

LA MÂNDUKYAKÂRIKÂ DE GAUDAPÂDA
INTRODUCCION, TRANSLITERACION, TRADUCCION Y NOTAS
por Olivia Cattedra

La *Mândûkyakârikâ* o *Agamasâstra* de Gaudapâda, es el comentario (*kârikâ*) hecho a la Mândûkya Upanishad por el Acârya Gaudapâda, quien aparece en la India aproximadamente en los comienzos del siglo octavo, dentro del marco de la filosofía del Vedânta.¹ Dice el profesor Dasgupta sobre este autor que: "... parece ser el hombre más importante, luego de los sabios upanishâdicos, que revive las tendencias monistas de las Upanishads, en una forma clara y sagaz y que trata de formularlas en forma sistemática . . .".² Estas palabras bajo la pluma del mejor historiador de la filosofía india manifiestan el alcance de este antiguo maestro dentro del pensamiento de la India. Su doctrina, que más precisamente es reconocida como *advaita*³, parece que se ha formado en contacto con fuentes ortodoxas así como también heterodoxas⁴ y persiste, por otro lado, en las bases del

¹ La interpretación más reciente tiende a anticipar las fechas de Gaudapâda y Sankara. Cf. Sangam Lal Pandey, *Pre-Sankara Advaita Philosophy* y A. J. Alston, *Sankara on The Absolute*, London, 1980, p. 57 n. 41.

² Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsiâs, Delhi, 1975, vol. I, pg. 422.

³ Si bien hay dudas con respecto a la formación de nuestro autor, en general los estudiosos concuerdan en aceptar las Kârikâs como la primera exposición sistemática del Advaita Vedânta. Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London, 1977; vol. II, p. 452; Ch. Sharma, *A critical survey of Indian Philosophy*, Delhi 1976, pg. 239.

⁴ Especialmente la cuarta Kârikâ, alâtaśânti, parece recordar en varios aspectos, incluso literales, el contexto budista, por ejemplo la dialéctica semejante a la de Nâgârjuna, la utilización del término *dharma* en el sentido de "cosa", "entidad", etc.; cf. Dasgupta, op. cit., vol. I, pp. 423 y 427-29; y Radhakrishnan, op. cit. vol. II, 463-4.

posterior desarrollo del Vedânta: la tradición lo señala como maestro de Govinda, quien a su vez lo fue de Śaṅkara.⁵ Este último se refiere a Gaudapâda con gran respeto y veneración en los últimos versos de su *bhasya* sobre la *Mand. Up. Kâr.*, cuando dice: “Saludo inclinándome a los pies del maestro de mi maestro, al más venerable entre los venerables, quien al ver a las criaturas sumergidas en el mar (cósmico), infestado por monstruos marinos que sin cesar nacen y mueren, movido de compasión hacia todos los seres, rescató este néctar, que es difícil de conseguir hasta para los dioses y que yace en el abismo oceánico, llamado los Vedas, los que batió con la varilla de su intelecto iluminado”.⁶

Algunas de las características que surgen a primera vista en las kârikâs serían las siguientes:

En primer lugar, denotan una gran riqueza filosófica ya que presentan un profundo conocimiento del contexto filosófico de la época, si bien tal asimilación es subyacente y por momentos el texto se vuelve denso y hermético, pudiendo ser entonces útiles los comentarios y subcomentarios de Śankara y Ānandagiri respectivamente, para poder comprenderlos.

En segundo lugar, se destaca la manera en que se van plasmando las ideas centrales apoyadas en la autoridad escritural (*śruti*), en la razón (*yukti*) y en la experiencia intuitiva (*anubhutî*), aunque el pilar fundamental es la *śruti*, que es necesaria por la incapacidad humana de comprender la última realidad a la que se llega por la experiencia directa (*anubhava*)⁷ “... en el segundo prakarana el carácter ilusorio del mundo de la dualidad es explicado a través del razonamiento (*hetutab*), en el tercero el carácter no-ilusorio de la no dualidad es establecido por medio de bases racionales (*yuktitab*); y en el cuarto las perspectivas

⁵ T. M. P. Mahadevan, *Gaudapâda, a study on early Advânta*, University of Madras, 1975, p. 2.

⁶ Cf. Sankaracharya, *Com. a la Mand. Up.*, Saludo del comentarista, 2 (Swami Gambhîrânanda, *Eight Upanisads* II, p. 403).

⁷ Cf. Mahadevan, o. c. pp. 82 y 84 “... la insistencia del Vedânta acerca de la fe en la Escritura, tiene un valor metodológico y el único propósito de realizar la experiencia intuitiva. El conocimiento que es revelado por la Escritura debe llegar a ser un hecho de experiencia; sólo entonces la Revelación ha cumplido su misión. Y para quien ha realizado la experiencia integral, no hay necesidad de depender de ninguna autoridad externa en la forma de *śruti* o de suscribirse a dogmas formales. Su sabiduría es autocertificada y autorrevelada. Para él, los Vedas no son Vedas ...”

pluralistas se señalan como mutuamente contradictorias a través de varias formas de argumentación (*upapattibhib*).⁸

En tercer lugar, el contenido mismo del pensamiento de Gaudapâda que tiende a establecer a través del análisis de la experiencia (análisis que retoma del texto de la Mândûkya Up.) la extrema no dualidad (*advaita*) que se expresaría con todo rigor en la doctrina de la no originación (*ajâti*). Nada nace, concluye en III: 48. A su vez, la única realidad, que es no dual y no nacida, se caracteriza por ser conciencia pura o puro conocimiento. Tal es la meta que debe conseguir quien aspire a realización espiritual, y el método para despertar a la suprema realidad es a través del *âsparsa yoga* o yoga sin contacto o meditación incontaminada⁹, que es muy difícil de realizar aún por los expertos yoguis. El conocimiento (jñânam) del que despierta por medio del *âsparsa yoga* es un conocimiento supraracional, que traspasa no sólo la dualidad sujeto-objeto, sino la trinidad de conocimiento, conocedor y conocido, siéndose uno con la realidad misma.¹⁰

Otro tema es la controversia extensa acerca de la verdadera formación de nuestro autor, si es un vedantino puro o si ha sido muy influenciado por el budismo; en obras de carácter general¹¹ hay diversas opiniones, Radhakrishnan estima que las kârikâs son un intento de sintetizar la lógica negativa de Nâgârjuna con el idealismo positivo de las upanishads; en una misma línea, Ch. Sharma piensa que la meta de Gaudapâda ha sido probar que tanto el advaita vedânta como el budismo mahayânico son una continuación –si bien con diferencia de grados– de aquel pensamiento fundamental contenido en las upanishads. Con precaución Dasgupta enfatiza en la influencia budista y habla de un resurgimiento del estudio de las upanishads dentro de un contexto budista.

Clásicos estudios sobre el tema, son los de V. Bhattacharya y T. M. P. Mahadevan.¹² El primero luego de una minuciosa

⁸ Idem, p. 81, como sigue sosteniendo Mahadevan, inspirándose en Śankara.

⁹ Ch. Sharma, op. cit., pg. 250.

¹⁰ Idem, pg. 251. Mand. Up. K., IV: 99.

¹¹ Cf. Radhakrishnan, op. cit., vol II p. 465; Sharma op. cit., pg. 251 y Dasgupta, op. cit., vol I, pg. 423 y 429.

¹² V. Bhattacharya, *The Agamaśastra of Gaudapâda*, University of Calcuta, 1943 y T. M. P. Mahadevan, op. cit.

versión en la que utiliza 18 diferentes manuscritos, elabora su tesis poniendo en tela de juicio la data de las kârikâs juzgándolas anteriores a la Mândûkya Up.; además considera que se trata de cuatro libros independientes¹³, que están fundamentados en la śruti, en diferentes escuelas y maestros y en el budismo¹⁴, y concluye sugiriendo a los lectores que observen "... en qué medida Gaudapâda ha sido influenciado por los pensamientos budistas y cuántos de ellos fueron adaptados en su propio sistema del Vedânta. . ."¹⁵

Mahadevan, luego de refutar al prof. Bhattacharya, establece la importancia de las kârikâs en tanto que afirman las bases esenciales del no dualismo¹⁶ siguiendo las enseñanzas upanishádicas en sus dos aspectos, el negativo representado por la *Brhadâranyaka Up.*, y el positivo contenido en la *Chândogya Up.*¹⁷; también el lugar de estos comentarios como primer acercamiento racional al Vedânta¹⁸ y a lo largo del capítulo IX, se dedica a esclarecer las relaciones de Gaudapâda con el Budismo. Finaliza el Dr. Mahadevan indicando cuál ha sido a su juicio la misión de Gaudapâda: "... la tarea de un maestro del advaita de aquella época habría de ser naturalmente doble, convencer a los seguidores de las Upanishads de que su enseñanza era buena y difundir el conocimiento del Vedânta entre los mismos budistas. Parecería que para asegurar este doble objetivo, Gaudapâda habría adoptado el método lógico de exposición del Vedânta y las formas de expresión y argumentos del budismo . . ."¹⁹

S. G. Mudgal, luego de examinar ambas hipótesis se mantiene en una postura intermedia señalando la dificultad de decidirse por una u otra y denomina a la filosofía de Gaudapâda como *budo-vedânta-advaya-vada*.²⁰

Las kârikâs están compuestas en ślokas, estrofa típica de la

¹³ V. Bhattacharya, op. cit., pg. LVII

¹⁴ Idem, pg. LXXXI.

¹⁵ Idem, pg. CXLVI

¹⁶ Mahadevan, op. cit., pg. 64.

¹⁷ Idem, pg. 80.

¹⁸ Idem, pg. 81

¹⁹ Idem, pg. 248.

²⁰ S. G. Mudgal, *Advaita of Śamkara, a reappraisal*, Delhi 1975, p. 165.

épica, compuesta de dos versos o pâdas de 16 sílabas cada uno con una cesura en cada pâda que lo subdivide en 8 sílabas. Las últimas cuatro sílabas de cada verso marcan el ritmo que en el caso de la śloka es el yámbrico. Todo el trabajo se divide en cuatro partes o *āgamas*, término con el que se designa la exposición de doctrinas tradicionales o textos sagrados. La estructura de estos textos sugieren un lineamiento coherente y sistematizado en razón de lo cual pensamos que Gaudapâda ha sido un autor y no varios.²¹ La primera kârikâ se denomina *āgamaprakarana*, y es un desarrollo del texto de la Upanishad en la que se analizan los niveles de manifestación del Absoluto a través de los cuatro estados de vigilia, sueño, sueño profundo y *turiya*, éstos a su vez se relacionan con las partes o letras de la sílaba Om.

La segunda kârikâ llamada *vaitathya* (ilusión o irrealidad) explica la experiencia en los dos primeros estados, estableciendo 1) que los objetos de ambos son iguales, de la misma naturaleza y 2) que son irreales aunque parezcan manifiestos por virtud de la propia ilusión (mâyâ) del âtman que se engaña a sí mismo (II: 12-19). Lo que despeja esta ilusión es el conocimiento alcanzado por la práctica de la concentración y el ascetismo (II: 36-7).

Con respecto al término *vaitathya*, explica Mahadevan: "... Brahman *per se* es *Tattha*, porque siempre existe en su propia naturaleza sin nada que se le oponga. Lo que no es así, v.g., el mundo, es irreal (*asat*), *vitatha*. La naturaleza de ser *vitatha* es "vaitathya", irrealidad . . ."²²

La tercera kârikâ, *advaita*, fundamenta la naturaleza no dual del âtman que fue analizado en la primera kârikâ y la eliminación de la aparente dualidad señalada en la segunda. Esta fundamentación se relaciona con la crítica a las prácticas devocionales, a la polémica contra la pluralidad y comienza a tratar el tema del *as̄parsa-yoga*.

La cuarta, o alâtaśânti o extinción del tizón, es la sección más extensa, donde retoma temas tratados anteriormente, por ejemplo, el tema de los tres estados llamados aquí *laukika*,

²¹ P. Deussen *Sixty Upanisads of the Veda*, Delhi 1980, vol. I, pg. 300; V. Bhattacharya, op. cit pg. LXXI "... Me parece que el presente trabajo es de una sola persona e incluso, representa las opiniones de la región a la que pertenecía . . .", cf. Mahadevan, op. cit., pp. 2 a 9.

²² Mahadevan, op. cit, pg. 154-5.

śuddha-laukika y *lokottara*²³, señala las contradicciones internas de otros sistemas, y la explicación del surgimiento de la pluralidad a través de la metáfora del movimiento del tizón que da nombre a la sección. Este prakarana contiene indudablemente elementos budistas, lo que no está claramente establecido es la razón de la presencia de tales elementos.²⁴

Esta traducción, que es básicamente filológica, ha sido hecha con miras a un posterior estudio del pensamiento de Gaudapâda, y en particular de sus elementos preshankarianos. Por esto, y ante la lectura de traducciones inglesas y francesas que discrepaban entre sí, nos decidimos a abordar el texto directamente en sánscrito, pero siempre teniendo en cuenta las versiones de Bhattacharya, Lesimple, Gambhirânanda, Nikhilananda, Deussen, y quedando pendiente la revisión de la traducción una vez consultadas otras versiones autorizadas como por ejemplo la de T. M. P. Mahadevan. La fuente utilizada ha sido la de Anandaśrama de Poona, tal como es reproducida en el texto de Lesimple. No hemos utilizado el texto del prof. Bhattacharya puesto que su versión se basa en diversos manuscritos sánscritos y bengalíes.

Sólo nos resta por el momento agradecer a la doctora Rosalina Romero, Profesora de Sánscrito de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, la preciosa ayuda que nos ha prestado en esta tarea.

²³ Idem, pg. 106; Mand. Up. K., IV: 87-89.

²⁴ La réplica de Mahadevan a Bhattacharya, en Mahadevan, op. cit., pp. 203 ss.

âgamâkhyam prathama prakarana

bahiśprajño vibhurviśvo hyantah prâjñastu taijasah /
ghanaprajñastathâ prâjña eka eva tridhâ smṛtaḥ //1//

dakśinâksimukhe viśvo manasyantastu taijasah /
âkâśe ca hr̥di prâjñastridhâ dehe vyavasthitah //2//

viśvo hi sthûlabhuñnyam taijasah praviviktabhuk /
ânandabhuktathâ prâjñastridhâ bhogam nibodhata //3//

sthûlam tarpayate viśvam praviviktam tu tejasam /
ânandaśca tathâ prâjñam tridhâ triptim nibodhata //4//

trisū dhâmasu yadbhojam bhoktâ yaśca prakîrtitah /
vedaitadubhayaṁ yastu sa bhuñjâno na lipyate //5//

prabhavaḥ sarvâvânâm satamitî vimiscayah /
sarvam janayati prânaścetom' sūñpuruṣah pṛthak //6//

vibhûtim prasavam tvañye manyante sṛṣticintakâḥ /
svapnamâyâsarûpeti sṛṣṭiranyaairvikalpitâ //7//

icchâmâtram prabhoh sṛṣṭir iti sṛṣṭau viniscitâḥ /
kâlâtprasütîm bhûtânâm manyante kâlacintakâḥ //8//

PRIMERA KARIKA: SOBRE EL AGAMA

1. El omnipresente es llamado Viśva cuando conoce lo exterior; Taijasa cuando conoce lo interior; Prâjña cuando conoce indistintamente. En verdad, el Uno conoce en forma triple.

2. Viśva percibe en el ojo derecho de la cara; Taijasa percibe en el interior del pensamiento; Prâjña percibe en el éter del corazón. Así en el cuerpo se dispone el triple conocimiento.

3. Viśva goza con lo grosero eternamente, tal como Taijasa goza con lo sutil y Prâjña con la beatitud. Así, el goce es considerado triple.

4. Lo grosero satisface a Viśva, pero lo sutil a Taijasa, e igualmente, la beatitud a Prâjña; considerad así, la triple satisfacción.

5. Se ha declarado que aquel que goza (el sujeto) y lo gozado (el objeto) se encuentran en los tres estados (viśva, taijasa y prâjña). Pero aquel que conoce a ambos (la identidad entre el que goza y lo gozado) aunque goce no se torna impuro.

6. La opinión es: "Hay un origen de todos los seres". El prana produce todas las cosas. Purusa produce los seres conscientes como rayos de luz, uno por uno.

7. Los que piensan en la creación, la consideran como manifestación, como generación. Otros, imaginan que la creación tiene la naturaleza ilusoria del sueño.¹

8. "La creación es la medida del deseo del Señor", así opinan los que piensan en la creación; los que piensan en el Tiempo, consideran la creación de los seres como procedente del tiempo.

bhogârtham srstiritianye krîdârthamiti câpare /
devasyaîsa svâbhâvo' yamâptakâmasya kâ sprhâ //9//

nivrtteh sarvaduh khânâmîśânah prabhuravyayah /
ad�aitah sarvabhâvânâm devasturyo vibhuh smrtah //10//

kâryakârañabaddhau tâvişyete viśvataijasau /
prâjñâh kârañabaddhastu dvau tau² turye na sidhyatah //11//

nâtmânam na parâmścaiva na satyam nâpi cânrtam /
prâjñâh kimcana³ samvetti turyam tatsarvadrhsadâ //12//
dvaitasyâgrahañam tulyamubhayoh prâjñatûryayoh //
bîjanidrâyutah prâjñâh sâ ca turye na vidyate //13//

svapnonidrâyutâvâdyau prâjñastvasvapnamidrayâ /
na nîdrâm naiva ca svapnam turye paśyanti niścitâh //14//

anyathâ gṛhñatah svapno nîdrâ tattvamajânatah /
viparyâsc tayoḥ kṣînc turîyam padamaśnute //15//

anâdimâyayâupto yadâ jîvah prabudhyate /
ajamanidramasvapnamadvaitam buddhyate tadâ //16//

prapañco yadi vidyeta nivarteta na samśayah /
mâyâmâtramidam dvaitamadvaitam paramârthatah //17//

vikalpo vinivarteta kalpito yadi kenacit /
upadeśâdayam vâdo jñâte dvaitam na vidyate //18//

viśvasyâtvavivaksâyâmâdisâmânyamutkaṭam /
mâtrâśampratipattau syâdâptisâmânyameva ca //19//

taijasasyotvavijñâna utkarsho drsyate sphuṭam /
mâtrâśampratipattau syâdubhayatvam tathâvidham //20//

makârabhâve prâjñasya mânasâmânyamutkaṭam /
mâtrâśampratipattau tu layasâmânyameva ca //21//

trisu dhâmasu yattulyam sâmânyam vetti niścitâh /

9. "La creación es con miras al gozo", dicen unos; "La creación es con miras al juego (del dios)" dicen otros. Esta es la naturaleza del Dios.² ¿Qué deseo puede tener el que ha obtenido todos los deseos?

10. El señor inalterable, que puede obtener la cesación de todos los dolores, es conocido como el brillante Turya³, dios de todos los seres, uno sin segundo, que todo lo compenetra.

11. Se considera que viśva y taijasa están encadenados a causa y efecto; pero Prajña está encadenado a la causa. Estos dos (causa y efecto) en turya no existen.

12. Prājña no conoce al ātman, ni a los otros (estados), ni a la verdad ni a la mentira. Turya es el que todo lo ve siempre.

13. La no captación de la dualidad es igual en ambos, en Prājña y en Turya; prājña está unido al sueño como causa⁴; y ése en Turya no se encuentra.

14. Los dos primeros están unidos al sueño y al sueño profundo; pero prājña a causa del sueño profundo es sin sueño. Los que están firmes en sus doctrinas, no ven sueño ni sueño profundo en Turya.

15. El sueño es para el que capta erróneamente, el sueño profundo es para el que no conoce la realidad; destruido el error en ambos se alcanza el estado de turya.

16. Cuando el Jīva⁵ dormido por la ilusión sin comienzo, despierta, entonces conoce la no dualidad, sin sueño, sin sueño profundo, no originada.

17. Si la manifestación existiera, debería desaparecer indudablemente. Esta dualidad es solamente ilusión. La no dualidad es la Suprema Realidad.

18. Si la pluralidad fuera sostenida por varias doctrinas con propósitos de enseñanza, aún así debería rechazarse. Conocido este enunciado, la dualidad no existe.

19. Al comienzo es evidente la semejanza entre Viśva y la expresión de la A. Conociendo la medida, la semejanza es captada.

20. Entendiendo la semejanza de Taijasa y de la U, se percibe una evidente elevación; conociendo la medida, la semejanza es que están en el medio.

21. Entendiendo la semejanza de prājña con la naturaleza de la M es evidente la medida. Conociendo la medida, la semejanza es la disolución.

22. El que tiene ideas firmes (y) que sabe lo que es común

sa pūjyah sarvabhutānāṁ vandyāścaiva mahāmuniḥ //22//

akāro nayate viśvamukāraścāpi taijasāṁ /
 makāraśca punah prājñāṁ nāmātre vidyate gatiḥ //23//
 aumkāram pādaśo vidyātpādā mātrā na saṁśayah /
 aumkāram pādaśo jñatvā na kiṁcidapi cintayet //24//

yuñjīta prāṇave cetaḥ prāṇavo brahma nirbhayam /
 pranave nityayuktasya na bhayam vidyate kvacit //25//

pranavo hyaparam brahma pranavaśca paraḥ smṛtaḥ /
 apūrvo ‘nantaro ‘bāhyo ‘naparah prāṇavo ‘vyayaḥ //26//

sarvasya prāṇavo hyādīrmadhyamantastathaiva ca /
 evam hi prāṇayam jñātvā vyāśnute tadanantaram //27//
 prāṇayam hiśvaram vidyātsarvasya hṛdi saṁsthitam /
 sarvavyāpinamomkāram matvā dhīro na śocati //28//

amātro ‘nāntamātraśca dvaitasyopaśamaḥ śivah /
 aumkāro vidito yena sa munirnetaro janah //29//

y semejante en los tres estados, ése debe ser distinguido entre todos los seres y honrado como un gran sabio.

23. La A conduce a viśva, la U a taijasa y la M a prâjña; (pero) sin la medida no se conoce el camino.

24. El OM se debe conocer cuarto por cuarto. El cuarto es la medida, indudablemente. Conociendo el OM cuarto por cuarto, no hay ninguna otra cosa que conocer.

25. La conciencia debe fijarse en el OM. El OM es el Brahman. Para el que está unido siempre al OM, no existirá nunca temor.

26. El OM es el Brahman inferior y superior, así fue enseñado. El OM, sin límites, sin interior, sin exterior, sin segundo, inalterable.

27. El OM es el comienzo, el medio y el fin de todo; así, pues, conociendo el OM, uno alcanza a Aquel inmediatamente.

28. Debería conocerse que el OM es el Señor de todo, ubicado en el corazón. Meditando sobre la sílaba OM que todo lo compenetra, el sabio no sufre.

29. La sílaba OM, ilimitada, infinita, benéfica, es la cesación de la dualidad, (y es) conocida por aquel sabio y no por otra persona.⁶

II. vaitathyâkhyam dvitîyam prakaraṇam

vaitathyam sarvabhâvânâm svapna âhurmanîśinah /
antaḥ sthânâttu bhâvânâm samvrtatvena hetunâ //1//

adîrghatvâcca kâlasya gatvâ deśânnna paśyati /
pratibuddhaśca vai sarvastasmindese na vidyate //2//

abhâvaśca rathâdînâm srûyate nyâyapûrvakam /
vaitathyam tena vai prâptam svapna âhuḥ prakâśitam //3//

antaḥ sthânâttu bhedânâm tasmâjjâgarite smṛtâm /
yathâ tatra tathâ svapne samvrtatvena bhidyate //4//⁴

svapnajâgaritasthâne hyekamâhurmanîśinah /
bhedânâm hi samatvena prasiddhenaiva hetunâ //5//

âdâvante ca yannâsti vartamâne 'pi tattathâ /
vitathaiḥ sadrśâḥ santo 'vitathâ iva lakṣitâḥ //6//

saprayojanâtâ teṣâm svapne vipratipadyate⁵ /
tasmâdadyantavattena mithyaiva khalu te smṛtâḥ //7//

apûrvam sthânidharmo hi yathâ svarganivâsinâm /
tânayam prekṣate gatvâ yathaiveha suśikṣitâḥ //8//

svapnavrttâvapi tvantaścetasâ kalpitam tvasat /
bahiścetogṛhîtam saddrstam vaitathyametayoh //9//

SEGUNDA KARIKA: SOBRE LA IRREALIDAD⁷

1. Los sabios han proclamado la falsedad de todas las cosas en el sueño, por estar (tales cosas) encerradas en el interior de los seres.
2. (El que duerme) no ve los lugares a los que va (durante el sueño) por causa de la brevedad del tiempo; y (una vez) despierto, no reconoce nada en aquel lugar.
3. Apoyada por la lógica (la śruti)⁸, ha enseñado la inexistencia de los carroajes y otros. Por ello, han proclamado que el contenido evidenciado en los sueños es falso.
4. Así como, por ello debido a la interioridad de las diferencias, éstas son reconocidas en la vigilia, lo mismo sucede en el sueño, el estar en el interior no (constituye) diferencia.
5. Los sabios proclaman (que) los estados de sueño y vigilia son uno, debido a la semejanza de sus objetos, por ello han aceptado esta igualdad.
6. Lo que no es en el principio y en el fin, tampoco es en el presente; así, Aquel, siendo semejante con lo irreal, es considerado como irreal.
7. La motivación de ellos en el sueño es contrario (a la vigilia, pero) en razón de tener principio y fin, en verdad éstos se consideran falsos.
8. La peculiar condición (de los objetos de los sueños) es incomparable; (tal como lo es la condición) de los que habitan en el cielo, a quienes se ve paseándose, tal como aquí se ha enseñado.
9. Lo concebido por la conciencia interior durante el estado de sueño es irreal. Pero lo que la conciencia capta en el exterior es considerado real. Hay irrealidad en éstos.

jâgradvrttâvapi tvantaścetasâ kalpitam tvasat /
bahiścetogr̄hitam sadyuktam vaitathyametayoh //10//

ubhayorapi vaitathyam bhedânam̄ sthânayoryadi /
ka etânbudhyate bhedânko vai teṣâm vikalpakah //11//
kalpayatyâtmanâtmânamâtmâ devah svamâyayâ /
sa eva budhyate bhedâniti vedântaniścayaḥ //12//

vikarotyaparânbhâvântaścitte vyavasthitân /
niyatâmśca bahiścitta evam̄ kalpayate prabhuh //13//

cittakâlâ hi ye'ntastu dvayakâlâśca ye bahiḥ /
kalpitâ eva te sarve višeśo nânyahetukah //14//

avyaktâ eva ye 'ntastu sphutâ eva ca ye bahiḥ /
kalpitâ eva te sarve višeśastvindriyântare //15//

jîvam̄ kalpayate pûrvam̄ tato bhâvânpr̄thagvidhân /
bâhyânâdhyâtmikâmścaiva yathâvidyastathâsmṛtiḥ //16//

aniścittâ yathâ rajjurandhakâre vikalpitâ /
sarpadhârâdibhirbhâvaistadvadâtmâ vikalpitah //17//

niścitatâ yathâ rajjvâm vikalpo vinivartate /
rajjureveti cadvaitam̄ tadvatâtmaviniścayah //18//

prâṇâdibhiranantaiśca bhâvairesairvikalpitah /
mâyaśâ tasya devasya yayâ saṃmohitah svayam //19//⁶
prâṇaiti prâṇavido bhûtânîti ca tadvidah /
guṇaiti guṇavidastattvâniti ca tadvidah //20//

pâdâ iti pâdâvido viṣayâ iti tadvidah /
lokâ iti lokavido devâ iti ca tadvidah //21//

vedâ iti vedavido yajñâ iti ca tadvidah /
bhokteti ca bhoktr̄ido bhojyamiti ca tadvidah //22//

sûkṣma iti sûkṣmavidaḥ sthûla iti ca tadvidah /

10. Lo concebido por la conciencia interior durante el estado de vigilia es irreal. Y lo captado por la conciencia en el exterior (parece) ser razonable. Estos dos son irreales.

11. (Entonces) si las cosas de ambos, de uno y otro estado, son irreales, ¿quién conoce aquellas cosas y quién las ordena?

12. El *âtman*, divino, por sí mismo se ordena por virtud de su propia *mâyâ*. Así El se reconoce como diferente. Esta es la certeza del *Vedânta*.

13. (El) diversifica en la conciencia los estados anteriores, limitándolos y ordenándolos. Así el Señor aparece como exterior a la conciencia.

14. Los (objetos) interiores que están en la medida de la conciencia y los exteriores que están en el doble tiempo, todos éstos son imaginados. La diferencia no tiene otra causa.

15. Los que están en el interior no manifiestos y los que están en el exterior, evidentes, todos éstos son imaginados; la diferencia está en los sentidos interiores.

16. (El) se imagina así⁹: primero al *jîva*, de ahí, las cosas de diversa naturaleza, externas y relativas al *âtman*; así como se conoce, así se enseña.

17. Así como la cuerda que es imprecisa en las tinieblas, se toma por una serpiente, o por un curso de agua, o por otras cosas; de la misma manera el *âtman* es confundido.

18. Cuando la cuerda ha sido distinguida, lo imaginado desaparece y se dice “es sólo una cuerda”, así se tiene la convicción del *âtman* no dual.

19. Se lo toma por los *prânas* y por los infinitos seres, ésa es la *mâyâ*¹⁰ de aquél dios por la cual se engaña a sí mismo.

20. Quien conoce el *prâna* lo llama *prâna*, quien conoce los elementos lo llama elementos; quien conoce las cualidades lo llama cualidades; quien conoce las categorías lo llama categorías.¹¹

21. “Es el cuarto” dicen los que conocen los cuartos; “son los objetos materiales” dicen los que conocen tales; “son los mundos” dicen los que conocen los mundos; “son los dioses” dicen quienes los conocen.

22. “Son los *Vedas*” dicen los que conocen los *Vedas*; “son los sacrificios” dicen los que conocen tales; “es el gozador” dicen los que lo conocen; “es el alimento” dicen los que conocen el alimento.

23. “Es lo sutil” dicen los que conocen lo sutil; “es lo

mûrta iti mûrtavido 'mûrta iti ca tadvidah //23//

kâla iti kâlavido diśa iti ca tavidah /
vâdâ iti vâdavido bhuvanânîti tadvidah //24//

mana iti manovido buddhiriti ca tadvidah /
cittamiti cittavido dharmâdharmau ca tadvidah //25//⁷

pañcavimśaka ityeke śadvimśa iti cāpare /
ekatrimśaka ityâhurananta iti cāpare //26//

lokâllokavidah prâhuraśramâ iti tadvidah /
strîpumnapumṣakam laingâḥ parâparamathâpare //27//

srstiriti srstavido laya iti ca tadvidah /
sthitiriti sthitividah sarve ceha tu sarvadâ //28//

yam bhâvam darśayedasya tam bhâvam sa tu paśyati /
tam cāvati sa bhûtva 'sau tadgrahaḥ samupaiti tam //29//

etairēśo 'prthagbhâvaiḥ prthaggeveti laksitah /
evam yo veda tattvena kalpayetso 'viśankitah //30//

svapnamâye yathâ drṣṭe gandharvanagaram yathâ /
tathâ viśvamidam drṣṭam vedânteṣu vicakṣaṇaiḥ //31//

na nirodho na cotpattir baddho na ca sâdhakah //
na mumukṣurna vai mukto ityेषां pramârthatâ //32//

bhâvairasadbhirevâyamadvayena ca kalpitah /
bhâvâ apyadvayेनaiva tasmâdadvayatâ śivâ //33//

nâtmabhâvena nânedam na svenapi kathamcana /
na prthannâprthakkimciditi tattvavido viduh //34//

grueso" dicen los que conocen lo grueso; "es la forma" dicen los que conocen ésta; "es lo informe" dicen los que conocen lo informe.

24. "Es el tiempo" dicen los que conocen el tiempo; "es el espacio" dicen los que conocen el espacio; "son las palabras" dicen los conocedores de éstas; "son los universos" dicen los conocedores del universo.

25. "Es manas" dicen los conocedores de manas; "es buddhi" dicen los conocedores de buddhi; "es citta" dicen los conocedores de citta; "es el orden y la falta de orden" dicen los conocedores de éstos.¹²

26. Algunos dicen que tiene veinticinco partes; otros que tiene veintiséis; algunos dicen que tiene treinta y una partes y otros que tiene infinitas partes.

27. Los conocedores de los mundos lo llaman mundos, los conocedores de los ásramas lo llaman ásramas, los conocedores de lo femenino, lo masculino y lo neutro lo llaman géneros; otros lo llaman superior e inferior.

28. Los que conocen la creación lo llaman creación; los que conocen la disolución lo llaman disolución; los conocedores de lo permanente lo llaman permanente; y así, cada uno por su lado.

29. Para el que desea ver lo que deviene, a ese fenómeno, él lo ve; y éste (el fenómeno) lo domina apareciendo fenómeno él mismo, y, aprehendido por el fenómeno, es idéntico a él.¹³

30. Este (el átman) es distinguido como diferente por éstos (los jīvas) aunque no es diferente. Así, el que conoce sin duda concordará realmente.

31. Así como se perciben el sueño y la ilusión, (también) así se percibe la ciudad de los Gandharvas. De igual manera, todo esto (el universo) es visto (como irreal) por los sabios en los (textos del) Vedánta.

32. No hay destrucción, no hay nacimiento, no hay atadura, no hay aspirante que desee liberarse ni hay liberado. Esta es la Suprema Verdad.

33. Aquel (el átman) por la no dualidad es concebido junto con las cosas irreales. Estas cosas son concebidas por la no dualidad, por ello la no dualidad es buena.

34. La diversidad no existe, ni por su misma naturaleza ni por la del átman; los que conocen la realidad (saben) que ésta no es separada ni junta.

vîtarâgabhaya krodhairy munibhir vedapâragaiḥ /
nirvikalpo hyayam dṛṣṭaḥ prapañcopaśamo 'dvayaḥ //35//

tasmâdevam̄ viditvainamadvaite yojayetsmṛtim /
advaitam̄ samanuprâpya jaḍavallokamâcareऽ //36//

nistutirnirnamaskâro nih svadhâkâra eva ca /
calâcalaniketaśca yatiryâdrcchiko bhavet //37//

tattvamâdhyatmikam dṛṣṭvâ tattvam̄ dṛṣṭvâ tu balyataḥ /
tattvîbhûtastadârâma stattvâd apracyuto bhavet //38//

35. La no dualidad, que es la cesación de la manifestación, sin cambio, ha sido vista por los sabios que han eliminado la ira, el miedo, las pasiones y que han trascendido los límites del conocimiento.

36. Por esta razón, conociendo de esta manera, se debe fijar la atención en la no dualidad. Alcanzando la no dualidad, se debe recorrer el mundo como un insensible.¹⁴

37. Se debe ser un asceta, contentándose (con lo que se tiene) con hogar estable o no, sin hacer sacrificios, sin homenajear ni elogiar.

38. Habiendo visto la realidad interna y habiendo visto la realidad externa, se deviene la realidad misma. Tal es el placer. No debe apartarse de la realidad.

advaitâkhyam tñitîyam prakarapam

Aum upânâśrito dharmo jâtc brahmaṇi vartate /
prâgutpatterajam sarvam tenâsau kṛpaṇah smṛtaḥ //1//

ato vakṣyâmyâkârpaṇyamajâtim samatâm gatam /
yathâ na jâyate kiṃcijjâyamânam samantataḥ //2//

âtmâ hyâkâśavajjivairghaṭâkâśairivoditaḥ /
gaṭhâdivacca samghâtarjâtâvetannidarśanam //3//

ghaṭâdiṣu pralîncsu ghaṭâkâśadayo yathâ /
âkâśo sampralîyante tadvajjîvâ ihâtmâni //4//

yathaikasmainghaṭâkâśe rajodhûmâdibhîryute /
na sarve samprayujyante tadvajjîvâ sukhâdibhiḥ //5//

rûpakâryas âmakhyâśca bhidyante tatra tatra vai /
âkâśasya na bhedo 'sti tajjîvesu nirṇayah //6//

nâkâśasya ghaṭâkâśo vikârâvayavau yathâ /
naivâtmânah sadâ jîvo vikârâvayavau tathâ //7//

yathâ bhavati bâlânâm gaganam malinam mallaiḥ /
tathâ bhavatyabuddhânâmâtmâpi malino mallaiḥ //8//

marânc sambhave caiva gatyâgamanayorapi /
sthitau sarvaśarîreṣu âkâśenâvilakṣaṇah //9//

TERCERA KARIKA: SOBRE LA NO DUALIDAD

1. La doctrina ¹⁵ que se funda en la devoción considera al Brahman como nacido ¹⁶. Antes de nacer todo es no nacido, por esto se enseña que esta doctrina es desacertada.
2. Por lo tanto, enunciaré (la doctrina) correcta, la del no devenir, de la igualdad; así, nada nace aunque parezca nacer por todas partes.
3. El âtman es como el espacio; los jîvas ¹⁷ parecen como los espacios (encerrados) en las jarras; los agregados del cuerpo son como la jarra. Este es el ejemplo en el devenir.
4. Así como, destruyéndose la jarra, los espacios (contenidos en ella) se desvanecen, de igual manera los jîvas se desvanecen en el âtman.
5. Así como, unidos en un solo espacio de la jarra están el polvo, el humo y otras cosas y no todos participan de la misma manera (en la composición de la jarra) así tampoco los jîvas (participan) de los placeres y otras cosas.
6. El nombre, el efecto y la forma se diferencian por todas partes; (pero) en el espacio no hay diferencias. Esta conclusión es la misma (para) los jîvas.
7. Así como el espacio de la jarra no es alteración o parte del espacio, así tampoco el jîva no es alteración o parte del âtman.
8. Así como el cielo parece manchado para los niños a causa de las impurezas, de la misma manera el âtman parece impuro para los necios a causa de la ignorancia. ¹⁸
9. En la muerte y en el nacimiento, en la partida y en la llegada, en su permanencia en todos los cuerpos (el âtman) no es diferente del espacio.

saṁghātāḥ svapnavatsarve ātmamāyavisarjitāḥ /
ādhikhye sarvasāmye vā nopapattirhi vidyate //10//

rasādayo hi ye kośā vyakhyātāstaittirīyake /
teśāmātmā paro jīvah kham yathā saṁprakāśitāḥ //11//

dvayordvayormadhujiñāne param brahma prākāśitam /
pr̥thivyāmudare caiva yathākāśaḥ prakāśitāḥ //12//

jīvātmanoranayatvamabhedenā praśasyate /
nānātvam nindyate yacca tadevam hi samanjasam //13//

jīvātmanoḥ pr̥thaktyam yatprāgutpattēḥ prakīrtītam /
bhaviṣyadvṛttyā gauṇam tanmukhyatvam hi na yujyate //14//

mṛlohavisphulingādyaiḥ sr̥ṣṭiyā coditānyathā /
upāyah so vatārāya nāsti bhedāḥ kathamcana //15//

āśramāstrividhā hīnamadhyamotkṛṣṭadr̥ṣṭayah /
upāsanopadiṣṭeyam tadarthamanukampayā //16//

svasiddhāntavyavasthāsu dvaitino niścītā dṛḍham /
parasparam virudhyante tairayam na virudhyate //17//

advaitam paramārtho hi dvaitam tadbheda ucyate /
teśāmubhayatā dvaitam tenāyam na virudhyate //18//

māyayā bhidyate hyetannānyathājam kathamcana /
tattvato bhidyamāne hi martyatāmamṛtam vrajet //19//

ajātasyaiva bhāvayo jātimicchanti vādinaḥ /
ajāto hyamṛto bhāvo martyatām kathameṣyati //20//

na bhavatyamṛtam martyam na martyamṛtam tathā /
prakṛteranyathābhāvo na kathamcidbhaviṣyati //21//

svabhāvonāmṛto yāsyā bhāvo gacchatī martyatām /
kṛtakēnāmṛtastasyā katham sthāsyati niścalah //22//

bhūtato’bhūtato vāpi sr̥jyamāne samā śrutiḥ /

10. Los agregados son como el sueño, todos son creados por la ilusión, del *âtman*, no hay otra posibilidad en lo igual o en lo superior.

11. Así como el *Jîva* supremo se manifiesta en el espacio, de igual manera se manifiesta en las envolturas y alimentos —descritas en la *Taittiriya*— como la esencia de ellos.

12. Así como el *Brahman* supremo se manifiesta alternadamente en el conocimiento y en la miel¹⁹ así el espacio aparece en el interior del cuerpo y de la tierra.

13. La identidad del *jîva* y del *âtman* se proclama por la ausencia de diferencias; la diferencia es criticada y esto es lo que corresponde.

14. La declaración de la diferencia del *âtman* y del *jîva* anterior a la creación sería una declaración metafórica pues esto a simple vista no es justificable.

15. La creación, que se dice hecha con arcilla, metal, fuego y otras cosas, es un procedimiento para facilitar la comprensión. Pero de ninguna manera hay diferencias.

16. (Se) consideran tres formas de vida: inferior, media y superior. Este medio de la devoción es enseñado por compasión. (Hacia los que no comprenden de otra forma).

17. Los dualistas de firme opinión, afirmados en sus dogmas, se contradicen por ello recíprocamente. Este (el *Vedânta*) no se contradice.

18. La no dualidad es la Verdad Suprema. Se ha dicho que la dualidad es la diferencia. Para aquéllas, la dualidad es de dos formas, por esto, (el *Vedânta*) no se contradice.

19. Por la ilusión, éste, no nacido, es tomado como diverso; pero no de otro modo. En verdad, en la diversidad lo inmortal llegaría a ser mortal.

20. Los sabios (dualistas) admiten el devenir del no nacido, del no ser. ¿Cómo el no nacido, inmortal, el ser, puede llegar a ser mortal?

21. Lo inmortal no deviene mortal, de la misma manera que lo mortal no deviene inmortal. Así, nunca existirá otra posibilidad para la naturaleza.

22. Si el estado inmortal por su propia naturaleza se tornara mortal, entonces, la inmortalidad sería ficticia. ¿Cómo permanecería entonces inmutable?

23. (Hay) iguales enseñanzas (referidas) a la creación, (considerando que ésta es tanto) real como irreal. Y que esto es así

niścitaṁ yuctiyuktam ca yattadbhavati netaram //23//
 ncha nāneti cāmnāyādinidro māyābhīrtvāpi /
 ajāyamāno bahudhā māyayā jāyate tu saḥ //24//

sambhūterapavādācca sambhavaḥ pratiśidhyate /
 konvenam janayediti kāraṇaṁ pratiśidhyate //25//
 ṣa esa neti netīti vyākhyātaṁ nihnute yataḥ /
 sarvamagrāhyabhāvena hetunājam prakāśate //26//
 sato hi māyayā janma yujyate na tu tattvataḥ /
 tattvato jāyate yasya jātam tasya hi jāyate //27//

asato māyayā janma tattvato naiva yujyate /
 vandhyāputro na tattvena māyayā yāpi jāyate //28//

yathā svapne dvayābhāsaṁ spandate māyayā manah /
 tathā jāgraddvayābhāsaṁ spandate māyayā manah //29//

advayaṁ ca dvayābhāsaṁ manah svapne na samśayah /
 advayaṁ ca dvayābhāsaṁ tathā jāgranna samśayah //30//

manodrśyamidam dvaitam yatkīmcitsacarācaram /
 manaso hyamanībhāve dvaitam naivopalabhyate //31//

ātmasatyānubodhena na samkalpayate yadā /
 amanastām tadā yāti grāhyābhāve tadagraham //32//

akalpakamajam jñānam jñeyābhinnam pracakṣate /
 brahmajñeyamajam nityamajenājam vibudhyate //33//

nigṛhītasya manaso nirvikalpasya dhīmataḥ /
 pracāraḥ sa tu vijñeyah susupte'nyo na tatsamah //34//

liyate hi susupte tannigṛhītam na līyate /
 tadeva nirbhayaṁ brahma jñānalokam samantataḥ //35//

ajamanidramasvapnamanāmakamarūpakam /
 sakṛdvibhātam sarvajñam nopacāraḥ kathamcana //36//

sarvābhilāpavigataḥ sarvacintāsamutthitaḥ /

(irreal) y no de otra forma, es un argumento bien firme.

24. La doctrina sagrada dice: "Aquí no hay diversidad"; "Indra es causado por la ilusión". Lo no nacido parece nacer en muchas formas por causa de la ilusión.

25. Por la refutación del devenir, el devenir es rechazado. ¿Quién pues lo produce a éste? La causa así es excluida.

26. "El no es eso, no" así la explicación es evitada. Todo, por el hecho de ser inasible, se manifiesta como no nacido.

27. El nacimiento de lo que es, es conforme con la ilusión pero no con la realidad. (El que quiere considerar el) nacer, de ése nace realmente lo nacido.

28. El nacimiento de lo que no es, no es propio porque es una ilusión; en verdad. Así como no nace ni real ni ilusoriamente el hijo de la (mujer) estéril.

29. Así como en el sueño, el pensamiento puesto en movimiento por la ilusión tiene apariencia dual; de la misma manera, en la vigilia este pensamiento puesto en movimiento por la ilusión (también) tiene apariencia dual.

30. El pensamiento tiene apariencia dual en el sueño aunque sin duda es no dual; igualmente, tiene apariencia dual en la vigilia aunque es indudablemente no dual.

31. Todo lo móvil e inmóvil (que conforma) la dualidad, es visto por el pensamiento. Pero cuando éste deja de ser tal²⁰ la dualidad no es captada.

32. Entonces, cuando el pensamiento deja de imaginar (*amunas*).²¹ accede por el conocimiento de la verdad al *âtman*; y en falta de lo que puede aprehender, no aprehende nada.

33. El conocimiento, desprovisto de origen, se considera inseparable de lo que debe conocerse. El Brahman no nacido, eterno, es lo que debe conocerse. El no nacido (sólo) es conocido por el no nacido.

34. La conducta del sabio de mente disciplinada debe conocerse. Pero (la conducta) percibida en el sueño profundo es diferente, no es igual a aquélla.

35. (La mente disciplinada) en el sueño se disuelve, pero no se disuelve en el control. (Así) sin temor deviene Brahman, totalmente omnisciente.

36. Sin forma, sin nombre, sin sueño, sin sueño profundo, sin origen, de una vez para siempre resplandeciente, omnisciente (es el Brahman). (Para él) no hay ningún homenaje.

37. (El *âtman* es) trascendente a toda expresión, impertur-

supreśāntah sakṛjjyotiḥ samādhiracalo’bhayaḥ //37//
 graho na tatra notsargaścintâ yatra na vidyate /
 ātmasaṃsthāḥ tadā jñānamajāti samatāḥ gatam //38//
 asparśayoga vai nāma durdarśaḥ sarvayogibhiḥ /
 yoginobibhiyatī hyasmādabhaye bhayadarśinīḥ //39//

manaso nigrahayattamabhayam sarvayoginam /
 duḥkhakṣayaḥ prabodhaścāpyakṣayā sāntireva ca //40//

utseka udadheradvatkuśāgrenaikabindunā /
 manaso nigrahastadvadbhavedaparikhedataḥ //41//

upāyena nigrhītyādvikṣiptam kāmabhogayoh /
 suprasannam laye caiva yathā kāmo layastathā //42//

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

laye saṃbodhayeccittam viksiptam śamayetpunah /
 samkaśāyam vijñanīyātsamaprāptam na cālayet //44//

nāsvādayetsukhaḥ tatra nih sangah prajñayā bhavet /
 niścalam niścaraccittamekīkuryatprayatnataḥ //45//

yadā na līyate cittam na ca viksipyate punah /
 aninganamanābhāṣam niṣpannam brahma tattadā //46//

svastham sāntam sanirvāṇamakathyam sukhamuttamam /
 ajamajena ajam jñeyena sarvajñam paricakṣate //47//

na kascijjāyate jīvah saṃbhavo 'sya na vidyate /
 etattaduttamam satyam yatra kiṃcinna jāyate //48//

bable, calmo, eternamente lúminoso. La concentración, inmóvil, y segura (a él conduce).

38. Allí no hay sostén, ni entrega ni preocupación; entonces el conocimiento inherente al *âtman*, es no nacido, inmutable.

39. El llamado *yoga* sin contacto es difícil (de obtener) para todos los yogis (porque) ellos temen, ven temor en lo que es seguro.

40. Entre todos los yogis están aquéllos que no tienen temor, debido a que han controlado su pensamiento, ellos obtienen la desaparición del sufrimiento, la iluminación y la paz eterna.

41. (Lograr) la represión del pensamiento sin cansarse, sería tanto como desbordar el océano gota a gota con ayuda de la hierba kuña.

42. (El pensamiento) disperso en el deseo y en el goce, debería reprimirse con método (y permanecer) sereno en el reposo. Así como es el deseo, así es el reposo.²²

43. Estableciendo que todo es sufrimiento, debería rechazarse lo que se goza (con los deseos); estableciendo que todo es no nacido, no se percibiría el nacido.

44. La conciencia dispersa en el reposo debería despertarse (y) apaciguararse nuevamente; dominada la pasión y alcanzada la identidad con lo que se debe conocer, (el pensamiento) no se mueve.

45. Ahí no debería gozar la felicidad; por el conocimiento debería estar sin apego. El pensamiento se unificará por el esfuerzo deviniendo inmóvil.

46. Así, cuando el pensamiento no está reposado, ni disperso; entonces, sin movimiento, sin percepción, sin brillo (deviene) aquel Brahman.

47. La felicidad suprema, de inexpresable beatitud, pacífica, libre, es definida como no nacida, no conocida aunque deba conocerse, omnisciente.

48. Ningún *jîva* nace, ni se conoce su origen, ésta es la verdad suprema: Nada nace.

NOTAS AL TEXTO SANSCRITO

¹ En esta śloka comienzan las diferencias con el texto del Prof. Bhattacharya, quien translitera “prabhavah sarvabhotanām”.

² También aquí hay diferencias, la edición de Bhattacharya dice *dvau tu*, en tanto que el nominativo dual del pronombre *ta* que se está utilizando debería ser *dvau tau*, tal como figura en el texto de Anandaśrama.

³ Bhattacharya escribe *kiñcana* y *sarvadṛk sada*.

⁴ Bhattacharya escribe *samvrtatvam na*. Por la tendencia a ligar la escritura, podría confundirse con una terminación de instrumental de manera que hemos traducido siguiendo a Deussen *Sixty Upanishads of the Veda*, Motilal 1980, vol. II pg. 616 que aclara la lectura, *samvrttate na*; de igual modo, Mahadevan op. cit., pg. 123, 125.

⁵ Bhattacharya utiliza en esta śloka el verbo *prati PAD* (realizar, alcanzar, afirmar) en la forma *'pipratipadyate*, y traduce “...that the things have some purpose also in dream is known...” la edición Anandaśrama utiliza el verbo *vi-prati PAD*. Por otro lado esta śloka es idéntica a IV: 32.

⁶ En II: 19 también hay diferencias con Bhattacharya; *tu* por *ca*, *yayāyam mohitah* por *yayā sammohitah*

⁷ En la śloka 25 nos encontramos con los términos *manas*, *buddhi*, y *citta*, que no traduciremos; Bhattacharya traduce respectivamente por pensamiento, intelecto y conciencia; Gambhīrānanda (*Eight Upanishads*, Advaita Ashrama, Calcuta 1978, vol. II p. 251) traduce: si mismo, inteligencia e ideas. Estos términos que tienen su antecedente en el *samkhya*, en el Vedānta son considerados como los diversos aspectos o funciones de un único órgano interno: *antahkarana*; “... the same antahkarana is called manas in its capacity of doubt, buddhi in its capacity of achieving certainty of knowledge, and citta in its capacity as remembering...” Dasgupta, op. cit., vol. I pg. 460. Por otra parte Śāmkara señala que se está haciendo referencia a diferentes teorías, cf. Gambhīrānanda, op. cit., pg. 251.

NOTAS DE LA TRADUCCION

¹ Con respecto al término *māyāsārūpeti*, que en este caso hace referencia a la naturaleza ilusoria del sueño, es conveniente señalar los usos del término *māyā* en las kārikās. De acuerdo al Dr. Radhakrishnan, op. cit. vol. II p. 461, *māyā* en principio se utilizaría en tres casos; a) para señalar el aparente carácter de ilusión del mundo; b) como la inexplicable relación entre el *ātman* y el mundo y c) como la naturaleza o poder de *Īśvara*. Para Mahadevan, op. cit. p. 155-159, *māyā* es la responsable de la creación por otro lado, *māyā* no tiene comienzo (I: 16) “...time itself with its distinctions of beginning, end and middle, is within *māyā*; and so there cannot be a beginning of *māyā* in time...” y además, tiene la naturaleza de existente (*bhāvārūpa*) “...because non-existence cannot be the ground of even illusion or appearance”.

² Las referencias al tema de la creación tendrían por objeto destacar indirectamente el carácter no dualista de la misma, cf. Mahadevan op. cit., p. 117; desde el punto de vista de la verdad (*paramārtha*) no hay creación (Cf. Radhakrishnan, op. cit. vol. II p. 459).

³ Acerca del término *turya* o *turiya*, acota Mahadevan, p. 101: “...the term ‘Turiya’ meaning ‘the fourth’ is highly significant, as it serves to distinguish the self from Vaiśvāra, Taijasa and Prājña (...) the conception which indicates the Absolute self untouched by ignorance and its products is the *Turiya*. No word can express the self, and so it is indicated in a negative way by the term “the fourth” (caturtha or *turiya*)...”

⁴ Bijanidrāyutah, traducimos como “sueño con causa”, basándonos por un lado, en el sentido mismo del término *bija* (causa, fuente, origen, semilla) y además sabemos que el “vehículo” de manifestación del átman en el estado de sueño profundo es el *karana sārira* o cuerpo causal; que también conforma la “envoltura” (*kōśa*) de beatitud (*ananda*). También Prajña se relaciona con Isvara como causa del mundo. Cf. *L'homme et son devenir...*, R. Guénon, Etudes Traditionnelles, Paris 1979 pg. 116 y Zimmer H. *Filosofías de la India*, Eudeba Bs. As. 1979 pg. 326-7.

⁵ Jīva, es el ser vivo, o la “aparente individualización del átman”, Cf. Radhakrishnan op. cit. p. 461.

⁶ “...very often in the course of his Kārikā, Gaudapāda cites approvingly the views of the elders; and the terms he employs to designate them show that, according to him, they were not blind believers in dogma but intelligent interpreters of Scripture. He calls them munis (sages) manisins (the wise) . . .”

⁷ De los diferentes sentidos que se pueden dar al término vaitathya, hemos seguido el de irrealdad que sugiere Mahadevan como hemos señalado anteriormente. Otros sentidos de término pueden ser falsedad, ilusión, etc.

⁸ En nota 5 de Introducción citamos el sentido de la autoridad de la śruti, pero Mahadevan también explica que la śruti en la que se basa Gaudapāda es además aquella que es “inteligible a la luz de la razón” (p. 90).

⁹ Traducimos respetando la voz pasiva, porque concuerda específicamente con la idea del vedánta que se está vertiendo, referida al acto reflexivo del átman que se está imaginando a sí; apoyando el sentido también indicado en II: 12.

¹⁰ Vemos lo anteriormente señalado con referencia a māyā, aquí como el poder inherente del átman por medio del cual origina la aparente pluralidad.

¹¹ En las siguientes ślokas se exponen diversas visiones de la realidad, y debido a la dificultad de traducir con precisión términos que como en el caso de tattvas, tienen más de un significado, hemos seguido el criterio de Gambhirānanda y Deussen.

¹² Para los mimamsakas, dharma es “ordinance or command”, también reglamento o estatuto; dharma sería, lo que está en orden, lo que corresponde. Cf. Radhakrishnan, op. cit., vol. II p. 417.

¹³ Esta śloka tiene una estructura gramatical muy confusa debido a la cantidad de pronombres que tiene, en orden a la claridad, en algunos casos hemos sustituido estos pronombres por los nombres a los que aluden.

¹⁴ *Jadaval*, forma comparativa del ablativo, con el sufijo *vat*, que por eufonía hace asimilación a *1*, por ello tradujimos *como* un insensible.

¹⁵ Tomamos como sujeto de la śloka a dharma, aquí con el sentido de doctrina y upanásrito como adjetivo.

¹⁶ Traducimos por nacido por concordancia con el segundo pāda; además, según explica Bhattacharya (op. cit. pg. 48) úpasanā, la devoción depende de la consideración de dos términos: quien adore y el adorado, tal relación solo es posible cuando se considera al Brahman como *jāte* (nacido, manifestado).

¹⁷ Los jīvas en plural, porque como explica Mahadevan op. cit. pg. 165 sobre la postura de Gaudapāda “...his view is *ekātmā vāda* and not *eka-jīva-vāda*. The empirical plurality of jīvas is recognized by him...”

¹⁸ *Mala* (nt), impureza, en sentido figurado, ignorancia.

¹⁹ *Madhujñane* está refiriendo, como se señala en otras traducciones a una sección de la Brhadarañyaka Up., hemos preferido mantener “conocimiento y miel” porque es Locativo dual y para concordar con la estructura del segundo pāda: brah-

man se manifiesta en dos lados (conocimiento y miel) igual que en el espacio (del interior y de la tierra).

²⁰ Cuando cesa en su función de percibir y conocer.

²¹ El término *amanas*, relacionado con lo anterior, “no-pensamiento” cuando cesa en la función que le es propia.

²² Hemos recurrido al comentario de Śamkara, para aclarar el sentido de esta estrofa: dice que aún en el reposo el pensamiento debe ser disciplinado porque así como el deseo es origen de inquietud, también lo es el reposo. Cf. Gambhīrānanda, op. cit. pg. 318.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS FUENTES

Mândûkya Upanisad et Kârikâ de Gaudapâda; publiée et traduit par Em Lesim-ple, Adrien Maisonneuve, Paris 1944.

The Mândûkyopanisat with Gaudapâda's kârikâ and Śamkara's commentary; translated and annotated by Swami Nikhilananda, Sri Ramakrisna Ashrama, Mysore, 6º ed., 1974.

The Âgamaśastra of Gaudapâda; ed. trad., y anotada por V. Bhattacharya, Calcuta, University of Calcuta, 1943.

Eight Upanisads, with the commentary of Śankarâcârya, trans. by S. Gambhîrâ-nanda, 2 vol., Advaita Ashrama, Calcuta, 1978.

OBRAS GENERALES

A History of Indian Philosophy, by S. Dasgupta, V vols., Motilal Banarsi-dass, Delhi 1975.

Indian Philosophy, by S. Radhakrishnan, 2 vol., Allen & Unwin, London 1977.

A critical survey of Indian Philosophy, Motilal Banarsi-dass, Delhi, 1976.

Filosofías de la India, H. Zimmer, Eudeba Bs. As. 1979.

Sanskrit - English Dictionary, by M. Monier Williams, 2nd. Ed., Motilal, Delhi, 1976.

Sanskrit Grammar W. D. Whitney, Harvard Univ. Press, 2nd. ed. EEUU 1975.

Grammaire Sanskrite Élémentaire, L. Renou, Adrien Maisonneuve Paris 1963.

The roots verb-forms and primary derivatives of the Sanskrit language by W. D. Whitney, Motilal, Delhi, 1979.

OBRAS ESPECIALES DE CONSULTA

Sixty Upanisads of the Veda, by P. Deussen, Motilal, Delhi 1980.

The system of the Vedânta, by P. Deussen, Motilal, Delhi 1972.

L'homme et son devenir selon le Vedânta, R. Guénon, Etudes Traditionnelles, Paris 1979.

Gaudapâda, a study on early Vedânta T.M.P. Mahadevan, Madras Univ. Philosophical series, Madras 1975.

Advaita of Śankara, a reappraisal, S. Mudjal, Motilal, Delhi 1975.

Pre-Samkara Advaita Philosophy, Sangam Lal Pandey, Allahabad, 1974.

LEXICO

Advaita: no dualidad.

Âgama: texto sagrado o explicación de un texto doctrinal. Tradición.

Âsrama: nombre de cada uno de los cuatro estadios ideales de la vida del hindú: discípulo (antevasin), dueño de casa (ghastha), retiro en el bosque (vanaprasta), y santo errante (bhiksu).

Anubhuti: experiencia intuitiva.

Âtman: el sí mismo.

Brahman: la Última Realidad.

Buddhi: intelecto.

Citta: la conciencia, pero a veces el âtmán.

Darśana: de DRS, punto de vista, cada uno de los diferentes sistemas filosóficos de la India.

Gandharvas: en la mitología hindú, músicos celestiales.

Jīva: el ser vivo.

Manas: sentido interno coordinador; pensamiento.

Om: sílaba sagrada, símbolo de la Realidad Ultima.

Prâjña: estado de sueño profundo, donde la percepción es indistinta.

Purusa: aquí utilizado como sinónimo de âtman.

Śruti: la revelación; los Vedas.

Taijasa: estado de sueño con percepción de lo sutil.

Turya: cuarto estado, de unión con el absoluto y el Absoluto mismo.

Veda: los cuatro textos sagrados: Rg, Sama, Yajur y Atharva vedas.

Vedânta: lit: "fin de los vedas", designan a las upanishads y al sistema elaborado a partir de ellas.

Viśva: estado de vigilia, donde la conciencia percibe lo grosero.

Yoga: otro de los sistemas filosóficos ortodoxos.

Yukti: razón.

Yuktitah: razonamiento.