

SANKARA Y LO ABSOLUTO: EL BRAHMAN Y LA CARACTERIZACION SAT-JÑÂNA-ÂNANDA HASTA LA SINTESIS DEL UPADESASÂHASRÎ

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN
UNIVERSIDAD ARGENTINA J.F. KENNEDY-CONICET.

Sobre la concepción del Brahman como lo Absoluto, infinitamente trascendente y libre, se han escrito obras que hoy son estudios clásicos sobre el tema¹. Debido, no obstante, a los progresos de comprensión que se han realizado en la determinación de las etapas en el desarrollo de la producción filosófica del maestro por antonomasia del Vedânta advaita o no-dualista², y, además, a las observaciones de algunos especialistas sobre una posible discriminación entre la naturaleza y funciones del Brahman como Absoluto en sí y como principio y gobernador del mundo³, creemos que puede resultar intelectualmente fructífero una exposición de las ideas de Sankara sobre el tema ajustándose al orden cronológico relativo de las obras que con suficiente seguridad se le pueden atribuir⁴.

1. Cf. especialmente, O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris 1937.

2. Cf. P. Hacker, «Sankarâcârya and Sankarabhagavatpada. Preliminary remarks concernig the authorship problem», en *New Indian Antiquary* 9 (1947) pp. 175 y ss.; «Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Sankaras: Avidyâ, Nâmarûpa, Mâyâ, Isvara», en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100 (1950), pp. 246-286; «Sankara der Yogin und Sankara der Advaitin. Einige Beobachtungen», en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 12-13 (1968-1969), pp. 119-148; «Notes on the Mândûkyopanisad and Sankara's Agamasâstravivarana», en *India Maior. Congratulation Volume presented to J. Gonda*, ed. by J. Ensink und P. Gaeffke, Leiden 1972, pp. 115-132; «Cit and Noûs, or the Concept of spirit in Vedântism and Neoplatonism», en R. Baine Harris (ed.). *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk 1982, pp. 161-180. Ver P. Hacker, *Kleine Schriften*. herausgegeben von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, pp. 41-58, 69-109, 213-242, 252-269 y 320-337, respectivamente. Puede cotejarse igualmente nuestra tentativa de ordenación cronológica relativa expuesta en *Oriente-Occidente* III/1 (1982), pp. 19-22 con la bibliografía allí señalada.

3. Cf. A.J. Alston, *Sankara on the Absolute*, London 1980, y *Sankara on the creation*. London 1980, respectivamente.

4. La tarea en relación con la soteriología la ha realizado asimismo T. Vetter, *Studien zur Lehre und Entwicklung Sankaras*, Wien 1979.

En el primero de los trabajos redactados por Sankarabhagavat, el *Subcomentario al comentario de Vyâsa al Yoga-Sûtra de Patañjali*⁵, el joven vedantino no ha entrado todavía en contacto profundo con el pensamiento de Gaudapâda a través de su maestro directo, Govinda⁶, pero instruido ya en la filosofía advaita⁷, describe desde una perspectiva personal los alcances del *samâdhi* final o *nir-bhîja*, la total «suspensión (*nivritti*) de los estados de conciencia (*pravritti*)», como un estado idéntico con la liberación (*kaivalya*) o yoga. Este representa la meta o fin del método yóguico, puesto que si: «la liberación es simplemente el objetivo. El yoga es un fin de los métodos del Yoga»⁸. Admite, además, que en este estado de inhibición plena de los procesos de conciencia, el *Purusa* o Sí-Mismo reside en su propia naturaleza⁹, y reconoce, por añadidura, aunque es época temprana, que el «conocimiento es el solo medio para la liberación»¹⁰, que «quien conoce no es diferente de la conciencia»¹¹, y que cuando el *Purusa* conoce lo múltiple *es* y *no es* simultáneamente, puesto que no cambia intrínsecamente, sino en apariencia, y así los objetos se proyectan sobre su actividad cognoscitiva (*adhâropita*)¹². El joven maestro revela una comprensión del ser absoluto como el

5. El *Comentario* de Vyâsa debe haber sido redactado en torno al 600 d. de C. Véase T. Leggett, *Sankara on the Yoga-Sûtras*, I, London 1981, p. XI. Sobre esta obra véase ya nuestro artículo citado en *Oriente-Occidente* III/1, p. 22 y ss. Para su identificación como un escrito shankariano, ver P. Haker, *Kleine Schriften*, pp. 213 y ss.; H. Nakamura y S. Mayeda, según la síntesis de T. Leggett, *The Chapter of the Self*, London 1978, pp. 173-174.

6. Los testimonios del nexa Gaudapâda, Govinda, Sankara, son cuatro: 1º *Chând. Up. Bhâsya* VIII,12,1: «Él sólo transmite esta enseñanza incluso hoy (*adyâpi*) y ningún otro». Es decir: «La realidad del Sí-Mismo que puede conocerse sólo de tales maestros sostenedores de la filosofía vedantina... como ha sido descripta por el más notable seguidor de la escuela de Prajâpati» (=Gaudapâda); 2º *Agamasâstravivarana* IV,100,2: «Saludo ...a este venerable maestro de mi maestro (*paramagurum*)», ver también IV,28; 3º *Upadesasahâsri* I,18,2: «Saludo con honor a un Indra entre los ascetas, maestro de mi maestro (*namo yatindrâya guror garîyase*)... quien ha derrotado a los enemigos de la revelación preservando el tesoro del sentido del Veda», (puede verse S. Mayeda, *A thousand teachings*, Tokyo 1979, p. 196, n. 2); 4º *Brahmasûtrabhâsya* I,4,14: «Análogamente se dice por quien conoce la sagrada tradición [...]» (cita de *karikâ* de Gaudapâda III, 15) y, posteriormente, «Con referencia a este punto maestros que conocen la verdadera tradición del Vedânta han realizado la siguiente declaración: [...]» (cita de *kârikâ* de Gaudapâda I,16). Cf. Sangam Lal Pandey, *Pre-Sankara Advaita Philosophy*, Allahabad 1974, p. 30 y nuestro artículo «Sankara y el Yoga», nn. 4 y 8. Cf. igualmente T.M.P. Mahadevan, *Gaudapâda. A Study in Early Advaita*, Madras 1975, pp. 2-3 y, corrigiendo parcialmente a S. Lal Pandey, A.J. Alston, *Sankara on the Absolute*, p. 24 y p. 57, n. 41, con reservas.

7. En este sentido la corrección que H. Nakamura introduce en la tesis de P. Haker, matizándola, nos parece muy atinada. Ver T. Leggett, *The Chapter of the Self*, p. 174.

8. Cf. *Yogasûtrabhâsya* I,1 (Leggett, p. 4). Cf. igualmente I,2 *in fine* (L. p. 20) y III,51 (L. p. 178).

9. Cf. S. 3 y continuación (L. p. 21).

10. Cf. I,1 (L. p. 3).

11. Cf. S. 3 (L. p. 21) el *Purusa* es pura visión, S. 4, p. 24; conocimiento y autoconocimiento, p. 25; puro conocimiento, S. 16, p. 73; no sutil y sobre la causalidad cósmica, S. 45, pp. 170-171.

12. Cf. Ss. 3 y 4, pp. 22 y 23.

Señor que siendo, no obstante, diferente de la correspondiente enseñanza del *Sâmkhya*, algunos de cuyos conceptos doctrinales a través de la visión yóguica de Vyâsa están moldeando su exégesis, como posteriormente veremos¹³, lo definen como un pensador peculiar, puesto que distingue al Señor como un *Purusa* especial entre los *purusas* en cuanto capaces de liberación, expresando lo siguiente sobre el Señor, ya en el inicio del *Comentario*: «En quien no hay *karman* ni su placer, pero a partir de quien se producen, a quien las manchas de la humanidad jamás pueden resistirle ni tocarle, a quien el ojo del tiempo que todo lo mide no puede abarcar, al Señor del mundo, destructor del demonio *kaitabha*, es a quien rindo homenaje. Quien es omnisciente y omnipotente por su poder, quien es immaculado y quien compensa las acciones con sus frutos, el Señor que es la causa del nacimiento, fin y conservación de todo, para él, para este maestro incluso de los maestros, sea este reverencial saludo»¹⁴.

El contenido del texto transcrito admite la siguiente exégesis de acuerdo con la larga reflexión que el joven Sankara consagra al Señor como un *Purusa* especial al comentar el sūtra XXIV.

El Señor es immaculado no porque se haya despojado de impurezas, sino porque «jamás ha sido mancillado». En este sentido puede sostenerse con total propiedad que es «un tipo particular de *Purusa*», siempre el Señor y sin necesidad de desligarse de los lazos de la servidumbre cósmica para obtener la visión correcta (*samyag-darsana*)¹⁵.

El Señor es la perfección, «que es la posesión eterna y trascendente, de los poderes de omnisciencia y omnipotencia»¹⁶. Es decir que el Señor es el ser perfecto, porque todo lo conoce con plena independencia y siempre, puesto que es conocimiento en sí, puro *sattva* sin el más leve asomo de ignorancia. Y si la Escritura o Revelación es la expresión de la perfección, ella morará íntegra en el Señor. Hay de esta manera una relación sin comienzo ni fin entre el Señor y la Revelación, puesto que ésta reside inmutable en la interioridad divina¹⁷. El conocimiento (*jñâna*) es causa de la perfección del Señor.

Además, porque todo lo puede su perfección es insuperable, por eso es el señorío o dominio por naturaleza. Su perfección no puede ser igualada ni sobrepujada. Este ser, por lo tanto, como «el Señor es un *Purusa* especial independiente de lo preestablecido (*pradhâna*) y de los *purusas*»¹⁸.

En el Señor coinciden el límite o culminación del conocimiento y del poder, por eso es lo perfecto. Aquí no hay sombra de ignorancia u oscuridad, sino «una

13. Ver p. ej., n. 18.

14. Cf. I, 1, pp. 1-2.

15. Ver pp. 84-85.

16. Ver p. 85 al final.

17. Cf. F. García Bazán, «Il sacro e le religioni dell'Oriente», en *Fondamenti* 4 (1986), pp. 152 y ss.

18. Cf. S. 24, pp. 84 a 89.

percepción directa de la totalidad y de las partes del conjunto total de seres, que son cognoscibles como las jarras»¹⁹. La omnisciencia del Señor, por lo tanto, se entiende como la visión inmediata y simultánea de todos los seres y de cada uno de ellos independientemente, aunque en sí mismos. Por ese motivo se ratifica a Vyâsa diciendo: «No se trata de que el *Purusa* sea visto por una idea del *Purusa*, que puede ser sólo algo anímico. *Purusa* ve la idea que reposa sobre él. Y de este modo ha sido dicho: ¿Con qué se podría conocer el conocedor? (*Brhad. Up.* 2,4,14)»²⁰.

Se trata, entonces, de una percepción plena y omniabarcante, pura luminosidad de captación, sin huellas de sombra. Nada escapa a la mirada instantánea del Dios y de esta manera es omnisapiente en una captación total que supera las barreras que asimismo introducen en los conjuntos múltiples el tiempo y el espacio. Este atributo de la sabiduría global permanente y libre de riesgos finitos es, razonablemente, motivo de perfección, naturaleza acabada o completitud del Señor. Por esto a diferencia del *sattva* o la función intelectual en el hombre: «el *sattva* del Señor, no siendo influido por las envolturas de impurezas, etcétera, posee percepción de absolutamente todo al mismo tiempo, porque no existe causa que pueda ocultar a cualquier ser particular»²¹.

Puesto que aunque los seres sean infinitos e innumerables sus nacimientos y desapariciones, el pensamiento del Señor es como la luz del sol que siendo medio luminoso a todos los apresa²².

De este modo este Señor no sólo es ajeno y superior a las modificaciones del mundo, sino que éste de él depende inteligiblemente y su mente universal, como la de un artesano, lo ha ordenado, lo guía o supervisa, como entidad trascendente e inmanente²³, y está también al final de cada disolución y de cada nuevo ciclo cuando: «el conocimiento particular de las Escrituras, que fueron recibidas por la gracia del Señor, y los maestros de este conocimiento son todos destruidos, una y otra vez aparece la compasión para llenar el eón»²⁴. Esta relación íntima entre el Señor y la manifestación cósmica total permite decir que: «no tiene y tiene cuerpo»²⁵.

Igualmente la denominación de «señor», que tiene que ver con el desborde de todo límite, habla de la existencia de quien es de este modo todopoderoso, y a este concepto se vincula intrínsecamente el de omnisciencia, porque cualquier tipo de

19. Cf. S. 25, p. 91.

20. Cf. S. 41, p. 153.

21. Cf. S. 25, p. 94. ver igualmente S. 2, pp. 19-20; 4, p. 23 y 25.

22. Cf. S. 25, pp. 93 *in fine* y 94.

23. Cf. pp. 108-109.

24. Cf. S. 25, pp. 115-116. Ver asimismo sobre el Señor y el magisterio, p. 115.

25. Cf. p. 106.

ignorancia constituiría una limitación. El Señor es de esta guisa: «Un supremo Señor (*paramesvara*) cuyo señorío es ilimitado en poder y conocimiento»²⁶.

Con el desarrollo descripto han quedado ratificados los cuatro puntos doctrinales que sintetiza la estrofa introductoria:

- 1º) Trascendencia eterna sobre las limitaciones del cosmos o manifestación.
- 2º) Ominisciencia y omnipotencia del Señor.
- 3º) Fundamento del nacimiento, conservación y disolución del mundo.
- 4º) Fuente de la tradición magisterial.

Esta concepción ofrecida del Brahman como Isvara no parece atentar contra la doctrina vedantina. Se concluye, sin embargo, el comentario al sùtra XXV con una afirmación clara sobre la independencia de lo *pradhâna*, que apoya una visión dualista al estilo del *Sâmkhya-Yoga*, concepción que Sankara rehusará posteriormente con toda energía y que más adelante se deberá analizar, ya que se trata de una particularidad muy digna de tener en cuenta para explicar la historia de las transformaciones del pensamiento del filósofo oriental.

Ahora bien, a continuación del *Yoga-Sûtrabhâsyavivarana*, el escrito en el que Sankara se ocupa con mayor extensión por definir la naturaleza divina es el *Comentario a la Tait. Up.*, aunque todavía sin distinguir limpiamente entre el Brahman como absolutamente trascendente y el Brahman como Señor del mundo, puesto que al igual que en la obra que terminamos de exponer se refiere sólo a tres estados del *âtman*, sin llegar a ocuparse del Cuarto estado o *turîya*²⁷.

26. Cf. p. 95. Ver también pp. 98, 100 y 112.

27. Cf. S. 38, p. 148: «Meditando, *bien sea sobre el conocimiento del sueño con sueños o sobre el conocimiento del sueño profundo*, el alma se torna sólo de aquella forma. Lo que el alma medita como su propio ser, esa forma indudablemente llega a ser. En el estado de sueño con imágenes oníricas, existe un conocimiento sin objetos físicos como el sonido, etcétera, y la naturaleza de este conocimiento es iluminación pura. Ahora medita sobre lo que es el conocimiento, pero no sobre los objetos mismos evocados. Porque el alma puede ser dominada por el freno de un objeto incluso meramente recordado. Pero la meditación sobre el conocimiento del sueño profundo, que es esencialmente ausencia de percepción de todos los objetos particulares, reposa sobre la idea de inexistencia, y es pacífico, infinito y caracterizado por una experiencia de inmutabilidad. Cuando el alma descansa sobre él, es natural que alcance estabilidad». Ver también S. 25, p. 111. En *Tait. Up. Bhâsya* II,8,5 rechazándose la dualidad de sujeto y objeto de conocimiento como extraña al logro de la Identidad del Sí-Mismo inmanente y trascendente, se sostiene: «No, porque la dualidad no es percibida por quienes están profundamente absorbidos en el Sí-Mismo durante el sueño profundo (o *samâdhi*)». Objetante: 'la falta de percepción de dualidad en el sueño profundo puede compararse a la ausencia de percepción de quien está preocupado por otra cosa'. Respuesta: 'De ninguna manera, porque entonces no existe percepción de nada'. Objetante: 'La dualidad tiene existencia a causa de su percepción en el sueño con sueños y estado de vigilia'. Respuesta: 'No, porque los estados de sueño con sueños y de vigilia son productos de la ignorancia'. Objetante: 'La ausencia de percepción en el sueño profundo es también resultado de la ignorancia'. Respuesta: 'No, porque es natural... Las percepciones que ocurren en los estados de sueño

Es en este escrito en el que Sankara, después de proporcionar una definición nominal de Brahman relacionada con *brhattamtvā*, «que es lo supremo»²⁸, y afirmar que sobrepuja todos los atributos mundanos, facilita la célebre caracterización:

«La expresión *satyam jñānam anantam brahma* (Brahman es realidad, conocimiento, infinito) se ofrece como una definición de Brahman. Puesto que las tres palabras que comienzan con *satya* se emplean para distinguir a Brahman que es el sustantivo. Y del hecho de que Brahman es el objeto que se tiene en mira para ser conocido, se sigue que Brahman es el sustantivo. Puesto que se desea presentar a Brahman como el objeto principal de conocimiento, lo cognoscible debe ser el sustantivo. Y justamente porque (Brahman y *satya*...) se relacionan como el sustantivo y sus atributos, las palabras que comienzan con *satya* tienen la terminación que corresponde a un mismo caso y están en aposición. Brahman al ser calificado por los tres adjetivos, *satya*..., se distingue de los otros nombres. De este modo, sin duda, un objeto llega a ser conocido cuando se diferencia de los otros, como, por ejemplo, en el habla común un loto particular se conoce cuando se describe como azul, grande y de aroma suave»²⁹.

Ahora bien, los atributos o notas aquí empleados para Brahman tienen el alcance de definición o de caracterización (*laksana*), o sea, lo que distingue de todo lo demás, y no de calificativos, puesto que el Brahman es único. El uso calificador se utiliza para un sustantivo común, que así puede distinguirse de los de su misma clase, como sucede con el ejemplo dado del loto, porque: «Un adjetivo distingue a un nombre de los objetos de su propia clase, en tanto que una definición

con sueños y vigilia son sólo modificaciones, porque el estado verdadero de una cosa es el que existe según propia naturaleza, y el estado irreal el que depende de otros, en la medida que cesa con la cesación de otros. Por esto, a diferencia de lo que sucede en los estados de sueño y vigilia, ninguna modificación acaece en el estado de sueño profundo, porque en el último estado la ausencia de percepción es natural» (Cf. Swami Gambhīrānanda, *Eighth Upanisads with the Commentary of Sankarācārya* I, Calcutta 1977, pp. 361-362). El corto párrafo que sigue a continuación: «para aquéllos, sin embargo, para quienes Dios es diferente del Sí-Mismo, y la creación también es distinta, no hay eliminación del temor» se refiere a los seguidores del Yoga, según *Agamasāstravivaraṇa* III, 39 a 48 (ver «Sankara y el Yoga», pp. 23-24 y n. 14) y señala cómo el Maestro se va separando de una temprana concepción dualista.

28. Cf. p. 287. Ver también p. 295 y n. 1.

29. Cf. p. 290. Ver nuestro anticipo en *Neoplatonismo y Vedānta*, Buenos Aires 1982, p. 134 y n.

17. La definición (*laksana*), pues, en lugar de ofrecer un conocimiento exhaustivo de lo que se define, trata de proporcionar la nota que distingue a la cosa: «la propiedad (que pertenece) singularmente (al objeto definido) (*asādhāranadharmā*)». La del Brahman más que una definición que ayude a clasificar y distinguir al objeto atribuyéndole un predicado (*visesana*), como en el ejemplo del «loto azul (*nilam utpalam*)» y otros, se trata de una definición estricta, que teniendo por motivo una realidad única en su rango la separa de todo lo demás al expresar sólo su particularidad propia. Sobre el tema en la India pueden agregarse los materiales que facilita M. Biardeau «La définition dans la pensée indienne», en *Journal Asiatique* CXXLV (1957), 4, pp. 371-384; ídem, «Quelques réflexions sur l'apophatisme de Sankara», en *Indo-Iranian Journal* III/2 (1959), especialmente, pp. 94 y ss. y J. Alston, *Samkara on The Absolute*, p. 168 y ss.

lo separa de todo lo demás... Las palabras *satya*..., no están enlazadas entre sí, puesto que se subordinan a algo otro. Se usan para aplicarse al sustantivo. De acuerdo con esto cada una de las palabras de atribución se enlazan así con la palabra Brahman, con independencia de las otras: *satyam brahma, jñānam brahma, anantam brahma*»³⁰.

¿Qué significan, además, cada uno de estos términos que distinguen al Brahman? Lo siguiente:

- a) *Satya*³¹ es lo real, en tanto que posee una naturaleza inmutable, siempre en sí y sin variaciones. Lo irreal o falso, por el contrario, es aquello que cambia o muda la naturaleza que se dice que le es propia. De este modo Brahman es *satya*, realidad, ser o también verdad, puesto que es siempre lo mismo y se muestra como lo mismo, en tanto que «se distingue de las cosas irreales»³².
- b) *Jñāna*³³ quiere decir conocimiento o conciencia, pero no agente de conocimiento o de reflexión al modo como puede conocer un sujeto determinado, sino conocimiento en sí mismo. Conocer como actividad intrínseca, puesto que si el Brahman es real e infinito, es conciencia permanente, ni mudable ni falsa, ni tampoco limitada, es decir, sin comienzo, ni, por lo tanto, fin en el acto de conocer, como sucede con cualquier otro ser que conozca.
Tampoco es al mismo tiempo conocedor y conocido, puesto que el Sí-Mismo es indivisible y lo indivisible no puede ser conocedor y objeto de conocimiento. De este modo el Brahman como conciencia pura se distingue no sólo de lo que carece de conciencia, sino también de cuanto posee un conocimiento precario.
- c) *Ananta*³⁴ significa in-finito, ilimitado, carente de limitaciones. Es posible referirse a entidades infinitas, puesto que son sin límite en su propio estado el espacio, el tiempo y los seres individuales, pero ninguno de ellos lo es simultáneamente con los otros dos, sino sucesivamente, por expansión y adición. En cambio el Brahman, sí es infinito entera y simultáneamente. En efecto, todo lo invade, como el espacio, pero eternamente, es decir, sobre el tiempo indefinido, y ninguna idea, ya que éstas se excluyen entre sí por poseer identidad propia, ni objeto particular le pone va-

30. Cf. p. 291.

31. Ver pp. 291-292.

32. Ver p. 292. Debe advertirse del mismo modo que aquí se registra otro suave tránsito no dualista al afirmarse la conciencia en el Brahman como causa material, p. 292 *in initio*.

33. Ver p. 293.

34. Cf. pp. 293 *in fine* y 294.

llas conceptuales o materiales, luego el Brahman desborda todo límite, espacial, temporal o individual, es lo infinito mismo. Dice, pues, el Maestro: «Porque el espacio se sabe que es espacialmente infinito y el Brahman es la causa del espacio. Por esto se prueba que el Sí-Mismo es espacialmente infinito, puesto que en este mundo no se ve que haya algo que todo lo invada que nazca a partir de lo que no es así. Por tal motivo, la infinitud espacial del Brahman es absoluta. De manera similar, también la infinitud de Brahman es absoluta temporalmente, ya que el Brahman no es un efecto. Y porque no hay nada diferente de Brahman, es igualmente infinito substancialmente. Por ello su realidad es absoluta»³⁵.

Pues bien, ¿Cuál es, además, el significado último de estas determinaciones definitorias o discriminativas? En primer lugar, se trata de caracteres inherentes o inseparables de la naturaleza del Brahman. De modo que si queremos referirnos a cada uno de ellos, podemos decir que si el Brahman es conciencia pura, a su conocimiento nada superará, luego será *omnisciente*³⁶, y su permanencia revelará su *eternidad*³⁷. Pero más todavía. Como el Brahman es una realidad que no entra en la clase de los seres que conocen, puesto que las características propias de su conocer o actividad cognoscitiva son diferentes, resultará que la palabra *jñâna* que se le aplica no tendrá un valor predicativo, o sea, que incluya al Brahman dentro de la clase empírica o pensada de los seres cognoscentes, sino una significación designativa, vale decir, como indicadora de una característica o propiedad que pertenece y corresponde sólo a una realidad singular, por esto se expresa que: «Ni siquiera puede ser denotado por la palabra *jñâna*»³⁸.

Sucede exactamente igual con el término *satya*³⁹. Puesto que Brahman no es un ser real, sino la realidad sin más. También en este sentido el Brahman es indescriptible, puesto que rechaza los nombres como equivalentes a conceptos.

Finalmente, la infinitud del Brahman denuncia y ratifica su naturaleza propia de ser causa de la que todo depende, y todas las cosas, por su parte, en cuanto son sus efectos, delatan su irrealidad, su precariedad cognoscitiva y su finitud o limitación intrínseca. Por este motivo se explica que sea a los efectos a los que correspondan con propiedad los nombres, que la realidad cósmica sea un entramado de nombres efímeros, y que la naturaleza del Brahman no llegue a ser denotada por ellos. El Brahman, así entendido, es el fundamento, la base y el origen de los seres.

35. Cf. p. 302.

36. Ver asimismo p. 300.

37. Ver. p. 297.

38. Cf. p. 298.

39. Cf. p. 302.

El Brahman, sin embargo, puede también definirse según este escrito como *ānanda*⁴⁰, felicidad. El rasgo caracterizador es ya apuntado claramente en II,5,41, cuando se expresa que la expresión *ānandamaya*⁴¹ («hecho de felicidad») corresponde al Sí-Mismo condicionado, pero que *ānanda* es el Brahman supremo, del que todos los deleites y alegrías que impregnan a los seres son como partículas. Posteriormente, entonces, llega a sostenerse: «La felicidad puede estudiarse así desde este punto de vista; si surge del contacto de sujeto y objeto, como se da el caso con la felicidad mundanal, o si es natural. Con referencia a ello, la felicidad mundana alcanza excelencia debido a una concurrencia de factores externos e internos⁴². La felicidad así alcanzada se menciona aquí como una aproximación a la Felicidad que es el Brahman; porque gracias a esta felicidad familiar puede aproximarse la Felicidad que es intuída por una inteligencia, despojada del pensamiento objetivo. Incluso la felicidad mundana es una partícula de la Felicidad que es Brahman, que se transmuta en efímera felicidad cósmica y de acuerdo con el conocimiento se cubre con la ignorancia... Pero cuando la división de sujeto y objeto es eliminada por la iluminación, hay sólo la Felicidad intrínseca y que todo lo invade, que es única y sin segundo»⁴³.

Razonablemente más adelante el *Comentario* ratificará, sin entrar en contradicciones, que esta Unidad que es el Brahman y que el hombre debe realizar es: «realidad, conocimiento e infinito; inmutable, etcétera, por naturaleza; Felicidad natural; sin nacimiento, inmortal, impávido y no-dual»⁴⁴.

Ahora bien, de este Brahman así caracterizado y cuya singularidad o distinción se ha examinado en relación con el mundo de la deficiencia y el lenguaje que a él se refiere se dice asimismo que es como no-dual, «único» (*sah ekah*)⁴⁵; «Brahman realmente trascendente y más allá de todas las condiciones»⁴⁶, y, ratificando lo ya dicho en el *Yogasūtrabhāṣyavivarana*, como «Aquello de lo que sin duda, todos estos seres (comenzando con Brahmā y concluyendo con una brizna de hierba) nacen; una vez nacidos, por lo que viven; y aquel Brahman hacia el que van y en el que entran y en el que se identifican en el momento de su disolución»⁴⁷.

El Brahman, por consiguiente, es el Señor como la causa del mundo, que es su reflejo. Es así lo real, la conciencia, la felicidad infinita o infinito, frente a lo irreal, el desconocimiento, y el placer menguado o infelicidad, todo ello invadido

40. Cf. también p. 312; 315 (eternidad); p. 357 («realidad, conocimiento, infinito no-dual»).

41. Cf. pp. 323-325.

42. Entendidos en el sentido de reflejo. Ver p. 300, pp. 336 y ss. y p. 354.

43. Ver p. 351 y cf. igualmente p. 354 con la referencia a la no dualidad de gozo y gozador; pp. 367-368; p. 379 insistiendo en el fin último como felicidad.

44. Ver p. 394.

45. Ver p. 355 *in fine*.

46. Ver p. 366.

47. Cf. p. 372.

por el temor de la finitud espacio-temporal e individual. De este modo se destaca su singularidad frente a lo múltiple o mudable, pero su carácter de Unidad en sí, de Único sin segundo, aunque buscada y proclamada por Sankara no se encuentra expuesta con puntualidad. Al apoyarse Sankara sobre las propiedades trascendentales, ser-pensamiento-felicidad como infinitos, supera el ámbito cognoscitivo de las cualidades específicas (la blancura del loto o su calidad de azul) y señala su distancia de las especies múltiples y sus individuos, pero no llega a superar la falta de unidad o dualidad que es intrínseca al ser/eternidad, el conocimiento/verdad y la vida/belleza. Lo conseguirá más adelante, pero por el momento no parece haber tratado de explicar en forma explícita en su trabajo de exégesis de la tradición sagrada una cuarta posibilidad, la radical, última o del Único.

Lo acabado de expresar queda igualmente ratificado por la enseñanza que Sankara sigue sustentando sobre los estados del Brahman/Atman encarnado de acuerdo con lo previamente anticipado⁴⁸, que se sigue conservando sin variaciones de fondo, según se desprende de la lectura del *Comentario a la Chândogya Up.*, obra que también pertenece al período primitivo de la producción de Sankara⁴⁹, etapa que es anterior a la redacción del *Agamasastravivarana*. En ella, coherentemente, se refiere solamente a tres estados del *Atman* e identifica el tercero, el de sueño profundo o *susupti* con el Brahman y el estado de liberación.

Los siguientes son los testimonios que nos facilita⁵⁰:

En este *âkâsa* que es perceptible por los órganos sensoriales externos y es la esfera de la conciencia despierta, experimentamos un exceso de sufrimiento y de dolor. Menor que esta suma de sufrimiento y dolor es la cantidad de dolor que se encuentra en el *âkâsa* interior al cuerpo, que es la esfera del conocimiento onírico, cuando el hombre pasa por las experiencias del sueño con sueños. En aquel *âkâsa* que reposa dentro del corazón no se desea deseo alguno, ni se sueña ningún sueño; por esto este *âkâsa* que representa la cesación de todo sufrimiento y dolor, constituye la esfera del sueño profundo. De este modo es correcto que un solo *âkâsa* pueda describirse bajo tres formas»⁵¹.

Se aclara seguidamente que este Brahman que se conoce como «*âkâsa* en el corazón» debe considerarse no limitado aquí, sino presente por doquier, por esto es

48. Ver p. 296.

49. Cf. «Sankara y el Yoga», p. 20, n. 8 y aquí mismo n. 6.

50. Ver lo brevemente anticipado en *Oriente-Occidente* II/1 (1981), p. 23, n. 35. Se registran también, coherentemente, notas polémicas contra la posición dualista. Véanse I,1 (p.2): «falsa doctrina»; II,23,1 (p. 114), admiten las distinciones; «el origen del universo no es la materia primordial», VI,2,3 (pp. 304-305), ver asimismo VI,1,2,4 (p. 308). También II,23,1 completo.

51. Cf. III,12,19 (p. 142).

inmóvil e imperecedero; por eso, finalmente, quien conoce a este Brahman total e inmutable durante esta existencia se sumerge en Él⁵². Tal es, en resumidas cuentas, el *âkâsa* que bajo sus tres formas se da dentro y fuera de la persona o *purusa*⁵³.

Más adelante se explica con similar sentido que la expresión: «Aprende de mí el último estado del sueño», se refiere a su «núcleo interno», el sueño profundo y, entonces, es lícito decir que el hombre «entra en sí mismo (*svam apîto bhavati*)», «porque aparte del sueño profundo, no existe condición alguna en la que los conocedores del Brahman consideren al 'Sí-Mismo' como 'yendo a lo propio'. Del mismo modo que cuando se ha retirado el espejo, el reflejo del hombre en el espejo 'vuelve a lo propio', que es el hombre mismo, así también cuando la conciencia y los órganos sensoriales dejan de existir, la divinidad suprema, que ha entrado en el alma por medio del Sí-Mismo, con el fin de que los nombres y formas diferenciados vengan a su propio Sí-Mismo, después de haber abandonado la 'forma viviente individual llamada psique'»⁵⁴.

En donde con mayor amplitud es de nuevo abordado el tópico de los estados que nunca van más allá de *susupti* como idéntico al puro ser, es en la lección 8ª. Primeramente en el análisis de la sección 6,3⁵⁵, y, más tarde, en 10,1 con una nueva referencia al sueño con imágenes y en 11,1-2, ratificando la identidad del Sí-Mismo con el estado del sueño sin sueños, en donde al no existir conocimientos particulares ha desaparecido el mismo conocedor⁵⁶. Sin embargo, la interpretación limitada hasta ahora sostenida y en sus meros alcances cosmológicos se expresa con sintética claridad en aquel pasaje en el que se afirma:

«Cuando aquellos jugos han sido reducidos a unidad bajo la forma de miel, entonces, en la miel carecen de discriminación... aunque los jugos han sido reunidos a partir de plantas diferentes y poseen sabores diversos, como dulce, ácido, amargo, picante, etcétera. El sentido de la ilustración es como sigue. Como en el caso del ejemplo citado, *así, mi querido, todas estas criaturas siendo sumergidas*, día tras día, *en el ser*, durante el sueño profundo, en la muerte y en la disolución cósmica, *no saben*, no podrían saber, que están sumergidos en el Ser»⁵⁷.

52. Ver p. 143.

53. Sobre el *âkâsa* como medio apto para meditar en relación con el Brahman, ver asimismo III,18,1, p. 169.

54. Cf. VI,8,1, p. 329. Y enseguida: «lo que de esta manera dijo el padre (*i. e. Uddâlaka Aruni*) era que 'te voy a mostrar que sólo el sueño profundo, la divinidad suprema, reposa en su propia forma divina, enteramente libre del carácter del Sí-Mismo individual'», p.330. Cf. asimismo *BSBh* I,1,9 (I, pp. 59-60) en donde es retomado este mismo pasaje upanishádico, aunque en este *Comentario* ya se ha ampliado la perspectiva. Cf. *Oriente-Occidente* II/1, pp. 16-17.

55. Cf. pp. 442-444.

56. Cf. pp. 461-462 y 465-466, respectivamente.

57. Cf. VI,9,2, pp. 340-341.

Con los textos que se han anticipado se advierte que la concepción del Brahman que desarrollará Sankara en este *Comentario* es también la de la divinidad como el Señor del universo que es el Ser o Realidad absoluta y bajo la forma de diferentes argumentaciones es siempre ésta la idea que se torna explícita.

Acaso el pasaje más ilustrativo sea aquel que se desenvuelve dentro de un decorado doctrinal cosmogónico. Dice así la *Upanisad* y la interpretación del Maestro: «Se enseña que ‘el sol es Brahman’. Esta es su explicación: ‘en el origen esto era indudablemente no-ser, llegó a ser existencia, se desarrolló, se formó un huevo...’ ... ‘En el origen’, en su condición previa ‘esto’ (el universo) era no-ser, o sea, tenía su nombre y forma indiferenciados, no se trata de que en absoluto no existiera. Que lo últimamente dicho no puede ser significado se muestra por el pasaje védico que dice: ‘¿Cómo podría lo que existe provenir de lo que no existe?, que rechaza la idea de que el efecto fuese absolutamente inexistente, antes de ser producido... (con la expresión ‘esto era no-ser’ se subraya frente al objetante) se quiere decir que el universo era indiferenciado en cuanto al nombre y a la forma y por esto era ‘como si no existiera’ y por este motivo se le dice aquí ‘no-ser’. El pasaje utiliza el término *eva*, indudablemente, que sirve para poner de relieve lo afirmado. Realmente es así, pero lo puesto de relieve no es la negación de la existencia. El término *sat*, ser, se emplea en el sentido de ‘nombre y forma diferenciados’ y esta ‘diferenciación de nombre y forma’ del universo depende totalmente del sol, porque si el sol no existiera, todo este mundo sería una masa de oscuridad y nada podría ser conocido»⁵⁸.

Brahman, por consiguiente, es lo No-Manifestado, en cuanto «nombre-forma en estado de indiscriminación»; «como semilla que produce el vástago»⁵⁹ o como el «sueño profundo» y su relación con el estado de vigilia. Porque en el primero se tiene conciencia del *ser* solo «sutil, indefinible, que todo lo invade, único, inmaculado, indivisible, conciencia», pero en la segunda situación de la simple existencia de los seres⁶⁰.

Entonces es coherente afirmar que el Brahman es «origen, soporte y fin» del universo al que absorbe⁶¹, que como productor de todas las cosas puede ser tam-

58. Cf. III,19,1, pp. 172-173.

59. Cf. p. 173.

60. Cf. VI,2,1, pp. 295 y ss. en donde junto con la ratificación de la exégesis cosmogónica desarrollada en III,19,1, se ofrecen otros buenos materiales para el análisis que nos ocupa sobre lo «Uno sin segundo», el no-ser no como negatividad, según lo interpretan los seguidores del *Vaisésika* y budistas, y la diferencia entre la causa y el efecto.

61. Cf. VI,1,1, p. 291; VI,8,7, p. 339 y asimismo III,17,7, p.167. En estos textos se indica su carácter trascendente e inteligente, ver VI,2,3 y 4, pp. 304-305 y p. 308. Ahora bien, en la medida en que el Brahman es principio, fin y sostén del universo de nombres y formas, el mundo es el Brahman porque no se diferencia de él, y si se lo considera y piensa no por partes, sino como totalidad, se trata del Brahman calificado, sobre el que se puede meditar, cf. III,14,1, pp. 150-151; III, 14,3 y 4, pp. 155-157.

bién denominado con el término de éter (*ākāśa*), y que, además, el Brahman pueda ser considerado Uno, sin dualidad y libre de calificaciones.

Las razones exegéticas, en el momento, son las siguientes:

El Brahman es uno porque carece de diversidad. En este sentido es totalmente diferente del universo y, quien le conoce, alcanza la liberación, puesto que el verdadero conocimiento se identifica con él. Es posible de esta manera asimismo aplicarle los pasajes que le reconocen como «Uno sin segundo», puesto que lo que carece de diversidad es inalterable y solo respecto de todo lo demás, ya que cualquier otro objeto traicionaría esa unidad en favor de lo diverso.

A la anterior noción de «Uno sin segundo» se asocia la de Brahman no-dual, que por ser el fin último está por encima de todos los medios que podrían conducir a Él, por ejemplo, el recurso a los actos litúrgicos⁶⁴; el temor que podría turbar su serenidad por una causa ajena⁶⁵.

Finalmente, se entiende que el Brahman «careciendo de cualidades distintas» no pueda ser comprendido, porque la comprensión conceptual necesita soporte y atributos. De esta forma lo que mejor orienta hacia la captación del Brahman no calificado es la fórmula upanishádica que invita hacia la suma trascendencia: «*neti... neti* (no de este modo... no de este modo)»⁶⁶.

Pero si hasta el momento en su tentativa ciertamente rigurosa por determinar la naturaleza del Brahman incondicionado, Sankara no ha tenido éxito total, en su próxima obra, en la que demuestra un conocimiento a fondo de Gaudapāda, llegará a distinguir claramente dos niveles del Brahman: un plano, correspondiente al Absoluto como Señor del cosmos, y el otro, como supremamente trascendente. Esta distinción estricta la llevará a cabo precisamente en su *Agamasastravivarana* o *Comentario a las Kārikās de Gaudapāda a la Māndukya Up.* Veamos, por consiguiente.

En este escrito Sankara elabora la exégesis simultánea de la *Mānd. Up.* y de los *Kārikā* o comentarios a ella de Gaudapāda ordenados en cuatro capítulos o *prakaraṇa*⁶⁷.

Este es el «Sí-Mismo dentro del corazón», que es una representación subjetiva y no el Brahman supremo en su verdadera naturaleza. Ver también Int. V,1,1, p. 220; V,10,2, pp. 254-255 en relación con *Hiranyagarbha*. Ver igualmente VI,8,2, p. 332.

64. Cf. Int. pp. 2-3.

65. Cf. IV,15,1, p. 208. Felicidad no-dual, por consiguiente.

66. Ver III,12, Int., p. 138, también VI,2,3, p. 305 en donde el carácter de «indescrutable» se basa en que ante él cesa todo lo particular.

67. Sobre la autenticidad del *Comentario* Cf. S. Mayeda, «On the author of the Māndūkyaopaniṣad and the Gaudapādīya-Bhāṣya», en *The Adyar Library Bulletin*, 31-32 (1967-1968), pp. 73-94. Acerca del orden o programa lógico que Sankara percibe en la obra de Gaudapāda cf. *Agamasastravivarana*, Int. *in fine*.

El eje de la interpretación de Sankara gira de acuerdo con Gaudapâda, con la admisión, por primera vez manifestada en su carrera de exégeta tradicional, de cuatro estados posibles del *Atman* o Sí-Mismo. Libre de ataduras o en sí-mismo, situación de liberación total, idéntica al estado de Brahman sin atributos y distinto de todo, condición que se indica a continuación de Gaudapâda por el término *turîya*⁶⁸, o triplemente condicionado en situación de servidumbre, en estado de sueño profundo, sueño con sueños y vigilia⁶⁹.

Y de acuerdo con esta novedosa interpretación del Brahman como equivalente al *Cuarto* y que admite el estado de sueño profundo como carente de objetos particulares de conocimiento, pero germen de los estados de sueño con sueños y de vigilia y, por lo tanto, ya inmerso en el mundo de *mâyâ* como la ilusión cósmica que oculta y revela desfigurado al Brahman *stricto sensu*⁷⁰, sostiene una bien cincelada y explícita doctrina sobre lo Absoluto que le acompañará por el resto de sus días.

El Brahman en tanto que *parabrahman* o Brahman supremo⁷¹ es:

- a) Sustrato final o fundamento infundamentado.
- b) No-dualidad y Unico sin segundo.
- c) Brahman sin atributos.
- ch) Brahman carente de semilla.
- d) Realidad, conocimiento, infinito.
- f) Supera todas las palabras, es indescriptible.

a) El Brahman o Atman, según la Identidad suprema⁷², de lo comprendido como trascendente e immanente que se conoce como estado *turîya*, es el fondo en sí mismo oculto sobre el que es posible que se dibujen sus manifestaciones engañosas. El Brahman no es *sunyâ*, entendido como vaciedad o negación de entes particulares o ideales, es realidad que supera toda particularidad y distinción,

68. Sobre el desarrollo de los términos *caturtha-turya-turîya* (= la reducción de *caturîya*), ver T.M.P. Mahadevan, *Gaudapâda*, Madras, 1975, pp. 100-101 e igualmente, P. Hacker, *Kleine Schriften*, pp. 254-255.

69. Ver ya ilustrativamente la invocación que abre el *Comentario*. Sobre los cuatro estados y sus analogías antropológicas y sotéricas o liberadoras, ver nuestro artículo «La concepción del sueño en Sankara y el Neoplatonismo», en *Oriente-Occidente* II,1 (1980), pp. 10 y ss. y P. Hacker, *Kleine Schriften*, pp. 255-257.

70. Cf. A.J. Alston, *Samkara on The Absolute*, pp. 135-140.

71. El Brahman no supremo se asocia con los nombres y las formas (ver en general, A.J. Alston, *Samkara on The Creation*, London 1980, pp. 2 y ss.), cf. 1 (II, p. 178) y es significado por las letras A-U-M representativas de los tres estados inferiores (cf. 2,II, p. 181). Ver igualmente, I,26 (II, p. 229).

72. Acerca del concepto y experiencia de Identidad como objetivo liberador ver, por ejemplo, III,1 (II, p. 286) y IV,93 (II, p. 397).

que sobre ella se apoya. Dice, por lo tanto, Sankara: «¿Cuál es, pues, la entidad absolutamente real que es el sustrato de todas las ideas irreales de creación, etcétera? La respuesta es: lo que siendo sin nacimiento tiene la apariencia de nacimiento es *jātyābhāsam* como, por ejemplo, en la frase 'Devadatta ha nacido'. Lo que aparece como moviéndose es *calābhāsam*, como en el caso: 'este mismo Devadatta va'. *Vastu* es una sustancia que puede tener atributos; lo que simula esto es *vastvābhāsam* como, por ejemplo, en la frase: 'este mismo Devadatta es bello o es alto'. Devadatta (en lugar de la realidad) aparece como tomando nacimiento, moviéndose y como si fuese bello y alto, aunque, en realidad, es sin nacimiento, inmutable e inmaterial. ¿Qué es lo que responde a estas características? Es *vijñānanu*, conciencia. Es *sāntam*, serenidad, estando desprovista de nacimiento, etcétera. Y, por consiguiente, es también *advayam*, sin segundo»⁷³.

b) El Brahman no admite fisuras internas. Su indivisibilidad⁷⁴, simplicidad o naturaleza una es de tal carácter que: «se lleva a cabo la erradicación de la diferencia entre el conocedor, lo conocido y el conocimiento». Así podrá decirse más tarde que «la dualidad no persiste después del conocimiento' (*Kārikā* I, 18), porque el conocimiento (inferior) no persiste en el momento en que se extingue la dualidad»⁷⁵. Pero siendo tal su naturaleza no sólo será *apurva*, o sea, incondicionado o incausado⁷⁶, sino también coherentemente sin nada que lo condicione interna o externamente, por ello es *anantara*, carente de interioridad, o sea, de elementos de composición interna; *abhāya*, sin nada exterior, que igualmente negaría su carácter único y, en consecuencia, *anapara*, sin efecto de ningún tipo que igualmente afirmaría alguna realidad externa a Él o segunda⁷⁷.

Por esto puede decir el Maestro con elocuencia a la que inspira la profundidad espiritual: «Este verso resume la finalidad de este capítulo. Si desde el punto de vista de la Realidad suprema, toda dualidad es irreal y sólo existe el Sí-Mismo como la Unica Realidad, entonces, resulta que todos nuestros comportamientos, bien sean sociales o religiosos, están comprendidos dentro del dominio de la ignorancia y, entonces, no hay disolución (*na nirodhah*), que es lo mismo que cesación (*nirodhana*). Nacimiento, sujeto de servidumbre, o sea, un espíritu individual que transmigre, quien desee la liberación, quien la busque metódicamente y liberado, en ausencia de nacimiento, disolución, servidumbre, etcétera, no existen. Esta es la verdad suprema (*paramārthatā*). Pero ¿cómo es posible sostener la ausencia de nacimiento y disolución? La respuesta es, por la ausencia de dualidad. La inexis-

73. Cf. IV,45 (II, pp. 362-363). Véase también II,30 (II, pp. 254-255), I (II, p. 178) y II,32 (II, pp. 258-259). Para la oposición a *sunya* como nulidad o vaciedad ver 7 (II, pp. 206-207).

74. Ver ya *Tait. Up. Bhāṣya*, según el comentario de la p. 301.

75. Cf. 7 (II, p. 208). Ver también IV,1 (II, p. 326) y IV,99 (p. 402).

76. Ver también III,2 (II, pp. 270-271).

77. Cf. I,26 (p. 229).

tencia de dualidad es afirmada por diversos textos védicos tales como: 'porque cuando existe la dualidad, por decir' (*Brh. Up.* II, 4,14); 'quien ve diferencia en Él' (*Brh. Up.* IV,4,19; *Ka. Up.* II,1,10); 'todo esto es sólo el Sí-Mismo' (*Chand. Up.* VII,25,2); 'todo esto es sólo el Brahman' (*Nri. U.* 7); 'Uno sin segundo' (*Chand. Up.* VI,2,1); '(Este Brahman...) y todo esto es el Sí-Mismo' (*Brh. Up.* II,4,6; IV,5,7). Nacimiento y disolución pueden pertenecer sólo a algo que tiene existencia y no a lo que es inexistente, como el cuerno de una liebre. Lo no dual no puede tener nacimiento o muerte. Sí, constituye una contradicción en los términos decir que algo es no-dual y, sin embargo, que nace y muere. En cuanto a nuestra experiencia positiva de *prâna*, etcétera, se ha afirmado ya que es una superposición sobre el Sí-Mismo como una serpiente sobre una cuerda. Puesto que una ilusión mental semejante como la de imaginar a partir de una cuerda una serpiente, ni sale de la cuerda ni se absorbe en ella. Tampoco la cuerda-serpiente sale de la mente y se absorbe en ella, ni de ambos. El caso de la dualidad es similar ya que se trata igualmente de una ilusión mental, puesto que la dualidad no es percibida en estado de concentración o de sueño profundo. Y, por lo tanto, se ha dicho con corrección que, puesto que la dualidad es inexistente, la verdad suprema consiste en la inexistencia de disolución y demás»⁷⁸.

c) El Brahman, debido a su modo de ser carente de distinciones o indiferenciado, o sea, simple y no-dual, excede y rechaza todo tipo de atributos y calificaciones. Por eso los mejores intentos de interpretarlo como teniendo existencia, inexistencia, etcétera, son ensayos fracasados. Expresa Sankara al respecto: «Cuando la adhesión apasionada del experto a ideas incluso tan sutiles como la existencia del Sí-Mismo o su inexistencia es una envoltura del Señor, el Sí-Mismo supremo ¿Qué maravilla hay de que aquí predomine la pasión bajo la forma de la preocupación intelectual del necio? ...*Bâlisa* significa un loco, un hombre que carece de discriminación. Cada uno de los locos bien llame al Sí-Mismo existente o no, seguramente encubre (*âvroti*) al Señor por las ideas de mudanza, inmutabilidad, ambas, e inexistencia. La idea que se deduce es que puesto que un experto que no ha realizado la verdad suprema es sólo un loco, es mejor no decir nada de quien es naturalmente necio»⁷⁹.

Los tres rasgos señalados de la Realidad suprema descriptos, conjuntamente con el último que hemos anticipado, se ofrecen reunidos en un pasaje como el siguiente:

78. Cf. II,32 (II, pp. 256-257). Ver igualmente II,36 (p. 264); III,16 (pp. 289-290); III,18 (p. 292); IV,46 (p. 363); IV,85 (pp. 389-390); IV,88 (p. 392); IV,100 (p. 403). La afirmación repetida de la posición antidualista sería otro punto en favor de la evolución y confirmación de la tesis advaitana de Sankara que va afinando su concepción del rechazo de cualquier otra entidad exterior al Brahman. Ver, por ejemplo, III,13 (II, p. 284); III,17 y 18 (pp. 291-293); IV,43 (p. 361); IV,75 (p. 381); IV,94 (pp. 397-398).

79. Cf. IV,83 (II, pp. 387-388).

Dice, en primer lugar, el objetante: «En este caso *Turîya* es pura vaciedad (*sûnya*)». Responde el advaitano: «No, porque una ilusión irreal no puede existir sin un *sustrato*, porque la ilusión de plata, serpiente, ser humano, espejismo, etcétera, no puede imaginarse existiendo aparte del *sustrato* correspondiente del nácar, la cuerda, el poste, el desierto, etcétera». Se torna a objetar: «En tal caso, como un cántaro etcétera que contiene agua u otro líquido se denota por palabras, así también *Turîya* debe especificarse por términos positivos y no por negaciones, porque se trata del sustrato de ilusiones tales como el *prâna*, etcétera». Se contesta: «No, porque la ilusión de *prâna* etcétera es irreal como la plata... etcétera en relación con el nácar etcétera. Una relación entre lo real y lo irreal no admite una representación verbal, puesto que el nexa mismo carece de consistencia. A diferencia de la vaca, por ejemplo, el Sí-Mismo, en su realidad propia, no es objeto de un medio de conocimiento cualquiera, porque el *Sí-Mismo* está *despojado de todo adjunto limitante* (*upâdhi*). A diferencia de una vaca no pertenece a un género, ya que por ser *Uno sin segundo*, está *exento de atributos* genéricos y específicos. Tampoco posee una actividad como, por ejemplo, la de un cocinero, puesto que *está desprovisto* de toda acción. No posee cualidades como lo azul, etc., porque está *exento de cualidades*. Por consiguiente *rechaza toda descripción verbal*»⁸⁰.

ch) El Brahman es totalmente trascendente y por ello improductivo. Cualquier vástago real lo limitaría y de esta manera atentaría contra su unicidad. Esta idea de total independencia del Brahman, teniendo en cuenta que el estado de *îsvara* como Señor del universo y su equivalente subjetivo, el sueño profundo⁸¹, se caracteriza como *sabîja* o estado germinal del universo múltiple e ilusorio, se describe por medio del término *nirbîja*, terminología e ideas que ya había manejado el Maestro en su *Subcomentario al Yoga-Sûtra* en relación con los dos tipos de *sâmadhi*⁸².

Dice, pues, el disertante: «Esta objeción carece de validez, porque la existencia se supone allí en estado de latencia. Aun cuando en el enunciado el ser (*sat*) en tanto que Brahman sea denominado *prâna*, sin embargo es llamado así ser sin excluir de él la condición de constituir la fuente de la que surgen los seres individuales. Si la referencia fuese al estado de Brahman no seminal, el texto habría declarado, ‘no así, no así’ (*Brh. Up.* IV,4,22; IV,5,15), ‘Desde el que el lenguaje retorna’ (*Tait.* II,9), ‘Eso es ciertamente diferente de lo conocido y, a su vez, está sobre lo desconocido’ (*Kena* I,4), etcétera, y también es afirmado por la *smrti*, ‘es denominado ni existencia ni inexistencia’ (*B.G.* XIII,12). Si aquí fuese indicado el Brahman en su estado no germinal, entonces los individuos que se sumergen en él en el sueño profundo y la disolución razonablemente no podrían reflotar y existiría la posibili-

80. Cf. 7 (II, pp. 387-388). Los subrayados son personales. Rec. nota 29. Aquí se incluyen otros elementos posibles de la definición.

81. El tema se reitera en los escritos posteriores.

82. Cf. p. 294.

dad de que los espíritus liberados pudieran renacer, pues, en ambos casos, la ausencia de causa es un factor común. Además, ante la ausencia de semilla para ser quemada por el conocimiento, el conocimiento mismo es inútil. Por esto el ser es indicado como *prâna* (en la *Chând. Up.*) y es entendido como la causa en todas las *Upanisads* al presentarse como la semilla de lo demás. Por este motivo el Brahman es referido desprovisto de su estado causal en textos védicos como los que siguen: 'Superior a lo superior No-Manifestado' (*Mund. Up.* II,1,2), 'Desde el que el lenguaje retorna' (*Tait. Up.* II,9); 'No así, No así' (*Brh. Up.* IV,4,22), etc. El estado supremamente real, libre de causalidad, relación con el cuerpo, etc. y las modalidades de vigilia, etc., de aquella misma entidad que es llamada *Prâjña*, será separadamente expresada en su aspecto como *Turîya*. El estado causal, igualmente, es verdaderamente experimentado en el cuerpo, en la medida en que el hombre despierto confirma el recuerdo por una frase como 'no supe nada (durante mi sueño profundo)'. Por esto se dice, 'existiendo bajo tres formas en el cuerpo'»⁸³.

d) En una oportunidad y teniendo en cuenta una referencia de Gaudapâda a la *Tait. Up.*, se tiene presente la definición de *Tait.* II,1: «Brahman es realidad, conocimiento, infinito», caracterización que sigue siendo válida para Sankara, pero que en este momento supera con precisión el carácter de la tríada trascendental, puesto que el Brahman como conciencia pura⁸⁴, está más allá del conocimiento, ya que sobrepuja las distinciones internas de la actividad cognoscitiva al haberse profundizado en las virtualidades intelectuales que encierra su naturaleza de Uno sin segundo⁸⁵. Igualmente la idea de inmutabilidad idéntica a la de realidad como el Brahman=Uno también ha adquirido superior jerarquía conceptual⁸⁶. La noción de infinito no es retomada, pero sí la de felicidad⁸⁷, en estrecho contacto con el *Tait. Up. Bhâsya*. y girando sobre la anterior idea.

e) Brahman como el Sí-Mismo en el estado de conciencia indiscriminada, como *prajñânaghana* o «masa homogénea de conocimiento», tal como se revela en el sueño profundo es denominado correctamente *ânandamaya*, pleno de felicidad: «siendo causada su abundancia de gozo por la ausencia de la aflicción incluida en el esfuerzo de la psique que vibra como los objetos y quien los experimenta»⁸⁸. Por

83. Cf. I,2 (II, pp. 196-197). Las ideas se ratifican conceptualmente en I,12 (pp. 213-214) y III,35 (pp. 310-311). Ver ya P. Hacker, *Kleine Schriften*, pp. 262 y ss.

84. Cf. IV,46 (II, p. 363); IV,52 (p. 367); IV,54 (pp. 368-369); IV,98 (pp. 400-401); IV, 99 (pp. 401-402).

85. El desarrollo seguirá en los escritos posteriores.

86. Cf. II,38 (II, p. 266); IV,80 y 81 (pp. 385-386). Aquí la naturaleza del Brahman es un estado de firmeza (*niscalâ-sthiti*), que se ofrece simultáneamente como una mesa homogénea de conocimiento no dual, puesto que está ausente toda diferenciación.

87. Incluso yuxtaponiéndose *Tait. Up.* II,11 y *Brh. Up.* III,9,28,7: «Brahman es conocimiento y felicidad», cf. III,53 (II, p. 308).

88. Cf. 6 (II, p. 189).

esto es igualmente llamado *ânandabhuk*, como el gozador de este estado que es la exención total de todo esfuerzo, pero igual que con anterioridad⁸⁹, se hace la salvedad de que semejante estado no es la felicidad misma, porque la «no-dualidad es libre de temor, por esto únicamente ella es feliz»⁹⁰. Por esto puede llegar a decirse sin medias palabras y explícitamente en III,48:

«La felicidad mencionada arriba, que es la Realidad suprema y que consiste en la realización de la verdad que es el Sí-Mismo, es *svastham*, localizada en el propio Sí-Mismo; serenidad (*sânta*), caracterizada por la ausencia de todo mal; coexistente con la cesación (*sanirvâna*), o sea, liberación y es indiscriptible (*akathya*), puesto que se relaciona con una entidad absolutamente única. Es el gozo supremo (*uttama sukha*), siendo insuperable y sólo posible para la visión de los yoguis. Es no nacida (*aja*), a diferencia de la felicidad empírica. Y puesto que esta felicidad, en su verdadera naturaleza omnisciente es idéntica con lo no nacido y con lo que puede ser conocido, por ello los concedores del Brahman la llaman omnisciente (*sarvajñâna*), el Brahman mismo»⁹¹.

f) Como se aludió al concluir el punto c). El Brahman siendo único sin segundo, careciendo, por lo tanto, por su simplicidad de atributos y cualidades de cualquier tipo, está por encima de las palabras y de los nombres. Toda aplicación denotativa del lenguaje le es inapropiada. Se manifiesta, en consecuencia:

«Pero desde el punto de vista de la verdad absoluta los términos eterno o no eterno no corresponden a las entidades no nacidas... El término *varnâh* en forma derivada significa aquello por lo que las cosas se describen y quiere decir palabras. En donde no se aplican las palabras en lo que se refiere a su descripción o revelación ningún enunciado se puede articular, bien sea: 'Esto es así' o 'es eterno o no eterno', como se afirma en el texto védico: 'Desde donde las palabras retornan (*Tait. Up. II,4,1*)»⁹².

89. Cf. p. 300.

90. Cf. II,33 *in fine* (II, p. 262). Ver igualmente II,35 (p. 264). III, Int. (p. 268).

91. Cf. II, p. 322.

92. Cf. IV,60 (p. 373). Viene también aquí acertado hacer memoria de lo que dice el Maestro al comentar la naturaleza de *Turiya* (= Atman/Brahman) como *amâtra* al referirse al *mâtra* 12 de la *Upanisad*: «*Amâtrah*, lo que carece de partes, el *OM* imparticipado, es sólo el Cuarto (*catúrtha*), *Turiya* simplemente el Sí-Mismo absoluto, que está más allá de las relaciones empíricas (*avyavahâryah*), a causa de la desaparición de los nombres y lo nominable, que son solamente formas lingüísticas y de la psique; la culminación de la existencia fenoménica; el feliz (*siva*), no dual (*advaita*)» (cf. 12, p. 227). Ver asimismo la introducción al mantra 7 al comienzo (p. 203).

Alcanzada la plenitud de la inteligibilidad metafísica, el maestro escribirá un doble tratado con una parte en prosa y otra parte en verso, dirigidas, respectivamente, al maestro y al estudiante, en las que resume la doctrina del Advaita que debe ser enseñada y aprendida como medio para alcanzar la liberación⁹³. El tratado lleva por título *Las mil enseñanzas (Upadesasâhasrî)* y sus secciones: *Gadyabhandha* y *Padyabandha*, según el orden cronológico en que nos parece que han sido redactadas⁹⁴.

Ambas partes del escrito están íntimamente compenetradas por la misma doctrina, aunque difieren en su método de exposición. La dirigida al maestro es más analítica o descriptiva en relación con una pintura de la expansión coherente del Brahman, ofrece, por consiguiente, superior énfasis cosmológico. La orientada al discípulo es más soteriológica. Entiende la manifestación precósmica y cósmica bajo todos sus aspectos como una imagen ontológica (*pratibimba*, *chayâ*), un fenómeno ilusorio a medias, pero al mismo tiempo gnoseológicamente como un reflejo (*âbhâsa*) que es constitutivamente sobreimposición modificadora (*adhyâsa*) respecto de lo real o ilusión (*mâyâ*). Esta teoría del reflejo equivale cognoscitivamente a las sustentadas por las ilustraciones del rostro en el espejo y la serpiente en la cuerda. La *mâyâ* por su doble capacidad de determinación, como posibilidad o poder (receptáculo [*asraya*] o espejo [*adarsa*]) y en acto, despliega los nombres y las formas no manifestados (*avyakṛta namarupe*) y la tríada de nombres-formas y acciones manifestados de los que es necesario despojarse, ya que todo esto impide la audición correcta del saber. Por eso la captación de la más simple de las *mâhavâkyas*, todo lo transforma, anula todas las ilusiones, actos, formas y palabras, y permite que luzca lo Indistinto. Tal es la meta del buscador de la libertad (*mumukṣu*) o verdad (*satya-arthî*) y el contenido de la doctrina oculta (*rahasyam*)⁹⁵.

Las bases sistemáticas del pensamiento están echadas, se trata del saber (*veda*) sin aditamentos, cuya audición se impone y libera, por eso es, más allá de la palabra, la suprema verdad, *paramârtham*⁹⁶. Por tal motivo son cuatro los estados de Atman.

Los tres que sustenta y en los que se percibe oculto, desfigurado o modificado no se identifican con la liberación, condición propia del Sí-Mismo⁹⁷, sólo el Cuarto, *Turîya-Caturtha*, es el Brahman desnudo, porque: «No existe para mí nin-

93. Cf. *Padyabandha* 8,5-6 (S. Mayeda, p. 120) y ver más abajo.

94. Cf. T. Vetter, *Studien zur Lehre und Entwicklung Sankaras*, Wien 1979, con el orden cronológico aquí establecido que registra la siguiente sucesión: *Gadyabandha* 2, *Padyabandha* 18 y *Gadyabandha* 1. Pero adviértase asimismo la crítica de J.A. Taber, en *East and West* (1981), pp. 213-215 en donde previene sobre el riesgo de subdividir un mismo escrito por interpretarse que en él hay ideas diferentes, cuando esto puede obedecer a otras circunstancias.

95. Cf. *Padyabandha* 17,4-11; 26-30; 51-52; 75; 78; 83; 84; 18,19; 24-25; 29-33; 69-70; 87; 99; 101; 103-104; 113-114; 175-181; 187-210; 217; 220-228; *Gadyabandha*, 1-8.

96. Ver *Padyabandha* 10,12; 13,25; 15,29-31; 16,73.

97. La tríada (*traya*), *susupti*, *svapna*, *jâgrat*: *prajñâ*, *tajasa-sthûla* (= *visva*): *Avyâkṛta*, *Prajâpati*.

guna confusión en las esferas del sueño, de la vigilia o del sueño profundo (*susuptajâgratsvapatas*), las que son ciertamente inexistentes, pues no son ni por mí mismo ni por otro. En verdad, yo soy el Cuarto permanente, el vidente no dual (*turīya evāsmi sadâ drg advayah*)⁹⁸; y también: «Lo que se ve debe conocerse como vigilia, lo que se recuerda, como el estado de sueño, la ausencia de ambos como el sueño profundo y el propio Atman como el estado supremo (*svam âtmānam param padam*)»⁹⁹.

El Brahman/Atman, por lo tanto, revela y exige estas precisiones conceptuales para la sabiduría (*vidyā*)¹⁰⁰, del no dualismo vedántico:

Es el Bien último (*nihśreyasa*)¹⁰¹, pero positivamente o en sí, como liberación o ausencia de ataduras o modificaciones (*moksa*)¹⁰², por eso conciencia pura (*caitanya*) y el Atman como idéntico con él¹⁰³, el concedor sin más, sin articulaciones interiores, sin limitaciones y sin atributos, y omnisciente de acuerdo con las características apuntadas y al carecer de objeto de conocimiento, pero iluminado, como queda dicho, es sin dualidad¹⁰⁴. En este sentido puede sostenerse que es superlativo (*bhūman*) y de esta manera igualmente sobre todo lo cognoscible, al no poder ser objeto de conocimiento, se conoce sin conocer, como la luz en la que no hay discriminación entre lo iluminado e iluminador¹⁰⁵, «puesto que no hay distinción en la naturaleza del conocimiento»¹⁰⁶. Y lo superlativo por insuperable es ontológicamente pleno y así, en Sí-Mismo, inmutable, limpio y satisfecho, siempre igual, libre y, por lo mismo, no admite dualidad y todo lo invade¹⁰⁷, puesto que nada le puede poner una valla¹⁰⁸, y, también, desde este punto de vista, sin atributos¹⁰⁹. Y de este modo es realidad (*sat*), conocimiento (*cit*)¹¹⁰.

Virāj o *Vaisvanara*: intelección-memoria, sensopercepción. Cf. *Padyabandha* 9,7-8; 10,13; 11,4 y 14; 15,22-26 y 32-33; 16-18; 17,56-64; 18-84. *Gadyabandha* 2,45.

98. Cf. *Padyabandha* 10,4 (he seguido la traducción al castellano inédita de mi dirigida Olivia Cattedra), véase asimismo la edición crítica de S. Mayeda, *Sankara's Upadesasāhasri*, Tokyo 1973, p. 85.

99. Cf. *Padyabandha* 17,24. Ver igualmente 17-81; *Gadyabandha* 2,86-93. Para el significado de los estados cf. *Oriente-Occidente* II/1 (1981), pp. 22-23 y S. Mayeda, *A Thousand Teachings*, pp. 44-46.

100. Cf. *Padyabandha* I,6 ss.

101. Cf. *Padyabandha* I,5 y 7.

102. Cf. *Padyabandha* 1,7; 10,1 (*vimukta*); 11,7; 12-12 (*paro mukta*); 13, 11,16 y 24 (*nitya ó sada mukta*); 18,19 y 217-218. El logro supremo (*paro lābha*), asimismo.

103. Cf. *Padyabandha* 7,1 y 2; 11,9; 16,9; 16-17 y 17,10.

104. Cf. *Padyabandha* 1,1; 6,2 a 4; 7,3 a 5; 8,1; 9,3 y 6; 11,4 y 7; 13,8,18 y 19; 14,16 y 31; 15,12,15,32,40,50; 16,4,12 y ss., 31,37,69; 17,35,39,40,50; 16,4,12 y ss., 31,37,69; 17,35,39,40,53,58,66; 18,26,66,122,127 y 142; *Gadyabandha* 2,101.

105. Cf. *Padyabandha* 14,37; 16,12; 17,66; 18,98. Ver asimismo nota inmediata inferior.

106. Cf. *Padyabandha* 9,9 y ver nota de Mayeda *ad loc.* Cf. igualmente 15,39,48 y 50; 16,14.

107. Cf. *Padyabandha* 16,57; 17,42, 48 y 63.

108. Cf. *Padyabandha* 10,2-3.

109. Cf. *Padyabandha* 10,7; 12,11 y 19; 13,3; 15,29; 17,57; 18,158.

110. Cf. *Padyabandha* 17,13. Se cita también la definición de *Tait. Up.* II,1 en 17,61.

Este es el Brahman Supremo¹¹¹, sin semilla¹¹², o causa. El Brahman, por lo tanto, que superando al universo y a su principio: «no es ni ser ni no ser ni ambos»¹¹³. El Brahman sin atributos¹¹⁴, indistinto, indivisible, indiscriptible¹¹⁵ e incondicionado¹¹⁶. El Brahman no-dual sin interrupción¹¹⁷, que es fundamento indiferenciado, pero jamás vaciedad¹¹⁸. Por lo tanto el Brahman Uno, Solo, Unico y sin nada más¹¹⁹. Por este motivo, si contra los budistas no hay aniquilación total, contra los seguidores del *Sâmkhya* no hay unión final, sino identidad¹²⁰.

El Brahman es la «paz eterna», serenidad o reposo sin agregados¹²¹. Doctrina sobre el Brahman, por consiguiente, que lo distingue de la tríada empírica del nombre-forma-acción o mundo de la manifestación, pero que especialmente lo discrimina del nombre-forma no manifestado e indistinto y que se apoya sobre los grandes dichos de la Revelación y la tradición popular que profieren el contenido significativo de la identidad solitaria y exclusiva (*kayvalia*) Brahman/Atman y que Sankara no se cansa de repetir y allegar en conjunto, como auxiliares indispensables para la instrucción de los maestros del *advaita vedânta* que sólo tienen por objetivo la liberación o realización absoluta¹²². Puede por esto el Maestro decir acompañado por la convicción de la Revelación y el vigor de la razón: «Recordadas las características definitorias que permiten aprehender al Atman supremo, dijo [el Maestro]: ‘Aquél que es llamado Espacio por los nombres y las formas, es la riqueza interior de todos los seres. Sin las características del cuerpo y de lo burdo... él, Atman de todo, libre de todas las necesidades y libre de todo lo que aparece y desaparece. El mismo Atman que posee las características del nombre y de la forma, afirmado en sí mismo es la semilla de todo el mundo existente. La naturaleza de su ser es diferente de todo lo próximo; su naturaleza es indescriptible y sólo inteligible desde sí misma. Su verdadero ser se manifiesta gracias a un poder inconcebible, separado, aunque indiviso. Inmanifestado, este nombre y forma se separó de aquel Atman...»¹²³.

111. Cf. *Parabrahma/parâtma*, cf. *Padyabandha* 7,1; 8,2; 10,1;11,7; 14,17;15,39;17,71-72 y 77.Lo supremo (*parâ*): 7,2 y 6; estado supremo (*para pâda*), 15, 32 y 36.

112. Cf. *Padyabandha* 10,10; 14,19; 16,18 y 17,25.

113. Cf. *Padyabandha* 13,20; 16,33; 19,19 y la corrección profunda que implica de los análisis a *Chând. Up.*

114. Rec. *Padyabandha* 6,1; 11,6; 17,80.

115. «A Este ni el pensamiento ni el lenguaje lo alcanzan (*tam mano vâk ca napnutah*)», *Padyabandha* 15,29, ratificado por 31.

116. Sin tiempo, lugar, principio, ni causa. Ver *Padyabandha* 14,39 y 17,80.

117. Cf. *Padyabandha* 11,7; 13,21 y 24; 14,45; 15,37; 17,79 y 19,7,12,19.

118. *Padyabandha* 3,3; 16,15 y 21; 19,4 y 15.

119. Cf. *Padyabandha* 8,4; 9,3; 6 y 7; 10,1; 13,8; 14,44; 15,30; 16,43; 17,59,63,77 y 81; 18,57, 164 y 181; 19,3 y 26; *Gadyabandha* 1,40.

120. Cf. *Padyabandha* 16,39 y ss. con resumen en estrofa 68.

121. Cf. *Padyabandha* 15,37; 16,69 y 18, 219.

122. Cf. *Gadyabandha* 1,6,7 y 8 e igualmente ver 1,37 y 38.

123. Cf. *Gadyabandha* 1,18-19 *in initio*.

A estas enunciaciones de carácter emanativo son coextensivas aquellas otras que siguen de naturaleza piadosa y que tienen que ver con la recuperación de la Identidad, pero que al no permitir al creyente captarla y hacerle creer que su mismidad y el Brahman son diferentes, le impiden alcanzar el estado de liberación. Aquí, por lo tanto, la distinción entre el Brahman supremo repetida sin descanso en el escrito y el Brahman como el Señor u origen no libre del universo en el que ya queda atado el *Atman* se encuentra igualmente incluida¹²⁴.

Hasta el momento Sankara ha dicho cuanto se puede sostener sobre la Unidad absolutamente trascendente. Ha separado al Brahman en sí de su función cosmológica, según se lo aconsejaba el rigor de la lógica del pensamiento inspirado por el *Advaita* de Gaudapâda, ha insistido sobre el Brahman como realidad-conciencia en sí mismo o lo insuperable allende la plenitud de atributos internos y del acto de conocer, sobre su lógica interna, más que sobre su interpretación relativa al mundo, se ha robustecido la noción de no-dualidad subsidiaria de la de «solo sin segundo» y no se ha hecho un gran esfuerzo para apoyarse en la concepción del Brahman como felicidad no-dual¹²⁵.

Fuentes de Sankara (Sankarabhagavat)

Sankara on the Yoga-Sûtra-s Volume I: Samâdhi. The Vivarana sub-commentary to Vyâsa-bhâsya on the Yoga-sûtra-s of Patañjali: Sâmadhi-pâda, Trevor Legget, London 1981.

The Taittiriya Upanisad with the commentaries of Sri Sankaracharya, sri Suresvaracharya, sri Vidyaranya, traducción inglesa de Alladi Mahadeva Sastry, Madras 1980 (=1903).

The Chândogyapanisad with the commentary of Cankara, trad. de Ganganatha Jha, Poona 1942.

Sankara's Upadesasâhasrî critically edited with introduction and indices by Sengaku Mayeda, Tokyo 1973.

A thousand teachings. The Upadesasâsrî of Sankara, trad., introducción y notas de Sengaku Mayeda, Tokyo 1979.

«*That Thou Art*» by *Sri Sankara. Chapter Eighteen of the Upadesa Sâhasrî*, traducido por A.J. Alston, London 1977 (=1967).

M. Piantelli, *Sankara e la rinascita del brâhmanesimo*, Fossano 1974, pp. 227-268.

Eight Upanisads with the Commentary of Sankarâcârya, trad. de Swâmî Gambhîrânanda: *Volume I (Isa, Kena, Katha, Taittiriya)*, Calcutta⁴, 1977. *Volume II (Aitareya, Mundaka, Mândûkya con Kârikâ y Prasna)*, Calcutta³, 1973.

124. Cf. *Gadyabandha* I,25 y 26.

125. Cf. *Padyabandha* 17,62 (*âtmananda*) y *Gadyabandha* 1,7 con la cita de *Brh. Up.* III,9,28.

- The Mândûkyopanisad with Gaudapâda's Kârikâ and Sankara's Commentary*, trad. y anotaciones de Swâmî Nikhilânanda y prólogo de V.S. Iyer, Mysore, 1974 (= 1936).
- La Mândûkyôpanisad avec les Karikas de Guadapada et les Commentaires de Camkaracarya*, trad. al francés de N. Sauton, prólogo de V.S. Iyer, prefacio y notas de S. Nikhilananda, Paris 1952.
- Kenopanisad with the commentary of srî Sankaracharya*, trad., int. y notas de H. Hirianna, Mysore 1974 (=1912).
- Sankara, Mundakopanisadbhâsya*, Int., trad. y notas de Paul Martin-Dubost, Paris 1973.
- The Brhadaranyaka Upanisad with the Commentary of Sankarâchârya*, trad. de Swâmî Mâdhavânanda, Calcutta 1975 (=1934).
- The Vedânta-Sûtras with the Commentary oof Sankarâcârya*, trad. de George Thibaut, I-II (The Sacred Books of the East XXXIV-XXXVIII), Delhi 1962 (= 1904).
- Vedânta Explained. Samkara's Commentary on the Brahma-Sûtras*, by V.H. Date con un prefacio de R.D. Ranade, New Delhi 1973 (=1954).
- Brahma-Sûtra Bhâsya oof Sankarâcârya*, trad. de Swami Gambhirânanda con un prefacio de T.M.P. Mahadevan, I-II, Calcutta³ 1977.
- Sankara. Prolégomènes au Vedânta*, trad. de L. Renou, Paris 1951.
- The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*, trad. de Alladi Mahadeva Sastri, ed. corregida, Madras 1979.
- Gita in Sankara's own words (chapters nine to thirteen)*, trad. por Vidyavachaspati V. Panoli, Madras 1979.
- The Chapter of the Self*, por Trevor Leggett, London 1978.

Instrumentos de trabajo

- Glory of India. A quarterly on indology*, Delhi 1977...
- Jacob, Col.G.A., *A Concordance to the Principal Upanisads and Bhagavadgîtâ*, Delhi 1971 (=1891).
- Mahadevan, T.M.P., *Word Index to the Brahma-Sûtra-Bhâsya of Sankara*, I-II, Madras 1973.
- Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I: Bibliography* (edición revisada), Delhi 1983.
- Stchoupak, N., Nitti, L. et Renou, L., *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Paris², 1959.