

APAROKSHÂNUBHUTI

O

AUTO-REALIZACIÓN

DE

DE SRÎ SANKARÂCHÂRYA

APAROKSHÂNUBHUTI
O
AUTO-REALIZACIÓN

1.— Yo¹ me inclino ante Él —ante *Sri Hari* (el Destructor de la ignorancia), la Felicidad Suprema, el Primer Maestro, *Iswara*, el Omnipenetrante y la Causa² de todos los *Lokas* (el universo).

¹ *Yo*.— El ego, el *Jîva* en esclavitud, que se identifica con los cuerpos grosero, sutil y causal, que padece diversos sufrimientos y que se esfuerza por la liberación.

² *La Causa*.— La causa eficiente tanto como la causa material. Lo mismo que una araña teje su tela con los materiales de su propio cuerpo, así también *Iswara* crea esta universo de Sí mismo.

2.— Aquí se exponen (los medios de obtención de la) *Aparokshānubhuti*¹ (la Auto-realización o Realización del Sí mismo) para la obtención de la liberación final. Solo el puro de corazón debe meditar constantemente y con todo esfuerzo sobre la verdad que se enseña aquí.

¹ *Aparokshānubhuti*.— Es el conocimiento directo del *Ātman* que está presente siempre en todos los pensamientos.

Todo el mundo tiene conocimiento de este *Ātman* o Sí mismo, pues negar el Sí mismo es negar la existencia propia de uno. Pero al comienzo Su naturaleza real no es conocida. Más tarde, cuando la mente deviene más pura por medio de *Upāsana* (meditación) y *Tapas* (ardor), el velo de la ignorancia es retirado gradualmente y el Sí mismo comienza a revelar su naturaleza real. Es una etapa avanzada hay un conocimiento más alto, cuando el conocimiento del Sí mismo como mero «Presenciador» se ve como absorbiendo todos los demás pensamientos.

Pero la meta todavía no ha sido alcanzada. Persiste todavía la idea de la dualidad, tal como «yo soy el presenciador» («yo» y el «presenciador»). Es solo en la etapa final, cuando el conocedor y lo conocido se sumergen en el *Ātman* Auto-efulgente, que es el único que *es* siempre, y aparte del cual no existe nada más, cuando se alcanza la culminación. Esta realización de lo *no-dual* es la consumación de *Aparokshānubhuti*.

No hay necesidad de decir que *Aparokshānubhuti* aquí puede significar también la obra que trata de ella.

3.— Las cuatro cualificaciones¹ preliminares (los medios para la obtención del Conocimiento), tales como *Vairāgya* (desapasionamiento) y demás, son adquiridas por los hombres propiciando a *Hari* (el Señor), a través de las austeridades y del cumplimiento de los deberes pertenecientes a su orden social y etapa de la vida.

¹ *Las cuatro cualificaciones preliminares.*— Éstas son: desapasionamiento, discriminación, los seis tesoros: tales como *Sama* (el control de la mente) y demás, y el anhelo de la liberación (de la esclavitud de la ignorancia).

4.— La indiferencia con la que uno trata los excrementos de un cuervo —una indiferencia tal hacia los objetos de goce, desde el reino de *Brahmâ* hasta este mundo (a la vista de su naturaleza perecedera), es llamada ciertamente *Vairâgya*¹ pura.

¹ *Vairâgya pura*.— Uno puede ser indiferente hacia los goces de este mundo solo a la espera de goces mejores en el otro. Este tipo de indiferencia está teñida con deseos que bloquean la puerta del Conocimiento. Pero la indiferencia que resulta de una discriminación efectiva sobre la naturaleza evanescente tanto de este mundo como del otro, es la única indiferencia pura y productiva del bien más alto.

5.— El *Ātman*¹ (el Veedor) es, en Sí mismo, solo y permanente, (mientras que) lo visto² es opuesto a Él (es decir, transitorio) —esta convicción verificada es conocida ciertamente como discriminación.

¹ *Ātman*.— En este mundo siempre-cambiante hay un Ser sin-cambio que presencia todos estos cambios. Este Ser permanente y siempre-veedor es el *Ātman*.

² *Lo visto*.— Esto comprende todo lo que no es el *Ātman*, tal como los objetos de los sentidos, los sentidos, la mente y el intelecto (*Buddhi*).

6.— El abandono de los deseos¹ en todo tiempo es llamado *Sama* y la contención de las funciones externas de los órganos es llamado *Dama*.

¹ *El abandono de los deseos.*— Las impresiones previas que están dormidas en la mente, así como el contacto de la mente con los objetos externos, hacen aparecer los deseos. Abandonar todos los deseos es disociar la mente de estos dos grupos de estímulos.

7.— Apartarse completamente de todos los objetos de los sentidos es la obtención de *Uparati*¹, y la aceptación paciente de toda aflicción o sufrimiento se conoce como *Titikshā*, la cual conduce a la felicidad.

¹ *Uparati*.— Aparentemente *Uparati* difiere muy poco de *Sama* y *Dama*, y, sin embargo, hay una diferencia. Mientras en la práctica de *Sama* y *Dama* hay un esfuerzo para contener las propensiones emergentes de la mente, en *Uparati* el equilibrio de la mente deviene espontáneo y ya no hay que esforzarse más para obtenerlo.

8.— La fe innata en las palabras de los *Vedas* y los maestros (que las interpretan) es conocida como *Sraddhâ*, y la concentración de la mente en el único objeto *Sat* (es decir, el *Brahman*) es conocida como *Samâdhâna*.

9.— ¡Oh, Señor! ¿Cuándo y cómo seré yo liberado de las cadenas de este mundo (es decir, de los nacimientos y muertes)? —este deseo ardiente es llamado *Mumukshutâ*¹.

¹ *Mumukshutâ*.— Ésta es la cuarta *Sâdhanâ*. Con esta *Sâdhanâ* el aspirante deviene apto para hacer la indagación en la Verdad más alta, es decir, el *Brahman*.

[Es un principio aceptado ahora que un aspirante que busca el Conocimiento debe liberarse de todas sus predisposiciones y mantener una mente equilibrada dispuesta a recibir lo que es verdadero. Las cuatro *Sâdhanâs* inculcadas aquí no son nada sino un curso de disciplina para obtener este estado de mente.]

10.— Solo esa persona que está en posesión de las cualificaciones mencionadas (como medios hacia el Conocimiento) debe reflexionar¹ constantemente con miras a obtener el Conocimiento, deseando su bien propio².

¹ *Debe reflexionar constantemente.*— Después de que una persona ha alcanzado la tranquilidad de la mente a través de las *Sâdhanâs*, debe esforzarse en mantenerla reflexionando constantemente en la naturaleza evanescente de este mundo y en permanecer además en la Verdad más alta hasta devenir uno con Ella.

² *Bien.*— El bien más alto, es decir, la liberación de la esclavitud de la ignorancia.

11.— El Conocimiento no se produce por ningún otro medio¹ que *Vichâra* (la indagación), lo mismo que un objeto no es percibido (visto) en ninguna parte sin la ayuda de la luz.

¹ *Por ningún otro medio.*— Por ejemplo las obras (*Karma*), la meditación (*Upâsanâ*) y demás. Es la ignorancia o *Avidyâ* la que nos oculta la luz del Conocimiento. Por consiguiente, para obtener el Conocimiento nosotros tenemos que eliminar esta *Avidyâ*. Pero mientras estamos dados a *Karma* (las obras) o *Upâsanâ* (la meditación), nosotros permanecemos bajo su dominio. Solo cuando hacemos una indagación (*Vichâra*) en la naturaleza real de esta *Avidyâ*, ésta se retira gradualmente y finalmente se desvanece; solo entonces brilla el Conocimiento.

12.— ¿Quién soy yo?¹ ¿Cómo es creado este (mundo)? ¿Quién es su creador? ¿De qué material está hecho este (mundo)? Ésta es la manera de esa *Vichâra*² (indagación).

¹ *¿Quién soy yo?*— Nosotros sabemos que nosotros *somos*, pero no sabemos cuál *es nuestra naturaleza real*. En el estado de vigilia pensamos que somos el cuerpo, el ser físico, y, consecuentemente nos sentimos fuertes o débiles, jóvenes o viejos. En otro momento, en el estado de sueño con sueños, independientemente de la existencia física, nosotros estamos solo en un estado mental, donde somos meramente seres hechos de pensamiento y sentimos solo la miseria o la felicidad que nuestros pensamientos crean para nosotros. Además, en el sueño profundo, nosotros entramos en un estado donde no podemos encontrar el menor rastro de ningún atributo con el que podamos asegurar o negar nuestra existencia.

Nosotros pasamos por estos estados diariamente, y, sin embargo, no sabemos cuál de ellos conforma nuestra naturaleza real. Así pues, la pregunta «¿Quién soy yo?» es siempre en nosotros un enigma sin resolver. Por consiguiente, es necesario indagar en ella.

² *Ésta es la manera de esa Vichâra (indagación).*— Se dice en el *¶loka* precedente que el Conocimiento no se obtiene por ningún otro medio excepto *Vichâra* o la indagación en la Verdad. Aquí se inculca en detalle el método de tal indagación.

13.— Yo no soy el cuerpo¹, que es una combinación de los (cinco) elementos (materiales), ni tampoco soy un agregado de los sentidos; yo soy algo diferente de éstos. Ésta es la manera de esa *Vichâra* (indagación).

¹ *Yo no soy el cuerpo.*— Este cuerpo tiene su origen en la materia insenciente, y, como tal, está desprovisto de consciencia. Si yo fuera el cuerpo, yo debería ser inconsciente; pero yo no soy inconsciente. Por consiguiente, yo no soy el cuerpo.

14.— Todo es producido por la ignorancia¹, y se desvanece en el despertar del Conocimiento. Los diferentes pensamientos (modificaciones del «órgano interno» —*Antahkarana*) deben ser el creador². Tal es esta *Vichâra* (indagación).

¹ *Todo es producido por la ignorancia.*— En respuesta a la pregunta del *lloka* 12, sobre la causa de este mundo, aquí se dice que la ignorancia es la causa de todo.

A veces, al ver algo enrollado en el camino, nosotros lo tomamos por una serpiente y retrocedemos presa del miedo. Pero después, cuando descubrimos que no es nada más que un trozo de cuerda, surge en la mente la pregunta de cuál es la causa de la apariencia de la serpiente. Al indagar, encontramos que la causa de esa apariencia no está en ninguna otra parte que en nuestra ignorancia de la verdadera naturaleza de la cuerda. Así pues, también la causa del mundo fenoménico que vemos ante nosotros está en la Ignorancia o *Mâyâ* que cubre la Realidad.

² *Los diferentes pensamientos deben ser el creador.*— La única cosa de la que nosotros somos conscientes directamente es nuestros propios pensamientos. El mundo que vemos ante nosotros es lo que nuestros pensamientos han creado para nosotros. Esto se comprende claramente cuando analizamos nuestras experiencias en sueños. Ahí el supuesto mundo material está completamente ausente, y, sin embargo, los pensamientos solos crean un mundo que es tan material como el mundo que está ahora ante nosotros. Por consiguiente, se sostiene que la totalidad del universo, de la misma manera, es solo una creación de nuestros pensamientos.

15.— La (Causa) material de estos dos (es decir, de la Ignorancia y el pensamiento) es el Uno¹ (sin segundo), la Existencia (*Sat*) inaprehensible (no aprehensible por los sentidos) y sin-cambio, lo mismo que la tierra es la (causa) material del cuenco y demás. Ésta es la manera de esa *Vichâra* (indagación).

¹ *Uno*.— Debido a que no admite un segundo del mismo tipo o de un tipo diferente, ni ninguna parte dentro de Sí mismo. Él es un todo homogéneo.

16.— Puesto que yo soy también el Uno, el Inaprehensible, el Conocedor¹, el Presenciador, el Siempre-Existente y el Sin-cambio, no hay ninguna duda de que yo soy «Eso»² (es decir, el *Brahman*). Tal es esta *Vichâra* (indagación).

¹ *El Conocedor*.— El Conocedor supremo que está presente siempre en todas nuestras percepciones como Consciencia (*Chit*), y que percibe también al ego.

Cuando yo digo «yo sé que yo existo», el «yo» de la frase «que yo existo» forma parte del predicado, y, como tal, no puede ser el mismo «yo» que es el sujeto de «yo sé». Este «yo» de la frase «que yo existo» es el ego, el objeto. El «yo» sujeto es el Conocedor supremo.

² *Yo soy «Eso»*.— Yo, el ego, cuando está desnudo de todos sus adjuntos limitativos, tales como el cuerpo y demás, deviene uno con «Eso», el Yo supremo, es decir, el *Brahman*. En realidad, es siempre el *Brahman*, puesto que Su limitación es solo la creación de la ignorancia.

17.— El *Ātman* (el Sí mismo) es ciertamente uno y sin partes, mientras que el cuerpo consta de muchas partes; y, sin embargo, las gentes ven a estos dos como uno. ¿Qué otra cosa que esto puede llamarse ignorancia?¹.

¹ *¿Qué otra cosa que esto puede llamarse ignorancia?*— Hacer aparecer la confusión en el conocimiento, es una característica única de la ignorancia. Se debe a la influencia de la ignorancia el que uno confunda una cuerda con una serpiente, una madreperla con una pieza de plata, y demás. Pero, después de todo, el poder de la ignorancia no está completamente manifiesto ahí, pues uno puede encontrar fácilmente una excusa para tales confusiones cuando existen algunas características comunes entre lo real y lo aparente. Sin embargo, la naturaleza de la ignorancia se revela plenamente cuando uno confunde el sujeto (es decir, el *Ātman*) con el objeto (es decir, el cuerpo), los cuales no tienen nada en común entre ellos, pues son opuestos entre sí en todos los aspectos.

18.— El *Ātman* es el Gobernador del cuerpo e interno; el cuerpo es el gobernado y externo; y sin embargo, etc.

19.— El *Ātman* es todo Consciencia y puro; el cuerpo es todo carne e impuro; y sin embargo, etc.

20.— El *Ātman* es el Iluminador (supremo) y la Pureza misma; el cuerpo se dice que es de la naturaleza de la oscuridad; y sin embargo, etc.

21.— El *Ātman* es eterno, puesto que es la Existencia misma; el cuerpo es transitorio, puesto que es no-existencia en esencia¹; y sin embargo, etc.

¹ *El cuerpo es... no-existencia en esencia.*— El cuerpo está sujeto al cambio en cada momento, y, como tal, no puede ser eterno. Pero aún concediendo que es no-eterno, ¿cómo puede ser no-existente? —pues, mientras dura, ciertamente nosotros lo vemos como existente.

A primera vista el cuerpo parece ser existente, por muy pasajera que su existencia pueda ser. Por consiguiente, se le adscribe una existencia relativa (*Vyavahārika*). Pero cuando uno lo examina e intenta encontrar su naturaleza real, este supuesto cuerpo tangible deviene gradualmente atenuado, y, finalmente, desaparece completamente. Por consiguiente, aquí se dice que el cuerpo como tal es siempre no-existente, aunque pueda parecer existente durante un tiempo a aquellos que no se cuidan de verlo bien.

22.— La luminosidad del *Ātman* consiste en la manifestación de todos los objetos. Su luminosidad no es¹ como la del fuego o alguna otra cosa, pues (a pesar de la presencia de tales luces) la oscuridad prevalece de noche (en un lugar u otro).

¹ *Su luminosidad no es, etc.*— La luz del *Ātman* es diferente de toda otra luz. Las luces ordinarias son opuestas a la oscuridad y están limitadas en su capacidad de iluminar cosas. Es una experiencia común que donde hay oscuridad no hay ninguna luz; y que la oscuridad prevalece siempre en un lugar u otro, limitando así el poder de iluminación de tales luces. Incluso la luz del sol es incapaz de disipar la oscuridad en algunos lugares. Pero la luz del *Ātman* está siempre presente en todos los lugares. Ella ilumina todo y no es opuesta a nada, ni siquiera a la oscuridad; pues es *en* la luz del *Ātman* y *por medio* de ella solo, que está presente en todos como consciencia, como uno comprende tanto la oscuridad como la luz y todas las demás cosas.

23.— ¡Cuán extraño es que una persona ignorante permanezca satisfecha con la idea de que él es el cuerpo¹, mientras le conoce como algo que le pertenece (y que, por consiguiente, es aparte de él), lo mismo que una persona que ve un cuenco (sabe que ese cuenco es aparte de él)!

¹ *La idea de que él es el cuerpo.*— Éste es el punto de vista de los *Laukayatikas* (los materialistas indios) que sostienen que un hombre no es más que un concurso fortuito de elementos materiales. Según ellos, los cinco elementos de la materia, a través de permutaciones y combinaciones, han dado nacimiento tanto a este cuerpo como a la vida y a la consciencia, y con la muerte, todo se disolverá de nuevo en la materia.

24.— Yo soy verdaderamente el *Brahman*¹, que es Ecuánime, Quiescente, y, por naturaleza, Existencia-Conocimiento-Felicidad absoluto. Yo no soy el cuerpo², que es no-existencia. A esto se llama Conocimiento verdadero por el sabio.

¹ *Yo soy verdaderamente el Brahman.*— «Yo», el Sí mismo o el *Âtman*, es el *Brahman*, pues no hay absolutamente nada que los diferencie. En otras palabras, no hay dos entidades, a saber, el *Âtman* y el *Brahman*; sólo son dos nombres para la misma entidad.

Cuando una persona hace una indagación en la naturaleza real de este mundo externo, es llevado a una realidad última que él llama el *Brahman*. Pero una indagación en la naturaleza del indagador mismo, revela el hecho de que no hay nada más que el *Âtman*, el Sí mismo, de donde emana el supuesto mundo externo. Así pues, entonces comprende que lo que él llamaba el *Brahman*, el sustrato del universo, no es nada sino su propio Sí mismo. Así pues, se dice «Todo esto es verdaderamente el *Brahman*, (y) este *Âtman* es el *Brahman*» (*Mând. Up.* 2).

² *Yo no soy el cuerpo.*— Yo no soy el cuerpo grosero, ni el cuerpo sutil, ni el cuerpo causal.

25.— Yo soy sin ningún cambio, sin ninguna forma, libre de toda mancha y declive. Yo no soy, etc.

26.— Yo no estoy sujeto a ninguna enfermedad, yo soy más allá de toda comprensión¹, libre de todos los opuestos y omnipenetrante. Yo no soy, etc.

¹ *Yo soy más allá de toda comprensión.*— Yo no soy comprendido por ningún pensamiento, pues en el *Ātman* supremo no es posible ningún pensamiento —es decir, no es posible el pensamiento del sujeto y el objeto, del conocedor y lo conocido, y ni siquiera el pensamiento del Sí mismo y el no-Sí mismo —ya que todo pensamiento implica dualidad, mientras que el *Ātman* es no-dual.

27.— Yo soy sin ningún atributo ni actividad, yo soy eterno, siempre libre e imperecedero. Yo no soy, etc.

28.— Yo soy libre de toda impureza, yo soy inmutable, ilimitado, santo, sin-declive e inmortal. Yo no soy, etc.

29.— ¡Oh tú, ignorante! ¿Por qué afirmas que el *Ātman* beatífico y siempre-existente, que reside en tu propio cuerpo y que es diferente de él, que es conocido como *Purusha* y que está establecido (por la *Sruti* que es idéntico al *Brahman*), es absolutamente no-existente¹?

¹ ¿Por qué afirmas... es absolutamente no-existente?— En los *lokas* precedentes, cuando todos los atributos que la mente humana puede concebir, han sido negados del *Ātman*, uno es asaltado naturalmente por la duda de si un tal *Ātman* existe. Para eliminar esta duda aquí se dice que el *Ātman* es un hecho de la experiencia de todos, y, como tal, Su existencia no puede ser negada; por consiguiente, no hay ninguna razón para llamarle *Sunya* o no-existencia absoluta.

30.— ¡Oh tú, ignorante! Trata de conocer, con la ayuda de la *Sruti*¹ y el razonamiento, a tu propio Sí mismo, el *Purusha*, el cual es diferente del cuerpo, (no un vacío, sino) la forma misma de la existencia, y muy difícil de realizar para personas como tú².

¹ *Con la ayuda de la Sruti.*— Con la ayuda de la *Sruti*, tal como «Más sutil que este *Âtman* (es decir, el cuerpo), que es solo carne y sangre, hay otro *Âtman* (*Taitt. Up.* 2.2). Se afirma así claramente que el *Âtman*, que a veces se toma erróneamente por el cuerpo, es, de hecho, completamente diferente de él.

² *Personas como tú.*— Personas de tu cariz mental que, debido a su gran apego al cuerpo, no ven las diferencias fundamentales que existen entre el cuerpo y el *Âtman* y afirman ciegamente su identidad.

31.— El (*Purusha*) Supremo, conocido como «yo», es solo uno, mientras que los cuerpos groseros son muchos. Así pues, ¿cómo puede este cuerpo ser el *Purusha* («yo»)?

32.— «Yo» está bien establecido como el sujeto de la percepción, mientras que el cuerpo es el objeto. Esto se comprende por el hecho de que cuando nosotros hablamos del cuerpo, decimos «esto es mío»¹. Así pues, ¿cómo puede este cuerpo ser el *Purusha* («yo»)?

¹ *Esto es mío.*— Es decir, el cuerpo es algo que yo poseo, y, por consiguiente, es externo a mí. Así pues, no hay la menor posibilidad de que se identifique conmigo (es decir, con el *Ātman*).

33.— Es un hecho de experiencia directa que «yo» (el *Ātman*) es sin cambio¹, mientras que el cuerpo siempre está sufriendo cambios. Así pues, ¿cómo puede este cuerpo ser el *Purusha* («yo»)?

¹ *El «yo» (Ātman) es sin ningún cambio.*— En la felicidad o en la miseria, en la infancia, la juventud o la vejez, el *Ātman*, a pesar de la multitud de los cambios en el cuerpo, permanece siempre él mismo; ¿cómo reconocemos que una persona es la misma una y otra vez, aunque su cuerpo y su mente hayan padecido un cambio completo?

34.— Los hombres sabios han verificado la naturaleza (real) del *Purusha* («yo») por ese texto de la *Sruti*¹, «(No hay nada más alto que Él (el *Purusha*))», etc. Así pues, ¿cómo puede este cuerpo ser el *Purusha* («yo»)?

¹ *Por ese texto de la Sruti.*— El texto aparece en la *Swetâswatara Up.* 3.9. como sigue: «No hay nada más alto, más sutil o más grande que este *Purusha*, que está en la luminosa esfera supremamente único e inmutable como un árbol, y por quien es llenada toda esta (creación)».

35.— Así mismo, la *Sruti* ha declarado en el «*Purusha Sukta*»¹ que «Todo esto es verdaderamente el *Purusha*». Así pues, ¿cómo puede este cuerpo ser el *Purusha*?

¹ El «*Purusha Sukta*».— Forma una parte del *Rig-Veda*. Ahí encontramos una de las concepciones más altas del Ser Cómico de donde ha emanado este universo. El texto aludido aquí es éste: «El *Purusha* es verdaderamente todo esto (mundo manifestado). Él es todo lo que fue en el pasado y lo que será en el futuro. Él es el Señor de la Morada de la Felicidad, y ha tomado esta forma transitoria del universo manifestado para que los *Jīvas* puedan saborear los efectos de sus acciones» (*Rig Veda* 10.90.2).

36.— Igualmente, en la *Brihadâranyaka Upanishad* se dice que «El *Purusha* es completamente no-apegado»¹. ¿Cómo puede este cuerpo, al que son inherentes innumerables impurezas, ser el *Purusha*?

¹ *El Purusha es completamente no-apegado.*— Esto hace referencia al pasaje siguiente: «El *Purusha* no está acompañado en el estado de vigilia por lo que ve en el sueño, pues él es completamente no-apegado a nada» (*Brih. Up.* 4.3.15-16).

37.— Igualmente¹, se afirma claramente que «El *Purusha* es auto-iluminado». Así pues, ¿cómo puede el cuerpo, que es inerte (insenciente) e iluminado por un agente externo, ser el *Purusha*?

¹ *Igualmente*.— En la misma *Brihadâranyaka Up.* tenemos: «Aquí (en el sueño) el *Purusha* es auto-iluminado» (*Brih. Up.* 4.3.7).

38.— Además, el *Karma-Kânda*¹ declara también que el *Âtman* es diferente del cuerpo y permanente, pues persiste incluso después de la caída del cuerpo y recoge los frutos de las acciones (hechas en esta vida).

¹ Además, el *Karma-Kânda* declara.— El *Karma-Kânda* es una porción del *Veda* que inculca el cumplimiento de los actos, sacrificios y ceremonias religiosas, estableciendo en detalle las reglas y regulaciones para la guía de los devotos. Los seguidores del *Karma-Kânda* no creen en un Dios (o *Iswara*). Sin embargo, creen en un alma individual permanente que es completamente diferente del cuerpo y que sobrevive a la destrucción de éste como un soporte del *Apurva* (el resultado inexorable del *Karma*).

Así pues, no solo el *Jnâna-Kânda* (las *Upanishads*) sino también el *Karma-Kânda* afirma que el *Âtman* es diferente del cuerpo.

39.— Incluso el cuerpo sutil¹ consta de muchas partes y es inestable. Es también un objeto de percepción, es cambiante, limitado y no-existente por naturaleza. Así pues, ¿cómo puede este (cuerpo) ser el *Purusha*?

¹ *El cuerpo sutil etc.*— El cuerpo sutil consta de diecisiete partes, a saber, el intelecto, la mente, los cinco órganos de percepción, los cinco órganos de acción y las cinco fuerzas vitales (o *pranas*).

40.— El *Ātman* inmutable, el sustrato del ego, es así diferente de estos dos cuerpos, y es el *Purusha*, el *Iswara* (el Señor de todo), el Sí mismo de todo; Él está presente en cada forma, y, sin embargo, las trasciende todas.

41.— Ciertamente, la enunciación de la diferencia entre el *Ātman* y el cuerpo ha afirmado (indirectamente), según la manera del *Tarkasāstra*¹, la realidad del mundo fenoménico. ¿Pero qué fines de la vida humana son servidos² con ello?

¹ *Tarkasāstra*.— La ciencia de la lógica (el *Nyāya*), o los tratados como el *Sankhya* y el *Yoga* y los de los *Laukāyatikas*, los cuales, en su mayoría, siguen el método de la inferencia para llegar a sus respectivas conclusiones. Aquí se hace referencia especialmente al *Sankhya*, el cual, con la mera ayuda de *Tarka* (lógica), trata de establecer la dualidad final de *Prakriti* y *Purusha*, y en el cual *Prakriti*, o el principio material que constituye el mundo fenoménico, es eterna y co-extensiva con *Purusha*, el principio consciente.

² *Qué fines de la vida humana son servidos*.— Generalmente hay cuatro fines de la vida humana, a saber, *Dharma* o el cumplimiento del deber, *Artha* o la obtención de la prosperidad mundana, *Kama* o la satisfacción de los deseos, y *Moksha* o la liberación final de la esclavitud de la ignorancia; de éstos, los tres primeros son solo secundarios, pues solo son ayudas para el último, el cual es el *summum bonum*. Pero este último, la liberación de la esclavitud de la ignorancia, no será obtenido nunca a menos que una persona realice la no-dualidad y devenga uno con ella, eliminando así el menor vestigio de dualidad de la mente. Así pues, el establecimiento de la dualidad es solo un obstáculo para esta realización y aleja a las personas de la vía de la liberación. Por consiguiente, el establecimiento de la dualidad no sirve a ningún propósito real en la vida humana.

De manera que el objeto de mostrar la diferencia entre el *Ātman* y el cuerpo no es probar la realidad del cuerpo y establecer la dualidad del *Ātman* y el cuerpo, sino únicamente refutar a los oponentes que sostienen el punto de vista de que este cuerpo es el *Ātman*. En los *llokas* siguientes se mostrará que no hay ninguna cosa tal como el cuerpo, y que solo el *Ātman* existe.

42.— Así pues, el punto de vista de que el cuerpo es el *Ātman* ha sido refutado por la enunciación de la diferencia entre el *Ātman* y el cuerpo. Ahora se afirma claramente la irrealidad de la diferencia¹ entre los dos.

¹ *La irrealidad de la diferencia, etc.*— Es decir, que el cuerpo no tiene ninguna existencia independiente del *Ātman*, lo mismo que las olas no existen independientemente del agua. De hecho, solo existe el *Ātman*, y se debe solo a la ignorancia el que uno lo vea como apareciendo en las formas del cuerpo y demás.

43.— Ninguna división en la Consciencia (*Chit*) es admisible en ningún tiempo, pues Ella es siempre una y la misma¹. Incluso la individualidad del *Jīva* debe ser conocida como falsa, lo mismo que la ilusión de una serpiente en una cuerda.

¹ *Ella es siempre una y la misma.*— Los contenidos de la consciencia pueden variar, pero la consciencia como tal permanece siempre uniforme, lo mismo que la luz del sol permanece la misma al iluminar diferentes objetos.

44.— Lo mismo que debido a la ignorancia de la naturaleza real de la cuerda, la cuerda misma aparece en un instante como una serpiente, así también la Consciencia pura aparece en la forma del universo fenoménico sin sufrir ningún cambio¹.

¹ *Sin sufrir ningún cambio.*— Cuando una cuerda parece una serpiente, nadie puede decir que se haya llevado a cabo algún cambio en la cuerda. Similarmente, la Consciencia pura aparece como el supuesto universo material sin sufrir ningún cambio en Ella.

45.— No existe ninguna otra causa material de este universo fenoménico excepto el *Brahman*. De aquí que todo este universo es solo el *Brahman*¹ y nada más.

¹ *Todo este universo es solo el Brahman.*— Debido a que el efecto no es nunca diferente de la causa; un cuenco no es nunca diferente de la tierra de la que está hecho. Los nombres y las formas que diferencian el efecto de la causa solo son convencionales y se encuentra que son no-existentes cuando se indaga en su naturaleza.

46.— De esta declaración¹ (de la *Sruti*), «Todo esto es el *Ātman*», se sigue que la idea de lo penetrado y lo penetrante es ilusoria. Cuando se realiza esta verdad suprema, ¿dónde queda sitio para una distinción entre la causa y el efecto?

¹ *De esta declaración.*— Se refiere al pasaje: «Estos *brahmines* y *Kshatriyas*, estos *Lokas* (regiones o mundos), estos dioses, *Vedas* y seres, en suma, todo esto es el *Ātman*» (*Brih. Up.* 4.57).

47.— Ciertamente, la *Sruti* ha negado directamente¹ la multiplicidad en el *Brahman*. Siendo un hecho establecido la causa no-dual², ¿Cómo puede ser diferente de Ella el universo fenoménico?

¹ *La Sruti ha negado directamente etc.*— El pasaje de la *Sruti* se expresa como sigue: «Después de escuchar a un maestro competente, uno debe realizar, con la ayuda de una mente pura, que no hay ninguna multiplicidad en este (*Brahman*)» (*Brih. Up.* 4.4.19).

² *Siendo un hecho establecido la causa no-dual, etc.*— La proposición del *Brahman* no-dual como la Realidad final por la *Sruti*, corta de raíz toda causalidad; pues una causa presupone siempre un efecto que ella produce y que es evidentemente diferente de ella en un aspecto u otro. Pero cuando solo hay uno, ¿cómo es posible que una segunda cosa, un efecto, venga a la existencia? La verdad es que el *Brahman* no-dual o el *Ātman* no causa nunca nada. Se debe solo a la ignorancia que uno vea este mundo y que piense que el *Brahman* es Su causa.

48.— Además, la *Sruti* ha condenado (la creencia en la variedad) con las palabras, «La persona que», siendo engañada por *Mâyâ*, «ve variedad en esto (el *Brahman*), va de muerte en muerte»¹.

¹ *Va de muerte en muerte.*— Es decir, nace y muere una y otra vez. La referencia es a textos de la *Sruti* tales como éste: «El que ve variedad en esto (es decir, el *Brahman*) va de muerte en muerte» (*Brih. Up.* 4.4.19). En otras palabras, a no ser que una persona realice el *Âtman* no-dual, que es evidentemente sin nacimiento ni muerte, no hay escapatoria para él del ciclo de los re-nacimientos.

49.— Puesto que todos los seres nacen del *Brahman*¹, el *Âtman* supremo, se debe comprender que ellos son verdaderamente el *Brahman*.

¹ *Todos los seres nacen del Brahman.*— La referencia aquí es a pasajes de la *Sruti* tales como: «Eso es el *Brahman*, de quien nacen todos estos seres», etc. (*Taitt. Up.* 3.1).

50.— La *Sruti* ha declarado claramente que solo el *Brahman* es el sustrato¹ de todas las variedades de nombres, formas y acciones.

¹ *Solo el Brahman es el sustrato.*— Lo mismo que una cuerda es el sustrato de la ilusión de una serpiente y demás, así también el *Brahman* es el sustrato de todos los nombres, formas y acciones, y éstos son solo ilusorios; pues toda ilusión requiere un sustrato para su aparición.

51.— Lo mismo que una cosa hecha de oro tiene siempre la naturaleza del oro, así también un ser nacido del *Brahman* tiene siempre la naturaleza del *Brahman*.

52.— El miedo¹ es atribuido al ignorante que se queda² con la más mínima distinción entre el *Jīvâtman* y el *Parabrahman*.

¹ *El miedo.*— El miedo tiene su raíz en la dualidad e imperfección, y solo puede ser vencido por el que realiza la no-dualidad y obtiene así la perfección. Para una persona tal no hay nada que temer ni nada que ganar o perder.

² *Que se queda, etc.*— El texto de la *Sruti* dice así: «Cuando él (el ignorante) hace la más mínima diferencia en Él (el *Brahman*) hay miedo para él (el ignorante)» (*Taitt. Up.* 2.7).

53.— Cuando la dualidad¹ aparece debido a la ignorancia, uno ve a otro; pero cuando todo deviene identificado con el *Âtman*, uno no percibe a ningún otro.

¹ *Cuando la dualidad, etc.*— Éste *¶loka* da la sustancia del siguiente pasaje de la *Sruti*: «Pues cuando hay dualidad, por así decir, uno ve a otro, huele a otro, etc.; pero cuando todo ha devenido el propio Sí mismo de uno, ¿cómo puede uno ver a otro, oler a otro, etc.» (*Brih. Up.* 4.5.15).

54.— En ese estado¹, cuando uno realiza todo como identificado con el *Âtman*, no surge ni engaño ni aflicción, debido a la ausencia de dualidad.

¹ *En ese estado, etc.*— Se refiere al siguiente texto de la *Sruti*: «Cuando una persona realiza que todos los seres son su propio Sí mismo, ¿dónde hay engaño o aflicción para ese veedor de la unidad?» (*Isa. Up. 7*).

55.— La *Sruti*¹, en la forma de la *Brihadâraryaka Upanishad*, ha declarado que este *Âtman*, que es el Sí mismo de todo, es verdaderamente el *Brahman*.

¹ *La Sruti, etc.*— El texto es: «Este *Âtman* es el *Brahman*», (*Brih. Up.* 2.5.19).

56.— Este mundo (de vigilia)¹, aunque es un objeto de nuestra experiencia diaria y aunque sirve a todos los propósitos prácticos, es, como el mundo de sueño con sueños, de la naturaleza de la no-existencia, puesto que es contradicho al momento siguiente.

¹ *Este mundo, etc.*— Nosotros no podemos llamar a una cosa *Sat* (siempre-existente) solo porque es experimentada y tiene algún valor pragmático. En el sueño, nosotros experimentamos cosas que son válidas solo mientras dura el sueño. Pero tan pronto como despertamos, ellas desaparecen como si no hubieran existido nunca. Igualmente, las experiencias de nuestro estado de vigilia, que están tan llenas de significado para nosotros, son negadas también cuando entramos en el sueño con sueños o en el sueño profundo. Por consiguiente, este mundo de la experiencia de la vigilia, está también en la misma categoría de existencia que el mundo del sueño con sueños.

57.— La (experiencia) del sueño con sueños¹ es irreal en la vigilia, mientras que la (experiencia de la) vigilia está ausente en el sueño con sueños. Además, ambas (experiencias) son no-existentes en el sueño profundo, el cual, a su vez, no es experimentado ni en la vigilia ni en el sueño con sueños.

¹ *Sueño con sueños, etc.*— Aquí el autor ilustra el ¶loka precedente mostrando la irrealidad de los tres estados (*Avasthâtraya*) debido a sus contradicciones mutuas.

58.— Así pues, todos los tres estados son irreales¹, puesto que son la creación de los tres *Gunas*; pero su Presenciador² (la Realidad detrás de ellos), más allá de todos los *Gunas*, es Eterno, y es la Consciencia (*Chit*) misma.

¹ *Los tres estados son irreales*, etc.— Este mundo de nuestra experiencia diaria, que comprende estos tres estados, es producido por la permutación y combinación de los tres *Gunas* (componentes de *Prakriti* o la sustancia primordial, y que son *Sattva*, *Rajas* y *Tamas*). Pero todo lo que es un compuesto debe desintegrarse y ser destruido. Puesto que este mundo es un compuesto, está destinado a la destrucción; e, igualmente, es irreal, puesto que la realidad implica indestructibilidad. Aquí, lo que se ha adelantado como una mera proposición en el *¶loka* 56, se prueba concluyentemente, a saber, que este mundo, aunque es experimentado, es irreal.

² *Su Presenciador*.— Cuando todo en este mundo está en un estado de flujo y está cambiando a cada momento, ¿qué es eso que ve estos cambios? El *Vedānta* declara que eso es el *Ātman*, el Principio consciente, que presencia todos estos cambios, mientras Él mismo permanece incambiado e inafectado por los *Gunas* que operan estos cambios.

59.— Lo mismo que (después de que la ilusión se ha desvanecido) uno ya no es tomado por el engaño de ver un cuenco en la tierra o plata en el nácar, así también, uno ya no ve más¹ al *Jîva* en el *Brahman* cuando se ha realizado al *Brahman* (como el propio Sí mismo de uno).

¹ *Así también, uno ya no ve más, etc.*— Mientras una persona está en la ignorancia, piensa de sí mismo que él es un *Jîva* que tiene una individualidad suya propia aparte del *Brahman*. Pero, cuando con el amanecer del Conocimiento real, él se conoce a sí mismo como uno con el *Brahman*, esta *Jiveidad* (o individualidad) se le aparece como nada sino una ilusión, lo mismo que la ilusión de la plata en el nácar.

60.— Lo mismo que lo que es tierra es llamado un cuenco, y lo que es oro es llamado un pendiente, y lo que es nácar es llamado plata; así también, el *Brahman* es llamado *Jîva*.

61.— Lo mismo que el (color) azul en el cielo, el agua en un espejismo y la figura humana en un poste (son solo ilusorios), así también es el universo en el *Âtman*¹.

¹ *Así también el universo en el Âtman.*— No solo el *Jîva*, sino la totalidad del universo es una ilusión en el *Âtman*. Esto se ilustra de maneras diferentes en los *llokas* 61-64.

62.— Lo mismo que la aparición de un fantasma en un lugar vacío, de un castillo en el aire, y de una segunda luna en el cielo (son ilusorios), así también lo es la aparición del universo en el *Brahman*.

63.— Lo mismo que es solo agua lo que aparece como ondas y olas, o lo mismo que es solo cobre lo que aparece en la forma de una vasija, así también es solo el *Ātman* el que aparece como la totalidad del universo.

64.— Lo mismo que es solo tierra lo que aparece bajo el nombre de un cuenco, o lo mismo que es solo hilos lo que aparece bajo el nombre de tela, así también es solo el *Ātman* lo que aparece bajo el nombre de universo. Este *Ātman* ha de ser conocido¹ negando (todos) los nombres.

¹ *Este Ātman ha de ser conocido, etc.*— El Conocimiento del *Ātman* significa solo la eliminación de los nombres y formas que son sobreimpuestos sobre Él debido a la ignorancia.

65.— Las gentes cumplen todas sus acciones en el *Brahman* y debido al *Brahman*, (pero, debido a la ignorancia, no son conscientes de eso), lo mismo que, debido a la ignorancia¹, las gentes no saben que los cuencos y demás loza no son nada sino tierra.

¹ *Lo mismo que debido a la ignorancia, etc.*— En todos nuestros intercambios con los diferentes objetos de loza, nosotros solo tratamos con tierra. De la misma manera, en todos nuestros intercambios con el mundo, de hecho estamos tratando con el *Brahman*, del Cual el mundo no es separable nunca.

66.— Lo mismo que existe siempre la relación de causa y efecto entre la tierra y un cuenco, así también existe la misma relación¹ entre el *Brahman* y el mundo fenoménico; esto ha sido establecido aquí en base a la fuerza de los textos de la escritura y el razonamiento.

¹ *Así también existe la misma relación.*— La misma relación de causa y efecto existe entre el *Brahman* y el mundo. Pero como no puede mostrarse nunca que el efecto está separado de la causa, esta relación solo significa su no-diferencia. La *Sruti* declara también: «Todo esto es idéntico con Eso (es decir, *Sat* o el *Brahman*)» (*Chând. Up.* 7.8.7); «Todo esto es verdaderamente el *Brahman*» (*Chând. Up.* 3.14.1).

67.— Lo mismo que (la consciencia de) la tierra se impone a nuestra mente al pensamiento de un cuenco, así también el *Brahman* siempre-efulgente queda expuesto a nosotros¹ al contemplar el mundo fenoménico.

¹ *Así también... queda expuesto a nosotros.*— En algún momento raro, mientras pensamos muy profundamente en la naturaleza evanescente de este mundo, nosotros devenimos intuitivamente conscientes del *Brahman*, la entidad permanente detrás de estos fenómenos cambiantes, pues el cambio implica necesariamente algo que es sin cambio.

68.— El *Ātman*, aunque siempre puro¹ (para el sabio), siempre aparece impuro (para el ignorante), lo mismo que una cuerda aparece de dos maneras² diferentes a una persona de conocimiento y a una persona ignorante.

¹ *Puro*.— Es decir, sin ninguna modificación tal como el cuerpo.

² *De dos maneras diferentes*.— Como una cuerda y como una serpiente.

69.— Lo mismo que un cuenco es todo tierra, así también el cuerpo es todo consciencia. Por consiguiente, la división en el Sí mismo y el no-Sí mismo, hecha por el ignorante, no tiene ninguna finalidad¹.

¹ *La división... no tiene ninguna finalidad.*— Los dualistas piensan erróneamente que el cuerpo y el *Ātman* son dos entidades independientes separadas entre sí. Sin embargo, esto no les hace ningún bien, pues les priva de la realización del *Ātman* no-dual que es el *summum bonum*.

70.— Lo mismo que se imagina que una cuerda es una serpiente y que un nácar es una pieza de plata, así se determina que el *Ātman* es el cuerpo por una persona ignorante¹.

¹ *Por una persona ignorante.*— Por un materialista cerrado que declara que el cuerpo o la materia es la realidad última y niega la existencia del *Ātman* aparte del cuerpo. De qué modo surge este conocimiento erróneo debido a la confusión entre lo real y lo aparente está ilustrado en los *llokas* 70-74.

71.— Lo mismo que a la tierra se le sobreimpone la idea de un cuenco (hecho de ella) y a los hilos la idea de una tela, así también es el *Ātman*, etc.

72.— Lo mismo que al oro se le sobreimpone la idea de un pendiente y al agua la idea de las olas, así también es el *Ātman*, etc.

73.— Lo mismo que el tronco de un árbol es tomado erróneamente por una figura humana y un espejismo por agua, así también es el *Ātman*, etc.

74.— Lo mismo que a un montón de madera trabajada se le sobreimpone la idea de una casa, y al hierro (trabajado) la idea de una espada, así también es el *Ātman*, etc.

[Los *llokas* 70 y 73 son ilustrativos de un tipo de conocimiento falso debido a un error de juicio, mientras que los *llokas* 71, 72 y 74 tratan solo del conocimiento imperfecto en el que las formas no dejan ver la sustancia que es la realidad detrás de ellas.]

75.— Lo mismo que uno ve la ilusión¹ de un árbol debido al agua, así también, debido a la ignorancia, una persona ve al *Ātman* como el cuerpo.

¹ *La ilusión, etc.*— El árbol no está en el agua. Lo que la persona ve es solo un reflejo debido al agua.

[En los *llokas* 75-86 se describe cómo la ignorancia le hace pensar a uno que el *Ātman* siempre-puro aparece en formas materiales. Las ilustraciones están sacadas de la experiencia de cada día.]

76.— Lo mismo que a una persona que va en un barco todo le parece que está en movimiento, así también hace uno, etc.

77.— Lo mismo que a una persona que sufre de un defecto (ictericia), las cosas blancas le parecen amarillas, así también hace uno, etc.

78.— Lo mismo que a una persona con ojos defectuosos todo le parece que es defectuoso, así también hace uno, etc.

79.— Lo mismo que una tea encendida, debido a la mera rotación, parece un círculo como el sol, así también hace uno, etc.

80.— Lo mismo que todas las cosas que son realmente grandes parecen ser muy pequeñas debido a una gran distancia, así también hace uno, etc.

81.— Lo mismo que todos los objetos que son muy pequeños parecen ser grandes cuando se ven a través de lentes, así también hace uno, etc.

82.— Lo mismo que una superficie de cristal es tomada erróneamente por agua, o viceversa, así también hace uno, etc.

83.— Lo mismo que una persona imagina una joya en el fuego o viceversa, así también hace uno, etc.

84.— Lo mismo que cuando se mueven las nubes, la luna parece estar en movimiento, así también hace uno, etc.

85.— Lo mismo que una persona, debido a la confusión, pierde toda distinción entre las diferentes puntas del compás, así también hace uno, etc.

86.— Lo mismo que¹ la luna (cuando se refleja) en el agua le parece a uno como inestable, así también hace uno, etc.

¹ *Lo mismo que, etc.*— Es el reflejo el que es inestable, no la luna.

87.— Así, debido a la ignorancia, aparece en el *Ātman* la ilusión del cuerpo¹, la cual, nuevamente, debido a la Auto-realización, desaparece en el *Ātman* supremo².

¹ *La ilusión del cuerpo.*— La ilusión de la materia en general. De hecho, la materia es solo una maquinación de nuestra mente, y, por consiguiente, no tiene ninguna existencia real.

² *La cual, nuevamente... desaparece en el Ātman supremo.*— Cuando uno realiza que solo el *Ātman* es, y que no existe nada más, la ignorancia, con todos sus efectos, tales como la ilusión del cuerpo y demás, cesa de existir para siempre.

88.— Cuando se sabe que la totalidad del universo, móvil e inmóvil, es el *Ātman*, y cuando se niega así la existencia de todo lo demás, ¿dónde queda sitio¹ entonces para decir que el cuerpo es el *Ātman*?

¹ *¿Dónde queda sitio entonces, etc.?*— Mientras una persona está en la ignorancia, confunde el cuerpo con el *Ātman*. Pero con el amanecer del Conocimiento, cuando todo se disipa y queda solo el *Ātman* no-dual, difícilmente queda sitio para que uno vea el cuerpo, y mucho menos para decir que él es el *Ātman*.

89.— ¡Oh, iluminado! Pasa tu tiempo contemplando siempre al *Âtman* mientras experimentas todos los resultados del *Prârabdha*¹; pues eso hará que no te sientas afligido².

¹ *Prârabdha*.— Según la teoría del *Karma*, el *Prârabdha* es esa parte de nuestras acciones pasadas que, debido a su fuerza acumulativa, ha dado nacimiento a este cuerpo.

² *Pues eso hará... afligido*.— Debido a que uno que mora siempre en el *Âtman*, está libre de toda aflicción, y, aunque vive y se mueve como los mortales ordinarios, tiene por cierto que ninguno de sus actos tiene sobre él ninguna fuerza vinculante.

[Hay otros dos tipos de acciones, conocidos como *Sanchika Karma* o aquellas de nuestras acciones pasadas que están reservadas a dar nacimiento a cuerpos futuros, y *Kryamâna Karma* o las acciones que se están haciendo en esta vida.]

90.— Ahora va a ser refutada la teoría que uno escucha de la *Sruti*¹, de que el *Prârabdha* no pierde su dominio² sobre uno incluso después de la realización del Conocimiento del *Âtman*.

¹ *De la Sruti*.— Es decir, de textos tales como: «El retraso, en su caso, es solo hasta que él se libera (del cuerpo); entonces alcanzará el *Brahman*» (*Chând. Up.* 6.14.2).

² *El Prârabdha no pierde su dominio, etc.*— La *Sruti* ha declarado en muchos lugares que incluso un *Jñâni* no está libre de la operación del *Prârabdha*. Sankara ha tratado extensamente este punto en su comentario sobre la *Chândogya Up.* (6.14.2), los *Vedânta-Sutras* (6.1.15), y la *Gitâ* (4.37). En todos esos lugares ha apoyado el punto de vista popular de que el *Prârabdha* es vinculante incluso para el *Jñâni*. Pero aquí, tanto como en su *Vivekachadamani* (453-463), ha afirmado expresamente el verdadero punto de vista vedántico sin ningún compromiso. Él ha mostrado claramente que para un *Jñâni* no hay ninguna cosa tal como el cuerpo, y que no tiene ningún significado decir que él no está ya bajo la influencia del *Prârabdha*, el cual no tiene ningún dominio sobre el *Âtman* sin cuerpo. El autor aporta sus argumentos en apoyo de este punto de vista en los *¶lokas* 91 y 92.

91.— Después de la realización del Conocimiento de la Realidad, el *Prâabdha*, ciertamente, cesa de existir, puesto que tanto el cuerpo¹ como todo lo demás deviene no-existente, lo mismo que un sueño no existe al despertar.

¹ *Puesto que el cuerpo, etc.*— El cuerpo, la mente, la inteligencia y todo lo demás tienen su existencia solo en la ignorancia, y, por consiguiente, no pueden existir cuando ésta es enteramente destruida por el Conocimiento. En la ausencia del cuerpo, el *Prâabdha* también cesa de existir necesariamente, puesto que no queda nada sobre lo que pueda actuar.

92.— Ese *Karma* que se ha hecho en una vida previa, es conocido como *Prârabdha* (con respecto a esta vida que él ha producido). Pero ese *Prârabdha* no existe (para un hombre de conocimiento), pues él no tiene ningún otro nacimiento.

93.— Lo mismo que el cuerpo en un sueño es una superposición (y, por consiguiente, ilusorio), así también es este cuerpo¹. ¿Cómo puede haber nacimiento del (cuerpo) superpuesto, y, en ausencia del nacimiento² (del cuerpo), dónde está el sitio para el *Prârabdha*?

¹ *Así también es este cuerpo.*— Este cuerpo del estado de vigilia es también una superposición sobre el *Âtman*, y, por consiguiente, es irreal. Solo un hombre ignorante piensa que este cuerpo de la vigilia es más real que el cuerpo asumido en un sueño, pero para un hombre de conocimiento, no existe esta distinción, puesto que los dos son solo la creación de la mente debido a la ignorancia.

² *En ausencia del nacimiento.*— Se imagina que el *Prârabdha* es la causa del cuerpo, pero cuando no hay ninguna cosa tal como el cuerpo, difícilmente hay algún lugar para el *Prârabdha*.

94.— Los textos del *Vêdanta* declaran¹ que la ignorancia es ciertamente la causa material del mundo fenoménico, lo mismo que la tierra es (la causa material) de un cuenco. Siendo destruida esa (ignorancia)², ¿dónde puede subsistir el universo?

¹ *Los textos del Vedânta declaran, etc.*— Aquí la palabra *Vedânta* significa las *Upanishads* que forman la parte última de los *Vedas*. Los textos aludidos aquí son: «Sabe que *Mâyâ* (la ignorancia) es *Prakriti* (es decir, la materia del universo) (*Sveta. Up.* 4. 10.), y demás.

² *Siendo destruida esa (ignorancia), etc.*— Siendo destruida completamente la causa, el efecto debe cesar de existir. Una pieza de tela no puede existir cuando se queman todos los hilos; así también, el mundo no puede continuar cuando se destruye la ignorancia.

95.— Lo mismo que, debido a la confusión, una persona ve solo la serpiente y no ve la cuerda, así también, una persona ignorante ve solo el mundo fenoménico sin conocer la realidad.

96.— Al ser conocida la naturaleza real de la cuerda, la apariencia de la serpiente ya no persiste; así también al ser conocido el sustrato¹, el mundo fenoménico desaparece completamente.

¹ *Al ser conocido el sustrato, etc.*— Este mundo ilusorio tiene al *Brahman* como su sustrato, el cual está oculto a la vista debido a la ignorancia. Pero cuando uno realiza este *Brahman* eliminando la ignorancia, uno ya no es engañado más al ver el mundo fenoménico, el cual, como todas las demás cosas ilusorias, se desvanece completamente ante el Conocimiento de la verdad.

97.— Puesto que el cuerpo está también dentro del mundo fenoménico (y, por consiguiente, siendo irreal), ¿cómo podría existir el *Prârabdha*? Por consiguiente, es solo para la comprensión del ignorante¹ que la *Sruti* habla del *Prârabdha*.

¹ *Es sólo para la comprensión del ignorante.*— Aquellos que no conocen la verdad más alta argumentan que si la ignorancia con todos sus efectos es destruida por el Conocimiento, ¿cómo puede entonces vivir el cuerpo de un *Jñâni*, y cómo es posible que él se comporte como los mortales ordinarios? Sin embargo, ellos no ven que son solo ellos quienes, estando todavía en la ignorancia, ven el cuerpo de un *Jñâni* y hablan de él como si se comportara de esta u otra manera, mientras que el *Jñâni* mismo no ve ningún cuerpo, pues él está siempre establecido en el *Âtman*. Para convencer a tales personas, la *Sruti* habla del *Prârabdha* como un intento de explicación del supuesto comportamiento de un *Jñâni*.

98.— «Y todas las acciones¹ de un hombre perecen cuando realiza Eso (el *Ātman*) que es a la vez lo más alto y lo más bajo». Aquí, el uso explícito del plural² por la *Sruti* es para negar también el *Prârabdha*.

¹ «Y todas las acciones», etc.— El texto de la *Sruti* dice así: «El nudo del corazón se suelta, todas las dudas se desvanecen y (todas) sus acciones perecen cuando una persona realiza Eso que es a la vez lo más alto y lo más bajo» (*Mund. Up.* 2.2.8).

² Aquí... del plural, etc.— Al usar el término «acciones», la *Sruti* ha declarado muy claramente que no solo son destruidos por el Conocimiento el *Sanchita-Karma* y el *Kriyamâna Karma* sino también el *Prârabdha Karma*. La *Gita* declara también, «Oh Arjuna, el fuego del Conocimiento reduce a cenizas todas las acciones» (4.37). Además, también es conforme al razonamiento que el *Prârabdha*, un efecto de la ignorancia, cese de existir cuando ésta es destruida por el Conocimiento.

99.— Si el ignorante persiste arbitrariamente¹ en mantener esto², no solo se enredará en dos absurdidades³, sino que correrá también el riesgo de olvidar la conclusión⁴ *Vedântica*. Así pues, uno debe aceptar solo esas *Srutis*⁵ de las que procede el Conocimiento verdadero.

¹ *Arbitrariamente*.— Es decir, por la fuerza contumaz de las predilecciones propias de uno, y no por la fuerza del razonamiento claro.

² *Esto*.— Es decir, la posibilidad del *Prârabdha* y su acción incluso después del Conocimiento.

³ *Se enredará en dos absurdidades*.— Aquellos que sostienen el *Prârabdha* son arrastrados a esta situación absurda: En primer lugar, *Moksha* o la liberación de las cadenas de la dualidad será imposible para ellos, pues siempre quedará una segunda cosa, el *Prârabdha*, junto con el *Brahman*; y en segundo lugar, al ser imposible la liberación, que es el único propósito del Conocimiento, el Conocimiento mismo no tendrá ninguna utilidad; y, en ese caso, tienen que abandonar como inútil también la *Sruti* sobre la cual edifican su teoría, puesto que la *Sruti* no tiene ninguna otra función que conducir al conocimiento. Tales son las consecuencia desastrosas que uno tiene que encontrar si mantiene el *Prârabdha* hasta el fin.

⁴ *Correrá el riesgo de olvidar la conclusión Vedântica*.— La conclusión final del *Vedânta* que hay solo un *Brahman* o *Âtman* no-dual que es sin-nacimiento, sin-muerte y libre de toda modificación. El mundo de la dualidad es la creación de la ignorancia y cesa de existir cuando ésta es destruida por el Conocimiento. Así pues, las personas que mantienen que el *Prârabdha* permanece incluso después del Conocimiento y que sostienen así una suerte de dualidad incluso en el estado último, ciertamente sacrifican la verdad última del *Vedânta* que es de carácter esencialmente no-dual.

⁵ *Solo esas Srutis, etc.*— Solo la realización del *Âtman* no-dual constituye el Conocimiento real, y la *Sruti* es solo el medio para ese conocimiento. Pero no toda la *Sruti* produce este Conocimiento. Así pues, solo ha de ser aceptada como real esa *Sruti* que enseña el *Âtman* no-dual y que conduce así directamente a la realización final; y toda la *Sruti* que apoya la dualidad ha de ser tratada como secundaria, pues no tiene ninguna incidencia directa sobre el conocimiento de la Verdad.

[En conexión con este punto principal, puede decirse que uno debe aceptar solo esa *Sruti* que establece el *Âtman* no-dual negando todas las acciones de Él, y no debe

100.— Ahora, para la obtención¹ del Conocimiento mencionado, expondré los quince pasos con cuya ayuda uno debe practicar la meditación profunda siempre.

aceptar esa *Sruti* que mantiene el *Prâabdha* apoyando así la dualidad.]

¹ *Ahora, para la obtención, etc.*— Los *¶lokas* 24-28 han establecido en detalle la naturaleza del Conocimiento que es la meta de la vida. Pero no es suficiente solo saber sobre la meta, y uno debe familiarizarse también con los medios de su obtención. Los quince pasos expuestos aquí son los medios que, si se siguen seriamente, conducirán gradualmente al iniciado a la meta deseada.

101.— El *Ātman* (el Sí mismo), es Existencia y Conocimiento absoluto, no puede ser realizado sin práctica constante. Así pues, uno que busca el Conocimiento, debe meditar mucho en el *Brahman*¹ para la obtención de la meta deseada.

¹ *Debe meditar mucho en el Brahman.*— La realización del *Brahman* no viene en un día; requiere años de esfuerzo sostenido. Por consiguiente, uno no debe abandonar su práctica, incluso si se encuentra con el fracaso en las etapas iniciales; por el contrario, uno debe continuarla con vigor renovado. Sri Ramakrishna solía decir: «Un labrador serio no abandona nunca su cultivo, incluso si no hay ninguna cosecha durante unos cuantos años; por el contrario, continua con su cultivo con un celo siempre creciente hasta que recoge una buena cosecha. Así debe ser un verdadero aspirante».

102-103.— Los pasos¹, en orden, son descritos como sigue: el control de los sentidos, el control de la mente, la renunciación, el silencio, el espacio, el tiempo, la postura, la raíz contenedora (*Mulabandha*), el equilibrio del cuerpo, la firmeza de la visión, el control de las fuerzas vitales, la retirada de la mente, la concentración, la auto-contemplación, y la absorción completa.

¹ *Los pasos.*— Estos diecisiete pasos incluyen los ocho pasos de Patanjali, pero con una reorientación del significado como será evidente por lo que sigue.

104.— El control de todos los sentidos por medio de un conocimiento tal como «Todo esto es el *Brahman*» es llamado justamente *Yama*¹, lo cual debe ser practicado una y otra vez.

¹ *Yama*.— Patanjali lo describe como «no matar, ser verídico, no robar, continencia, y no recibir cobros» (II.30); pero cuando uno sabe que todo es el *Brahman*, todo esto se da naturalmente.

105.— El flujo continuo de un solo tipo de pensamiento¹, a exclusión de todos los demás pensamientos, es llamado *Niyama*², lo cual es verdaderamente la felicidad suprema y es practicado regularmente por el sabio.

¹ *Un solo tipo de pensamiento.*— El pensamiento concerniente a la unidad del sí mismo individual (*Jīva*) con el *Brahman*, tal como «Este *Ātman* es el *Brahman*», y «Yo soy el *Brahman*».

² *Niyama.*— Según Patanjali, *Niyama* es «purificación interna y externa, contento, mortificación, estudio védico, y adoración de Dios» (2.32). Sin embargo, todo esto es fácilmente accesible al que mora constantemente en el *Brahman*.

106.— El abandono del universo ilusorio, al realizarlo como el *Âtman* omniconsciente, es la renunciación real¹ honrada por el grande, puesto que es de la naturaleza de la liberación inmediata.

¹ *La renunciación real.*— Algunos explican la renunciación como el abandono de todo tipo de acciones, ya sean escriturarias o mundanas, obteniendo así un estado de inactividad. Sin embargo, esto está muy lejos de lo que se entiende realmente por renunciación, la cual, en su sentido más profundo, es completamente positiva. Es cuando uno realiza el *Âtman* por todas partes, y así no codicia nada, cuando se dice que uno tiene la renunciación real. La *Sruti* declara también, «Viste con Dios a todo en este mundo transitorio, y manténte así a ti mismo con esa renunciación» (*Isâ Up.* 1).

107.— El sabio debe ser siempre uno con ese silencio¹ donde las palabras² junto con la mente desaparecen sin alcanzarle, pero que es obtenible por los Yoguis³.

¹ *Ese silencio.*— Aquí el silencio significa el *Âtman*, el cual es siempre quiescente.

² *Donde las palabras, etc.*— Esto es una referencia a la *Taittiriya Up.* (2.9).

³ *Obtenible por los Yoguis.*— Debido a que es su propio Sí mismo.

108-109.— ¿Quién puede describir Eso (es decir, el *Brahman*) de donde las palabras retroceden? (Así pues, el silencio es inevitable al describir al *Brahman*). Pero si el mundo fenoménico tuviera que ser descrito, incluso eso está más allá de las palabras¹. Esto², para dar una definición alternativa, también puede ser llamado silencio, conocido entre los sabios como coextensivo³. Por otra parte, la observancia del silencio conteniendo el habla, es ordenada por los maestros del *Brahman* para el ignorante.

¹ *Incluso eso está más allá de las palabras.*— Incluso este mundo, cuando uno intenta describirle, se encuentra que es inexpresable, puesto que no puede ser llamado ni *Sat* (existente) ni *Asat* (no-existente). Si fuera *Sat* (existente), no desaparecería en el sueño profundo; y si fuera *Asat* (no-existente), no aparecería ahora. Por consiguiente, este mundo es también *Anirvachaniya* (inexpresable).

² *Esto.*— La inexpresabilidad del *Brahman* y del mundo.

³ *Coextensivo.*— Inseparable del *Ātman*.

110.— Se conoce como espacio esa soledad¹ en la cual el universo no existe ni en el comienzo ni en el fin ni en el medio, pero por la cual (el universo) es penetrado siempre.

¹ *Esa soledad.*— Aquí es el *Brahman* el que es indicado, pues únicamente el *Brahman* es solo puesto que no admite ningún segundo nunca.

111.— El (*Brahman*) no-dual, que es felicidad indivisible, es denotado por la palabra «tiempo», puesto que trae a la existencia¹, en el guiño de un ojo, a todos los seres desde *Brahmâ* hacia abajo.

¹ *Trae a la existencia.*— La totalidad de la creación no es nada sino una resolución en la mente de Dios. Cuando él tiene deseo de la Creación, el universo es producido en un instante. Encontramos un caso paralelo en nuestro sueño, donde todo el mundo soñado es traído a la existencia en un instante por un mero deseo.

Aquí se significan no solo el poder de creación, sino también el de preservación y el de destrucción.

112.— Uno debe conocer como real esa¹ postura en la que la meditación del *Brahman* fluye espontanea e incesantemente, y no cualquier otra² que destruye la felicidad de uno.

¹ *Esa postura.*— Es decir, un estado de humor sereno.

² *No cualquier otra.*— No cualquier otra postura que produzca malestar físico y que distraiga así a la mente de la meditación del *Brahman*.

113.— Eso que es bien conocido como el origen de todos los seres y el soporte de todo el universo, que es inmutable y en lo cual el iluminado está completamente sumergido —solo eso es conocido como *Siddhāsana*¹.

¹ *Siddhāsana*.— Éste es el nombre de una postura yóguica particular, pero aquí significa solo el *Brahman* eterno.

[En éste y en el siguiente ¶*loka* se mencionan y se explican, con referencia al *Brahman* solo, dos posturas particulares conocidas de los yoguis.]

114.— Eso (el *Brahman*), que es la raíz de toda la existencia y en lo que se basa la contención de la mente¹, es llamado la raíz contenedora (*Mulabandha*)², lo cual debe ser adoptado siempre puesto que es adecuado para los *Râja-yoguis*.

¹ *La contención de la mente, etc.*— La mente solo puede ser contenida verdaderamente por la submersión completa en el *Brahman*.

² *Mulabandha.*— Éste es también el nombre de otra postura yóguica.

[La verdad subyacente en todo esto es que al estar sentado para la meditación uno no debe preocuparse mucho por las posturas, sino llevar siempre su atención a la meditación del *Brahman*, que es lo único que constituye la meta.]

115.— La absorción en el *Brahman*, uniforme debe conocerse como el equilibrio de los miembros (*Dehasâmya*). La mera fortificación del cuerpo como si fuera un árbol desecado no es equilibrio.

116.— Al convertir la visión ordinaria en una visión de Conocimiento, uno debe ver el mundo como el *Brahman* mismo. Esa es la visión más noble¹, y no la que se dirige a la punta de la nariz.

¹ *La visión más noble.*— Debido a que ante ella no hay ninguna distinción de alto o bajo, grande o pequeño, puesto que todo está sumergido en el *Brahman* omnipenetrante.

117.— Uno debe dirigir su visión solo a Eso¹ donde toda distinción del veedor, la visión y lo visto cesa, y no a la punta de la nariz².

¹ *A Eso.*— Es decir, al *Brahman*, que es Consciencia pura y donde cesa la distinción del veedor, la visión y lo visto, que es la triada *a priori* de todas las percepciones.

² *No a la punta de la nariz.*— Se dice que, al sentarse a meditar, uno debe mirar a la punta de la nariz (*Gita*, 6.13). Pero uno no debe tomarlo demasiado literalmente, pues, en ese caso, la mente no pensará en el *Ātman*, sino en la nariz. De hecho, uno ha de concentrar su mente solo en el *Ātman*, dejando a un lado todas las cosas externas. Por eso aquí se enfatiza la meditación del *Ātman* y se condena mirar a la punta de la nariz.

118.— La contención de todas las modificaciones de la mente, considerando a todos los estados mentales, como la *chitta*, etc., solo como el *Brahman*, es llamado *Prânâyâma*.

119-120.— La negación del mundo fenoménico es conocida como *Rechaca* (expiración), el pensamiento «Yo soy verdaderamente el *Brahman*» es llamado *Puraka* (inhalación), y la estabilidad de ese pensamiento después es llamada *Kumbhaka* (contención del soplo). Éste es el curso real del *Prânâyâma*¹ para el iluminado, mientras que el ignorante solo tortura la nariz.

¹ *Prânâyâma*.— Patanjali lo describe como «controlar el movimiento de la expiración y la inhalación» (2.49). Hay tres pasos en esto. El primer paso es aspirar el soplo (*Puraka*), el segundo es contenerlo durante un tiempo en los pulmones (*Kumbhaka*) y el tercero es arrojarlo fuera (*Rechaka*). Patanjali sostiene que la mente será controlada naturalmente si sus comunicaciones con el mundo externo son cortadas reteniendo el soplo. Pero Sankara sostiene aquí que el soplo depende enteramente de la mente y no *viceversa*; de manera que en lugar de malgastar la energía de uno intentando contener el soplo, uno debe tratar siempre de controlar la mente. Cuando se lleva a cabo esto, la contención del soplo sigue espontáneamente.

121.— La absorción de la mente en la Consciencia suprema al realizar el *Âtman* en todos los objetos es conocido como *Pratyâhâra*¹ (retirada de la mente), lo cual debe ser practicado por los buscadores de la liberación.

¹ *Pratyâhâra*.— «Cuando los sentidos, abandonando sus objetos propios, toman, por así decir, la forma de la mente, esto es *Pratyâhâra*» (Patanjali, 2.54). Pero su consumación solo se alcanza cuando la mente también es absorbida en la Consciencia suprema.

122.— La estabilidad de la mente en la realización del *Brahman* dondequiera que la mente va, es conocida como la *Dhâranâ*¹ (concentración) suprema.

¹ *La Dhâranâ suprema.*— «*Dhâranâ* —dice Pantanjali— es mantener la mente sobre algún objeto particular» (3.1). Pero cuando la mente está plenamente concentrada sobre el objeto con el que está en contacto, realizándolo como el *Brahman* y desechando los nombres y formas que han sido sobreimpuestos sobre él por la ignorancia, solo entonces se dice que uno ha alcanzado la culminación de *Dhâranâ*.

123.— Permanecer independiente de todo, como resultado del inaprehensible pensamiento «Yo soy verdaderamente el *Brahman*»

, es bien conocido por la palabra *Dhyânâ*¹ (meditación), y es productivo de felicidad suprema.

¹ *Dhyânâ*.— «*Dhyânâ* es un flujo ininterrumpido de pensamiento en algún objeto particular» (Patanjali, 3.2). Pero solo es perfecta cuando uno sumerge todo pensamiento en el *Brahman*, realizando que Él es el propio Sí mismo de uno.

124.— El olvido completo de todo pensamiento, haciéndolo primero sin-cambio e identificándolo después con el *Brahman* es llamado *Samâdhi*, conocido también como Conocimiento¹.

¹ *Conocido también como Conocimiento.*— El *Samâdhi* no es en modo alguno un estado de inconsciencia. A pesar de la ausencia de todo pensamiento objetivo en él, la Consciencia pura está siempre ahí. Negar la presencia de la Consciencia en un estado, cualquiera que sea, es una imposibilidad, puesto que es el mismo sí mismo de la persona el que lo niega. Por consiguiente, el *Samâdhi* es llamado justamente Conocimiento.

125.— El aspirante debe practicar sostenidamente esta (meditación) que revela su felicidad natural hasta que, estando bajo su control pleno, surge espontáneamente en un instante cuando se pone en acción.

126.— Entonces él, el mejor entre los yoguis, habiendo obtenido la perfección, deviene libre de todas las prácticas¹. La naturaleza real de un hombre tal² no deviene nunca un objeto de la mente o el habla.

¹ *Deviene libre de todas las prácticas.*— Las diferentes prácticas prescritas aquí y en otras partes son meramente medios para la realización de la propia unidad de uno con el *Brahman*, y ya no son necesarias cuando esa realización se ha cumplido. La *Gîtâ* declara también, «Para el que está bien establecido en el *Yoga*, se dice que la vía es la inacción» (6.3).

² *La naturaleza real de un hombre tal.*— La *Sruti* declara, «El que realiza el *Brahman* supremo, verdaderamente deviene el *Brahman*» (*Mund. Up.* 3.2.9). Su naturaleza se sumerge también en la del *Brahman*, «el cual es más allá de la mente y el habla» (*Taitt. Up.* 2.9).

127, 128.— Al practicar el *Samâdhi* (meditación), aparecen muchos obstáculos inevitables, tales como la falta de indagación, la ociosidad, el deseo de placeres de los sentidos, el sueño, el torpor, la distracción, la sensación de gozo¹, y la sensación de vacío². El que desea el Conocimiento del *Brahman* debe deshacerse poco a poco de tales obstáculos innumerables.

¹ *La sensación de gozo.*— Después de hacer algún progreso en la vía de la espiritualidad, surge en la mente del aspirante un tipo de sensación placentera como resultado de la concentración. Sin embargo, esto obstaculiza enormemente el progreso espiritual, pues sustrae todo entusiasmo para seguir con la práctica.

² *La sensación de vacío.*— Éste es un estado de torpor mental que resulta de un conflicto de deseos.

129.— Al pensar en un objeto, la mente se identifica verdaderamente con ese objeto; al pensar en un vacío, la mente deviene realmente vacía; y al pensar el pensamiento del *Brahman*, (la mente) obtiene la perfección. Así pues, uno debe pensar constantemente¹ en (el *Brahman* para obtener) la perfección.

¹ *Uno debe pensar constantemente en, etc.*— Lo que quiera que uno piensa, eso deviene uno. Así pues, el que desea obtener la perfección debe desechar todo pensamiento de dualidad y fijar su mente sobre el *Brahman* no-dual que es el único perfecto.

130.— Aquellos que abandonan este pensamiento supremamente purificador del *Brahman*, viven en vano y están al mismo nivel que las bestias¹.

¹ *Al mismo nivel que las bestias.*— Solo el hombre tiene la oportunidad de realizar el *Brahman* y devenir así libre de la esclavitud de la ignorancia. Pero si no se sirve de esta oportunidad, difícilmente puede ser llamado un hombre, pues entonces no hay nada que le distraiga de los animales más bajos.

131.— Son benditos ciertamente esos hombres virtuosos que primero tienen esta Consciencia del *Brahman*¹ y después la desarrollan cada vez más. Ellos son respetados por todas partes.

¹ *Que tienen esta Consciencia del Brahman.*— Después de mucha práctica, el aspirante realiza primero, mientras medita, la presencia del *Brahman* que penetra el mundo interior y el mundo exterior. Pero esto no es todo. Entonces debe mantener esta Consciencia Brahmánica, hasta que siente su identidad con el *Brahman* en todo momento y deviene así completamente libre de las cadenas de toda dualidad e ignorancia. Esto es la consumación de la práctica espiritual.

132.— Solo aquellos en quienes, estando siempre presente esta Consciencia¹ (del *Brahman*), crece en madurez, obtienen el estado del *Brahman* siempre-existente; y no otros que meramente tratan con palabras².

¹ *Esta Consciencia.*— A saber, de que solo el *Brahman* es la Realidad que penetra todo nuestro ser.

² *Tratan con palabras.*— Es decir, aquellos que se entregan a discusiones estériles sobre el *Brahman*, interpretando indefinidamente los textos que tratan de Él.

133.— También aquellas personas que son solo habilidosos para discutir sobre el *Brahman*, pero que no tienen ninguna realización, y que están muy apegados a los placeres mundanos, nacen y mueren una y otra vez debido a su ignorancia.

134.— El aspirante al *Brahman* no debe permanecer¹ un solo momento sin el pensamiento del *Brahman*, lo mismo que *Brahmâ*, *Sanaka*, *Suka* y otros.

¹ *No debe permanecer, etc.*— Estar siempre inmerso en la Consciencia Brahmánica e identificarse así uno mismo con Él es la meta final del *Raja-Yoga*.

[Con este *¶loka* acaba la exposición del *Raja-Yoga* a la luz del *Vedânta*. Aquí podemos mencionar que, aunque en lo que concierne a la realización final no hay ninguna diferencia sustancial entre el *Raja-Yoga* como se expone aquí y como se encuentra en los *Yoga-sutras* de Patanjali, no obstante hay mucha diferencia en las prácticas. Patanjali ha prescrito el control del cuerpo y el soplo (*Prâna*) antes de la práctica de la meditación, mientras que Sankara propone aquí la meditación del *Brahman* desde el comienzo mismo y así quiere llevar al aspirante directamente a la meta.]

135.— La naturaleza de la causa está inherente en el efecto y no *viceversa*; así pues, por medio del razonamiento se encuentra que, en ausencia del efecto¹, la causa como tal también desaparece.

¹ *En ausencia del efecto, etc.*— La causa y el efecto son co-extensivos; mientras hay un efecto, hay una causa de él. Pero cuando el efecto es enteramente ausente, la causa, como tal, ya no puede existir, puesto que no hay nada con referencia a lo cual pueda ser llamada una causa.

136.— Entonces solo queda esa Realidad pura (el *Brahman*) que es más allá del habla. Esto debe ser comprendido una y otra vez verdaderamente, por medio de la ilustración de la tierra y el cuenco¹.

¹ *La ilustración de la tierra y el cuenco.*— La ilustración dice así: «Querido mío, lo mismo que conociendo un puñado de tierra es conocido todo lo que está hecho de tierra —las modificaciones son meros nombres originados por el lenguaje, la tierra es la única realidad», etc. (*Chând. Up.* 6.1.4). Aquí también el mundo fenoménico existe solo en el nombre, solo el *Brahman* es la Realidad.

137.— Solo de esta manera¹ surge en el puro de mente un estado de Consciencia (del *Brahman*), el cual, en adelante, está sumergido en el *Brahman*.

¹ *Solo de esta manera, etc.*— Por la práctica constante de la contemplación y de la discriminación, surge en la mente del aspirante el conocimiento de que solo el *Brahman* es, y de que no existe nada más. Así acaba la ignorancia que le había engañado tanto tiempo proyectando el mundo de la dualidad. También la mente, que por la destrucción de la ignorancia ha llevado al aspirante muy cerca del *Brahman*, se desvanece a su vez, lo mismo que se extingue el fuego después de consumir su combustible. Entonces solo brilla el *Brahman* en Su propia gloria.

138.— Uno debe¹ buscar primero la causa por el método negativo, y después encontrarla por el método positivo, como inherente siempre en el efecto.

¹ *Uno debe, etc.*— La causa puede ser inferida ya sea desde una proposición positiva o ya sea desde una proposición negativa. La proposición positiva es: «Donde hay un efecto, debe haber una causa»; y la proposición negativa es: «Donde no hay ninguna causa, no hay ningún efecto». Desde una u otra proposición, nosotros llegamos a la conclusión de que hay el *Brahman*, el cual es la causa del mundo fenoménico. Pues, si no hubiera ningún *Brahman* (causa), no habría ningún mundo; e igualmente, puesto que hay el mundo fenoménico (efecto), hay el *Brahman* (causa).

139.— Uno debe ver verdaderamente la causa en el efecto, y entonces desechar el efecto enteramente. Lo que queda¹ entonces, eso mismo deviene el sabio.

[Aquí se sugiere un método alternativo.]

¹ *Lo que queda, etc.*— Cuando tanto la causa como el efecto han desaparecido, uno puede concluir naturalmente que solo queda *Sunya*, el vacío. Pero ello no es así. Pues la negación absoluta es una imposibilidad. Uno puede negar todo, pero no puede negar su propio Sí mismo. Así pues, cuando toda causalidad ha sido negada, eso que es más allá de toda negación es el verdadero Sí mismo del indagador, el cual es la Realidad Última.

140.— Una persona que medita en una cosa con gran asiduidad y convicción firme, deviene esa cosa misma. Esto puede ser comprendido¹ por la ilustración de la avispa y el gusano.

¹ *Esto puede ser comprendido, etc.*— Es una creencia popular que cuando una avispa lleva a su agujero a un tipo particular de insecto, éste, por miedo, piensa constantemente en su asaltante hasta que se transforma en una avispa. Así también, si una persona medita en el *Brahman* con toda su mente, devendrá el *Brahman* en el curso del tiempo.

141.— El sabio debe pensar siempre con gran cuidado que tanto lo invisible como lo visible y todo lo demás es su propio Sí mismo, el cual es la Consciencia misma.

142.— Habiendo reducido lo visible¹ a lo invisible, el sabio debe pensar que el universo es uno con el *Brahman*. Solo así morará en la felicidad eterna con la mente llena de Consciencia y Felicidad.

¹ *Habiendo reducido lo visible, etc.*— Al comienzo una persona puede tomar alguna cosa externa como objeto de su meditación, pero después debe pensar que ella solo existe en la forma de la mente; y, finalmente, también la mente debe ser reducida al *Brahman*, que es Consciencia pura. Solo entonces se dice que se ha alcanzado la meta más alta.

143.— Así ha sido descrito el *Râja-Yoga* que consiste en estos pasos¹ (mencionados anteriormente). Con esto se ha de combinar el *Hatha-Yoga*² para (beneficio de) aquellos cuyos deseos mundanos están solo parcialmente atenuados.

¹ *Estos pasos.*— Los diecisiete pasos mencionados en los *Āloka* 100-134.

² *Con esto se ha de combinar el Hatha Yoga, etc.*— Este *Raja-Yoga*, que es de carácter puramente psicológico, es extremadamente difícil de practicar por aquellos que todavía no han vencido las incapacidades físicas y borrado de la mente los apetitos carnales. Por consiguiente, para ellos es muy útil al comienzo el *Hatha-Yoga* o el *Yoga* que enseña el control físico junto con un poco de concentración. Pues, con el *Hatha-Yoga* pueden obtener el control sobre su naturaleza externa e interna, y así, en el curso del tiempo, pueden devenir aptos para la práctica de este *Râja-Yoga*.

144.— Este *Râja-Yoga* solo es productivo de perfección para aquellos cuya mente está completamente purificada. La pureza de la mente es rápidamente accesible también para aquellos que son devotos¹ del maestro y de la Deidad.

¹ *Aquellos que son devotos, etc.*— Aquellos que tienen un fe implícita en las palabras del Guru y que tienen una devoción inquebrantable a su Deidad elegida, devienen libres de todas las dudas y así adquieren fácilmente la concentración que les lleva directamente a la realización de la verdad más alta.