio; anilayana es lo opuesto de eso; Eso es sin-soporte. El significado de la sentencia es: (Cuando) en esa entidad –la cual es ese Brahman sin-cambios, incorpórea, inexpresable, sin-soporte, la cual es distinta de todos los atributos de un producto–; (el aspirante) vindate, obtiene; prati h m, estabilidad, auto-absorción; abhayam, de un modo sin-miedo. La palabra abhayam (sin-miedo) es utilizada adverbialmente (para modificar el verbo vindate, obtiene); o tiene que ser cambiada de género para que quede abhay m (sin miedo) calificando al sustantivo (prati h m, estabilidad).

(Cuando el aspirante obtiene esta estabilidad sin-miedo) atha, entonces; dado que él no ve ninguna diversidad, lo cual es la producción de la ignorancia y la causa del miedo, por lo tanto, sa , él; abhayam gata bhavati, deviene establecido en lo sin-miedo. Cuando deviene establecido en su propia naturaleza, entonces él no ve nada más, no escucha nada más, no conoce nada más. Alguien es presa de miedo de alguien más, pero no es lógico que el Si-mismo debiese tener miedo del Si-mismo. De aquí que el Si-mismo sea la fuente de lo sin-miedo para el Si-mismo. A despecho de la existencia de la causa del temor, se encuentran Br hma as quienes ciertamente están libres del temor que pudiese llegar desde todas las direcciones. Y esto sería injustificable si Brahman, el protector del temor, no estuviese ahí. Por ende, debido al hecho de notar este no-miedo, se sigue que Brahman existe como la fuente de la intrepidez. ¿Cuándo alcanza el aspirante ese estado sin-miedo? Cuando no percibe nada más y cuando no genera una otra antaram, diferencia, en el Si-mismo, entonces él obtiene lo sin-miedo. Esta es la idea.

Por el contrario, hi, dado que; yad , cuando, en el estado de ignorancia; e a , éste, el hombre ignorante; ve en el Si-mismo algo que le es presentado por nesciencia, como la visión de una segunda luna que es vista por un hombre que sufre de la enfermedad ocular llamada timira; y etasmin, en éste, en Brahman; kurute, hace ut aram, incluso la más mínima; antaram, hueco, diferencia –dado que la percepción de la diferencia es la causa del miedo,<sup>39</sup> esto significa que inclusive si él ve la más mínima diferencia–; atha, entonces, debido al hecho de ver esa diferencia; bhayam bhavati, el miedo surge, para esta alma la cual percibe la diferencia. Así que sólo el Si-mismo es la causa del temor para el si-mismo en el caso de un hombre ignorante. La Upani ad establece ese mismo hecho aquí: tu, no obstante; tat eva, ese mismo Brahman; es bhayam, un terror; vidu a , para el hombre que tiene instrucción (sólo en apariencia), el cual percibe diferencias; ese mismo Brahman cuando es percibido a través de un sentido de la dualidad y es llamado Dios, deviene el terror para el hombre de instrucción (sólo en apariencia) el cual piensa de este modo: ‘Dios es distinto de mí, y yo soy un ser mundano distinto de Dios’, y el cual genera la más mínima diferencia. (Eso deviene un terror) amanv nasya, para aquél quien no se sitúa desde el punto de vista de la unidad.

En concordancia con ello, el hombre quien no realiza la unidad que es el Si-mismo, la cual es única e indiferenciada, es ciertamente no-iluminado, aunque pueda estar bien instruído. Cualquiera quien se considera destructible deviene asolado con miedo en el mismo momento en que mira a un agente destructor. Un destructor, (en el último análisis), sólo puede serlo si es en sí mismo indestructible.<sup>40</sup> Ahora bien, si no hubiese causa de la destrucción, entonces no debería haber un miedo tal en lo destructible, tal como ocurre ante

---

<sup>39</sup> Otra lectura sería bhedadar anam eva hi antarakara am: ‘el ver la diferencia por sí mismo produce la diferencia’.

<sup>40</sup> La causa última de miedo debe ser en sí misma indestructible, dado que una suposición contraria conduciría a un regreso en infinito. Y sólo Brahman es un agente eterno como tal.

la percepción de un destructor. El mundo entero, sin embargo, se ve que es azotado con miedo. Por ende, del hecho perceptible del temor en el mundo, se sigue que existe una cosa terrible la cual es por naturaleza propia un agente indestructible que provoca destrucción, y debido al cual el mundo tiembla.

Expresivo de esta idea, también, hay este verso:

### Capítulo VIII

भीषाऽस्माद्वातः पवते । भीषोदेति सूर्यः ।

भीषाऽस्मादग्निश्चेन्द्रश्च । मृत्युर्धाञ्च

सैषाऽऽनन्दस्य मीमांससा भवति । युवा स्यात्साधुयुवाऽध्यायकः । आशिष्ठो दृढिष्ठो बलिष्ठः । तस्येयं पृथिवी सर्वा वित्तस्य पूर्णा स्यात् । स एको मानुष आनन्दः । ते ये शतं मानुषा आनन्दाः ॥

मनुष्यगन्धर्वाणामन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये मनुष्यान्धर्वाणामानन्दाः । स एको देवगन्धर्वाणामन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं देवगन्धर्वाणामानन्दाः । स एकः पितृणां चिरलोकलोकानामानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं पितृणां चिरलोकलोकानामानन्दाः

एक आजानजानां देवानामानन्दः ॥ ॥ श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतमाजानजानां देवानामानन्दाः । स एकः कर्मदेवानां देवानामानन्दः । ये कर्मणा देवानपियन्ति । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं कर्मदेवानां देवानामानन्दाः । स एको देवानामानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं देवानामानन्दाः । स एक इन्द्रस्याऽऽनन्दः ॥ ॥ श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतमिन्द्रस्याऽऽनन्दाः । स एको बृहस्पतेरानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं बृहस्पतेरानन्दाः । स एकः प्रजापतेरानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं प्रजापतेरानन्दाः । स एको ब्रह्मण आनन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य ॥

bh 'sm dv ta pavate | bh odeti s rya |

bh 'sm dagni cendra ca | m tyurdh vati pañcama iti |

sai "nandasya m m s bhavati | yuv sy ts dhuyuv 'dhy yaka |

i ho d hi ho bali ha | tasyeya p thiv sarv vittasya p r sy t

| sa eko m nu a nanda | te ye ata m nu nand ||1|| sa eko

manu yagandharv manda | rotriyasya c k mahatasya | te ye

ata manu yagandharv m nand | sa eko

devagandharv m nanda | rotriyasya c k mahatasya | te ye ata  
 devagandharv m nad | sa eka pit ciralokalok n m nanda  
 | rotriyasya c k mahatasya | te ye ata pit  
 ciralokalok n m nand | sa eka j naj n dev n m nanda ||2||  
 rotriyasya c k mahatasya | te ye atam j naj n dev n m nand |  
 sa eka karmadev n dev n m nanda | ye karma dev napiyanti  
 | rotriyasya c k mahatasya | te ye ata karmadev n  
 dev n m nand | sa eko dev n m nanda | rotriyasya  
 c k mahatasya | te ye ata dev n m nand |sa eka  
 indrasy "nanda ||3|| rotriyasya c k mahatasya | te ye  
 atamindrasy "nand | sa eko b haspater nanda | rotriyasya  
 c k mahatasya | te ye ata b haspater nand | sa eka  
 praj pater nanda | rotriyasya c k mahatasya | te ye ata  
 praj pater nand | sa eko brahma a nanda | rotriyasya  
 c k mahatasya ||4||

1-4.- A causa del miedo a Eso, el Viento sopla. A causa del miedo el Sol se eleva. A causa del miedo a Eso, el Fuego corre, así como Indra, y la Muerte, el quinto.

Esto, entonces, es una evaluación de esa Beatitud:

Supongamos que hay un joven 'lozano y bueno', instruido, en la flor de la juventud, el más expedito en la acción, el más firme, el más vigoroso. Supongamos que la tierra yace para él llena de riquezas. Esto equivale a una unidad de dicha humana.<sup>41</sup> Si esta unidad fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de los hombres-Gandharvas; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de los hombres-Gandharvas fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de los dioses-Gandharvas; y también a la unidad de dicha para un

---

<sup>41</sup> Esta será una medida de estimación para la evaluación de la Beatitud.



seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de los dioses-Gandharvas fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de los Manes cuyo mundo es perpetuo; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de los Manes que habitan en el mundo perpetuo fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha para los que nacen como dioses en el cielo; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha para los que nacen como dioses en el cielo fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de los dioses llamados Karma-Devas, quienes alcanzan el cielo a través de ritos védicos; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de los dioses llamados Karma-Devas fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de los dioses; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de los dioses fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de Indra; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de Indra fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de Bhaspati; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de Bhaspati fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de Virad; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos. Si esta unidad de dicha de Virad fuese multiplicada un ciento de veces, entonces equivaldría a una unidad de dicha de Hiranyagarbha; y también a la unidad de dicha para un seguidor de los Vedas quien no está afectado por los deseos.

Bh , a causa del miedo; asm t, a Él; v ta pavate, el (dios del) Viento sopla. Bh , a causa del miedo; udeti, se eleva; s rya , el Sol. Bh , a causa del miedo a Él; dh vati, corre; agni ca indra ca, el Fuego así como también Indra; m tyu pañcma , y la Muerte, como el quinto. Dado que el Viento, etc., los cuales son dignos de adoración y además poseen señorío, por sí mismos están comprometidos regularmente en trabajos muy fatigantes, tales como soplar, es razonable concluir que esto es posible solamente si suponemos un rector distinto a ellos, debido al cuál sostienen sus actividades disciplinadas. Dado que ellos se comprometen (en sus deberes) a causa del miedo a Brahman, tal como un sirviente lo hace a causa del miedo al rey, por lo tanto, Brahman existe como su rector y como una entidad terrífica.

Y ese Brahman, la fuente del miedo, es Beatitud. E bhavati, ésta es; m m s , una evaluación: nandasya, de la Beatitud, del antedicho Brahman. ¿Qué hay ahí para ser estimado acerca de la Beatitud? La respuesta es: La Beatitud puede ser estudiada desde este punto de vista –ya sea que Ella emerja a partir del contacto del sujeto y el objeto, como sucede el caso en la felicidad mundana, o bien que Ella sea natural. En cuanto a esto, la beatitud mundana alcanza la excelencia debido a la concurrencia de medios externos e internos. La beatitud, que es así obtenida, se pone aquí como un ejemplo para aproximarse a lo que sería la Beatitud que es Brahman; porque a través de esta dicha que nos es familiar se puede aproximar uno a la Beatitud que es comprensible para un intelecto que está libre del pensamiento objetivo. Incluso la beatitud mundana es una partícula de la Beatitud que es Brahman, la cual deviene trasmutada en beatitud mundana impermanente, como consecuencia del conocimiento obnubilado por la ignorancia, la cual deviene sucesivamente más densa de acuerdo a la escala de los individuos, comenzando con Hira yagarbha, quienes conciben diversamente lo que es la Beatitud, bajo la compulsión del resultado de sus propias acciones pasadas y en conformidad

con sus contemplaciones pretéritas, y bajo la influencia del contacto con accesorios tales como los objetos etc.

Ciertamente esa Beatitud, la cual es visualizada (como una escala) por alguien quien es instruido, versado en los Vedas y libre de pasiones, aparece diversificadamente como incrementándose cada vez más y más –un ciento de veces más cada vez que asciende en los dominios a partir de los hombres-Gandharvas hasta llegar a la beatitud de Hira yagarbha, donde Brahm es alcanzado– de acuerdo a la atenuación de la ignorancia, el deseo y la acción. Sin embargo, cuando la distinción entre sujeto y objeto generada por la ignorancia es eliminada a través de la iluminación, queda entonces sólo la Beatitud intrínseca omnipenetrante la cual es una sin segundo. Con el propósito de impartir esta idea, el texto dice: yuv sy t etc.

Yuv , un joven –alguién en la flor de la juventud. S dhu-yuv , es un adjetivo que califica a este sustantivo, y significa uno quien es ambos ‘lozano y bueno’. Incluso alguien joven puede ser malo, e incluso un hombre bueno puede que no sea joven. De aquí la especificación, ‘Supóngase que hay un hombre joven quien es un lozano y bueno’. Adhy yaka es alguien quien ha estudiado los Vedas. i ha es el mejor rector (o, ‘el más rápido en actuar’). D hi ha , el más firme (i.e. que tiene todos los sentidos intactos). Bali ha , el más vigoroso. (Supóngase que este joven está) bendecido con tales accesorios físicos. (Y que haya) tasya, para él; iyam sarv p thiv , esta tierra entera; p r , llenada; vittasya, (debería ser vittena), con riquezas cuyo fin es el disfrute, y con los medios de los karmas que conducen a resultados visibles e invisibles. La idea es que él es un rey que gobierna toda la tierra. Sa , esa, la alegría que posee; es eka m nu a nanda , una unidad de beatitud humana, una unidad de la más elevada beatitud humana en este mundo. Te ye atam m nu nand , esta beatitud humana multiplicada por un ciento; es sa eka manu ya-gandharv m nanda , una unidad de beatitud de los hombres-Gandharva. La felicidad de los hombres-Gandharvas deviene un ciento de

veces mejor que aquella del hombre. Los hombres-Gandharvas son aquellos seres humanos quienes devienen Gandharvas (parte del coro celeste) a través de algunos karmas y meditaciones específicas. En tanto que ellos poseen el poder de desaparecerse etc., siendo dotados con cuerpos y sentidos sutiles, por lo que los obstáculos en su camino son muy pocos, y también están dotados con el poder y los medios para resistir las dualidades (tales como el frío y el calor, etc.). Por lo tanto, un hombre-Gandharva tendrá tranquilidad mental tanto como no es impedido y puede soportar la dualidad. De la excelencia de esa tranquilidad se sigue una abundante expresión de Beatitud. De tal modo que es razonable que en proporción a la abundancia de tranquilidad en los planos sucesivos en comparación con aquellos que les preceden, la excelencia en la beatitud también se incrementa estimativamente por un ciento.

Sin embargo, el hombre que está libre de deseo no ha sido tomado en consideración al inicio de las etapas, con el propósito de mostrar que la beatitud de uno quien observa los deberes védicos y quien no es tocado por el deseo y el disfrute de los objetos humanos, es un ciento de veces más elevada que la beatitud humana, y que es comparable a aquella del hombre-Gandharva. Devoción a los deberes védicos y libre de pecados (B . IV.iii.33) están implicados por los dos términos 'instruido' y 'lozano y bueno'. Estas dos cualidades son, ciertamente, común a todos (los planos). Pero la carencia de deseos ha sido tratada de modo distinto para indicar que el incremento de la beatitud es independiente de la superioridad o inferioridad de los objetos de gozo. Así, dado que se ve que la felicidad se mejora proporcionalmente un ciento de veces con el avance en el desapego a los deseos, la renuncia es tratada aquí con la intención de ordenar el desapasionamiento como un medio para la obtención de la suprema Beatitud. El resto ya ha sido explicado.

Deva-Gandharva , los divinos-Gandharvas, lo son así desde el momento de su nacimiento. El término ciralokalok n m, de aquellos cuyo mundo dura por siempre, es un adjetivo de pit m, de los Manes, siendo calificados así los

Manes dado que su mundo perdura (relativamente) por siempre. j na es el mundo de los dioses; aquellos quienes nacen ahí –quienes nacen en las regiones de los dioses como resultado de ritos especiales prescritos por las Sm tis– son los dioses j naja. Los karmadev son aquellos quienes alcanzan a los dioses por la mera actividad del Karma Védico, ritos tales como el Agnihotra etc. Los dev dioses, son aquellos quienes son treinta y tres en número<sup>42</sup> y quienes reciben oblaciones. Indra es su Señor. Su preceptor es B haspati. Praj pati es Vir quien posee los tres mundos (tierra, cielo, y el espacio intermedio) como su cuerpo.<sup>43</sup> Brahm penetra todo el universo en la forma de la persona cósmica y de las personas individuales. Este Brahm es Hira yagarbha en quien todas las variedades de beatitud devienen unificadas, y en quien reside la virtud, la cual es la causa de esa beatitud, y del desapasionamiento del orden más elevado. Esta beatitud de Él es experimentada directamente en cualquier lugar por uno quien esté versado en los Vedas, libre de pecado (error)<sup>44</sup> y no manchado por el deseo. De aquí se entiende que estas tres cualidades son los medios (para la obtención de la Beatitud). De estos, la instrucción védica y la carencia de pecado son invariables (en todos los planos), mientras que el desapego a los deseos es algo que va incrementándose; y por ende éste último es reconocido como el mejor medio. La beatitud de Brahm , la cual se

---

<sup>42</sup> Ocho Vasus, once Rudras, doce dityas, Indra y Praj pati.

<sup>43</sup> Ver comentario a B . III.iii.2 [La idea principal es que el cuerpo de Vir (o Vir j) es llamado loka (mundo, dividido en los tres aspectos arriba señalados) y este sería el lugar en donde los seres disfrutaran del resultado de sus propias acciones y meditaciones, mientras que trascendente a este loka estaría el aloka (el mundo más allá), el cual sería el lugar a donde los eximios sacrificantes van, ingresando en la forma del Fuego y guiados por un Halcón].

<sup>44</sup> [Por el término pecado (p pam) se debe entender en general aquello que es malo, no auspicioso, vil, etc. Sin embargo, el pecado se concibe de manera muy particular como el error patente en la noción sobre-impuesta de modo natural por ignorancia según la cual la individualidad es algo real, dando lugar a expresiones falsas tales como: 'yo soy esto', 'esto es mío', 'tú eres otro', etc.].

experimenta al perfeccionarse el desapego a los deseos y la cual también está abierta a la visión directa de uno quien sigue los Vedas, es una partícula o un trozo de la suprema Beatitud, en concordancia con el texto védico: 'Dependientes de una partícula de esta misma Beatitud otros seres viven' (B . IV.iii.32). Esta beatitud (de Brahm y otros) es una partícula de aquella Suprema Beatitud la cual es natural, de la cual se han separado los seres como la espuma del mar y en la cual se vuelven a sumergir. En Eso (la Suprema Beatitud) no hay bifurcación entre el gozo y el que goza, dado que Eso es no-dual.

El resultado de esta evaluación se concluye aquí:

स यश्चायं पुरुषे । यश्चासावादित्ये । स एकः । स य एवंवित् । अस्माल्लोक्तस्ये  
 न्नमयमात्मानमुपसंक्रामति । एतं प्राणमयमात्मानमुपसंक्रामति । एतं मनोमयमात्मान-  
 का ज्ञानमयमात्मानमुपसंक्रामति । एतं नन्दमयमात्मानमुपसंक्रामति । तदप्येष  
 श्लोको भवति ॥ ५ ॥

sa ya c ya puru e | ya c s v ditye | sa eka | sa ya eva vit |  
 asm llok tpretya | etamannamayam tm namupasa kr mati | eta  
 pr amayam tm namupasa kr mati | eta manomayam tm na-  
 mupasa kr mati | eta vijñ namayam tm namupasa kr mati |  
 etam nandamayam tm namupasa kr mati | tadapye a loko bhavati  
 ||5|| iti a amo'nuv ka ||

5.- Él, el cual está en ésta persona humana, y Él, el cual está en ése sol, son uno. Aquél quien conoce así, obtiene, después de partir de éste mundo, éste si-mismo hecho de alimento; obtiene éste si-mismo hecho de la fuerza vital; obtiene éste si-mismo hecho de mente; obtiene éste si-mismo hecho de inteligencia; obtiene éste si-mismo hecho de beatitud. En cuanto a ello hay este verso.

Aquél quien, después de haber proyectado toda la manifestación –comenzando con el espacio y terminado con el cuerpo (hecho de la esencia del) alimento–, entró en ella y está alojado en el supremo espacio dentro de la cavidad del corazón, y es indicado aquí por las palabras *sa ya , él, el cual*; ¿Quién es ÉL? *Ayam puru e ya ca asau ditye*, ÉL quien está en la persona humana, y ÉL quien reside en el sol. La suprema Beatitud, la cual ha sido indicada como directamente perceptible para el seguidor de los Vedas, y a causa de la cual subsisten todos los seres dignos de obtener gozo –contándolos desde Brahm – en una partícula de Su beatitud, aquella suprema Beatitud es descrita como: ‘Él, quien reside en el sol’. ÉL es uno en el mismo sentido en que el espacio en un jarro, considerado aparte, en realidad es uno con el espacio (como tal).

Objeción: Al describir aquella Beatitud, el alma corpórea no debería ser referida en términos generales al decir: ‘Él, el cual está en la persona humana’; es preferible en vez referir esa alma diciendo: ‘Y ÉL, el cual está en el ojo derecho’ (B . II.iii.5, IV.ii.2, V.v.2), dado que ese ser es mejor conocido.

Respuesta: No, porque la discusión aquí es acerca del supremo Si-mismo.<sup>45</sup> El supremo Si-mismo ciertamente conforma aquí el tópico a tratar en estos textos: ‘En el no-perceptible, incorpóreo’ (II.vii), ‘A causa del miedo a ÉL, el Viento sopla’ (II.viii.1), ‘Esta, entonces, es una evaluación de esa Beatitud’ (ibid). No es razonable referirse subrepticamente a algo que está fuera de contexto. Y aquello que se busca comunicar aquí es el conocimiento del supremo Si-mismo.<sup>46</sup> Por lo tanto, verdaderamente es el supremo Si-mismo aquello que es referido en la expresión, *sa eka , ÉL es uno*.

---

<sup>45</sup> El otro texto citado arriba se refiere a la meditación basada en la identidad del alma individual e *Hira yagarbha*, y como tal, no se refiere a la identidad del Si-mismo individual y el Si-mismo supremo.

<sup>46</sup> ‘La misma Beatitud insobrepasable de la Realidad consciente la cual se refleja en un medio superior, a saber, el sol, también se refleja en un medio inferior, a saber, el ser humano que posee cabeza, manos, etc. De tal modo que, desde el punto de vista de la suprema Beatitud, las

Objeción: ¿Acaso no comienza el tópico con una estimación de la Beatitud? El resultado de ésa estimación, también, debe ser concluida al decir: 'La Beatitud que es no-diferente e intrínseca, y no un producto del contacto entre el sujeto y el objeto, eso es el Si-mismo supremo'.

Contra-objeción: ¿Acaso no es ésta indicación (del Si-mismo hecha) mediante la eliminación de las distinciones pertenecientes a los diferentes sitios –con los cuales nos topamos aquí en la sentencia: 'Él, el cual está aquí en la persona humana, y Él, el que está allá en el sol, son uno'– bastante de acuerdo con ello?

Objeción: Aún así, ¿acaso no es inútil indicar solamente al sol?

Respuesta: No, ello no es inútil, dado que su propósito es obviar (las nociones) de superioridad e inferioridad. En el sol se encuentra la más elevada perfección de la dualidad, la cual consiste en lo formal y lo informal. Si, desde el punto de vista de la Beatitud suprema, esa perfección puede ser colocada al mismo nivel con aquella de la personalidad humana, después de haber eliminado las peculiaridades de éste último, entonces no quedará superioridad o inferioridad para alguien quien logra esa meta; y de aquí resulta razonable el decir: 'él alcanza un estado sin-miedo' (II.vii).

La cuestión en cuanto a si Brahman existe o no, se levantó después de la instrucción del preceptor, y ya ha sido tratada con ella. Una de estas preguntas subsecuentes ha sido despachada afirmando que a partir del razonamiento que justifica el fenómeno de la manifestación, la adquisición del gozo, el funcionamiento de la vida, el alcanzar un estado libre de miedo, y también la propia experiencia del miedo, se sigue que Brahman sí existe en tanto que la causa del espacio etc. Hay otras dos preguntas subsecuentes que se relacionan con la obtención y la no-obtención de Brahman por parte del hombre iluminado y aquél no-iluminado. De éstas, la última pregunta es: '¿Acaso el hombre

---

dos entidades distintas están a la par, e intrínsecamente ellas son lo mismo. Esto es lo que es enseñado'. - . G.



iluminado Lo alcanza o no?’ Con la intención de establecer esto, se dice lo que a continuación sigue. Y como la segunda cuestión se resuelve mediante la respuesta a ésta última, de aquí que no sea necesario hacer un esfuerzo (aparte) para solucionarla.

Sa ya , alguien, quien es; evamvit, un conocedor de éste tipo; quien, habiendo descartado todas las ideas de inferioridad y superioridad, conoce a Brahman, descrito previamente, evam, de ésta manera: ‘Yo soy la verdad, conocimiento, infinito, no-dual’; –porque la palabra evam ‘así’, se emplea para aludir algún tópico ya tratado–; ¿Qué deviene él? Él, pretya, habiendo partido, desistiendo, sin tener ninguna expectativa; asm t lok t, de éste mundo –la totalidad de las cosas visibles e invisibles es ciertamente indicado por el término “éste mundo”–; sin esperar nada de ése mundo; upasa kr mati, alcanza u obtiene; etam annamayam tm nam, este si-mismo hecho de alimento.<sup>47</sup> Luego él obtiene este cuerpo hecho de aliento, el cuerpo hecho de mente, el cuerpo hecho de inteligencia,<sup>48</sup> y el cuerpo hecho de beatitud. Luego él alcanza el estado sin-miedo en el Si-mismo imperceptible, incorpóreo, inexpresable, y sin-soporte (II.vii).

Con respecto a ello, se debe considerar esto: ¿Quién es quien así conoce, y cómo lo obtiene? ¿Es distinto o es el mismo quien alcanza el supremo Si-mismo? Si quien logra la realización debiese ser distinto, esta conclusión iría en contra de textos védicos tales como: ‘Habiendo manifestado eso, Él entró en esa misma cosa’ (II.vi), ‘(Alguien quien adora otro dios pensando) “Él es uno, y soy otro”, ése no sabe’ (B . I.iv.10), ‘Uno solo sin segundo’ (Ch. VI.vii.1), y ‘Tú eres Eso’ (Ch. VI.viii-xvi). Por el contrario, si el Si-mismo por Sí-mismo obtiene el si-

---

<sup>47</sup> Él obtiene identidad con Vir t, la Persona Cósmica tangible, cuyo cuerpo está constituido por los tres mundos –tierra, cielo, y el espacio intermedio.

<sup>48</sup> Hiranyagarbha, en tanto que es concebido como si poseyera los poderes de acción, voluntad, y conocimiento, tiene un cuerpo sutil constituido por la totalidad de la energía vital, mental e intelectual.

mismo lleno de beatitud, nos enfrentaríamos con el hecho de postular la misma entidad ambos como sujeto y objeto lo cual carece de solidez; además, el supremo Si-mismo sería reducido con ello a ser un alma transmigratoria o una no-entidad.

Objeción: La discusión es inútil si se puede evitar el defecto que surge en cualquiera de las dos asunciones. Por otro lado, si cualquiera de las dos asunciones estuviese libre de defecto, o si lo fuese así de manera perfecta una tercer asunción, entonces ése sería solamente el significado escritural, y de aquí que esta discusión no sea necesaria.

Respuesta: No, porque la discusión sirve para la indagación. Es cierto que el defecto que se obtiene como resultado no puede ser evitado con aceptar cualquiera de las dos posturas, y que la discusión deviene inútil si una tercera postura que sea perfecta fuese establecida; sin embargo esa tercera alternativa no ha sido determinada (aún). De aquí que esta consideración es fructuosa en tanto que está calculada para conducir a la indagación.

Objeción: Es cierto que una investigación es fructífera tanto como esta culmine en la fijación del significado de la escritura. Pero en tu caso, siempre estarás cavilando sin dar nunca de frente con un significado.

Respuesta: ¿Es tu punto de vista el que pueda ocurrir que haya cualquier sentencia védica cuyo significado no tenga que ser determinado?

Objeción: No.

Contra-objeción: ¿Entonces cómo (es que la discusión es inútil)?

Objeción: Debido a que hay muchos oponentes. Tú eres monista (no-dualista), dado que sigues las ideas védicas, mientras que los dualistas son muchísimos más, son quienes están fuera del límite védico y los cuales son opuestos a ti. Por lo tanto, me percató de que no serás capaz de determinar (el significado).

Respuesta: Esto, por sí mismo es una bendición para mí, el que me hayas tildado como un jurado para defender el monismo, y como alguien quien está

enfrentado por muchos otros que están casados con la pluralidad. Por lo tanto, conquistaré a todos; y por ello, comienzo la discusión.

Quien logra (obtiene o alcanza) debe ser el supremo Si-mismo únicamente, tanto como el sumergirse en ese estado es la idea que está implícita (al hablar de la realización espiritual). Lo que se busca impartir aquí, en el texto: 'El conocedor de Brahman alcanza lo más elevado' (II.i), es el devenir el supremo Si-mismo a través de Su conocimiento. Ciertamente, no es posible que una cosa devenga una otra cosa distinta.

Objeción: ¿Acaso no es tampoco una ligereza decir que el alma individual deviene el supremo Si-mismo?

Respuesta: No, porque la idea que se comunica es la remoción de la identidad (con el cuerpo, etc.) creada por la ignorancia. La obtención del Si-mismo propio de uno a través del conocimiento de Brahman, lo cual es aquello que se enseña, se hace con el propósito de eliminar los distintos si-mismos – tales como el si-mismo de alimento, etc., productos de la nesciencia– los cuales en realidad no son Si-mismos, sino que son super-impuestos como Si-mismos.

Objeción: ¿Cómo es que se entiende tal significado?

Respuesta: Porque solamente el conocimiento es prescrito. Se ve que el efecto del conocimiento es la erradicación de la ignorancia;<sup>49</sup> y aquí

---

<sup>49</sup> [Al confundir a la distancia el tronco y la rama de un árbol con un hombre cuyo brazo estuviese extendido, estamos morando en un conocimiento que es falso en todo momento, pero que sin embargo deja una huella persistente por algún tiempo en la consciencia de quien percibe su supuesta realidad. Al acercarnos más hacia donde está esa antedicha cosa, reconocemos sin duda que se trata de un árbol y no de un ser humano. Se comprueba así que el conocimiento es útil (pues elimina errores de percepción), instantáneo (lleva a cabo su operación en un solo momento), permanente (sus efectos perduran) y autónomo (pues no necesita de otra cosa más para subsistir). Pero además, el conocimiento elimina o erradica solamente la ignorancia, sin modificar o alterar aquello que convencionalmente llamamos realidad. Por lo que, lejos de negar el estatus mundano, se le reintegra más bien en la visión de la unidad absoluta].

exclusivamente ese conocimiento es prescrito como el medio para el logro del Si-mismo.

Objeción: ¿No sería acaso ello como la comunicación o información acerca de un camino? Así que la mera prescripción del conocimiento como un medio no equivale a demostrar que el supremo Si-mismo es el Si-mismo de quien obtiene (alcanza o logra).

Contra-objeción: ¿Por qué?

Oponente: Porque es visto que, al respecto del hecho de quien alcanza un lugar distinto, lo que se comunica es la información acerca del camino. No que el poblado por sí mismo pueda ser el viandante.<sup>50</sup>

Respuesta: No es así, dado que la analogía no es apta.<sup>51</sup> En la ilustración que se cita, la información que se imparte no es del poblado, sino que el conocimiento que se imparte es únicamente el camino, el cual conduce a la llegada de uno mismo ahí. Sin embargo en este caso, no se imparte ninguna información que no sea otra que el medio del conocimiento de Brahman.

Objeción: El conocimiento de Brahman, en tanto que depende de medios tales como los ritos, etc., ordenados previamente, se enseña como el medio para el logro de lo más elevado.

Respuesta: No, porque esto ha sido rechazado previamente, al decir: 'Dado que la liberación es eterna' etc.<sup>52</sup> Y el texto: 'Habiendo creado eso, Él entró en esa misma cosa' (II.vi), muestra que el Si-mismo, inmanente a la manifestación, es idéntico con Ese (Brahman Supremo). Y esto se sigue a su vez

---

<sup>50</sup> El viajero no es el poblado, aunque el conocimiento del camino para llegar hacia el pueblo es algo valioso para él. Similarmente, el individuo no sería Brahman, pese a que la instrucción acerca del conocimiento de Brahman sea valiosa; porque mediante su práctica él podría alcanzar Brahman.

<sup>51</sup> Uno no dice, 'Tú eres el poblado', cuando se está hablando acerca del camino que conduce a este, mientras que la identidad de los dos sería enseñada explícitamente aquí.

<sup>52</sup> Brahman es idéntico con la liberación, y como tal, Eso no es obtenible. Sin embargo, podemos conocer Brahman en el sentido en que nuestra ignorancia acerca de Eso es removida.

de manera lógica al alcanzar el estado sin-miedo. Porque si el hombre iluminado no ve nada como distinto de su propio Si-mismo, entonces la máxima: 'Él se establece en ese estado sin-miedo', deviene apropiada, dado (que para él) nada existe en tanto que una entidad separada la cual pueda causarle miedo. Además, si la dualidad es una creación de la nesciencia, entonces sólo así es razonable la realización de su insustanciabilidad a través del conocimiento; porque (la prueba) de la no-existencia de una segunda luna consiste en no ser percibida por uno cuyos ojos no están afectados por la enfermedad llamada timira.<sup>53</sup>

Objeción: No obstante ello, aún así la no-percepción de la dualidad no es un asunto de experiencia.

Respuesta: No, porque la dualidad no es percibida por una persona la cual está profundamente dormida o absorbida en el Si-mismo.

Objeción: La no-percepción de la dualidad en el sueño profundo es comparable a la no-percepción por uno quien está preocupado con algo más.

Respuesta: No es así, porque cuando se está profundamente dormido o en absorción (i.e. en el sueño sin sueños y en el sam dhi), hay la completa no-percepción de ninguna cosa, (así que no podría haber una preocupación por algo en particular).

Objeción: La dualidad es existente debido a su percepción en los estados de sueño con sueños y vigilia.

Respuesta: No, porque el estado de sueño con sueños y el de vigilia son productos de la ignorancia. La percepción de la dualidad, la cual ocurre en los estados de sueño con sueños y en el de vigilia, es el resultado de la ignorancia, debido a que cesa al cesar la ignorancia.

Objeción: La no-percepción (de la dualidad) en el estado de sueño profundo es también un resultado de la ignorancia.

---

<sup>53</sup> [El que está enfermo, mira dos lunas; el que está sano, mira sólo una y esta es la realidad. En el caso de Brahman, las personas enfermas suponen alguna otra cosa que no fuese Eso mismo].

Respuesta: No, porque esta le es intrínseca. La realidad de una sustancia consiste en no ser mudable, porque así no depende de nada más. La mutabilidad no es una realidad, dado que esta depende de otros factores. La realidad de una sustancia no puede ciertamente depender de agencias externas. Cualquier peculiaridad que surge en una sustancia existente es el resultado de agencias externas, y una peculiaridad implica cambio. Las percepciones que ocurren en los estados de sueño con sueños y vigilia no son sino expresiones modales, porque la realidad de una cosa es aquella la cual existe por derecho propio, y la irrealidad es aquella que depende de otros, tanto como esta cesa con la cesación de los otros. De aquí que, a diferencia de lo que pasa en los estados de sueño con sueños y el de vigilia, ninguna modalidad ocurre en el sueño profundo, debido a que la no-percepción en este último estado es natural.

Para aquellos, sin embargo, para quienes Dios es diferente de si-mismos, y la manifestación también les es distinta, no hay eliminación del miedo, dado que el miedo es provocado por algo diferente. Y de algo diferente que es verdadero, su realidad no puede ser aniquilada, ni tampoco puede una no-existencia emerger a la existencia.

Objeción: Algo externo deviene la fuente del miedo cuando esto es aportado por otros.<sup>54</sup>

Respuesta: No, porque ello, también está en el mismo caso. Porque si esa agencia<sup>55</sup> permanente o impermanente, bajo la forma de mérito o demérito etc., la cual depende de ese algo más (i.e. de Dios), deviene la causa de miedo para otros, no puede auto-eliminarse por el mero hecho de lo que la agencia (ad a)

---

<sup>54</sup> Dios, en asociación con los méritos y deméritos de los seres, causa miedo. Sin embargo el hombre liberado no tiene miedo de Dios dado que él es independiente del mérito, etc.

<sup>55</sup> ad a, resultado futuro invisible, cuyo auxilio toma Dios.

se asume que es;<sup>56</sup> o si llegase a auto-extinguirse, lo real y lo irreal devendrían mutuamente convertibles, y así nadie tendría fe en nada. Sin embargo, desde el punto de vista de la no dualidad, esa objeción no conlleva ninguna consecuencia, dado que el mundo junto con su causa es considerado una superimposición hecha por ignorancia. Porque una segunda luna, la cual es vista erróneamente por un hombre afectado por la enfermedad de los ojos llamada timira, no alcanza ningún estatus de realidad, ni tampoco es aniquilada.

Objeción: El conocimiento y la ignorancia son cualidades del Si-mismo.<sup>57</sup>

Respuesta: Eso no es así, porque estos son percibidos. Discriminación (i.e. el conocimiento) y la no-discriminación (i.e. la ignorancia) son percibidos directamente, como el color, etc., como existiendo en la mente. No se dice que el color, percibido como un objeto, pueda ser un atributo de quien percibe. Y la ignorancia es atestada por formas tales de su percepción como: 'Yo soy ignorante', 'Mi conocimiento es indistinto'. Similarmente, la distinción del conocimiento (con respecto al Si-mismo) es percibida, y las personas iluminadas comunican el conocimiento del Si-mismo a otros; y así, también, otros lo aprehenden. De acuerdo con ello, el conocimiento y la ignorancia deben ser colocados al mismo nivel que el nombre y la forma; y el nombre y la forma no son atributos del Si-mismo,<sup>58</sup> en concordancia con otro texto védico: '(Eso lo

---

<sup>56</sup> Este punto de vista indicado arriba no puede argumentarse ni por los Sākhya ni por los Naiyāyikas; porque los primeros no creen que un demérito existente puede ser completamente eliminado; y los últimos no afirman que tanto como persiste el demérito, sus efectos serán totalmente ausentes. adā también crea la misma dificultad.

<sup>57</sup> Si el conocimiento remueve la ignorancia, entonces ambos deben ser cualidades del alma, y el alma debe estar sujeta a mutación por esa emergencia o desaparición.

<sup>58</sup> 'La nesciencia inescrutable y sin-principio, la cual depende de la Consciencia pura para su existencia, se transforma en el órgano interno. Ese órgano, a su vez, se modifica en la forma de conocimiento real y error en concordancia con la preponderancia de su cualidad s ttvika o t masika. La substancia llamada Consciencia, cuando es reflejada en ése órgano, es llamada o iluminada o engañada. En realidad la Consciencia no es ni iluminada ni no-iluminada'. - . G.

cual ciertamente es llamado Espacio) es lo que manifiesta el nombre y la forma. Eso en lo cual estos dos existen es Brahman' (Ch. VIII.xiv.1). Y aquellos nombres y formas se imaginan existentes en Brahman como la noche y el día en el sol, aunque en realidad no están ahí.

Objeción: Si (el Si-mismo y Brahman son) no-diferentes, entonces surge la absurdidad de que la misma entidad deviene el sujeto y el objeto, como se menciona en el texto: 'Él obtiene este si-mismo hecho de beatitud' (II. viii.5).

Respuesta: No es así, porque la obtención consiste meramente en la iluminación. El alcanzar que se enseña aquí no es como aquél de la sanguijuela.<sup>59</sup> ¿Cómo entonces? El texto que trata con la obtención significa meramente realización.<sup>60</sup>

Objeción: Alcanzar en el sentido literal es lo que se significa aquí con la expresión upasa kram ti.

Respuesta: No es así, porque esto no se ve en el caso del cuerpo hecho de alimento; porque en el caso de alguien que alcanza el cuerpo (hecho de alimento (i.e. a Vir t), no se ve que lo alcance afuera en este mundo externo, tal como una sanguijuela o en cualquier otra manera.

Objeción: (El alcanzar es posible en el sentido en que) el cuerpo mental o el cuerpo intelectual, cuando ha salido (en sueños etc.), puede regresar para adquirir su propio estado natural de nuevo.

Respuesta: No, porque no puede haber acción sobre el Si-mismo propio de uno. (Además), el tópico levantado (por ti) fue que alguien, distinto del

---

<sup>59</sup> [La analogía es bastante fuerte y explícita. Una sanguijuela es un ser minúsculo enteramente dependiente de otro para su subsistencia, al cual por cierto se acerca sigilosamente y al alcanzarlo lo hiende para alimentarse de su sangre].

<sup>60</sup> 'El si-mismo lleno de beatitud no es el supremo Si-mismo, ni tampoco hay alguna sa krama a en el sentido de entrada. Sino que aquello que se significa aquí es la trascendencia o negación del si-mismo lleno de beatitud, el cual es aceptado falsamente como el Si-mismo, a través de la realización de Brahman –no como un objeto, sino como idéntico con el Si-mismo–'.G.



cuerpo-alimento alcanza el cuerpo-alimento; decir ahora que el cuerpo mental o bien el cuerpo intelectual alcanza su propio estado involucra una contradicción. Similarmente, el alcanzar su propio estado por el si-mismo lleno de beatitud no es posible.<sup>61</sup>

Por lo tanto, sa kram na no significa adquisición, ni tampoco significa 'alcanzar' por alguno de ellos comenzando con el cuerpo de alimento. Como último significado, sa kram na puede consistir razonablemente sólo en la realización por alguna entidad, otra que los si-mismos que comienzan con el si-mismo de alimento y que terminan con el si-mismo lleno de beatitud. Si sa kram na significa solamente realización, entonces a través de ese sa kram na i.e. a través del surgimiento del conocimiento acerca de la diferencia del Si-mismo (con respecto del no-Si-mismo), es removido de ese Si-mismo omnipenetrante –el cual ciertamente reside dentro del si-mismo lleno de beatitud y ha entrado a la manifestación después de haber proyectado todas las cosas contando desde el espacio hasta el alimento– el error de pensar sobre los no-Si-mismos tal como el cuerpo de alimento como si fuesen Si-mismo, el cual (error) surge de Su asociación con la cavidad del corazón. La palabra sa kram na es utilizada figuradamente con respecto a la erradicación del error creado por la ignorancia, porque en ningún otro modo puede la obtención del Si-mismo omnipenetrante ser justificada. Además, no hay otra cosa (que pueda alcanzar el Si-mismo).

Por cierto, el alcanzar no puede ser de uno mismo; porque una sanguijuela no se alcanza a sí misma. De aquí que es con miras a la realización del Si-mismo –el cual ha sido definido arriba en el texto: 'Brahman es verdad,

---

<sup>61</sup> El oponente podría decir que el sa kram na, en el caso del si-mismo lleno de beatitud, significa el logro de su compostura natural después de una experiencia de sufrimiento. Sin embargo, esto está abierto a la objeción de que esto va en contra de la línea de argumento del oponente, y la existencia en la propia naturaleza de uno no es un alcanzar en el sentido primario de la realidad convencional.

conocimiento, infinitud' (II.i)– que las expresiones 'devenir muchos, entrar a la manifestación, adquirir la beatitud, establecerse en lo sin-miedo, alcanzar (el Si-mismo)', etc., han sido atribuidos a Brahman al ser concebido como la base de todos los asuntos empíricos; pero con respecto a la realidad trascendental del Brahman, más allá de todas las condiciones, no puede haber ninguna tal adscripción.

Tat api, con respecto a esto también –con respecto al hecho de que al alcanzar (i.e. realizar) el Si-mismo incondicionado mediante etapas de esta manera, uno cesa de tener algún temor respecto de cualquier cosa, y de que uno se establece en el estado que es sin-miedo-; e a loka bhavati, hay este verso. Este verso está para expresar brevemente el significado de todo el tópico, la esencia de esta Parte II llamada nandavall o acerca de la Beatitud.

## Capítulo IX

यतो वाचो निवर्तन्ते । अप्राप्य मनसा सह ।

आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् । न बिभेति कुतश्चनेति ।

५ साधु नाकरवम् । किमहं पापमकरवमिति । स य एवं विद्वानेते आत्मज्ञान  
स्मृणुते । उभे ह्येवैष एते आत्मज्ञानस्मृणुते । य एवं वेद । इत्युपनिषत् ॥

इति ब्रह्मानन्दवल्ली समाप्ता

yato v co nivartante | apr pya manas saha |

nanda brahma o vidv n | na bibheti kuta caneti |

eta ha v va na tapati | kimaha s dhu n karavam | kimaha

p pamakaravamiti | sa ya eva vidv nete tm na sp ute | ubhe

hyevai a ete tm na sp ute | ya eva veda | ityupani at || 1 || iti

navamo'nuv ka ||

iti brahm nandavall sam pt |

1.- El hombre iluminado no tiene miedo de nada, después de haber realizado la Beatitud de Brahman, de la cual, habiendo fallado al intentar alcanzarla, se regresan las palabras junto con la mente.

A éste, en verdad, no le afecta este remordimiento: '¿Por qué no hice buenas acciones, y por qué ejecuté malas acciones? Aquél quien así es iluminado refuerza el Si-mismo con estos dos que son idénticos. Quien así conoce vigoriza el Si-mismo. Esta es la enseñanza secreta.

Yata , aquello respecto de lo cual –del Si-mismo, el cual es incondicionado, que tiene la definición previamente establecida, y que es no-dual y Beatitud–; v ca , las palabras, las cuales significan objetos condicionados, (se regresan). Pese a que las palabras se aplican por quienes las emplean incluso para referirse al Brahman incondicionado y no-dual, en espera de expresar Lo al tomar como una garantía Su paridad con otras substancias, aún así esas palabras apr pya, sin haberlo alcanzado, sin haber expresado (a ese Brahman); nivartante, se regresan, siendo desprovistas de su poder. La palabra mana significa una noción, una cognición. Y dado que una palabra precede a cualquier cosa, aunque esta sea supernatural, el conocimiento conceptual también se esfuerza por circunscribir esa cosa para expresarla también; y las palabras, también, devienen activas en donde hay conocimiento. De aquí que palabras e ideas, lenguaje y mente, se muevan juntas hacia donde sea. Por lo tanto, ese Brahman el cual está más allá de todos los conceptos y todas las palabras, y el cual tiene señas tales como la invisibilidad, de la cual las palabras, pese a que son utilizadas por quienes las emplean en todos los sentidos posibles para referirse a Brahman, regresan manas saha, junto con la mente –con el conocimiento conceptual el cual es capaz de expresar cualquier otra cosa (más que no sea Brahman)–; el vidv n, uno quien ha conocido, a través del proceso previamente descrito; la brahma a nandam, Beatitud de ese Brahman –la suprema Beatitud de Brahman el cual es el Si-mismo de los seguidores de los Vedas, el

cual es sin-pecado, inafectado por el deseo, y completamente libre de cualquier aflicción–; la Beatitud que está libre de la relación del sujeto y el objeto, que es natural, eterna, e indivisible; (el hombre de conocimiento) habiendo conocido esa Beatitud, na bibheti kuta cana, no tiene miedo de nada, porque no queda la causa del miedo.

Ciertamente no hay nada, distinto de ese hombre de conocimiento, de lo cual él pueda tener temor; porque ha sido dicho que, cuando quienquiera que crea la más mínima diferencia (en este Brahman) por medio de la ignorancia, entonces ese es sujeto al miedo (II.vii). Pero dado que para el hombre iluminado la causa del miedo, la cual es efecto de la ignorancia, ha sido removida como una segunda luna vista por un hombre con ojos enfermos, es propio que él no tenga miedo de nada. Este verso fue citado también en el contexto del si-mismo mental y entonces, al decir un elogio por medio de la imaginería de Brahman, se dijo que uno no estaba sujeto al miedo ‘en ningún momento’ (II.iv), donde sólo fue negado el miedo; sin embargo al decir: ‘Él no tiene miedo a nada’, en el contexto presente del Brahman no-dual, la causa misma del miedo es negada.

Objeción: No obstante causas del miedo, a saber, omisión de buenas acciones y acometimiento de malas acciones, continúan persistiendo (aún en este caso).

Respuesta: Eso no es así.

Objeción: ¿Cómo?

La respuesta es: (Tal omisión o acometimiento) na tapati, no preocupa o aflige; etam, a éste, un hombre tal quien es un conocedor como se ha descrito. Ha y v va son partículas que implican un énfasis.

Objeción: De nuevo, ¿cómo es que la omisión de lo virtuoso y el acometimiento del pecado no lo afligen (a él)?

La respuesta es: Cuando la muerte se aproxima, el remordimiento llega de esta forma: kim, ‘¿por qué; na akaravam, no hice; s dhu, buenas acciones?’ Similarmente, el arrepentimiento en esta forma: kim, ‘¿por qué; akaravam,

ejecuté; p pam, cosas erróneas o prohibidas? Esto llega al moribundo por el miedo a la aflicción en la forma de caer a las regiones inferiores etc. Estos dos – omisión de las buenas acciones y acometimiento de las malas– no lo atormentan a este hombre iluminado, tal como lo hacen con el hombre ignorante.

Objeción: De nuevo, ¿por qué no lo afligen al hombre iluminado?

La respuesta es: sa ya evam vidv n, aquél quien conoce (a Brahman) así; sp ute, deleita o refuerza (vigoriza); ete tm nam, estos dos –virtud y vicio, las causas de la pena– los cuales son (realmente) el Si-mismo. La idea es que él considera ambos como identificados con el supremo Si-mismo. Hi, dado que, aquél quien se ha despojado de las distinciones individuales de ambos, virtud y vicio; ha conocido ete tm nam eva, estos dos ciertamente como el Si-mismo; él tm nam sp ute, refuerza el Si-mismo. ¿Quién? ya evam veda, aquél quien conoce a Brahman así –como no-dual y como la Beatitud descritas previamente. Virtud y vicio, vistas por él como idénticas con el Si-mismo, lo hacen devenir poderoso e incapaz de sufrir daños, y además no le generan renacimiento. Iti upani ad, esta es la instrucción secreta –este es el conocimiento de Brahman, llamado upani ad, el cual ha sido atestado en esta Parte II. La idea es que el más secreto de todos los conocimientos ha sido revelado; porque en él está engarzada la más elevada consumación.

सह नौ भु नक्तु।

सह वीर्यं करवा

तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषावहै

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

OM saha n vavatu |

saha nau bhunaktu |

saha v rya karavav hai |

tejasvi n vadh tamastu m vidvi vahai |

OM nti nti nti ||

18, Julio 2011