

Los estados del Ātman según las Kārikā de Gauḍapāda

por Olivia Cattedra

Fundamentando su autoridad en una antigua doctrina brahmánica¹, la obra de Gauḍapāda constituye —como ya hemos tenido oportunidad de señalar— una primera sistematización del pensamiento *Vedānta advaita*. Como tal, plantea y resuelve sintéticamente los temas fundamentales de esta *darsāna*, si bien deja el camino abierto para ulteriores desarrollos².

¹ GK = *Kārikā* de Gauḍapāda a la *māṇḍūkya upaniṣad*. GK 4.86: *viprāṇām vinayo hyeṣa* “ésta es la disciplina de los antepasados”. La expresión *viprāṇām* que traducimos genéricamente por “antepasados” admite significaciones más precisas referidas concretamente al contexto brahmánico: cf. bajo *vipra*-*Dictionnaire Sanskrit Français*, Stchoupak-Renou, París 1972, p. 664. También puede verse la línea tradicional que se muestra en el texto de *Bhāmati* que lleva la ascendencia de Gauḍapāda hasta el mismo Narayana: cf. en T.M.P. Mahadevan *Gauḍapāda a study on early advaita* Madrás 1975 p. 2; también en los testimonios de Śaṅkara, especialmente en *Chānd. up. bhas.* 8. 12. 1 donde se refiere a Gauḍapāda como “uno de los antiguos maestros de la filosofía del Vedānta”, y F. García Bazán “La concepción del sueño en Śaṅkara y el Neoplatonismo” en *Oriente-Occidente* año II, n° 1, p. 21n.

² Cf. p. e. el desarrollo del tema del sueño en el Advaita posterior en F. García Bazán, o.c. pp. 9 a 41.

En este artículo intentaremos analizar la exposición que realiza este autor vedantino en torno al tema de los estados encarnados del Si-Mismo: *viśva* o estado de vigilia, *taijasa* o estado de sueño, *prājña* o estado de sueño profundo y sobre el estado supremo o de *Turya*; y cómo se concibe la liberación o realización de estos estados —apuntando siempre a la Identificación suprema en el Cuarto estado— según el camino del conocimiento (*jñāna-mārga*) y particularmente, en relación con la meditación de la sílaba AUM.

El punto de partida de Gaudapáda, es la *Māndūkya upanishad*³. Sobre este texto realiza una exégesis especialmente en el primer capítulo de sus *Kārikā*: el *āgama prakarana*. En esta sección Gaudapáda se preocupa por ahondar en el tema de los estados del Sí Mismo y la sílaba AUM; tema que por otra parte, ya aparece en la *māndūkya upanishad* unificando en este texto una cantidad de datos pertenecientes a *upanishads* más antiguas⁴. De esta forma y después de los seis primeros párrafos en prosa de la *māndūkya*, párrafos que fijan la posición vedantina acerca del *âtman-brahman* y de su múltiple manifestación en los estados de vigilia, sueño y sueño profundo, Gaudapáda comienza su comentario:

“... el omnipresente es llamado *viśva* cuando conoce lo exterior, *taijasa* cuando conoce lo interior, *prājña* cuando

³ Se trata de un texto upanishádico intermedio; según Deussen pertenece al tercer grupo redactado en prosa tardía; seguramente es post-budista lo que condujo a algunos autores a pensar que tenía influencias budistas; pero en nuestro caso preferimos pensar que es un texto de reacción que, frente a la heterodoxia, se preocupa por concentrar los puntos básicos de la enseñanza vedantina. Puede verse al respecto P. Hacker, “Notes on the *Māndūkya-upanishad* and Śankara’s *Āgamaśāstravivarana*” en *Kleine Schriften* Wiesbaden, 1978, pp. 253-269; Deussen, *The philosophy of the upanishads* Edimburgo 1910 p. 25; Mayeda S. *The Upadeśasāhasrī*, Tokyo 1979 p. 13n.

⁴ Ver en general y confrontar *Mānd. up.* 1 con *Chând. up.* 1.1.1.; con *Taitt. up.* 1.8.1.; *Bṛhad up.* 3.8.3.; *Mānd. up.* 2 con la reiteración del *mahāvākya* (gran fórmula) y el análisis de la identidad *âtman-brahman* según como se lo elabora en la *Chând. up.* y en la *Bṛhad. up.*; *Mānd. up.* 4 con *Bṛhad. up.* 4.3.9; el aspecto sintético de *Mānd. up.* 6 que retoma elementos en torno al tema de *Īśvara* de varios textos: *Bṛhad. up.* 4.4.22; 3.7.3; *M. up.* 1.1.9; *P. up.* 4.10; *K. up.* 2.2.11.

conoce indistintamente. En verdad, el Uno conoce en forma triple”⁵.

La primera *kârikâ* o versos mnemónicos⁶ resume el pensamiento del maestro advaitino, expresando de acuerdo con las verdaderas doctrinas tradicionales, la identidad entre los ámbitos gnoseológicos y ontológicos. En efecto, la preocupación básica de nuestro autor es conducirnos a la comprensión —a través de los estados encarnados del Sí Mismo— de la experiencia última de la Identidad suprema entre el ser y el conocer, por lo tanto dice que lo gnoseológico —que se encuentra representado por los niveles (externo, interno e indistinto) que se dicen conocer— se corresponde con lo ontológico que se muestra a través de los nombres utilizados: *viśva*, *taijasa* y *prâjña*; que según sabemos por el texto upanishadico, son los nombres de las partes (*pâdas*) o estados del Sí Mismo⁷. Al mismo tiempo, este verso establece la presencia subyacente de la Realidad: “el Uno que se muestra en forma triple”, remarcando con ello la permanente concepción vedanta de la Realidad cuya naturaleza es ser la “existencia absoluta”⁸.

Presentada su tesis, Gauḍapâda comienza su descripción de los caracteres generales de los estados y entonces menciona dónde ocurre la percepción en cada nivel (GK 1.2), cuál es la esfera de

⁵ Utilizamos nuestra traducción, cf. “La Mânḍûkyakârikâ de Gauḍapâda” en *Oriente-Occidente* Nos. 2 y 3, 1980/81.

⁶ Cf. Mahadevan o. c. p. 31.

⁷ Cf. con *Maṇḍ. up.* 3, 4 y 5. La única excepción es con la expresión “vaiśvanara” que aparece en el texto upanishádico en tanto que el comentarista utiliza “viśva”. Es poco probable que esta alteración tenga que ver con un problema métrico (cf. V. Bhattacharya *The Agamaśāstra* Calcuta 1944, p. X1). Es más posible que se deba a una modernización del lenguaje ya que en las especulaciones posteriores el término *viśva* queda relacionado con lo individual en tanto que *vaiśvanara* se conecta con lo cósmico (cf. Mahadevan, o. c. p. 109), también puede considerarse la posibilidad de que Gauḍapâda hubiera querido referirse con “viśva” a todos los seres del ámbito vigilante distinguiéndose así de “vaiśvanara” que sugiere por su etimología, el ámbito específicamente humano (cf. R. Guéron *Man and his becoming* Delhi 1981, p. 91n.)

⁸ Cf. M. Sahasrabudhe, *A survey of the Pre-Śaṅkara Advaita Vedānta*, Poona 1968, p. 161.

actividad o de experiencia (GK 1.3) concepto surgido a través de la raíz BHUJ⁹; y el ámbito con el cual cada estado se satisface¹⁰.

Basándonos en estas características, podemos afirmar entonces que Gaudapâda establece la existencia concreta y graduada de tres modalidades de ser —los estados— la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Estos aparecen fundamentados por un substrato único y permanente que será el cuarto estado, *turya*, o la Realidad en sí misma. Cada modalidad de ser percibe o conoce su ámbito de experiencia por medio de ciertos “órganos” que se emplazan —curiosamente— en un mismo nivel: en el cuerpo grosero o burdo (*dehe*) vehículo del estado de la vigilia. Tales “órganos” son el ojo derecho para la vigilia, el pensamiento (*manas*) para el sueño y el eter del corazón (*âkaśâ*) para el sueño profundo. Tal localización¹¹ dentro de un mismo plano de existencia responde a la necesidad de indicar las siguientes ideas: primeramente se apunta a que todos los estados del Sí Mismo son al menos concebibles desde la conciencia vigilante, hecho que es fácilmente comprobable a través de la simple reflexión. A su vez se indica que la praxis espiritual hacia la realización debe partir necesariamente del individuo atento y despierto¹². En tercer lugar se reitera el concepto de la presencia de la unidad no dual fundamental y permanente en el hombre y, finalmente, se introduce un primer elemento de la técnica de meditación al señalar el soporte particular de meditación correspondiente a cada estado: el ojo derecho que se conecta con la vigilia pues sugiere —según las escrituras— la excelencia de la percepción; *manas* como continente de las *vâsanâs* (residuos de la vigilia)¹³ que aportan material para las imágenes

⁹ Esta raíz contiene la idea de gozar, alimentarse y por extensión experimentar, gobernar o regir. Cf. Schoupak-Renou oc. p. 533.

¹⁰ Es decir, los mundos con los que se conecta pues los estados dentro de las distintas tradiciones se “describen como mundos diferentes” y “se refieren al mismo tiempo a los grados de la Existencia Universal” cf. R. Guénon *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As. 1976 p. 69..

¹¹ Basada en autoridad escritural, cf. Mahadevan oc. p. 103.

¹² Esta concepción se reitera en GK III: 34 y 35, incluyéndose allí la crítica permanente que hace el *advaita al yoga darsana* por detenerse en el nivel de sueño profundo, cf. Mahadevan oc. 182-3.

¹³ Cf. García Bazán oc. p. 24 y Mahadevan oc. p. 102 ss.

oníricas en Taijasa. El eter del corazón que apunta hacia *prâjña* por su indistinción e incondicionalidad.

Además, los diferentes niveles de la experiencia se van mostrando en relación con el individuo (microcosmos) pero también en relación con el cosmos (macrocosmos): el individuo es sugerido en nuestro texto por medio de la utilización del agente verbal (GK 1.3) *bhogam* el que experimenta; el ámbito cósmico (en GK 1.4) por medio de los términos "lo grosero (burdo)" (*sthûla*), "lo sutil" (*pravivikta*), y "la beatitud" (*ânanda*).

Estos niveles individuales y cósmicos representan el conjunto de la manifestación cuyo origen o esencia es ser "la naturaleza propia del ser que brilla"¹⁴. Así llegamos, en el ser que brilla, al cuarto estado, Turya o la Realidad Suprema.

Veremos entonces con mayor detalle, cómo se refiere Gaudapâda a las peculiaridades de los estados.

Turya:

"El Señor inalterable, que puede obtener la cesación de todos los dolores, es conocido como el brillante *Turya* (dios) de todos los seres, uno sin segundo, que todo lo compenetra".

Aquí se presenta al tema del Uno-sin-segundo-Absoluto, que se estaba presuponiendo desde el comienzo del *âgama prakarana*; y de este estado se dice en primera instancia que es "inalterable".

Esta inalterabilidad alude a la propia esencia del Si Mismo, que según se especificará más adelante es no originada e inmutable aunque aparezca como el móvil devenir¹⁵. El tema de la cesación de los dolores (*sarvaduḥkhânâm*) tiene que ver con su aspecto

¹⁴ Más específicamente aparece esta idea en GK IV: 81 ss; y F. García Bazán *Neoplatonismo y Vedânta I*, Bs. As. 1982 pp. 196, 200 y 201 donde se sitúa la posición cosmológica de Gaudapâda como equidistante del monismo extremo y del nihilismo budista, adelantando el posterior análisis de Sañkara.

¹⁵ GK III: 19 y 24.

trascendente a la cadena de nacimiento-muerte, a la pluralidad y al nivel de lo sensible ¹⁶. La idea del brillo sugiere la analogía que quiere explicar el mismo tema de la existencia. El nombre *turya* (que se deriva del adjetivo numeral *caturtha* = cuarto) se relaciona con su carácter de innominable e indefinible. El compuesto *sarvabhavanam* que hemos traducido dubitativamente por “(dios) de todos los seres” podría estar implicando también el origen o fundamento de la manifestación. El eje de la concepción advaita se menciona explícitamente: “uno sin segundo”; finalmente se habla de la omnipenetración, término que combina y completa lo dicho previamente en relación a la inalterabilidad. En la definición de *Turya* Gaudapâda ha insistido en dar una base real y concreta a la existencia con lo cual se separa radicalmente de la posición budista “ya que ni aún lo aparente podría existir sobre algo no existente” ¹⁷ utilizando inclusive la perspectiva upanishádica que para algunos estudiosos es una posición subjetivista. En nuestro autor —tal como han demostrado recientes investigaciones— no se puede hablar del “subjetivismo upanishádico” pues Gaudapâda incluye en la Realidad Última tanto lo subjetivo como lo objetivo ¹⁸, todo ello dentro de la más rigurosa atmósfera advaita.

En los versos subsecuentes se continua señalando elementos relacionados con este cuarto estado si bien siempre tiene presente Gaudapâda la delicadeza propia del lenguaje que quiere expresar lo inexpresable y así dice que *Turya* no está ligado a causa y efecto ¹⁹, es omnisapiente ²⁰, no dual, ajeno al sueño como semilla ²¹, ajeno a todo tipo de sueño, (es decir, a todo tipo de igno-

¹⁶ La expresión *sarvaduḥkhānām* podría dar lugar a suponer que hubiera alguna influencia budista; pero esto no es probable ya que en las mismas upaniṣads hay un matiz pesimista. Cf. Radhakrishnan *Indian Philosophy* London 1977, vol I pp. 360-2.

¹⁷ Cf. Sahasrabudhe, oc. p. 164.

¹⁸ Cf. Sangam Lal Pandey, *Preśāṅkara advaita vedānta*, Allahabad 1974, p. 255.

¹⁹ GK 1. 11.

²⁰ GK 1. 12.

²¹ GK 1. 13.

ranía como se verá más adelante) ²², obtenible al destruir el error ²³, no originado ²⁴ suprema realidad ²⁵ e idéntico al AUM.

Los estados no absolutos:

Con respecto a éstos —vigilia, sueño y sueño profundo— observamos que las *kârikâs* 1.11 a 1.15 desenvuelven un esquema literario reiterativo con el cual Guḍapâda, que ya ha descripto las modalidades del Sí-Mismo, procede a caracterizar estas modalidades o estados distinguiendo, por una parte, a la vigilia y el sueño del sueño profundo; y al sueño profundo de la vigilia y el sueño en un sentido y del Cuarto estado en otro sentido. Encontramos aquí una de las secciones más interesantes del comentario de Guḍapâda pues en ella podemos advertir nociones específicas de este autor vedantino, con las cuales amplía conceptualmente el contenido del texto upanishádico que está tratando. Así, los temas que presenta para señalar las peculiaridades internas de los estados del Sí Mismo son los temas de la causalidad, del conocimiento y del sueño que en este sentido es sinónimo de no —conocimiento—. Estos temas nos permiten observar cómo los principios de dualidad y de identidad actúan en los estados de acuerdo con el siguiente esquema:

- 1.- *viśva* y *aiśvara* se encuentran ligados a un mismo nivel en el que aparece la dualidad, condición que los separa del estado de sueño profundo y de la no-dualidad.
- 2.- El tercer estado —*Prâjña*— se contrapone en su unidad, tanto a la dualidad de la vigilia y el sueño como a la no-dualidad absoluta.
- 3.- El Cuarto estado —*Turya*— siempre se indica en forma superlativa.

²² GK 1. 14.

²³ GK 1. 15.

²⁴ GK 1. 16.

²⁵ GK 1. 17.

Para mayor comprensión, veamos el texto del *âgama prakarana*:

“11. Se considera que *Viśva* y *Taijasa* están encadenados a causa y efecto; pero *Prâjña* está encadenado a la causa. Estos dos (causa y efecto) en *Turya* no existen.

12. *Prâjña* no conoce al *âtman*, 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 *Prâjña* y en *Turya*; *Prâjña* está unido al sueño como causa y éste en *Turya* no se encuentra.

14. Los dos primeros están unidos al sueño y al sueño profundo; pero *Prâjña* 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*.

a) En primer lugar el tema de la causalidad aparece bajo un doble aspecto: como causalidad horizontal y como causalidad vertical. La causalidad horizontal es la que funciona en los estados de vigilia y de sueño, que son los estados donde rige la dualidad y que además pertenecen al orden individual y empírico, se trata entonces de la causalidad normal, cotidiana que se observa en la relación causa-efecto p. e. de tipo físico. Este elemento es obvio en la vigilia y también en el estado de sueño con imágenes oníricas, imágenes que son efectos de las vigiliass previas. La segunda forma de la causalidad, la vertical, tiene que ver con el hecho de que dentro del orden de la manifestación, cada estado surge gracias al estado que le antecede: así, *visva* surge de *taijasa*, éste en *prâjña* que es en rigor, el estado causal por excelencia pues este estado que a nivel macrocósmico es el señor *Isvara* es la causa de la manifestación. Más allá de estos niveles, Gaudapâda especifica que, por su suprema trascendencia, el estado absoluto de *Turya* está libre de la causalidad bajo cualquiera de sus formas.

b) El tema del no-conocimiento que aparece en 1.12 aplicado al estado de sueño profundo se enfrenta y compara con la idea de conocimiento absoluto del Cuarto estado. En 1.15 se reitera este

concepto no sólo en relación con Turya sino también con los otros dos estados de vigilia y sueño; de esta forma Gaudapáda avanza el concepto que en el *advaita* posterior se conocerá como las dos fases de *avidyâ* ²⁶: *âvaraṇa* (velado, oculto) y *vikṣepa* (proyectado). Esta segunda idea de proyección que tiene que ver con lo que Gaudapáda llama "conocimiento erróneo" (*anya-thâgrhñataḥ*) se da en la vigilia y en el sueño, ambos estados se mencionan en 1.15 bajo la idea ambigua de "el sueño" y que puede conducir equivocadamente a suponer que se está refiriendo solamente al estado de sueño con sueños (*taijasa*). En realidad se refiere a los dos estados que presentan la condición de dualidad, de distinción entre sujeto y objeto gracias a la cual se da la posibilidad de "proyectar" un elemento sobre otro y producir así la forma de ignorancia caracterizada por el error.

La idea de ocultación, en cambio, se une al estado de sueño profundo que no conoce la no-dualidad. Ambos aspectos de "sueño" aludiendo a *viśva* y *taijasa* y de sueño profundo aludiendo a *prājña*, se remiten al concepto upanishádico que considera ²⁷ a los tres estados no absolutos como una forma global del sueño (*nidrâ*) o ignorante.

Prājña:

Hemos dicho que el comentarista explica al sueño profundo como ligado a la causa. También mencionamos que se trataba del estado causal por excelencia ya que es el "principio y fin de todos los seres" ²⁸. Este nivel de causalidad pura, matriz o condensación

²⁶ Cf. Mahadevan oc. p. 104: "... En el Advaita posterior las dos fases de *avidyâ* fueron llamadas *avarana* (velado) y *vikṣepa* (proyección). Debido a *mâyâ* o *avidyâ* el Si Mismo real se oculta y así el mundo no real se proyecta. Gaudapáda denomina a estas dos fases como *tattvajñana* (no aprehensión de los real) y *anyathagrahana* (aprehensión distinta)".

²⁷ Cf. *Aitareya up.* 1. 3. 12 y Mahadevan oc. p. 104: "... desde el punto de vista metafísico la vigilia real es el despertar espiritual (*prabodha*)". La misma idea en las especulaciones posteriores del Advaita, ver F. García Bazán "La concepción del sueño..." p. 27.

²⁸ Ver nuestra traducción ya citada, *Oriente Occidente*, año 1, Nº 2, p. 263 n.4; y también *Mând. up.* 6.

previa a lo manifestado se presentó en la primera kârikâ cuando se mencionó el conocimiento global o indistinto de *prâjña*, y por ello se dice que el estado de sueño profundo contiene la distinción de los opuestos en forma latente, no discriminada o anterior a lo discriminado: de ahí que no conozca a la “verdad ni a la mentira” ²⁹.

Y por el mismo motivo de encontrarse más allá de la dualidad de opuestos, dice Gaudapâda siguiendo a la tradición, que goza con la beatitud. La concepción de la beatitud se presenta en la literatura upanishádica en general y específicamente en el texto de la *mâṇḍûkyâ* apuntando a la eliminación de las distinciones empíricas, pero sin caer en lo abstracto ya que se está señalando en el nivel más alto, a la realidad de todos los seres, a la suma de todas las posibilidades ³⁰.

Este estado de *prâjña* puede concebirse como una unidad o singularidad; la misma idea de simplicidad es notada por el maestro vedantino en el cuarto *prakarana* (4. 87) donde reelabora la enseñanza de los estados y allí dice que “se considera simple la percepción pura, sin el objeto”; y esta concepción de unidad es lo que nos permite aislarlo de los demás estados duales y no-dual, situándolo como ya se mencionó en el origen de la manifestación y por lo tanto, participando del ocultamiento de la realidad (*tattvamajânataḥ*) ³¹.

Debemos aclarar en relación con GK 1.13, que la no captación de la dualidad en los estados de *prâjña* y de *turya* responde a diferentes motivos. En *prâjña* esta no captación de la dualidad tiene que ver con lo mencionado previamente, con su aspecto de unidad, de germen de manifestación (*bijānidrâyutaḥ*); *prâjña* se une al sueño seminal o causal como una *unidad transitoria* plena

²⁹ GK: 1. 12.

³⁰ Cf. Radhakrishnan oc. p. 161, vol I y Guénon R. *Man and his...* p. 103.

³¹ Cf. S. Lal Pandey oc. p. 255: W... “Gaudapâda dice que la ignorancia es sueño (*nidrâ tattvamajanataḥ*). En el estado de sueño aunque no hay experiencia de objetos ni la dualidad de conocedor y lo conocido, tampoco hay realización del principio de identidad ya que la ignorancia aún persiste...” también Mahadevan oc. p. 104 y 105 “pero aún para *prâjña* existe lo negativo de *ajñāna*; en *turya* no. *Prâjña* no conoce ni a sí mismo ni a otro más que sí mismo...”.

de posibilidades (y potencialmente múltiple en ese sentido) pero unidad al fin, que por estar en camino a lo plural, no puede conocer la no-dual, ya que está alejándose de esta Realidad Suprema y perdiendo con ese alejamiento (en la medida en que se está sumergiendo en la multiplicidad de la manifestación) su realidad ontológica, de ahí que se hable de una gradación de realidad ³².

En cambio, en el caso de *turya*, la no captación de la dualidad se refiere a su misma esencia no-dual. La experiencia del Cuarto estado es la experiencia de la Identidad suprema.

Viśva y taijasa:

Gauḍapāda en el *âgama prakaraṇa* analiza conjuntamente los dos estados que pertenecen a la manifestación formal, es decir, la vigilia y el sueño con sueños. Este enfoque que utiliza el maestro

³² En su exposición del *advaita* śankariano, Radhakrishnan explica ampliamente este tema que en esta fase del *vedanta* de Gauḍapāda y teniendo en cuenta la extensión de las *kârikâs* aparece muy condensado, a modo ilustrativo, citamos las interesantes líneas de Radhakrishnan: "... mientras que Brahman aparece como ser, *prakṛti* aparece como devenir. Sin embargo, situar a *prakṛti* al lado de Brahman como categoría última implica limitar la naturaleza del Brahman, que es sin segundo, sin nada fuera de sí. Por otra parte, si no se considera un segundo la explicación del mundo se torna difícil. El único camino que queda es a través del reconocimiento de un *saguna* brahman o *brahman mutable*, un *Îvara* que combina en sí ambas naturalezas de ser y devenir, el brahman independiente y la *prakṛti* inconsciente. Lo indeterminado por pensamiento deviene así auto-determinado. La unidad primera sale de sí misma y produce una manifestación relativamente independiente de sí. El Absoluto puro, simple y auto-subsistente deviene el Señor personal, el principio del ser en el universo relacionando todas las cosas entre sí y relacionándolas también con él. Brahman está más allá del sujeto y del objeto. Cuando él deviene el sujeto en relación con el objeto tenemos entonces a *Îvara*, el Logos, El Uno-Múltiple" o.c. p. 555 ss. También y en relación con el tema de la pérdida de realidad o mejor la concepción del "reflejo" que en Sankara es muy nítida, ver F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta I...*, pp. 201-2; Ibíd. *Filosofía Comparada* Bs. As. 1971 pp. 58-60 donde la noción de *Îvara* se explica como lo que da "origen al ámbito de lo formal, pero sin ignorar la unidad".

vedantino se debe a que en principio *viśva* y *aijasa* comparten una serie de elementos comunes, es decir, se trata básicamente del análisis de la presencia de los principios de identidad y dualidad en estos estados ³³. Debido a la influencia conjunta de estos dos elementos en la vigilia y en el sueño, se dice en un primer momento que estos estados son idénticos ³⁴. Más adelante en el curso de los comentarios, se puede observar que tal identidad es relativa pues sólo es válida cuando se comparan o consideran estos dos estados frente al estado de sueño profundo y frente a *turya*, ante éstos, la vigilia y el sueño son igualmente irreales; pero esta igualdad tiene sus matices ya que los contenidos particulares de estos estados tienen sus características propias, tal como explica Gaudapâda en otras secciones de sus *kârikâ*. Veamos por lo pronto los elementos comunes señalados en el primer *prakaraṇa*:

- a) ambos estados presentan la causalidad horizontal ³⁵.
- b) Están bajo la influencia de la ignorancia en su doble aspecto de ocultamiento y de proyección ³⁶.
- c) Esta idea se expresa diciendo que la vigilia y el sueño están envueltos por la "modorra" que incluye a *svapna* y a *nidrâ*, oponiéndose de esta forma a la verdadera vigilia ³⁷.

³³ Cf. S. Lal Pandey, o.c. pp. 263-4, este autor es uno de los que ha tratado el tema de la vigilia y el sueño con mayor precisión y explica: "...*viśva* y *aijasa* tienen así la apariencia de la dualidad (*dvayabhasa*) y al *âtman* en común. La apariencia de la dualidad es la causa de su irrealidad y posteriormente será considerada como el origen de su oposición. La unidad no dual es el principio que actúa como base fundamental".

³⁴ Varios autores, entre ellos Krishna Warriar "Gaudapâda and Saṅkara, a study in contrast", pp. 180-181 consideran que Gaudapâda no diferencia entre estos estados y así lo colocan como distinto de Saṅkara. Mahavedan o.c. p. 125 ha demostrado lo contrario que además, es evidente en el texto: cf. GK 2: 1 y 2, 4: 32 a 36. Sahasrabudhe o.c. p. 163 se adhiere a Mahadevan, si bien es notorio que la valorización de la vigilia se intensifica en Saṅkara, cf. F. García Bazán "La concepción del sueño..." pp. 10 y 11.

³⁵ Las peculiaridades de la causalidad horizontal en relación con la vigilia y el sueño también puede considerarse con mayor claridad en el *advaita* posterior, cf. F. García Bazán, o.c. pp. 12 ss.

³⁶ Cf. Mahadevan o.c. p. 105.

³⁷ Se trata del estado de identificación suprema del sí mismo que se da en el cuarto estado, cf. GK 1. 16 y F. García Bazán o.c. p. 27.

d) El soñar —*svapna*— actividad propia de *taijasa* se extiende a la vigilia (ver GK 1.14 y 15) implicándose así la idea de conocimiento erróneo que hemos explicado anteriormente.

Debido a estos elementos y al análisis que introduce el *vaitathya prakaraṇa*³⁸ Gaudapāda concluye afirmando la unidad de la vigilia y del sueño en términos de su nivel ontológico. Señalando esta característica de irrealidad (*vaitathya*, lo que no “es”) nuestro autor encara inmediatamente en II: 1 y 2 y reitera en IV: 32 a 36 las distinciones internas entre la vigilia y el sueño. Vemos entonces que las condiciones de espacio, tiempo y corporalidad en ambos estados difieran, no son iguales y esta idea se ilustra con los ejemplos de aquella persona que sueña recorrer largas distancias en el breve lapso de un sueño; o aquel otro que en su sueño conversa con ciertas personas y al despertar no encuentra a sus interlocutores o no reconoce el lugar y también el caso del sujeto que sueña con su propio cuerpo como si fuera un elemento separado. Por otra parte los ámbitos de percepción en cada estado son independientes entre sí, y todo este tipo de experiencia que se produce en la vigilia y en el sueño se debe a que en estos estados funciona el principio de dualidad determinando la distinción entre sujeto y objeto y la consecuente atribución (o proyección) errónea al objeto de atributos que no le corresponden; el principio de identidad actúa permitiendo que el sujeto se reconozca tanto en uno como en otro estado como sujeto que experimenta³⁹.

Junto con la descripción de los estados encarnados del Sí mismo que se encuentran atrapados en la existencia relativa condicionada por el sueño, el error y el desconocimiento, el comentarista va desarrollando el tema de la realización, liberación o superación de esa condición relativa. Por lo tanto, Gaudapāda va concibiendo el tema de la destrucción del error, el despertar que se opera por acción del conocimiento metafísico lo cual conduce a la realización del Cuarto estado que, como hemos observado anteriormente, es la Suprema Realidad.

³⁸ Este análisis apunta a demostrar la irrealidad de la vigilia por comparación con la irrealidad del sueño con imágenes oníricas que de hecho, es un conocimiento cotidiano.

³⁹ Ver supra n. 33.

En vistas a la realización, Gaudapâda suma a su exposición analítica de los estados, el aspecto práctico de su doctrina y entonces, fiel al texto upanishádico que comenta y al contexto tradicional que éste supone ⁴⁰, introduce el tema de la meditación en la sílaba AUM que a su vez se relaciona con el tema del camino del conocimiento (*jñâna-mârga*).

La realización de la Identidad suprema u obtención del Cuarto estado involucra tanto el reconocimiento de la realidad esencial presente y encarnada en cada estado, cuanto la superación de estos estados relativos de vigilia, sueño y sueño profundo en el Cuarto estado que es su suma, síntesis y fundamento ⁴¹. Veamos el texto:

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

20. Entendiendo la semejanza entre *Taijasa* y la U, se percibe una evidente elevación. Conociendo la medida, la semejanza es que están en el medio.

21. Entendiendo la semejanza de *prâjña* con la naturaleza de la M es evidente la medida. Conociendo la medida, la semejanza es la disolución...”

⁴⁰ La meditación sobre la sílaba AUM es uno de los aspectos en que aparece el tema de la sílaba AUM dentro de la literatura upanishádica. El brahmâna en la ejecución del ritual involucra la acción, la meditación y el conocimiento (*karma, upâsanâ y jñâna*) cuando en su rito se acompaña por la pronunciación de la palabra (elemento que incluye la idea de los soplos, del AUM como sonido puro y primordial trascendente a toda la manifestación, de la eternidad de la palabra) y por la comprensión interna de la sílaba AUM que aparece como la realidad en sí misma ya en upanishads antiguas como la *Chând. up.* 1º capítulo, 1º, 2º y 5º sección. Estos temas han sido tratados en el Seminario dictado por el Prof. F. García Bazán “Los estados del âtman en la tradición del vedânta y su relación con la sílaba AUM” Escuela de Estudios Orientales, Universidad del Salvador.

⁴¹ En GK IV: 89 se menciona específicamente la realización, “por sí misma y gradualmente” lo que concuerda con la enseñanza upanishádica, cf. también *Brhad. up.* 1.4.7, el atman debe reconocerse en todas las cosas, se deben seguir sus huellas.

El tema de la meditación ya había sido introducido al comienzo del comentario, ahora se subraya: cada estado del Sí Mismo encarnado ⁴² tiene su “medida”, su “*mâtrâ*”. Este termino parecería estar sugiriendo el camino que permite alcanzar la integración o realización plena del estado en cuestión y avanzar de esa manera en la vía de liberación, por ello Gauḍapâda prescribe la meditación sobre los *mâtrâ* (medida, elemento o letra). En los *mâtrâ* de la sílaba AUM, que en el contexto vedantino implica la realidad en Si Mismo como repetidamente se ha mencionado y según la *Mâṇḍūkya* up. que no debemos olvidar es el texto básico de estas *kârikâ*, debemos reconocer la evidente analogía con las cuatro partes o *pâdas* del *âtman* de manera que la idea subyacente que se está indicando es:

- 1) la idea de la meditación en cada estado, para lo que ya se avanzó el lugar de meditación (ver supra y GK 1.2)
- 2) el objeto de la meditación: los *mâtrâ*, que son análogos a los *pâdas*.

Estos *mâtrâ* —explica Mahadevan— son la razón o principio que nos permite establecer tal analogía entre la sílaba y el Sí mismo ⁴³, por ello, la meditación en el *mâtrâ* conduce a la percepción del nexo de la analogía, es decir, a la “semejanza”.

De esta forma remitiéndonos estrictamente a los elementos de meditación mencionados en el *âgama prakaraṇa* podemos identificar tres elementos: la idea del conocimiento como camino, la idea del *mâtrâ* y el tema de la semejanza. El tema del conocimiento es fundamental en toda la enseñanza *vedânta* y en el texto de Gauḍapâda se presenta ya en la misma estructura lingüística. Si repasamos el vocabulario empleado en GK 1.19 a 21 encontramos verbos muy interesantes: *pratipattau* (conocer, reconocer, encontrar, hallar en 1.19 ⁴⁴), *viññana* (en 1.20, como entender, distinguir ⁴⁵),

⁴² Recordamos que en cada estado el Sí Mismo está presente como su esencia, según GK III. 11 que retoma la enseñanza de *Taitt.* up. II.

⁴³ Cf. Mahadevan, oc. p. 175.

⁴⁴ Cf. Schoupak-Renou oc. p. 460.

⁴⁵ En torno al término *viññana* y cómo ha sido empleado en la lite-

vetti (en 1.22 donde se menciona la necesidad de comprender lo “común y semejante” y comienza el uso de la raíz VID ⁴⁶), *vidyate* en 1.23; en 1.24 la misma raíz VID flexionada a través del optativo ⁴⁷. En 1.25 encontramos otra raíz ligada a la idea del conocimiento que tiene una significación muy especial: JÑA ⁴⁸ y aparecer también flexionada con gerundivos, formas lingüísticas que corresponden a los principios pasivos futuros e implican la idea de lo que “debe hacerse” como prescripción ⁴⁹. La raíz YUJ en 1.25. En 1.27 *jñātvā* y en 28 retorna a VID y su optativo “... se debe conocer que el *Pranava* es el Señor” y esta sílaba “...es

ratura india y cuales han sido las interpretaciones, puede verse el artículo de O. Lacombe “Jñāna y vijñāna” en *Indianité*, París, 1979; también el aspecto etimológico en Schoupak Renou oc. p. 652. En este caso Gaudapāda utiliza el significado de “conocimiento discriminativo o entendimiento”. En otros textos (p. e. *Amṛtabindū up* 17.18) *vijñāna* parece aludir a la “plenitud del conocimiento”, cf. Zimmer *Filosofías de la India*, Bs. As. 1979 p. 293n.

⁴⁶ Schoupak-Renou, oc. p. 654 y Guénon *Man and his...*, p. 14n: “...la raíz VID de la cual se derivan *Veda* y *vidyā*, incluye el doble significado de “ver” (videre en latín y “conocer” (como en el griego oida)), la visión es tomada como símbolo de conocimiento porque es su instrumento principal dentro del orden sensible; y este simbolismo es trasladado inclusive al ámbito puramente intelectual donde el conocimiento se liga con la “visión interior” tal como se implica por el uso de palabras tales como “intuición” por ejemplo...”.

⁴⁷ El uso de la forma optativa en el lenguaje clásico se transformó en una forma atemperada del imperativo, cf. W. Whitney *Sanskrit Grammar* Cambridge 1975, p. 215.

⁴⁸ Cf. F. García Bazán *Filosofía Comparada* refiriéndose a la realización metafísica y su vía de acceso: “...Esta intuición —*jñāna*— es la autocontemplación de lo universal que hay en el hombre y en ella se descubre la Suprema Identidad, por eso tal conocimiento llega a ser una realización espiritual o experiencia metafísica que transforma al que conoce en lo conocido...” p. 40 y p. 70 se agrega en relación con la *gnosis*: “... la *gnosis* del gnosticismo y la *jñāna* del hinduismo son un conocimiento de idéntica naturaleza. No solo etimológicamente ambas palabras derivan de una misma raíz indoeuropea —*gno*—*jñā*— sino que ambos términos designan un modo de conocimiento metafísico, la toma de conciencia de lo Universal en el hombre...” y también se pueden ver más en relación con la parte etimológica comparada los elementos citados en la misma obra p. 70n.

⁴⁹ Cf. W. Whitney oc. p. 345 ss.

conocida por aquel sabio...” (*vidito*) ⁵⁰. El texto no sólo nos habla de la necesidad del conocimiento sino que se recalca la idea de esta vía como la única manera de conocer a través del lenguaje empleado y de las formas verbales que con mayor o menor suavidad envuelven la idea de un imperativo; por supuesto este concepto no sólo se vierte a través de la lengua sino también en la misma exposición (GK 1.16, 4.88, 89 y ss) que retoma la línea tradicional la cual enseña reiteradamente que la manera, la única forma de despejar y superar la existencia empírica que hunde sus raíces en la ignorancia es eliminar esa ignorancia y la ignorancia se despeja al dejar brillar la luz misma del conocimiento del Sí Mismo o Realidad Suprema ⁵¹.

Además, en la meditación profunda de los *mâtâ* o principios que permiten la analogía con los estados y nos conducen a lo largo de esta analogía, penetrando en los estados, lo que se logra es la comprensión de las grandes fórmulas (*mahâvâkyas*) que subyacen permanentemente en la exposición del *âgama prakarana*, tal como se puede observar en el análisis de sus últimas estrofas ⁵².

Asimismo el termino *mâtâ* conjuga una serie de significados ⁵³ y su presencia en el texto de Gaudapâda permite reconocer una concepción práctica de la Identificación suprema que tiene sus connotaciones en varias perspectivas del pensamiento indio, espe-

⁵⁰ Las referencias que hace Gaudapâda a “los sabios” (*vidito*, *munis*, etc) es tema de otra investigación que intenta analizar los elementos que permiten o no situar a nuestro autor dentro de una línea tradicional vedanta.

⁵¹ Cf. Mahadevan *Insights of Advaita*, Mysore 1970 cap. II y GK IV: 91, 92 y 98.

⁵² El *mahâvâkya* que está presente entre líneas es “este atman es brahman” de Mand. 2, además la intención del texto upanishádico parece ser ligar las dos concepciones que enseñan que “el om es todo esto” (Mand. 1) “todo esto es brahman” (Mand. 2) y “el atman es brahman” (Mand.2) cuyo desarrollo es evidente en GK 1.25 “el Om es el Brahman”, 1.27 “el Om es el comienzo, el medio y el fin de todo”, etc. Ver en general GK 1.14 a 29. y Mahadevan *Gaudapâda...*, p. 174-180.

⁵³ *Mâtâ* como técnica respiratoria, (cf. M. Eliade *Yoga Inmortalidad y Libertad*, Bs. As. 1977, p. 67) como elemento silábico (letra) y como nexos entre la letra y el estado del sí mismo que se considere. Como técnica respiratoria relacionada con el manejo del aire en la pronunciación puede tenerse en cuenta como explica Eliade, pero siempre debe tenerse en cuenta la distinción de nivel entre la realización del Yoga y la del Vedanta.

cialmente en lo que hace a la idea de la pronunciación, del *mâtrâ* y del *mantra*, el tema del sonido como principio de la manifestación y con ello la posibilidad de penetrar en todos los ordenes de esa manifestación ⁵⁴. Por ejemplo suponemos que la idea de *mâtrâ* también puede considerarse en relación a un determinado ritmo respiratorio decreciente que influiría directamente sobre los estados de conciencia individuales y correlativos a los estados del *âtman* ⁵⁵ como a la realización concreta de tal estado según se comprende en las “semejanzas” que indican especialmente el hecho de que cada estado se va “sumergiendo” en el que está por encima observándose una pérdida de discriminaciones hasta diluirse en la absoluta indeterminación del Cuarto, que por ello es *amâtrâ*. Para concluir detallamos el aspecto de las “semejanzas”.

Cuando Gauḍapâda habla de las “semejanzas” entre *mâtrâ* y *pâdas*, menciona seis elementos que detallamos a continuación:

- 1.- *âdi*, como “principio”
- 2.- *âpti*, como lo que es evidente o está presente en todas partes
- 3.- *utkarṣa*, elevado, ampliado, superior
- 4.- *ubhayatva*, lo intermedio
- 5.- *mâna*, medida, dimensión
- 6.- *laya*, disolución, reintegración.

⁵⁴ Esta idea se conecta con la relación entre los *mantras*, ya que el Om es el mantra por excelencia para el pensamiento hindú, y la teoría del sonido según es expuesta por esta tradición aunque no en el contexto específico del vedânta. El tema del sonido tiene sus antecedentes en upaniṣads, y ha sido elaborado presumiblemente, en la época de Gauḍapâda por una corriente paralela al advaita: el saktismo. Mencionamos este elemento ya que existe la posibilidad que nuestro autor no fuera totalmente ajeno a las especulaciones saktas y tântricas. Sobre el tema del sonido y del mantra puede verse el *avant propos* de Mahadevan en A. Avalon *La doctrine du Mantra* París 1979. Las referencias upaniṣádicas en *Mand. up.* 8 a 12; *P. up.* 5: 1 a 7, *Chând. up.* 1.1.4-5. Y sobre las relaciones de Gauḍapâda con el Tantra, ver Saharabudhe oc. p. 153 quien afirma que no sólo el término *Agama* es tântrico sino que nuestro autor habría escrito tratados tântricos según sabemos por sus comentarios al *Srî-vidya-ratna-sûtra*.

⁵⁵ La correlación entre respiración y estados de conciencia, ver Eliade oc. p. 65.

Encontramos en estas ideas varios elementos:

- a) Por una parte, la ubicación de los *mâtrâ* dentro de la sílaba: el principio, el intermedio y el fin (siempre que consideremos a *laya* como fin, lo cual es posible por su significado como disolución). Este orden coincide con el orden de realización de los estados desde la vigilia que era el punto de partida según vimos previamente.
- b) Encontramos también sus condiciones: lo evidente en todas partes, lo elevado, y la condición o “medida” propia, específica.
- c) A su vez estas ideas se pueden asimilar al tema de la causalidad vertical y al hecho de que cada estado proceda del que le antecede ⁵⁶ unificando aquello que se refiere al individuo (los estados), lo que se refiere al sonido o a la palabra (la sílaba) y el cosmos.
- d) Las semejanzas son nombradas con términos que actúan también como soporte mnemónico y así cada estado aparece caracterizado por un adjetivo que comienza con la misma letra que le corresponde a la analogía *pâda-mâtrâ*: *a-âdi-âpti-viśva*; *u-utkarso-ubhayatva-taijasa*; *m-mâna-laya-prâjña* ⁵⁷.

Unificando entonces todos los datos que podemos extraer de la exposición de Gauḍapâda en torno a los estados del Sí Mismo encarnado y la realización de los estados por la meditación en el Om, vemos que el maestro nos indica la vía del conocimiento en sí, el conocimiento de la medida para intuir la semejanza, la aprehensión de la semejanza para penetrar en la interioridad de los estados que en su vía ascendente nos llevan hacia la experiencia de la Identidad suprema en el Cuarto estado de *Turya*; y entonces concluimos que no solo el *âcarya* Gauḍapâda no se desvía del pensamiento advaitino sino que su interés es como señalara Sahasrabudhe⁵⁸, esencialmente humano pues él facilita al hombre, al ser viviente, la captación de la Suprema Realidad no dual con la cual aquel sabio alcanza “... la felicidad suprema, de inexpressable beatitud, pacífica, libre (que) es definida como no nacida, no conocida; aunque deba conocerse, omnisciente...” ⁵⁹.

⁵⁶ Mahadevan, *Gauḍapâda*... p. 175-6.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Cf. Sahasrabudhe oc. p. 151.

⁵⁹ GK III: 47.