

## “SANKARA Y EL YOGA”

por Francisco García Bazán

Desde que en 1947 Paul Hacker publicara un artículo sobre “Sankârâcârya y Śankarabhagavatpâda”<sup>1</sup>, en el que propuso el sano criterio restrictivo de considerar en principio obras auténticas de Sañkara aquellas en cuyos manuscritos los colofones registraran el nombre del autor acompañado por las designaciones de Bhagavat, Bhagavatpâda y Bhagavatpûjyapâda, precedidas habitualmente por los títulos de Paramahansa y Parivrâjakâcârya. (aunque a veces omitido el término âcârya) y no simplemente la referencia a Sañkarâcârya, que es una denominación general para los Jagadgurus del monasterio advaitano de Srñgeri<sup>2</sup>, se han ido acumulando los trabajos que progresivamente van facilitando una imagen cada día más clara de la nómina de obras que han salido de la pluma del gran maestro del advaita Vedânta y, además, que proporcionan un orden de producción ajustado a principios cronológicos plausibles.

Es razonable admitir por motivos de estilo y pensamiento, citas de autores próximos a Sañkara y referencias tradicionales, no sólo que el

<sup>1</sup> Cf. “Sankârâcârya and Śankarabhagavatpâda. Preliminary remarks concerning the authorship problem”, en *New Indian Antiquary* 9 (1947), pp. 175 y ss., publicado ahora con las debidas correcciones del autor en P. Hacker, *Kleine Schriften*, herausgegeben von Lambert Schmithausen, Wiesbaden, 1978, pp. 41-58.

<sup>2</sup> Para una información sobre el tema cf. F. García Bazán, “El movimiento Vedânta en la actualidad”, en *Oriente-Occidente* I/2 (1980), pp. 189-204.

*Comentario a los Kârikâ de Gaudapâda a la Maṇḍûkyâ Upaniṣad* es una obra personal de Saṅkara<sup>3</sup>, sino también que se trata de uno de los más antiguos comentarios a una Upaniṣad redactados por él y que confirma la adhesión firme del joven pensador a las enseñanzas recibidas de Govinda, el discípulo, a su vez, de Gaudapâda<sup>4</sup>.

Es muy posible que a esta obra siguieran las partes métrica y en prosa del *Upadeśasâhasrî*, quedando así cerrado el período de formación del maestro advaitano con la redacción de la síntesis lograda de su pensamiento y que constituye, precisamente, el único tratado independiente que puede atribuírsele con toda justificación<sup>5</sup>.

La magna tarea subsiguiente del gran metafísico indio tendría por objetivo clausurar un ciclo interpretativo del Vedânta por medio de la filosofía advaita<sup>6</sup> y así se entregó a la exégesis total de la *prasthânatrâyi*: a) el *Brahma-Sûtra*, como la síntesis mejor lograda de la enseñanza del pensamiento upanishádico gracias a Bâdarâyaṇa y a sus claves de unificación basadas en el reconocimiento de una Realidad Suprema inteligente desde la que evoluciona como su transformación un mundo real; la aceptación de la distinción entre el jîva y el Brahman; la admisión de la actividad y el conocimiento como modalidades reales del Sí-Mismo; la aprobación de la meditación, conocimiento y acción conjugadas como medio para la liberación<sup>7</sup>. b) Las Upaniṣads antiguas consideradas en la época tradicionales por excelencia, Bṛhadâraṇyaka, Chândogya<sup>8</sup>, Íśâ, Kena, Kâtha, Aitareya, Mundaka, y Praśna<sup>9</sup>. c) La

<sup>3</sup> Cf. S. Mayeda, "On the author of the *Mâṇḍûkyopaniṣad* and the *Gaudapâdîya-bhâsya*", en *The Adyar Library Bulletin*, Vols. 31-32 (1967-1968), pp. 73-94.

<sup>4</sup> De ahí la frase rotunda: "Saludo. . . a este venerable maestro de mi maestro (*yas-tam pûjyâdhipûjyam paramagurum. . . natosmi*)", en *Agamaśâstravivarāṇa* IV, 100, 2.

<sup>5</sup> Cf. S. Mayeda, *A thousand teachings*, Tokyo, 1979, p. 6 y n. 33.

<sup>6</sup> Para apreciar el éxito de Saṅkara como intérprete tradicional del Veda-Vedânta, véase T.G. Mainkar, *The making of the Vedanta*, Delhi, 1980, pp. 114-132.

<sup>7</sup> Cf. Mainkar, o.c., p. 64.

<sup>8</sup> Tiene que haber sido, sin embargo, uno de los más tempranos comentarios del Maestro, puesto que allí se dice después de una referencia a la tradición del Vedân-

*Bhagavadgîtâ*, posterior al *Vedânta-Sûtra*<sup>10</sup> y compendio de las diversas posturas filosóficas de los creyentes del hinduismo: el trascendentismo absolutista de las Upanisads, el dualismo realista del Sâñkhya y el teísmo devocional, acompañados por el método yóguico que permite el control del cuerpo y de la psique de manera de llegar a ser un hombre virtuoso<sup>11</sup>. Esta obra que escapa, por consiguiente, de los límites del campo vedantino estricto, pero que constituye la quintaesencia de la sabiduría ortodoxa, debe haber presentado dificultades obvias para Sañkara y en su *Comentario* aparecen los rasgos más completos de la doctrina shankariana. El *Gîtâbhâsya* tiene que haber sido la obra de envergadura última de Sañkara, sólo rematada por el breve comentario que dedicó el maestro con posterioridad al *Libro de la Ley* de Apastamba 1.8.22 y 1.8.23<sup>12</sup>. Pero al citar estas dos obras postreras entramos en contacto con escritos que revelan una íntima relación con el Yoga: una se muestra como el modelo de una forma de yoga universal caracterizado como “yoga de la acción desinteresada”, el otro escrito está constituido por un breve capítulo de uno de los más antiguos dharmaśâstra

ta en clara alusión a Gauḍapâda: “él sólo trasmite esta enseñanza *incluso hoy* y ningún otro (*tathânu âsatyadyâpi ta eva nânya iti*)” *Chan.Up.Bhâsya* VIII, 12, 1. La versión de Ganganatha Jha, *The Chandogyopanishad with the commentary of Sañkara*, Poona, 1942, pp. 476-477 es algo libre y deja perder el matiz, cf. preferiblemente, Sangam Lal Pandey, *Pre-Sañkara Advaita Philosophy*, Allahabad, 1974, p. 30. La cita se encuentra en los tramos finales del *bhâsya*, sospechamos que esta parte final del escrito debe tener una redacción contemporánea a los momentos en que Sañkara comenzaba a escribir su *Agamaśâstravivaraṇa*.

<sup>9</sup> Sobre la posibilidad de un *Svetâśvatara Up. Bhâsya*, véase Hacker, *Kleine Schriften*, p. 53.

<sup>10</sup> Cf. B.G. XIII, 4: “De muchas maneras ha sido cantado por los videntes, en himnos variados cada uno en su forma separada//, en versos aforísticos sobre el Brahman (*brahma-sûtra-padais*), bien razonados (*hetumadbhir*) y discutidos (*viniścitaish*)”. Ver las dudas de R.C. Zaehner, *The Bhagavadgita*, London, 1969, p. 335 y la buena discusión de Mainkar, o.c., pp. 48 y ss.

<sup>11</sup> Cf. Mainkar, o.c., p. 82.

<sup>12</sup> Cf. Trevor Legget, *The Chapter of the Self*, London, 1978, en cuyos Apéndices I y II, se encontrarán los elementos aportados por P.V. Kane, H. Nakamura y S. Mayeda para justificar la autenticidad shankariana de este escrito.

(300 a. de C.) que trata precisamente de la realización del Atman por medio del yoga. Es posible verificar, además, que las opiniones de Sankara sobre el Yoga, sin ser abiertamente condenatorias como lo son para las enseñanzas heterodoxas (budismo y jainismo) u ortodoxas, pero ajenas al Vedânta (materialistas, logicistas, dualistas, etc.), no por eso son favorables hasta considerarlo como un medio autónomo de liberación. Pero hemos de admitir también que los comentarios a la *Gîta* y al *Adhyâtmapatala* de Apastamba no hacen más que cerrar un ciclo de preocupaciones filosóficas que ya se había abierto en los tiempos primitivos de la especulación shankariana, cuando aun antes de redactar su toma de posición abiertamente kaivalyadina con la redacción del *Agamasâstravivarana*, escribió el primero de los subcomentarios que se conocen hasta el presente al Comentario de Vyâsa al *Yoga-Sûtra* de Pañjali: el *Vivarana al Yogasûtrabhâsya* de Vyâsa.

## I. El Yoga en los escritos y comentarios de obras pertenecientes al Vedânta<sup>13</sup>.

El yoga como método y objetivo de liberación es aludido por Sankara en varios pasajes del *Agamasâstravivarana* en estrecho contacto con la enseñanza de Gaudapâda en sus Kârikâs.

El texto de mayor interés es el pasaje que va de III, 39 a 48, pues en él se deja claramente asentado el punto de vista shankariano.

La verdadera liberación (*moksha*) consiste en el conocimiento de la Realidad Suprema. El saber upanishádico dice que se trata de una unión (yoga) sin ningún tipo de contacto (*asparsha-yoga*), puesto que en el momento de lo Absoluto no existe ningún tipo de relación dual. Ahora bien: "Esto es difícil que pueda ser logrado por los yoguis quienes carecen del conocimiento enseñado por la filosofía del Vedânta. En otros términos, esta verdad sólo puede ser experimentada por los esfuerzos

<sup>13</sup> El tema del Yoga en Sañkara no ha sido estudiado hasta el presente a fondo. Alertaba R. Guénon en *l'Homme et son devenir selon le Vedânta*, Paris<sup>5</sup>, 1970, pp. 186 y ss. Cf. Satchidananda Murty, *Revelation and reason in Advaita Vedanta*, 1959 (reimp. Delhi, 1974), pp. 135-139; E. Deutsch, *Advaita Vedanta*, Honolulu, 1969, pp. 104-110; M. Piantelli, *Sañkara e la rinascita del brahmanesimo*, Fossano (Cuneo), 1974, pp. 180-187; K.N. Tiwari, *Dimensions of renunciation in Advaita Vedanta*, Delhi, 1977, pp. 97 y ss. y, especialmente, Trevor Legget, *Sankara on the Yoga-Sutras*, London, 1981, pp. XXV-XXIX.

que culminan en el conocimiento del Atman como la Realidad Unica". Y precisamente los yoguis le tienen miedo a este tipo de unión, porque temen perder su individualidad. Interpretan la extinción como algo que da espanto, cuando se trata precisamente de la liberación de todo temor.

Los jñānis, en cambio, toman como ilusorios sus atributos individualizadores, externos e internos y llegan así: "al estado exento de temor y de la eterna serenidad". Esta constituye la verdadera libertad, que no depende de ningún medio exterior y de esta manera tampoco del control del nivel psíquico.

El yogui dotado de una comprensión inferior de la unión, admite que la liberación se identifica con la ausencia de sufrimiento, merced al gobierno de los estados pasajeros de la psique, que mantiene así al Atman individual unido al Atman. Este es un tipo de liberación imperfecta y una vez que lo psíquico deja de estar controlado tornará el sufrimiento. Por este motivo, aun cuando se despliegue un esfuerzo inagotable (el equivalente a vaciar el mar con una brizna de hierba) con el que el yogui intente dominar a la psique, confundiendo esta actividad con la liberación, no lo conseguirá. El control psíquico es liberación de estados egoístas inferiores, pero en vistas del Atman que es la liberación absoluta, por eso no es más que el olvido total (*laya*), correspondiente al estado de sueño profundo (*susupti*), o la plenitud del gozo del sujeto (*samādhi*), que carece de capacidad para evitar nuevos extravíos del Atman incorporado.

De esta manera de un solo trazo, se rechaza tanto la visión dualista que permanece debajo de las prácticas yóguicas, como se advierte del peligro que significa confundir un medio subordinado con un fin, como, por último, se admiten las técnicas yóguicas como un simple instrumento subsidiario al servicio de la *jñāna*<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cf. igualmente la ratificación de IV, 2, sobre el *asparśa-yoga* (unión sin relación) y IV, 9 sobre las capacidades paranormales de los yoguis. En el *Comentario a la Taittirīya Up.*, que pensamos obra primeriza de Śaṅkara, posterior al Vivaraṇa al Yoga-Sūtra Bhāṣya de Vyāsa y anterior al *Agamasāstravivarāṇa*, sobre la base de II, 8, 5, que explica también el *catūrtha* (= Brahman) de I, 5, 1-2 en tanto que Vyāhrti como residiendo en la cavidad del corazón, en donde no hay una referencia al cuarto estado, apenas se encuentra una mención al Yoga de paso (cf. I, 6, 1), aunque el joven maestro vedantino sobre el principio básico de la Identidad Brahman/Atman, bajo la caracterización de "realidad" (*sat*), "conocimiento" (*cit-jñāna*)

El pasaje más interesante del *Upadeśasâhasrî* se encuentra en *Pa-dyabandha* 13, 14-15, en donde se sostiene: “por lo tanto, la inestabilidad de la psique (*cittaviksepa*) no Me pertenece. Por ello la concentración no Me pertenece. Ambas, inestabilidad y concentración psíquicas pertenecen (sólo) a la psique mudable. Puesto que soy apsíquico y puro ¿Cómo podrían pertenecerme estos dos? La liberación de la psique y del cambio me pertenecen a Mí que soy incorpóreo y todo lo invado”<sup>15</sup>.

De acuerdo con semejante enfoque se explica que:

1° El mejor de los yoguis sea quien sabe que los reflejos del Atman en la inteligencia (*buddhi*), como conceptos, paralelos al reflejo de un rostro en un espejo<sup>16</sup>, no forman parte del Testigo<sup>17</sup>.

2° “Si un yogui conoce de este modo el significado de la verdad, es alguien que ha completado lo que debía hacer, alguien perfecto y conocedor del Brahman. Si lo conoce de manera contraria, es un asesino del Atman”<sup>18</sup>. El conocimiento en absoluto depende de la acción y es el único que libera (I, 11, 15); las téc-

e “infinitud” (*ananta*) (II, 1, 1), y como “felicidad (*ânanda*) no dual” (II, 8, 1-4; II, 9, 1; III, 6, 1), distingue claramente la tesis del Vedânta del concepto de unión sostenido por los seguidores del Yoga, por lo que llega a escribir: “para éstos, sin embargo, para quienes Dios es diferente del Sí-Mismo y la creación también es distinta, no hay liberación del temor” (II, 8, 5), igual que asigna al “Sí-Mismo hecho de felicidad” (*ânandamayah*) al nivel del Brahman condicionado (II, 5, 1). Hay alusiones a las técnicas yóguicas en I, 6, 2.

<sup>15</sup> Ver el comentario de S. Mayeda en *A thousand teachings*, p. 135. n. 9.

<sup>16</sup> Frente a la teoría participativa del reflejo tímidamente apuntada e incluso como motivo de duda en *Tait. Up. Bhâsya* II, 1, 1 y II, 6, 1 en el *Upadeśasâhasrî* se muestra que es la doctrina de expresión analógica que permite explicar el *mâyâvâda* en toda su complejidad. Ver nuestro *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shânkara*, Buenos Aires, 1982, pp. 158-163.

<sup>17</sup> Cf. *Upadeśasâhasrî* I, 12, 6 y 7.

<sup>18</sup> Cf. *Upadeśasâhasrî* I, 13, 26. Puede completarse la posición teniendo presente que la acción es incompatible con el conocimiento (I, 1, 11-12; I, 17 6 a 8) y que hay personas que no aceptan el conocimiento por miedo a que la acción se destruya (I, 5, 1).

nicas éticas (*yama*), los ritos, sacrificios, austeridades (*tapas*) y ejercicios de concentración son simples medios para purificar el alma que así podrá conocer<sup>19</sup>.

Establecida de la manera propuesta la posición ante el Yoga, encontramos las siguientes confirmaciones en la etapa de madurez de la filosofía del maestro Sankara.

### Comentario al Brahma-Sûtra:

El contenido más importante de este escrito en relación con nuestro tema se verifica en la exégesis de *Brahma-Sûtra* II, 1, 3: "Con lo cual el Yoga (*smṛti*) se refuta", que sostiene en sus párrafos más elocuentes: "Este aforismo amplía la aplicación del razonamiento precedente, y advierte que mediante la refutación del Sâṅkhya debe considerarse que el Yoga queda también refutado. . . [La pretensión que sobre la base de este último pasaje (Svet. Up. VI, 13) deben aceptarse el Sâṅkhya y Yoga en su integridad] la rechazamos advirtiendo que la bienaventuranza suprema, el bien sumo del hombre, no puede alcanzarse por el conocimiento del Sâṅkhya con prescindencia del Veda, ni por medio de la práctica yóguica. Porque la Escritura misma declara que no hay otro medio de alcanzar la bienaventuranza suprema que el conocimiento de la unidad del Sí-Mismo que es enseñada por el Veda: "Supera la muerte sólo el hombre que le conoce; no hay otro camino" (Svet. Up. III, 8). Y el Sâṅkhya y el Yoga mantienen la dualidad, sin vislumbrar la unidad del Sí-Mismo"<sup>20</sup>.

El yoga o unión, tal como es entendido por la daršana homónima, aporta, pues, un modo de conocimiento inferior<sup>21</sup>, que puede venir

<sup>19</sup> Cf. *Upadeśasâhasrî* I, 17, 22-23; II, 1, 2; 4 y rematando estas inectivas contra el Sâṅkhya, I, 16, 39 y ss.; 62 y 69. Además el tipo de concentración y meditación aconsejados es la reflexión intensa sobre alguna *mahâvâkyâ*, según I, 18, 90 y 99 y ampliado en II, 3, sobre la meditación *parisamkhyâna*. Para un esclarecimiento posterior ver L. Thomas O'Neil, *Mâyâ in Sâṅkara*, Delhi, 1980, pp. 97 y ss.

<sup>20</sup> Cf. G. Thibaut, *The Vedânta-Sûtras with the Commentary by Saṅkarâcârya*, reimp. Delhi, 1962, I, pp. 296 y 298. Ver otras remisiones al Yoga-śâstra además de aquí en I, 1, 5; II, 4, 12 y IV, 1, 10.

<sup>21</sup> Ver *B.S. Bhâṣya* IV, 2, 14. Mientras que el verdadero conocimiento es sólo del Sí-Mismo, cf. I, 4, 1 al final y IV, 4, 15 juntamente con I, 1, 1.

acompañado de poderes extraordinarios para el yogui<sup>22</sup>, pero que no es causa de la liberación final<sup>23</sup>, puesto que la unión final es sin intermedios<sup>24</sup>.

### Comentarios a las Upanisads:

Los comentarios a las Upanisads confirman idéntica postura. El Espíritu encarnado puesto en el camino del Yoga por algún maestro idóneo y cumpliendo sus requisitos *yama* y *niyama*, puede por la meditación ver al Señor (*îś*) del universo y comprender que es la mismidad de todos los seres<sup>25</sup>, pero el Brahman Supremo reflejado en sus expresiones, sólo es percibido por el conocimiento cuando la inteligencia permanece tranquila y transparente<sup>26</sup>.

Igualmente, el cumplimiento de los ritos junto con la meditación sobre el Brahman inferior no permite alcanzar al Sí-Mismo<sup>27</sup>, puesto que en donde subsisten residuos de la acción no se cumple la suma Identidad del Brahman/Atman<sup>28</sup> y, sin embargo, sí se alcanza un estado pasajero, producto de la inestabilidad de los medios utilizados: "la fuerza obtenida de la riqueza, la amistad, la magia, la medicina, la austeridad o el Yoga no pueden conquistar a la muerte, porque es producida por entidades impermanentes"<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Cf. *B.S. Bhâsya* I, 1, 5; I, 3, 27; I, 3, 33 y IV, 2, 20-21.

<sup>23</sup> Cf. *B.S. Bhâsya* II, 2, 37.

<sup>24</sup> Cf. *B.S. Bhâsya* III, 2, 24.

<sup>25</sup> Cf. *Münd. Bhâsya* III, 1, 2.

<sup>26</sup> Cf. *Münd. Bhâsya* III, 2, 8.

<sup>27</sup> Cf. *ÎśâBhâsya* 14.

<sup>28</sup> Cf. *KenaBhâsya*, Int.

<sup>29</sup> Cf. *KenaBhâsya* II, 4 *in fine*, S. Gambhîrânanda, *Eight Upanisads*, Delhi, 1977, I, p. 66. Ver asimismo IV, 7 y 8, en donde se explica que todos los medios como subsidiarios son insuficientes y ni siquiera el método yóquico es imprescindible para obtener la liberación previa al acto del conocimiento liberador, puesto que: "el co-



De la misma manera, la unión que la práctica yóguica consigue mediante la estabilidad de la conciencia no queda libre de cuidados, porque el “Yoga está sujeto a aumento y decadencia (*yogah hi prabhavâpuyayu*)” y así es inútil para la verdadera Unión<sup>30</sup>.

El extenso *Comentario a la Brh. Up.* revela no sólo que Sankara tiene presente como en otras ocasiones la actividad de los yoguis y sus cualidades paranormales<sup>31</sup>, sino asimismo que sólo el conocimiento del Brahman posible de alcanzar por la profundización o meditación sobre las *mahâvâkyas*<sup>32</sup> es el medio apto para la liberación definitiva. Todo lo demás constituyen accesorios secundarios e innecesarios, por eso puede confirmar una vez más su punto de vista taxativamente sosteniendo frente al cuestionador que afirma que la práctica del control de los estados de conciencia “tiene un carácter prescriptivo”:

“No, puesto que no es conocido como un medio de liberación. De ningún medio se habla en las Upanisads para el logro del fin supremo humano, salvo del conocimiento de la Identidad del Sí-Mismo y el Brahman. Cientos de pasajes de la *śruti* como los siguientes: ‘Se conoció sólo a Sí-Mismo. . . Por lo tanto se transformó en todo’ (Brh. Up. I, 4, 10); ‘el conocedor del Brahman alcanza lo Supremo’ (Tait. Up. II, 1, 1); ‘Quien conoce al Brahman Supremo se torna Brahman’ (Muṇḍ. Up. III, 2, 9); ‘Sólo conoce quien ha logrado un maestro. Lo toma únicamente en la medida en que no ha abandonado el cuerpo’ (Chând. Up. VI, 14, 2); ‘Quien le conoce como tal, sin duda se torna el Brahman sin temor’ (Chând. Up. IV, 4, 25; Nr. Ut. VIII). Además ningún otro medio existe para el control de los estados de la psique salvo el conocimiento del Sí-Mismo y el adiestramiento de la memoria sobre él. Decimos esto tentativamente, porque, en realidad, no conocemos otro medio de liberación que el conocimiento de Brahman”<sup>33</sup>.

nocimiento como es proporcionado por los Vedas desputa en un alma que está purificada por la concentración, etc. en esta existencia o en varias pasadas”, cf. ibídem, p. 87. Ver del mismo modo *PraśnaBhâṣya* V, 3 *in fine*.

<sup>30</sup> Cf. *KathaBhâṣya* II, 3, 11 (ibídem, p. 209) y también II, 3, 18, en donde el método yóguico aparece en su función purificadora.

<sup>31</sup> Cf. *Brh. Bhâṣya* I, 4, 2 y V, 5, 6.

<sup>32</sup> Véase igualmente *Tait. Bhâṣya* II, 1, Int. *in fine* y *KenaBhâṣya*, I, 5.

<sup>33</sup> Cf. I, 4, 7. Ver S. Mâdhavânanda, *The Brhadaranyaka Upaniṣad with the Co-*

## II. El Yoga en los comentarios últimos de Sankara.

Los escritos últimos de Saṅkara confirman con riqueza de material un idéntico punto de vista, pero introducen novedades en relación con el método, que dan superior importancia a las técnicas del Yoga para el logro del perfeccionamiento en un mayor número de aspirantes al conocimiento final.

El *Comentario a la Bhagavad Gītā* distingue dos planos, el “Yoga de la acción desinteresada” (*karma-yoga*) y el “Yoga del conocimiento” (*jñāna-yoga*). Rechaza como carente de validez la actitud de inacción o la repulsa del cumplimiento del propio deber, puesto que la actividad congénita por naturaleza o *dharma* puede llegar a ser un camino de renuncia y no de acción.

Arjuna debe ir a la batalla, puesto que es un príncipe guerrero. Debe proceder en ella, sin embargo, sin atender a su daño o a su provecho personal. Desinteresadamente, sin la esperanza de obtener en la tarea un castigo o una recompensa. De esta manera no debe el hombre rehusarse a la acción, sí a los frutos que de ella derivan. Quien así obre actuará desinteresadamente y habrá superado los extremos duales y conflictivos del bien y del mal, de lo agradable y lo desagradable que afligen al sujeto sumergido en su quehacer diario, y habrá renunciado de tal modo a los frutos de la acción, aunque aparentemente actúe.

Pero no otra cosa, en su esfera, busca el *samnyāsin*. El se ha retirado de la actividad del mundo, pero es porque ha encontrado que el Atman que reside en él, sobrepuja también connaturalmente las dualidades y va por su conocimiento tras la liberación en la que no hay posibilidades de cambio. Hay así dos caminos que conducen al Brahman y ambos signados por el desinterés: el del conocimiento y el de la acción.

¿Qué papel desempeñará, entonces, el Yoga en este escrito? Pues el mismo que en las obras anteriores de Sankara, aunque con la suma de nuevos matices.

El hombre es libre cuando logra el conocimiento o la acción estabilizada por el desinterés. En el primer caso de inmediato, en el segundo, al final del ciclo, puesto que su actitud equivale al comportamiento de Ísvara, el Señor que se mantiene inmóvil en el cambio, que es uno en la pluralidad, pero que alcanza al Brahman Supremo junto con Hiran-

*mentary of Sankaracarya*, Calcutta<sup>5</sup>, 1975, p. 91. Por ese motivo también “quien medita sobre el Brahman condicionado obtiene los resultados correspondientes” (II, 1, 2). Cf. asimismo II, 1, 14 *in fine*.

yagarbha en el momento de la disolución (*laya*) y renace irradiando (*utpatti*) y exigido por los residuos kármicos en el comienzo de un nuevo ciclo cósmico.

No obstante, en este momento aclarando que sólo el conocimiento es medio de liberación, y hecho explícito el doble sentido y alcances del *jñâna-yoga* y del *karma-yoga*, Sankara parece otorgar una importancia al yoga como técnica de purificación, que no le concede en escritos anteriores.

El *karma-yoga*, el desinterés por la acción, está en el fundamento y es el comienzo de la liberación, en vida o diferida. Incluso el *samnyâsin* por nacimiento y aprendizaje, si no ha alcanzado tal actitud ante la realidad, renacerá. Pero el *karma-yoga* puede llegar a ser *jñâna-yoga* y producir así el *moksa* inmediato, si el sujeto se perfecciona mediante la concentración y meditación (*dhyâna*), o sea, si con la práctica yóguica colabora a quemar los karmas ya producidos y a través de esta purificación permite que la devoción por la acción, es decir, la entrega a la actividad sin tener en cuenta los resultados, se transforme en definitiva devoción por el conocimiento. Dice al respecto el maestro advaitano: "Son *sânkhya*s quienes se han consagrado al conocimiento y han renunciado al mundo. Logran el estado denominado *moksa*. Idéntico estado es también alcanzado por los yoguis, (pero indirectamente, por medio del logro del conocimiento verdadero y de la renuncia), quienes realizan sus deberes como medios para el logro del conocimiento, dedicándolos a Ísvara y no teniendo ningún interés en vista. Este hombre vislumbra claramente que el *Sânkhya* y el Yoga son idénticos, en tanto que conducen hacia un mismo resultado"<sup>34</sup>.

En otra oportunidad:

"El buscador de *moksa* que se ha perfeccionado y regenerado por el Yoga (por el *karma-yoga* y *samâdhi-yoga*), después de una larga práctica encontrará en sí mismo la sabiduría espiritual"<sup>35</sup>.

Y con superior análisis un poco más adelante se enseña:

"Se ha dicho que quienes, renunciando a todas las acciones, permanecen firmes en el conocimiento correcto obtienen la liberación inmedia-

<sup>34</sup> Cf. *BG.Bhâsya* V, 5. Véase A.M. Sastri, *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*, Madras<sup>2</sup>, 1979, p. 162. Ver antes II, 9-10; II, 39; II, 48; IV, 25; V, Int.; VIII, 23, 24 y 25; XII, 12.

<sup>35</sup> Cf. IV, 38, ibídem, p. 151.

ta. Ha sido frecuentemente declarado por el Señor y lo seguirá siendo que el *karma-yoga*, que es cumplido con devoción total hacia el Señor y le es dedicado, conduce al *mokṣa* poco a poco: *primero* la purificación del alma, *después* el conocimiento, *más tarde* la renuncia a todas las acciones y, por *último*, el *mokṣa*. Y en este momento, con vistas a presentar con extensión el *dhyâna-yoga*, el medio próximo para el correcto conocimiento, el Señor enseña el *dhyâna-yoga* en las pocas estrofas que siguen”<sup>36</sup>.

Para rematar concretamente:

“Considero que éstos son los mejores yoguis. Sin duda pasan los días y noches pensando ininterrumpidamente en mí (= el Señor). Por esto es lo más propio hablar de ellos como los yoguis mejores”<sup>37</sup>.

Meditación que puede alcanzar su culminación al concentrarse sobre la sílaba OM, puesto que:

“En pasajes como los anteriores, la sílaba OM, considerada bien como expresión del Para-Brahman o como un símbolo de él como un ícono, está dirigida a personas de inteligencia obtusa y mediana como un medio para conocer al Para-Brahman y se dice que la contemplación de ‘OM’ produce el *mokṣa* en un período subsecuente. Ahora bien, la misma contemplación (unida con firmeza en el Yoga) de la sílaba OM productora del mukti en un período subsiguiente (constituyendo OM, como se ha mostrado más arriba, un medio de conocer al Para-Brahman aquí descrito –VIII, 9 y 11), debe enseñarse como aquí igual que algunos asuntos menores relacionados con el tema principal”<sup>38</sup>.

Posición ésta señalada que encontramos ratificada por la última de las composiciones de Sankara en el campo exegetico, el *Comentario al Capítulo 8º del libro I al Libro de la Ley* de Apastamba, que nos trasmite ideas como las que seguidamente se ponen de relieve:

– “No hay logro del Sí Mismo sin aniquilación de la acción, agente y resultado y, de esta manera, es imposible la combinación del conocimiento y la acción. . . Y no es posible dejar a un lado el hecho esencial del conocimiento, cuyo campo es la unidad del Brahman y el Sí-Mismo”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cf. V, 26, ibídem, p. 177. Ver también XIII, 24; XVIII, 9; 49; 66.

<sup>37</sup> Cf. XII, 2, ibídem, p. 304.

<sup>38</sup> Cf. VIII, 11 *in fine*, ibídem, p. 228.

<sup>39</sup> Cf. Trevor Legget, *The Chapter of the Self*, Int. p. 35. Ver igualmente p. 33:

— “Por consiguiente, ni el logro de la serenidad ni la remoción de los obstáculos que la impiden provienen de las acciones”<sup>40</sup>.

— “De esta manera el yogui debe practicarlas, debe consagrarse a ellas, lo que significa que debe realizar el *samādhi* sobre la liberación de la cólera y demás. En esta forma es alcanzado el Sí-Mismo Supremo, que es su propio Sí-Mismo. Porque el Sí-Mismo, aunque nuestra mismidad, no es experimentado como lo Supremo por una conciencia dividida por dosas como la cólera, y es inasequible para cualquiera. Por lo tanto se debe practicar el yoga para lograrlo”<sup>41</sup>.

— “*Meditando*, con sus sentidos recogidos, siendo un *vidente* (*kavi*), un sabio (*medhâvin*), en meditación (*dhyâna*). La ilusión (*moha*) no desaparece simplemente por una intuición (*darsâna*) que surja meramente de las palabras. Porque quien al ponerse en contacto con el mundo, se mantiene controlado por el yoga (*yukta*), y ve a quien ha entrado en todas las cosas, *éste* indudablemente es *Brahman*, un hombre de Brahman, *en el cielo supremo* en el zenit en Brahman, *glorioso*, resplandeciendo de múltiples maneras”<sup>42</sup>.

— “Los *yogas* son liberación de la cólera y los demás males (del *sâtra* 14). Son la raíz, el fundamento (práctico). Porque entre los *yogas*, los dosas que se oponen se debilitan y pueden ser sacudidos. *Aquí en esta vida* los dosas impulsan permaneciendo (aprisionados) en un cuerpo, puesto que la existencia misma es causada por las acciones (karma), que surgen ellas mismas de los dosas”<sup>43</sup>.

“Si se tratara de algo que debiera ser producido, entonces indudablemente surgiría la pregunta de si tendría que ser producido por la acción sola, por actos combinados con el conocimiento, por el conocimiento y la acción o por el puro conocimiento combinado con la acción. Pero el logro de la serenidad nunca es producido por ninguna otra cosa, puesto que es eterna. Por lo tanto no es correcto que las acciones combinadas con el conocimiento produzcan el logro de la paz”.

<sup>40</sup> Cf. Int., ibídem, p. 34.

<sup>41</sup> Cf. 1, ibídem, p. 37.

<sup>42</sup> Cf. 9, ibídem, p. 44.

<sup>43</sup> Cf. 11, ibídem, p. 46.

— “Los yogas son los más fuertes, porque se asocian con el conocimiento correcto (*samyag-darśana*), y los otros son destruidos porque son débiles, siendo asociados con nociones falsas (*mithyā-pratyaya*). . . Sin conocer al Brahman, no se alcanza la Paz simplemente al eliminar los do-sas”<sup>44</sup>.

### III. Sankara como comentador de Patañjali.

Ahora bien, cuando Sañkara en los comienzos de su carrera de pensador vedantino escribe la primera parte de su subcomentario al *Comentario de Vyāsa al Yoga-Sūtra* de Patañjali, tiene ya ideas muy concretas y normales dentro de la tradición vedantina, sobre el *samādhi* y sus alcances, ideas que posteriormente seguirá enseñando, y que se ajustan a una explicación del material yóguico que tiene entre manos.

El *samādhi* como equivalente a la liberación consiste en la “cesación del proceso psíquico”<sup>45</sup>. El *samādhi*, además, puede ser la detención del conocimiento exterior y completo o *nir-bhja*, por eliminación de las impresiones que registra la memoria o *samskaras*<sup>46</sup>. Este estado de despojamiento se logra por la meditación o devoción al Señor<sup>47</sup> y tiene como consecuencia la separación permanente del *samsara*.

Junto con estas ideas, sin embargo, se subraya que el conocimiento es el único medio de liberación: “El resultado deseado del conocimiento de la diferencia (del sujeto y el objeto) es liberación, y el conocimiento es el solo medio para liberarse”<sup>48</sup>, así como se pone de relieve la unidad indistinta de la conciencia: “La naturaleza del Purusa es sim-

<sup>44</sup> Cf. 11, ibídem, p. 47.

<sup>45</sup> Cf. 51 *in fine*, Tr. Legget, *Sañkara on the Yoga-Sūtras*, p. 178.

<sup>46</sup> Cf. 51, p. 177; 19, p. 79 (que incluye la posibilidad transmigratoria).

<sup>47</sup> Cf. 33, p. 143; 23, p. 83.

<sup>48</sup> Cf. 1, p. 3 y enseguida: “el conocimiento es lo buscado por el yoga, pero es el medio para la liberación y su resultado” (1, p. 5). Igualmente en p. 7: “Yoga es *samādhi*. . .”.

ple conciencia de sí, quien es consciente no es diferente de la conciencia'<sup>49</sup>.

Se admiten asimismo los poderes paranormales de los yoguis, como se seguirá reconociendo en obras posteriores<sup>50</sup>. Pero en el comentario al *sûtra* 7 sobre los medios del conocimiento correcto, percepción, inferencia y autoridad, se hace un interesante tratamiento sobre los conceptos de proyección (*adhyâropat*) y de sobreimposición (*adhyâsa*) en relación con la existencia de los universales, que son claramente distinguidos más adelante, en la exégesis del aforismo 42<sup>51</sup>.

Y es especialmente en el extenso comentario de los *sûtras* 24 a 28, en donde el joven Sañkara, como buen vedantino, se esfuerza por demostrar que Ísvara es Señor omnipotente, omnisciente e infinito, conciencia puramente sâttvica, Puruśa único y por encima de *prakrti*<sup>52</sup>. Se indica, además, que la repetición y meditación sobre la *pranava* OM, expresión del Señor Supremo, es la que consigue la estabilidad mejor de la conciencia<sup>53</sup>, y la penetración en los dos estados de sueño, sueño con imágenes oníricas y sueño profundo desde la conciencia vigilante, permite entrar en contacto con el *paramâtman*, en el fondo del corazón<sup>54</sup>.

No se rechazan posteriormente otras técnicas e ideas del Yoga, pero se descubre en lo dicho una polémica con el Sâñkhya y el Yoga como puntos de vista filosóficos (también con el budismo yogacara<sup>55</sup>), un apoyo sobre la sílaba OM como respaldo para la técnica fundamental y una similitud de lenguaje y nociones con el *Taitt. Up. Bhâsya*<sup>56</sup>, que

<sup>49</sup> Cf. 3, p. 21.

<sup>50</sup> Ver ya Tr. Legget en Int., p. XXVII y las nn. 22 y 31 de este artículo.

<sup>51</sup> Ver pp. 31 y ss. y 157.

<sup>52</sup> Cf. pp. 83 y ss.

<sup>53</sup> 27 y 28, pp. 120-125.

<sup>54</sup> Cf. 28 *in fine*, p. 125.

<sup>55</sup> Cf. 11, p. 65.

<sup>56</sup> Junto a las ideas ya descriptas en nota 14 sobre los estados del Atman, véase asimismo la noción de reflejo en comentario al *sûtra* 41, p. 154. Para el primer concepto señalado ver, por ejemplo, posteriormente *Agamaśâstravivarana* I, 12 *in fine*.

permiten considerar por el momento a este último escrito como el 2° en el orden de la producción filosófica de Sañkara, confirmando con el examen de este material que el joven vedantino no sólo respeta mucho en sus primeros años de trabajo especulativo al Yoga, sino que esta preocupación le acompañará siempre durante su existencia de comentador de los textos sagrados. En una etapa por rechazo, dando un peso excesivo en sus escritos al método estricto parisamkhyâna, pero en sus últimos trabajos recuperando, bajo la luz del Vedânta advaita, aspectos del Yoga que tienen sus buenos antecedentes en la tradición upanishádica<sup>57</sup>.

Es posible que esta asimilación final de elementos de las prácticas yóguicas, rasgo que parece pertenecer a la idiosincrasia espiritual de la India, revele a Sañkara no sólo una vez más en la plenitud de la ductilidad creadora del genio, sino que también esta particularidad sea una prueba de que el mensaje vedantino del sabio hindú había adquirido ya durante su existencia una presencia general y vigorosa entre el pueblo indio, situación que le aconsejó ampliar su interpretación de los medios de purificación, para poder abarcar con su pensamiento de salvación a todos los hombres que en su tiempo y siempre aspiran a la liberación.

<sup>57</sup> Cf. *Maitry Up.* y ver P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, 1919, pp. 311 y ss. P. Hacker sostuvo, sin embargo, la tesis del joven Sañkara como un yogui, antes de ser vedantino. Cf. "Sankara der Yogin un Sankara der Advaitin. Einige Beobachtungen", en *Kleine Schriften*, pp. 213-241.