

MOKṢADHARMA Y LA FILOSOFÍA DEL VEDĀNTA TEMPRANO

Tesis presentada por

LUCERO JAZMÍN LÓPEZ OLIVARES

para optar al grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD: *SUR DE ASIA*

DIRECTOR:

DR. BENJAMÍN PRECIADO SOLÍS

Ciudad de México, 2017.

A mi padre, a mi madre, a mis hermanos y a mi tío Demetrio.

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación no habría sido posible sin el apoyo de mi director de tesis, Dr. Benjamín Preciado, quien siempre se preocupó por mi desenvolvimiento dentro y fuera de la Maestría; me aconsejó y me proveyó de materiales para poder desarrollar correctamente mi trabajo. Del mismo modo, agradezco a mi maestro de sánscrito, Dr. Armando Rentería, cuya dedicación, paciencia y amistad, fueron elementos fundamentales para el desarrollo de esta tesis y la Maestría en general. Así también, el apoyo constante que recibí de Estelita Segura y las asesorías de sánscrito con el Dr. Luis O. Gómez (†).

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgarme el sustento económico que me permitió vivir en la Ciudad de México los últimos dos años, también el apoyo de beca mixta, con el cual pude complementar mi investigación en la *School of Oriental and African Studies* (SOAS) de la Universidad de Londres, en Inglaterra.

Agradezco la hospitalidad del Dr. Ben Mourtagh durante mi estancia en SOAS, las atenciones de la Dra. Renate Söhnen-Thieme, cuyas recomendaciones bibliográficas fueron muy útiles para sustentar mis hipótesis, pues por ella pude conocer el trabajo del Dr. Sutton. Doy gracias, también, a la Dra. Lidia Wojtczak con quien tuve el gusto de tomar clases de sánscrito en dicha institución. Gran parte de este trabajo se debe a las contribuciones del Dr. Nicholas Sutton, del *Oxford Center for Hindu Studies*, quien ha estudiado el *Mokṣadharmā parvan* durante los últimos años. Agradezco mucho sus recomendaciones, su tiempo y por otorgarme sus textos, pues constituyeron una valiosa ayuda para mi tesis.

Por último, y no menos importante, agradezco a El Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África, por otorgarme la beca complementaria que me permitió terminar satisfactoriamente la presente tesis y brindarme la oportunidad de estudiar la cultura India.

MOKṢADHARMA Y LA FILOSOFÍA DEL VEDĀNTA TEMPRANO

Resumen

El *Mahābhārata* es un texto tan extenso que su composición encierra diversas perspectivas sobre la naturaleza de la Causa Primera. El *Mokṣadharmā*, inserto dentro del décimo segundo libro de la epopeya, constituye, al igual que la *Bhagavadgītā*, una de las primeras fuentes de legitimación para las doctrinas emergentes entre las que se encuentran el *sāṃkhya*, el yoga, así como el *vedānta*. El presente trabajo expone algunos fragmentos donde el Primer Principio se describe como la entidad neutra *brahman*, el espíritu o *puruṣa*, la materia o *prakṛti*, lo imperecedero o *akṣara*, al igual que lo no manifiesto o *avyakta*. Estas nociones se acercan, en su sentido filosófico, a la acepción de un Dios personalizado y al nacimiento de la *bhakti*, o la devoción, hacia el dios Nārāyaṇa. El estudio realizado encuentra que las variantes conceptuales presentes en el *Mokṣadharmā* legitimaron los principios doctrinales de importantes escuelas filosóficas en la antigua India, entre ellas el *vedānta* clásico.

Palabras clave: *Mokṣadharmā, Mahābhārata, Akṣara, proto-sāṃkhya, proto-vedānta.*

Abstract

The Hindu epic *The Mahābhārata* is such an extensive text that contains distinct perspectives on the nature of the First Cause. The *Mokṣadharmā*, which is found in the twelfth book of the epic, is, just like the *Bhagavadgītā*, one of the first sources of legitimation for the emerging philosophical schools known as *sāṃkhya*, yoga or *vedānta*. The present thesis exposes some fragments from *Mokṣadharmā* where the First Principle is described as the neutral entity *brahman*, the spirit or *puruṣa*, the matter or *prakṛti*, the imperishable or *akṣara*, as well as the non-manifest or *avyakta*. These notions approach, in their philosophical sense, to the acceptance of a personalized God and the birth of *bhakti*, or devotion, to god Nārāyaṇa. This study found that the conceptual variants in the *Mokṣadharmā* legitimized the doctrinal principles for important doctrines of ancient India, among them the classical *vedānta*.

Keywords: *Mokṣadharmā, Mahābhārata, Akṣara, proto-sāṃkhya, proto-vedānta.*

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Abreviaturas.....	3
Guía para la pronunciación de palabras en sánscrito.....	4
Introducción.....	6
Capítulo I. El texto y su contexto	9
1.1 <i>Mahābhārata</i>	9
1.1.1 Antecedentes.....	10
1.1.2 Filosofía épica	13
1.1.2.1 Filosofía épica india	13
1.2 <i>Śāntiparvan</i>	15
1.2.1 El fin de la guerra	16
1.3 <i>Mokṣadharmā</i>	17
1.3.1 La trama.....	18
1.3.2 El discurso filosófico	18
1.3.3 Diferencias con la <i>Bhagavadgītā</i>	20
Capítulo II. La liberación mediante el conocimiento	24
2.1 <i>Brahman y puruṣa</i>	25
2.1.1 <i>Prakṛti y puruṣa</i>	28
2.1.2 <i>Vyakta y Avyakta</i>	33
2.2 Proto-vedānta.....	35
2.2.2 <i>Akṣara</i>	36
2.2.3 Microcosmos y macrocosmos	38
Capítulo III. Paz. La llegada de Nārāyaṇa.....	41
3.1 El teísmo del <i>Mokṣadharmā</i>	44
3.1.1 La <i>bhakti</i> y el <i>sāṃkhya-yoga</i>	46
Conclusión.....	50
Apéndice. <i>Mokṣadharmā</i> , selecciones. Traducción	53
Glosario	103
Bibliografía.....	106

ABREVIATURAS

a.e.c Antes de la era común

e.c Era común

BĀU. Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad

BGh. Bhagavadgītā

ChU. Chāndogya Upaniṣad

MBh. Mahābhārata

S.K. Sāṃkhya Kārikā

ŚvU. Śvetāśvatara Upaniṣad

Abreviaturas en la traducción

Nom. Nominativo

Part. Partícula

Acus. Acusativo

Disy. Disyunción.

Inst. Instrumental

Conj. Conjunción

Abl. Ablativo

Adv. Adverbio

Gen. Genitivo

Pron. Pronombre

Loc. Locativo

Encl. Enclítico

Voc. Vocativo

Sing. Singular

Plur. Plural

Masc. Masculino

Fem. Femenino

Neu. Neutro

GUÍA PARA LA PRONUNCIACIÓN DE PALABRAS EN SÁNSCRITO

En este trabajo se utiliza el sistema internacional para la transliteración de palabras en sánscrito. A continuación, se describen sus equivalentes en español.

Vocales: a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ

Semivocales: y l r v h

Diptongos: e ai o au

Consonantes

Guturales: k kh g gh ṅ

Palatales: c ch j jh ñ

Retroflejas: ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ

Dentales: t th d dh n

Labiales: p ph b bh m

Semi-vocálicas: y r l v

Sibilantes: ś ṣ s ḥ

Nasalización: ṁ

- Las vocales pueden ser breves o largas, las largas se reconocen por el macrón.
- Las vocales que se transliteran junto a una *h* se pronuncian con una exhalación audible, pues son aspiradas.
- La *c* se pronuncia como *ch* castellana.
- La *j* se pronuncia al igual que en inglés.

- Para pronunciar las consonantes retroflejas se debe colocar la lengua en la parte más alta del paladar.
- La semivocal *v* se pronuncia semejante a la *w* ó *v* inglesa, pero, si precede un grupo consonántico suena como *u* castellana.
- La sibilante *ś* se aproxima al sonido alemán *sch* en el apellido “Schopenhauer”.
- El sonido de la *h* se aproxima a la aspiración en inglés de la palabra “house”.
- La *ñ* se pronuncia igual que en español.
- La semivocal *y* se pronuncia igual que en español.

INTRODUCCIÓN

La gran epopeya india, el *Mahābhārata*, es uno de los textos más importantes en la historia del sur de Asia. Dentro del presente trabajo se analizará su dimensión filosófica en una sección del decimosegundo libro, uno entre los diversos episodios filosóficos dentro de la épica: el *Mokṣadharmā*.

El *Mahābhārata* narra la batalla entre la familia de los Pāṇḍava y los Kaurava, ambos pertenecientes al linaje de los Puru, en Kurukṣetra. Este es un poema épico que pertenece a la tradición *itihāsa*, es decir, que así sucedió o que pertenece a la tradición histórica. Del *Mahābhārata* se afirma: “Lo que está aquí se puede encontrar en cualquier otro lugar, lo que no está aquí, en ningún otro”¹.

El *Mahābhārata* se compone de dieciocho libros, o *parvan*, que se subdividen en capítulos. La historia narra la genealogía Puru, el origen, desarrollo y fin de la guerra, así como el ascenso de los héroes al cielo y la reconciliación de la familia. El episodio de interés para esta tesis corresponde al discurso de Bhīṣma a Yudhiṣṭhira cuando termina la guerra; pues ahí se encuentran constantes cambios en la interpretación del Principio Único y los medios para alcanzarlo. Así también, la legitimación de varias doctrinas filosóficas que, en apariencia, no están reñidas entre sí, por lo menos en su concepción temprana, pero una vez institucionalizadas, comienzan a acentuar sus diferencias y a legitimarse mediante otro tipo de textos.

El *Mokṣadharmā* es un *sub-parvan* que comienza en 12.168 y termina en 12.353 de la edición crítica del Instituto Bhandarkar, con la que se refieren todas las citas en este trabajo.

¹ Mhb. 1.62.53. La numeración se refiere, primero, al número de libro, luego al capítulo y por último al verso. Este sistema se utilizará a lo largo de la tesis.

Este sub *parvan* conforma dos terceras partes del *Śāntiparvan*. Su variedad conceptual y principios doctrinales distintos se integran bajo los pilares de la conducta, el *dharma* y la liberación. Es decir, el brahmanismo comienza a ceder, pues el papel del guerrero toma mayor preponderancia frente a la figura del brahmán. Éste ya no es un ejemplo a seguir ni la condición *sine qua non* se vuelve efectiva la relación con los dioses, ahora la naturaleza de la divinidad se vuelve personal.

En el presente trabajo se busca estudiar el cambio en la percepción del Principio Único impersonal a uno personal como origen directo del teísmo reflejado en el *Mokṣadharmā*. La gran épica se vuelve un vehículo en el cual se proyecta un periodo de emergencia doctrinal que culmina en escuelas tan vigentes como el *vedānta*.

Bajo los términos *avyakta*, *puruṣa*, *akṣara*, o *Nārāyaṇa*, el *Mokṣadharmā* expone las características del Principio Único, pero con variantes en su concepción cosmológica. La esencia en la materia ya no es indeterminada ni neutra, Dios se reconoce mediante un nombre, constituye la concentración del universo, y su comprensión como proyección individual, un método de liberación.

Aunque en esta tesis no se ahonde en la teoría de los *guṇas* (que requiere todo un trabajo dedicado a su relación con el *Mokṣadharmā*), se debe decir que en el *Śāntiparvan* aparecen, de acuerdo al *sāṃkhya* pre-clásico que describe Daniel de Palma, como una dependencia de los sentidos y la mente. En ese aspecto, los *guṇas* se encuentran en estrecha relación con el yoga, del cual tampoco se profundizará en este trabajo.

Se estudiará la concepción de la Causa Primera y sus distintas variantes en algunas secciones del *Mokṣadharmā* con el propósito identificar el origen de la devoción a una deidad determinada. Estos cambios en la interpretación del Primer Principio constituyen un eje en la diversificación de escuelas filosóficas donde los textos, como los *Vedas* o las *Upaniṣads*,

puesto que se convierten en textos donde se basan y legitiman las distintas doctrinas emergentes, una de ellas es el *sāṃkhya*.

Para el *sāṃkhya* las fuerzas de lo inmanifiesto (*puruṣa/avyakta*) son las que actúan en el mundo empírico y en el no sensible; así también, *prakṛti*, la energía material o de la naturaleza, que puede estar acompañada o separada de *puruṣa*, lo cual conlleva a pensar en el *sāṃkhya* como una doctrina dualista, donde el principio puede o no ser material. Hasta que comienza la interpretación teísta que puede tender a la adoración de determinada divinidad.

La reinterpretación de términos filosóficos para describir al primer principio, así como la naturaleza del cosmos, convierte al *Mokṣadharmā* en un texto que refleja una época de efervescencia doctrinal cuya instrucción sobre determinadas vías de liberación, como el *sāṃkhya* o el yoga, es producto del cambio desde las especulaciones védicas hasta el surgimiento de nuevas escuelas filosóficas.

CAPÍTULO I

EL TEXTO Y SU CONTEXTO

1.1 *Mahābhārata*

El *Mahābhārata* es una larga épica, superando en extensión a la *Iliada* y la *Odisea* juntas, tal condición hace pensar que la obra no es producto de un solo autor, de una sola época ni de una sola corriente doctrinal. No se sabe con exactitud el origen de la obra. De acuerdo a Julian F. Woods, es probable que se haya compuesto en estrofas con el propósito de recitarse o cantarse y se compuso durante el periodo que comprende desde el siglo IV a.e.c hasta el siglo IV e.c².

De acuerdo con este mismo autor, el *MBh.* constituye un producto que pasó por tres fases:

1. Composición oral y recitación
2. Compilación en escrito por un grupo de sacerdotes o sus sirvientes, en su defecto, que se haya escrito por un solo poeta de increíble genialidad.
3. Transmisión que envuelve su acreción e interpolación por diferentes manos³.

Tal proceso implica que tanto el texto como la historia sufrieron modificaciones en dependencia del propósito para el cual se utilizara, pues no solo se recitaba con un propósito recreativo, sino que era instrumento de enseñanza. Aunque mucho de lo que se escriba sobre la obra completa sean meras especulaciones, su conexión con el *vedānta* temprano, de

² Woods, Julian F, *Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata*, Nueva York, State University of New York, 2001, p. vii.

³ Woods, Julian F, *ibid.*

acuerdo a Nakamura, se fundamenta en una combinación con la doctrina *sāṃkhya*, pues el *vedānta* institucionalizado aparece con Śaṅkarācārya y el *Mahābhārata* constituye, al igual que los *Puraṇas* y los escritos *sāṃkhya* tardíos, las fuentes de convergencia entre ambas escuelas⁴. Cabe mencionar que las escuelas filosóficas en India eran heterogéneas y el intento por describir cada una de sus características es complejo, sobre todo en el periodo épico. Para comprender más la génesis del *MBh.* así como el origen de las doctrinas presentes en él, se expone, a continuación, un panorama general de sus antecedentes.

1.1.1 Antecedentes

De acuerdo con Van Buitenen, la historia del *Mahābhārata* es inestable, pues es una composición que se transmitió de generación en generación oralmente antes de convertirse en un texto⁵. A su vez, dice B.P. Roy que el lenguaje de la épica no tiene un estilo en particular, pero su composición puede haberse dado posterior a la producción de *Brāhmaṇas* y *Upaniṣads*; prueba de ello es la aparición de sus personajes dentro de la épica⁶. Así, su surgimiento se encuentra dentro del periodo entre el siglo VI a.e.c hasta el III ó IV e.c⁷. Durante estos siglos India fue gobernada por diversas dinastías: Maurya, Śuṅga, Andhara, Kuṣāṇa y Gupta; imperios donde hubo muchos cambios en materia teológica, un ejemplo es la conversión del emperador Aśoka al budismo.

⁴ Nakamura, Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1983, p.3.

⁵ Van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus, *The Mahābhārata. 1. The Book of the Beginning*, Chicago, University of Chicago Press. 1973, p.xxiii.

⁶ Tanto en el *MBh.* como en *Upaniṣads* encontramos al sabio Yājñavalkya (*MBh* XII.298/ BĀU), a Janaka (*MBh.* XII. 313/ BĀU), Asita Devala (*MBh.*IX.49/Śatapatha Brāhmaṇa), entre otros. Será tema de un próximo trabajo ver las diferencias entre la interpretación que daban estos sabios sobre el primer principio en *Upaniṣads* y el *Mahābhārata*.

⁷ Roy, Brajdeo Prasad, *Political Ideas and Institutions in the Mahābhārata*. Calcuta, Punthi Pustak, 1975, p. 55.

En la traducción italiana del *Mahābhārata* de 1954, Vittore Pisani explica que aunque la tradición brahmánica permanezca formalmente intacta, en esencia cambió, ya sea complementándose con el legado upaniśádico o mediante el culto popular ajeno al brahmanismo. Entonces el *sāṃkhya* o la *bhakti* aparecen como influencia del budismo *Mahāyāna*. Así, también aparece la devoción a ciertos dioses, por ejemplo, Viṣṇu o Śiva como seres supremos. Menciona Pisani:

La reforma upaniśádica de la vieja religión está limitada a unos cuantos iniciados, los cultos populares son ajenos al brahmanismo: el *credo* filosófico *sāṃkhya* es absorbido por el budismo que, protegido por los Maurya y por los dominantes extranjeros, triunfa amenazando con aniquilar la religión tradicional y con ella todo el patrimonio de la cultura nacional.

La iluminación opera en nombre de la *bhakti*, de la nueva forma religiosa – asimilada por medio del budismo *mahāyāna*- que llena con un nuevo espíritu la antigua creencia y la restringe toda en una faz única contra el enemigo común. Queda el sacrificio, quedan aquellos dioses y toda la esfera celeste aumentada con las divinidades populares, quedan los infinitos cultos; pero, todo aquello que encuentra su centro y purificación en Kṛṣṇa-Viṣṇu, así como en Śiva o en otros personajes, de vez en cuando la designación del ser supremo que reina sobre el devenir cósmico y que para brindar la salvación final no pide de las criaturas otra cosa más que su completa dedicación fiel y amorosa. Esta nueva concepción filosófica ha traído su apoyo, puesto por el autor del *Mahābhārata* en una filosofía que, valientemente, une la teoría individualista del *Sāṃkhya-yoga* con aquella panteísta del *Vedānta*: *Puruṣa* es, al mismo tiempo, *Brahman*⁸.

También hay que notar el carácter instructivo del texto, pues el público al que estaba dirigido salía del estrato hegemónico de los brahmanes y se dirigía a otros estratos, como los *kṣatriyas* o reyes, por lo cual se puede decir que el carácter del *MBh.* era de mayor apertura ante la pluralidad de doctrinas en ascenso y el público que pretendía alcanzar.

Según Larson, hay cuatro periodos en los cuales el *sāṃkhya* y otras doctrinas se desarrollaron como sistemas filosóficos⁹. El primero refiere a las antiguas especulaciones en

⁸ Pisani, Vittore. *Mahābhārata, Episodi Scelti*, Turín, Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1954, pp. 58-59.

⁹ Larson, Gerald James. *Classical Sāṃkhya, An Interpretation of its History and Meaning*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, p. 94.

algunos himnos védicos y las primeras *upaniṣads*. El segundo periodo, que comprende desde el siglo IV a.e.c hasta el siglo I e.c., contiene las especulaciones del *proto-sāṃkhya*, cuyos textos base son las *upaniṣads* “del medio” así como el *Carakasamhitā*, el *Buddhacarita*, la *Bhagavadgītā* y los pasajes especulativos del *Mokṣadharmā* en el *Mahābhārata*. El tercer periodo se refiere a la instauración del *sāṃkhya* clásico, con el *Sāṃkhyakārikā* y el *Yogasūtra*. El último periodo es a partir del siglo XV de nuestra era, conocido como *sāṃkhya* tardío o renacido, el cual termina en el siglo XVII.

El desarrollo de la especulación filosófica que se refleja en el *Mokṣadharmā* tiene su origen, hasta donde se conoce, en el periodo védico. En este periodo el sacrificio era fundamental, pues el conocimiento se establecía en la correcta ejecución del ritual para obtener el resultado deseado. Saber controlar el sacrificio hasta el último detalle fue esencial para posteriores explicaciones. Las primeras conjeturas tienen un propósito práctico, es decir, la apropiación del poder sobre los dioses y el mundo. En tal proceso se incluyen pasajes mitológicos y cosmológicos explicados en los *Vedas*, enfatizando el dualismo del orden y el caos, que, para Larson, son antecedentes de la dualidad *prakṛti* y *puruṣa* o la polaridad *vyakta-avyakta*¹⁰.

En el periodo védico también se encuentra el inicio de las doctrinas de transmigración y del *karman*. Durante la transición entre las *Upaniṣads* más antiguas y el ascenso del budismo, cerca del siglo VI a.e.c.; las especulaciones sobre los estados de la conciencia y el sacrificio se vieron influenciadas por las filosofías emergentes sobre aquellas provenientes del contexto védico. Sin embargo, tal relación solo permaneció en la interpretación del primer principio. Estas especulaciones configuran las enseñanzas que los maestros de la epopeya

¹⁰ Larson, Gerald James, *Op. Cit.*, p. 95.

exponen en los distintos *parvan-s*, así como la variedad de perspectivas sobre las que se estudiará a continuación.

1.1.2 Filosofía épica

Con filosofía épica se hace referencia a la enseñanza de tipo cosmológico, metafísico, ético o moral dispuesto en textos literarios que ensalzan a un héroe o pueblo. La epopeya utiliza el lenguaje poético para interactuar con elementos simbólicos que vienen desde la tradición oral y se expresan mediante la mitología. El *Mahābhārata* rescata las especulaciones filosóficas que se instauraron en textos más antiguos y las desarrolla de diferente manera conforme avanza la historia.

1.1.2.1 Filosofía épica india

El *Mahābhārata* no solo cuenta la batalla entre los Pāṇḍava y los Kaurava, sino los enfrentamientos del brahmanismo ante las nuevas doctrinas que surgieron en India a partir del siglo VI a.e.c. El *Mahābhārata*, como instrumento de enseñanza ética y filosófica, funciona mediante cuatro partes principales de la obra¹¹; la primera fuente la constituye el *Sanatsujātaparvan*, que se encuentra en el quinto libro (Cap. 40- 45) del *MBh*. La segunda parte es la *Bhagavadgītā* en el sexto libro (Cap. 25-42). Como tercera fuente el *Mokṣadharmā* en el décimosegundo libro (cap. 174-367). La cuarta parte es la *Anugītā* en el décimocuarto libro (cap. 16-51).

Menciona Washburn Hopkins que los sistemas filosóficos presentes en la epopeya, muestran tres tipos de sistemas, estos son: *sāṃkhya*, *yoga* y un tercero, que no pertenece ni

¹¹ Keith, Arthur Berriedale, *A History of the Sāṃkhya Philosophy*, India, Nag Publishers, 1975, p. 35.

al vedismo ni al brahmanismo, y se le conoce como *Vedānta*¹². Una de las diferencias esenciales entre los sistemas de pensamiento, siguiendo a Hopkins, es la distinción entre manifiesto (*vyakta*) e inmanifiesto (*avyakta*). En el segundo capítulo se profundiza sobre este punto.

El *Mahābhārata* acepta la autoridad de los *Vedas*, mas no de forma consistente porque el *sāṃkhya* comienza a establecerse¹³. El *sāṃkhya* considera que el mundo se conforma a partir de dos elementos primigenios, *puruṣa* y *prakṛti*, pero sus significados cambian de acuerdo a cada texto, donde *prakṛti* puede ser quien originó el cosmos o *puruṣa* quien actuó primero. Señala Radhakrishnan que *puruṣa* y *prakṛti* son dos aspectos del *brahman* único, donde persiste, desde los *Vedas*, la idea del huevo cósmico, donde *prakṛti* crea bajo el control de *puruṣa*. Otros pensadores, como Deussen, argumentan lo contrario, toda la actividad es ejecutada por *prakṛti* de manera independiente a *puruṣa*.

Menciona Keith que la filosofía expuesta en la épica, tal y como la conocemos, es un conglomerado de variadas perspectivas que se repiten y se acercan una con otra sin tener una secuencia lógica aparente. El común denominador sería el matiz teológico, como en cualquier otra épica, que en el *Mahābhārata* representa la acepción idealista de las *Upaniṣads*¹⁴, donde por una parte, la realidad empírica es ilusoria, por otra donde todo se deriva de un principio único que puede o no constituirse como una entidad material.

En el contexto de la apertura doctrinal el budismo ganó muchos adeptos, porque estos no necesitaban pertenecer a una casta alta para ser admitidos, tampoco se utilizaba una lengua litúrgica para escribir sus textos canónicos; en cambio el brahmanismo sí, utilizaba el

¹² Hopkins, E. Washburn, *The Great Epic of India. Its Character and Origin*, Calcutta, A.C. Ghosh, 1969, p.116.

¹³ Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy. Vol. I*. Great Britain, Unwin Brothers Limited, 1971, p. 501.

¹⁴ Keith, Arthur B, *op. cit.* p.36.

sánscrito como lengua de élite y permitía que los textos sagrados no fueran accesibles sin la intervención de un sacerdote. En el libro doce del *MBh.* que en el siguiente apartado se analizará, muestra las acepciones anteriormente descritas, el *Mokṣadharmā* es fiel prueba de ello.

1.2 *Śāntiparvan*

El *Śāntiparvan* o Libro de la Paz narra el fin de la guerra. El libro doce se divide en otros tres sub-*parvan*-s, el primero de ellos es el *Rājādharmā*, donde Yudhiṣṭhira recibe instrucción para convertirse en un buen rey; el segundo sub-*parvan*, *Apaddharmā*, describe las normas éticas o de conducta para superar las adversidades; por último, se encuentra el *Mokṣadharmā*, donde se exponen las normas para alcanzar *Mokṣa* o la liberación.

Este *parvan* narra, en general, la angustia de Yudhiṣṭhira por las muertes, derivadas de la guerra. Al igual que en *Bhagavadgītā*, se expone la figura de un príncipe dubitativo, cuya acción es esencial para el desarrollo del *dharma*. La historia cuenta sobre el sabio Bhīṣma que se encuentra atravesado por cientos de flechas, pero, dado su poder de decidir cuándo morir, prefiere emitir un discurso filosófico hasta que llegue la hora que considera adecuada para hacerlo. De acuerdo a Iyer, el *Śāntiparvan* se conforma con añadidos del libro once y trece; por ello sugiere que el *Mokṣadharmā* se vio afectado¹⁵. Menciona Venkatachellam Iyer:

Para introducir el *Śāntiparvan* encontramos un preámbulo elaborado y dramático. Yudhiṣṭhira derrama lágrimas de cocodrilo incesantemente, lamentando haber permitido llevar a cabo una guerra donde todos sus familiares y parientes, realeza, miembros de la corte y propietarios de la tierra fallecieron. Su renuencia a aceptar el reino y su inclinación para retirarse al bosque a sufrir penitencia, muchas protestas y sensiblería que no se han

¹⁵ Iyer, Venkatachellam V, *The Mahābhārata. Being an attempt to separate genuine from spurious matter*, Madrás, V. Ramaswami Sastrulu & Sons, 1922, p. 274.

estudiado con cuidado. Pero, aquí hay un agujero que debe ser foco de atención; estando en el campo de batalla, Arjuna estaba afligido por contemplar la futura masacre y el derramamiento de sangre de sus amigos y familiares. Para calmar su conciencia, comienza un discurso filosófico por parte del *avatara*, de la *Bhagavadgītā*. Un sermón donde le enseña que matar no es un crimen. Yudhiṣṭhira actuó mejor que su hermano, para calmar su conciencia, esperó a que todos sus oponentes estuvieran muertos y mediante la matanza, llegar al trono. Esto le costó dos *parvas* de sermones por parte de Bhīṣma, el *Śānti* y el *Anvaśānika parvan*, antes de morir¹⁶.

Como ya se mencionó en secciones anteriores, una gran característica de la transformación religiosa que tomó lugar durante este periodo fue la aparición de varias sectas ascéticas. Estas doctrinas adoptaron filosofías que negaban el mundo y buscaban la salvación mediante la renuncia, la sabiduría y la práctica espiritual. Tales filosofías estuvieron en pugna con las enseñanzas de los *Vedas*, aunque no todas los rechazaban. El *Mahābhārata* ofrece esta visión, sobre todo en el libro doce, del cual se deduce que el *Mokṣadharmā* fue originalmente compuesto con el propósito de instruir a los iniciados en específicas doctrinas y *āśramas*¹⁷. La *BGh.* se podría considerar en la misma situación, en el apartado sobre el *Mokṣadharmā* se profundizará más sobre las diferencias y semejanzas con la *Bhagavadgītā*. A continuación se estudiará el episodio donde finaliza la guerra.

1.2.1 El fin de la guerra

El fin de la guerra trae los discursos para alcanzar la paz, sobre todo la tranquilidad mental tras la pérdida de amigos y familiares en combate. Las exposiciones sobre el *dharma* continúan más allá del libro doce, sin embargo, según Iyer, hay diversos tópicos que se

¹⁶ Iyer, V. *Op. Cit.*, p. 278.

¹⁷ Sutton, Nicholas, *Religious Doctrines in the Mahābhārata*, primera edición, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 2000, p. 4

repiten en este libro: disertaciones en temas religiosos, morales y sociales, sobre la liberación del individuo, casta, nacimiento y renacimiento, política civil y metafísica. Entre muchos otros temas de estudio dentro del *Śāntiparvan*, el fin de la guerra, con su ambiente de desolación y muerte, es un espacio en el cual comienzan a aparecer argumentos filosóficos pertenecientes a la doctrina *sāṃkhya* y al teísmo, que posteriormente se desarrollaría con el *vedānta*.

El *Mokṣadharmā* presenta varios de los rasgos enumerados anteriormente. En los siguientes apartados se analizará bajo el desarrollo de la dimensión metafísica que va desde el *brahman* indeterminado hasta el dios personalizado; dos perspectivas, que parecerían contradictorias, pero que se encuentran en un mismo sub-*parvan*.

1.3 *Mokṣadharmā*

El *Mokṣadharmā* comienza manteniendo la temática del anterior sub-*parvan*, la renuncia a los bienes materiales, la búsqueda de sosiego por haber perdido a los seres queridos, así como la necesidad por el control de los sentidos. Este diálogo entre Bhīṣma y Yudhiṣṭhira comienza con un tono de consolación, pero desde el verso 12.175.1, es decir, desde que comienza el *Mokṣadharmā*, se habla sobre la potencia del tiempo, la práctica de sacrificios y la autocontemplación.

El estilo narrativo es semejante al *Pañcatantra* o las *Jatakas* budistas, donde se cuenta una o más historias dentro de una historia principal y cuyo propósito es dejar una enseñanza. Los diálogos cambian de personaje constantemente, pero el mensaje es el mismo: buscar una vida libre de ataduras ante un mundo de sufrimiento.

1.3.1 La trama

La historia comienza con Bhīṣma recostado entre el suelo y las flechas que le disparó Arjuna, hablando sobre lo efímera que es la vida, la certeza de la muerte y la necesidad de alcanzar la liberación. Para alcanzar tal estado es necesario eliminar todos los deseos, a excepción del conocimiento y la búsqueda de identidad con el *ātman* eterno. Buscando que los argumentos queden más claros, Bhīṣma cuenta varias historias para mostrar que el renacimiento es inevitable sin la liberación.

Aunque el discurso de Bhīṣma continúa en el siguiente *parvan*, las principales preocupaciones de corte cosmológico quedan sembradas en el *Mokṣadharmā*. Su narrativa, al igual que la *BGh.* también necesita de la intervención de un agente del *dharma*, pero, en este caso, la liberación ya no depende de la intervención directa de la deidad sino del mismo individuo. Estas características filosóficas se analizarán en el siguiente apartado.

1.3.2 El discurso filosófico

El *Mokṣadharmā* se refiere principalmente a las enseñanzas del *sāṃkhya* y del *yoga*, sin embargo hay otras posturas en las diversas historias que narra Bhīṣma. En primer lugar, hay mucha cercanía con el discurso sobre la identificación con *brahman* y su papel como primer agente creador del mundo, el cual para versos posteriores, cambia a la personificación de Viṣṇu como creador y origen de todo el universo. En segundo lugar, se especula sobre la categorización del *sāṃkhya* y su dualismo, este puede ser un punto de convergencia con el *vedānta* y su monismo, pues en algunos fragmentos se habla de un Principio Único que funciona desde fuera del mundo, y en otros se alaba a un Dios determinado y personalizado. En este caso con Nārāyaṇa.

Según Sutton, los tres principales temas en el *MBh* se centran en *pravṛti*, *nivṛti* y *bhakti*¹⁸. El primero se refiere a todas las creencias y prácticas concernientes a la existencia terrenal, como las historias donde se imparte una conducta adecuada; *nivṛti* se caracteriza por diferir con *pravṛti* pues no afirma el mundo, se representa por las enseñanzas del *sāṃkhya* y *yoga* expuestos en el *Mokṣadharmā* y *Āśvamedhikā parvan*. Se acepta que la naturaleza de esta vida es el sufrimiento y la mayor meta es alcanzar la liberación. Por su parte, *Bhakti* refiere a la devoción y entrega a una deidad suprema todopoderosa personificada.

La diferencia fundamental entre estas reside en que *pravṛti* encarna, siguiendo a Sutton, una perspectiva social de la vida religiosa donde el individuo es asignado en una posición definida respecto con los demás seres humanos; mientras que *nivṛti* se refiere a los valores asociados al individuo en relación consigo mismo, el *mokṣadharmin* se atiene a este último. *Bhakti* como devoción es diferente al ejercicio ritual hacia los dioses védicos, la *bhakti* se refiere a seres trascendentes que intervienen en este mundo desde fuera. *Bhakti* se sirve tanto de *nivṛtti* como de *pravṛti*. En el caso del *MBh*. la deidad representada puede aparecer como una forma inmanifiesta o como un dios con características definidas.

Estas tres categorías se exponen de diferentes maneras a lo largo del *Mahābhārata*, pero, sobre todo, en el *Mokṣadharmā* y la *Gītā* porque configuran una relación respecto a la noción del deber del individuo, la vía de la liberación y el quehacer devocional hacia la deidad suprema. Es a partir de sus diferencias que se logra evidenciar el cambio de perspectiva sobre el método para lograr *mokṣa*.

¹⁸ Sutton, Nicholas, *Religious Doctrines in the Mahābhārata*, p.12.

1.3.3 Diferencias con la *Bhagavadgītā*

La *Bhagavadgītā* y el *Mokṣadharmā* son claramente textos de naturaleza didáctica, cuyo propósito se fundamenta en alcanzar la liberación. En la *BGh.* de acuerdo con Sutton, Kṛṣṇa argumenta que las enseñanzas impartidas por él son, en sí mismas, *jñāna* o los medios por los cuales se logra *mokṣa*¹⁹. En este sentido *jñāna* se entiende como la habilidad para recitar y comprender filosóficamente las doctrinas como el inicio del proceso hacia la liberación. En relación con los textos anteriores al *sāṃkhya* y *vedānta*, los *Vedas* y el *MBh.* comparten la concepción sobre el *dharma*, pero la relación con el individuo y la sociedad es donde se encuentra la primera diferencia.

El *svadharmā*, el deber propio, que se distingue por las obligaciones establecidas ante cada *varṇa*, ya sean las cuatro etapas de la vida para un brahmán o los conocimientos para la guerra en un *kṣatriya*, configuran un punto de convergencia con la *BGh.*, pues en el *Mokṣadharmā* se toma una postura más flexible. Para empezar, dice Sutton, es necesario considerar que el *varṇa* no es solo un asunto de nacimiento sino de cualidades y tendencias personales²⁰. En la *BGh.* se describen los deberes del individuo ante la sociedad, en cambio, en el *Mokṣadharmā* el individuo renuncia a su papel dentro de la sociedad para trascender todas las limitantes materiales como condición para lograr la liberación.

El *Mokṣadharmā* se centra en la transformación individual de la conciencia más allá del *jñāna*, como Sutton lo describió, el sujeto ya no se preocupa por los intereses del mundo

¹⁹ Sutton, Nicholas, *Op. Cit.*, p. 42.

²⁰ Sutton, Nicholas, *Op. Cit.*, p. 62. El autor sustenta su argumento a partir de la mención que se hace en 12.182.8 donde se establece que si un *sūdra* tiene las cualidades de un brahmán, entonces debería considerársele un brahmán y viceversa. También en 12.232.32 donde Vyāsa menciona que ningún hombre ni mujer son incapaces de llevar a cabo la práctica del yoga. Estos ejemplos se usan en función de explicar que *nivṛtti* considera al individuo como una entidad espiritual separada del cuerpo, donde cada individuo es en esencia igual. Esta consideración aparece también en *BGh.* 5.18 donde se menciona que el hombre sabio es aquel que no ve diferencia entre un brahmán, un elefante o un hombre que come carne de perro.

material sino de la propia transformación con el fin de entrar en comunión con la divinidad. Entonces, así la concepción del *svadharmā* se altera, pues el deber religioso tiene una función dentro de un grupo social, no para un individuo que se aleja. “No hay referencia a ninguna comunidad de creyentes en el *Mokṣadharmā*, mientras el yogui es obligado a mantener todo contacto con otras personas”²¹, aunque alrededor de la epopeya aparezcan ascetas viviendo en el bosque como pequeñas comunidades, en ninguna parte aparece alguna secta de *mokṣadharmin-s*.

En la *BhG*. se muestra al *avatara* de Viṣṇu instruyendo a Arjuna, en el *Mokṣadharmā* a Bhīṣma como preceptor de Yudhiṣṭhira. El papel del guía es fundamental para obtener conocimiento, el tesoro más preciado, pues mediante ese conocimiento se logra la liberación; pero depende cómo el maestro ofrezca las enseñanzas, ya sea como mediador o intercesor. Las enseñanzas del *Mokṣadharmā* se imparten como vía para que el propio sujeto salga en su búsqueda personal de liberación, al respecto Nicholas Sutton señaló:

En ningún punto [del *Mokṣadharmā*] encontramos al *guru* usando su propio poder para transformar la conciencia como un agente externo. *Mokṣadharmā* es una religión para el individuo con ningún mediador y el *guru* no hace más que proveer las bases filosóficas que son el punto de partida para la búsqueda individual y personal²².

En la *Bhagavadgītā* se enuncia que las obligaciones sociales deben ser ejecutadas, pero sin buscar el beneficio personal. De esta manera se equilibra el orden social, pues se instaura un ejemplo de virtud, cosa que en el *Mokṣadharmā* no se muestra. El individuo de la *BGh*. necesita de la sociedad, mientras que el *mokṣadharmin* no.

El *guru* como mediador en el *Mokṣadharmā* no es tan distinto en el resto de la epopeya, por ejemplo en el *Ādi parvan*, capítulo tercero, aparece la historia de Uttanka y su

²¹ Sutton, Nicholas, *Idem*.

²² Sutton, Nicholas, *Op. Cit.*, p. 64.

maestro, donde se enuncia que para el *brahmacarin* es necesaria la instrucción de los *Vedas*. También, en 12.234.16-29 Vyāsa describe las obligaciones del *brahmacarin* ante su maestro. El propósito de estas historias es señalar que el papel del *guru* es enseñar el cómo, pero no el qué, en el proceso de liberación. El maestro no cuenta con los poderes o la facultad para que el discípulo se libere, la liberación depende únicamente de la correcta ejecución de las instrucciones dadas por el *guru*, de ahí que este no sea el mediador en el proceso.

El *mokṣadharmin* no sigue el camino del *guru* ni se convierte en *guru*, de ahí que no sea tampoco, un ejemplo a seguir por la sociedad. Pues, en caso de pertenecer a la casta brahmánica, no seguiría con el camino establecido para alguien de su casta; en caso de que sea un *kṣatriya* ni siquiera debería pensar en convertirse en asceta. Estas afirmaciones se basan en las normas establecidas en *Las leyes de Manu*.

En la *BGh.* se desarrolla, mayormente, el camino de la devoción, llamado *bhakti*, donde la deidad instruye el camino al *mokṣa*. La práctica del *Mokṣadharmā*, según Sutton es esencialmente no teísta, pues el individuo ejecuta el proceso de auto-transformación sin la necesidad de apelar a una divinidad externa, *bhakti*, en cambio, es diferente en tanto que busca la salvación por medio de una fuente externa, ya sea Viṣṇu o Śiva²³. Estas cuestiones son importantes porque bajo el sello del *dharma*, la *Gītā* exige que los deberes del sabio sean cumplidos de acuerdo a su *varṇa*. Posteriormente, Rāmānujan y Madhva cuestionan el camino hacia la salvación, ya sea mediante el deber o el conocimiento.

En suma, el *Mahābhārata* es un texto cuya magnitud permite distinguir el cambio de perspectivas doctrinales. Su incierto origen y el probable ambiente donde se desarrolló permiten develar la preocupación de la casta brahmánica por no perder sus privilegios. El

²³ Sutton, Nicholas. *Op. Cit.* p. 67.

Mokṣadharmā es un ejemplo donde se da más apertura, pues el fin de la liberación puede alcanzarse como un ejercicio personal, donde solo es necesaria la introducción por parte de un maestro.

La meta se alcanza cuando se sigue el camino correcto, la dificultad se configura cuando se busca unidad en la vía hacia la liberación. En el *Mokṣadharmā* se presenta al *sāṃkhya* y al yoga como caminos legítimos; no obstante, aun señalando al *sāṃkhya*, para esta época no había tal unidad porque la escuela todavía no se definía.

La importancia del *Mokṣadharmā* como texto instructivo no ha sido suficientemente estudiada, este es un episodio del *Mahābhārata* que se sostiene bajo los pilares de *nivṛti*, *pravṛti* y *bhakti*. Este último elemento, es decir la devoción a un dios personal, presenta un nuevo panorama en la cosmología, puesto que el orden cambia desde un elemento inmaterial hasta uno material, según el *sāṃkhya*, pero presentado en la forma de un dios personalizado.

En el próximo capítulo se indaga sobre el cambio entre la concepción del *brahman* impersonal, origen del mundo y esencia de todas las cosas, hasta el *puruṣa* inherente a la doctrina *sāṃkhya*, la cual termina aceptando la creación como producto de una sola entidad. Este desfase se percibe en el *Mokṣadharmā*, consecuencia de la influencia doctrinal ajena al brahmanismo.

CAPÍTULO II

LA LIBERACIÓN MEDIANTE EL CONOCIMIENTO

Elegí este título porque la vía del conocimiento para lograr la liberación es el trabajo que enlaza tanto al *Mokṣadharmā* como a la *BGh*. Sin embargo, cada texto presenta un objeto formal propio. Así, las preguntas que estructuran el cuerpo del presente capítulo buscan responder lo siguiente: ¿El concepto *brahman* terminó siendo equivalente a *puruṣa*? Otra de las cuestiones es ¿qué significan *vyakta* y *avyakta* en este contexto?

Como se mencionó en el capítulo anterior, el cambio de posturas muestra que el *Mahābhārata* refleja una pluralidad de pensamiento en la India del siglo IV a.e.c.²⁴; así también, que la obra no se redactó en un solo momento y, seguramente, intervinieron varios autores.

En el *Mokṣadharmā* se expone la metafísica del Principio Único planteada en los textos brahmánicos y su relación con la individualidad y los órganos de los sentidos. El antecedente directo serían los textos sagrados denominados *śruti*, en especial las *Upaniṣad*, que también dan pie a una interpretación filosófica cristalizada en la escuela *vedānta*; en el presente apartado se analizarán los cambios semánticos en los conceptos de *brahman* y *puruṣa* en el *Mokṣadharmā*.

²⁴ Vease pag. 11.

2.1 Brahman y Puruṣa

En las primeras *Upaniṣad*, como *Chāndogya* o *Bṛhadāraṇyaka*, ya se argumenta sobre la esencia única del mundo, de la cual todo lo existente surgió, un principio inmanifiesto que se encuentra intrínsecamente relacionado con la individualidad en el *ātman* (la esencia individual); esta esencia se conoce como *brahman* (la esencia universal).

En *Chāndogyopaniṣad* se presenta la historia de Śvetaketu, el joven *brahmācarin* que se vuelve soberbio tras estudiar los *Vedas*. Para corregirlo, su padre decide hablarle sobre la esencia de los seres. La frase más significativa que se extrae de esta *Upaniṣad* es: “Tú eres eso (*Tattvamasi*)”, con la que se muestra la identificación del alma individual, o *ātman*, con el alma universal o *brahman*. En las *Upaniṣad*, dice Paul Deussen, *brahman* se presenta como el principio cósmico creador del mundo²⁵, su actividad creadora constituye una de las ideas fundamentales de la sabiduría védica. En sentido cosmológico, *brahman* tiene según Deussen, dos facetas: por un lado, se presenta como *ākāśa*, la extensión espacial de los seres o el éter en el que aparecen. Por otro lado, *brahman* es la energía vital que anima ese espacio extendido, en este sentido es *prāṇa*, el aliento y sustrato de los seres. Esta descripción se encuentra principalmente en *Chāndogyopaniṣad* (1.2.9)²⁶.

La descripción del *brahman* de *ChU* es semejante a la de *KU*, en ambas se identifica la sílaba sagrada (*akṣara*), o *AUM* con *brahman*²⁷, o se discute sobre la esencia de los seres

²⁵ Deussen, Paul. *The System of the Vedānta*. India, Akay Book Co. 1987, p. 145.

²⁶ “Con este aire vital uno no distingue, en realidad, ni lo que huele bien ni lo que huele mal, pues no está penetrado por el mal. El hombre nutre a los otros aires vitales (es decir, los sentidos y la mente) con lo que come y con lo que bebe por medio de este aire vital (el *prāṇa* principal que reside en la boca). Al final (en el momento de la muerte), al faltarle este aire vital [el hombre] abandona el cuerpo y se queda ciertamente con la boca abierta.” Traducción de Óscar Pujol en Ilarraz, Félix y Pujol, Óscar, *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upaniṣads*, Madrid, Trotta, 2003, p.176.

²⁷ *ChU*. 1.1.3-10; *KU* 2.15-16.

y se identifica en el caso de *KU*, al *brahman* con *puruṣa*. Sin embargo, el modo de encontrar a ese Principio imperecedero se describe de diferente manera. En *Kāṭhōpaniṣad* el camino de *brahman* puede ser tanto de inacción como de acción, pues en 2.23²⁸ se menciona que no sólo por el conocimiento se puede encontrar a *brahman*, sino también en la acción. En esta perspectiva, el conocimiento de *brahman* es cercano al cumplimiento del deber que Kṛṣṇa enuncia en la *Bhagavadgītā* (4.20 y 4.33); y que termina en la liberación.

El concepto de *brahman* está sujeto a distintas interpretaciones, incluso dentro de la tradición upaniṣadica. Al respecto mencionó Deussen:

Lo que se dice aquí [en *Brhadāraṇyakōpaniṣad*] sobre la tierra, es por mucho, la repetición estereotípica de la misma fórmula transferida al agua, al fuego, la atmósfera, el viento, el sol, los puntos cardinales, la luna y las estrellas, el éter, la oscuridad, la luz; de ahí pasa a todos los seres, luego al aliento, a la palabra, el ojo, el oído, la mente, la piel y al conocimiento²⁹.

Una de las características más importantes que Deussen señala, es la identificación de *brahman* como principio tanto finito (*kṣara*) e infinito (*akṣara*). En el *vedānta* monista se considera que *brahman* es idéntico al alma individual, representa el principio que crea y preserva todos los mundos, constituye la realidad verdadera ante el mundo ilusorio. Las descripciones de *brahman* coinciden con lo que enuncia el *sāṃkhya* sobre *puruṣa*.

El puente que nos permite enlazar a *brahman* con la concepción de *puruṣa* se encuentra en *MBh.* 12.338, que Daniel de Palma describió como un antecedente directo de la definición de los *S.K.* En el *Mokṣadharmā* se plantean diferentes preguntas y posibilidades:

MBh. 12.338:

1. ¿Hay muchos espíritus (*puruṣa*) o solo uno? ¿Quién entre ellos es el espíritu supremo? ¿O cuál se dice que es la fuente de ellos en el mundo?

²⁸ Tanto esta frase como la de *ChU.* se conocen como *mahāvākyas*, o los grandes dichos del *vedānta*.

²⁹ Deussen, Paul, *op.cit.* p. 140.

2. Hay muchos espíritus en el mundo para aquellos que consideran al *sāṃkhya* y al yoga; pues ellos no aprueban esta teoría de que hay solo un espíritu.³⁰

Este argumento entra en conflicto con otras posturas respecto al *sāṃkhya*, si bien, el pasaje continúa con una historia sobre la discusión entre Brahma y Śiva respecto al monismo en el *sāṃkhya*, en pasajes posteriores se encuentran afirmaciones que contradicen los argumentos³¹. Este punto es más evidente en la definición de *prakṛti*, sobre esto se hablará más en el apartado correspondiente.

Mientras en las *Upaniṣad* se afirma la existencia de una esencia divina que es, al mismo tiempo, la individualidad, en el *Mahābhārata* se exponen las enseñanzas que se reservaba a los brahmanes haciéndolas accesibles a la clase guerrera. En *Kāthopaniṣad* (2.3.1) se describe de otra manera la naturaleza del *Ātman*: “Ciertamente, esto es eso”, (*etad vai tad*), principio que se repite en *ChU* (6.10.3): eso eres tú (*tat tvam asi*), es decir que *ātman* y *brahman* son lo mismo en esencia.

Veamos ahora el proceso por el cual *brahman* se identifica como *puruṣa*. Describe Deussen que en la misma *Kāthopaniṣad*, el espíritu (*puruṣa*) es equivalente a *brahman*³², este argumento muestra el cambio conceptual dentro de las *upaniṣad*, puesto que en el *MBh*. las mismas cualidades que se atribuyen a *brahman* son aplicables a *puruṣa*, concepción que será fundamental para el desarrollo de la doctrina *sāṃkhya*.

Dice Anima Sen Gupta que en el *Mahābhārata* el concepto que describe la realidad última como un espíritu supremo es *puruṣottama* y el que se refiere al alma individual es

³⁰ Edgerton, Franklin, *The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads and Mahābhārata*. Great Britain, Harvard University Press, 1965, p. 332.

³¹ Consultar apéndices, en especial 12.228

³² Deussen, Paul, *op.cit.*, p.156.

*puruṣa*³³. Sin embargo, como más adelante se explicará, *prakṛti* aparece como un concepto que conforma dos fases entre lo material y espiritual, y que constituye dos faces de este Ser supremo único. Los conceptos *īśvara* y *pradhāna*³⁴ corresponden a este proceso creativo, sin embargo, el primero ya es la personificación de un dios, mientras el segundo refiere a la naturaleza primigenia de los seres, lo utilizó Kapila para describir al primer Principio. Estos dos conceptos llegaron hasta el *sāṃkhya* clásico.

En el siguiente apartado se estudiará el concepto *prakṛti*, en algunos capítulos del *Mokṣadharmā* como un antecedente directo a la interpretación *sāṃkhya* sobre la manifestación material del Principio Único, así como la representación de los veinticinco *tattvas* o principios de la realidad.

2.1.1 *Prakṛti* y *puruṣa*

En el *Mokṣadharmā* la mención de las doctrinas *sāṃkhya* y yoga permite pensar en el debate acerca de la naturaleza dualista de la escuela *sāṃkhya*, pues se argumenta, en el discurso de Pañcasikha (12.211-212), que la causa primera es material y no espiritual³⁵. Al respecto, Daniel de Palma señala:

³³ Sen Gupta, Anima, *op.cit.*, p. 9. *Puruṣottama*, que se conforma por la palabra *puruṣa* (hombre o espíritu) y *uttama* (lo más grande, lo mayor), la persona superior ya es un paso en la distinción entre el Dios personalizado separado del mundo. Este nombre es uno de los mil nombres (*Viṣṇusahasraṇāma*) con los que se identifica al dios Viṣṇu.

³⁴ *Īśvara* en el *sāṃkhya* clásico se identifica con la categoría vigésimo quinta del desarrollo material del mundo, la causa primera personalizada en un Dios. *Pradhāna* significa lo más importante, lo mejor; en el contexto del *sāṃkhya* temprano, no solo puede referirse a la fuerza creadora, sino a la conciencia pura.

³⁵ En 12.206.8 se dice: “Por su naturaleza, las mujeres son *kṣetra* y los hombres son *kṣetrajña* respecto a sus atributos. Por esta razón las personas de sabiduría no deben perseguir a las mujeres sobre cualquier otro objeto del mundo.” En una nota al pie de página en la edición de Ganguli, se explica que el sentido de este verso es el siguiente: “*Prakṛti* ciega al *kṣetrajña* o al Espíritu, y lo obliga a nacer. Las mujeres son *prakṛti*, los hombres son el Espíritu. Así como el Espíritu debe buscar evitar todo contacto con la *prakṛti* y encontrar la liberación, los hombres deben evitar a las mujeres. Cabe mencionar que en casi todos los dialectos de la India se derivan del sánscrito se les conoce como *prakṛti* (prácritos) o símbolos de la *prakṛti*, lo cual ilustra la extraordinaria popularidad de la doctrina filosófica sobre *prakṛti* y *puruṣa*.”

El problema de *la* o *las* formas originales de la escuela implica una polémica en torno a sus posibles formas originarias, es decir, materialismo o dualismo, teísmo o ateísmo. [...] Los materialistas sostienen que en un principio *prakṛti* era la categoría más importante del sistema y presentan como antecedente el *Pañcasikhavakya* del *Mokṣadharmā* donde Pañcasikha expone un *Sāṃkhya* de 24 categorías que abre camino a una posible interpretación de la conciencia como epifenómeno del cuerpo.³⁶

La interpretación de los dos principios se intercambian; donde teníamos a *puruṣa* como lo inmanifiesto que se desdobra hasta manifestarse en el mundo, ahora es el último estrato al cual puede aspirar el mundo fenoménico. Menciona Larson que en la filosofía *sāṃkhya* el concepto de *guṇa* nos refiere a una materialidad primordial, puesto que su significado como “cuerda” o “atadura” remite a su papel secundario dentro de la manifestación cosmogónica³⁷ donde *prakṛti* es la esencia primera. Esta esencia primigenia puede interpretarse como la materia primordial, la que puede variar entre la identidad femenina o lo perteneciente al mundo sensible, si no es que ambas³⁸.

Tomar, entonces, el *sāṃkhya* como una doctrina materialista, da mayor importancia al cuerpo. El materialismo del *sāṃkhya* épico³⁹, según Chattopadhyaya, no estuvo en conflicto con el *vedānta* más antiguo porque el *pradhāna* ahora se entiende como la realidad física, la realidad última y origen del universo⁴⁰, donde la especulación filosófica posterior

³⁶ De Palma, Daniel, “Los Sāṃkhyas preclásicos”. *Tesis*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1991, p.45.

³⁷ Larson, G.J. y Bhattacharya, R.S, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IV Sāṃkhya A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1987, p.65.

³⁸ La explicación más conocida sobre la naturaleza de *prakṛti* se encuentra en la *BGh*. 13.1-2: “Arjuna dijo: ¡Oh Señor! Deseo saber cuál es la naturaleza de *prakṛti*, *puruṣa*, el campo y el conocedor del campo, también sobre el conocimiento y el objeto del conocimiento. El supremo señor dijo: este cuerpo ¡Oh hijo de Kunti! Se conoce como el campo, el que conoce este cuerpo se le denomina el conocedor del campo”. Este episodio es muy importante porque se identifica a la materia con los términos *kṣara* y *prakṛti*.

³⁹ Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokayata*, Nueva Delhi, People’s Publishing House, 1959, p.409.

⁴⁰ De palma, Daniel, *Idem.*, p. 48.

del *sāṃkhya* de Íśvarakṛṣṇa adopta la interpretación dualista y se aleja de la concepción inicial, lo cual acarrea ciertas inconsistencias en la acepción de la Causa Primera.

Para Johnston, las ocho *prakṛti*-s que Kṛṣṇa enuncia en la *Bhagavadgītā* (donde *manas* se agrega y *avyakta* desaparece)⁴¹ son fundamentales para entender lo que sucedió con la interpretación de *avyakta*. Dice que el uso de *prakṛti* para referirse a *avyakta* es una explicación posterior⁴² en la que cambia el significado a una concepción monista, dejando de lado las otras siete *prakṛti*-s. Estas *prakṛti*-s son: *buddhi*, *ahāṃkara*, *manas* y los cinco elementos; la jerarquía también es variable.

Habiendo presentado algunos de los conceptos que representan al absoluto, ahora se expondrá cómo en el *Mokṣadharmā* se presentan las categorías y características del *sāṃkhya*.

En *MBh* 12.228, 27-36 se dice:

Ahora, escucha de mí, detalladamente, la explicación sobre el conocimiento de lo no manifiesto, pero antes, aprende de mí sobre el conocimiento de lo manifiesto que pertenece solo al *sāṃkhya*.

Escucha de mí, ahora, (sobre) las características del *sāṃkhya* y del yoga, siempre idénticas, en ambos (casos), a las veinticinco categorías. Se dice que lo manifiesto por cuatro marcas está atado, (estas son:) lo que nace, lo que crece, lo que decae y lo que muere.

Pero, contrariamente a lo que se ha pensado y dicho como inmanifiesto, también hay dos *ātman* declarados en los *Siddhāntas* y en los *Vedas*.

Entonces, se dice que hay cuatro caminos que nacen de aquellas cuatro características: solo de lo inmanifiesto nace lo manifiesto; pero, hay otro que está iluminado, este es el concededor del campo, la realidad. También se ha enseñado este par.

Ambos *ātman* reinan en los conocimientos y en los *viśayas*; dicen los seguidores del *sāṃkhya*, que las marcas de perfección (consisten en) la desaparición de los *viśayas*.

Aquel que está desinteresado, que vive sin *ahaṃkāra*, que está libre de los pares opuestos y que ha cortado con la duda; nunca se enoja, ni odia, ni profesa falsas palabras.

⁴¹ Aunque Johnston no la cita, el verso de la *BGh.* al que se refiere es el 7.4 donde Kṛṣṇa habla de las ocho características que lo constituyen.

⁴² Johnston, E.H., *Early Sāṃkhya. An Essay of its Historical Development according to the Texts*, India, Motilal Banarsidass, 1974, p. 29.

Aquel que ha sido calumniado y golpeado por su bondad, no piensa que (esto) es algo malo si no que desiste de estas tres cosas: la injuria, la ofensa y el pensamiento.

Igual a todos los seres, él se encamina a brahman, ni desea ni rechaza, solo se conforma con lo que le toca.

Libre de deseo, sin temor, autocontrolado, sin trabajos, sin abandonar sus deberes, sus sentidos no están fijos en los deseos excesivos ni los lleva más allá, no daña a las criaturas; tales cualidades son las de un *sāṃkhya* liberado⁴³.

En el *śloka* 12.228.27 se habla sobre la categoría de lo manifiesto (*vyakta*) que remite a la anterior discusión sobre el materialismo del antiguo *sāṃkhya*. En el *Mokṣadharmā* aparece esta noción con el concepto “conocedor del campo” (*kṣetrajña*), un concepto que también aparece en la *BGh.* cuando Kṛṣṇa le dice a Arjuna:

Este cuerpo, Arjuna, se ha dicho que es el campo; aquel que conoce esto es llamado el conocedor del campo (*kṣetrajña*) por aquellos que conocen esto.

Conoce también que Yo soy el conocedor del campo, en todos los campos, Arjuna; el conocimiento del campo y del conocedor del campo, es lo que considero verdadero conocimiento (*BGh.* 8.1-2).

Así pues, la descripción de las cuatro cualidades que atan al cuerpo corresponde al materialismo originario del *sāṃkhya*, pues toda materia nace o se crea, envejece o se desgasta y muere. En el *sāṃkhya* clásico no se puede hablar de esta manera sobre el Ser Original, al concepto de *puruṣa* no se aplican estas categorías. En opinión de De Palma, tomar la materia como realidad última implica un ateísmo que no se mantiene en el texto de Íśvarakṛṣṇa⁴⁴. El *Mokṣadharmā* ofrece una entre muchas formas de entender a *puruṣa*, pues el meollo del asunto reside en la explicación causal de una entidad primigenia que se desarrolla con el sistema *sāṃkhya* y yoga.

⁴³ Consultar el apéndice para encontrar comentarios y análisis morfológico de la traducción.

⁴⁴ De palma, Daniel. *op.cit.* P. 49.

En el *śloka* 12.228.28 se habla de veinticinco categorías ¿Cuáles son esas? ¿Corresponden a esta suposición sobre el *sāṃkhya* antiguo “materialista-ateo”? Siguiendo la interpretación de Keith, estas categorías son el resultado de la manifestación del absoluto en el mundo⁴⁵, esto podría entenderse como una concreción del espíritu o la sublimación de la materia. Para él la distinción más importante es entre materia y espíritu⁴⁶, pues es aquí donde reside el punto de convergencia sobre la existencia de veinticinco o veintiséis categorías. En la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (4.4.22) aparece una explicación semejante, porque el espíritu se describe como una entidad indestructible que coexiste en la materia, es decir el cuerpo o *Kṣetra* cuya relación, según Keith, pertenece a la actividad del ser empírico, mientras que el verdadero espíritu funge como mero espectador⁴⁷. La acción del Espíritu espectador aparece, también, en la metáfora de los pájaros en *Śvetāśvataropaniṣad* (4.6), estas *Upaniṣads* son antecedentes del *sāṃkhya* de las *S.K* y del *Mokṣadharmā*.

Si bien, en el *Mokṣadharmā* esta mención implica la separación sostenida por la doctrina *sāṃkhya*, también permanece la doctrina de lo manifiesto e inmanifiesto (*vyakta*) (*avyakta*), y el concepto de *brahman*. Por lo general el *Mokṣadharmā* sigue respetando la autoridad de los *Vedas* y mantiene un carácter preceptivo, encamina su enseñanza hacia la vía de la renuncia, el abandono de los placeres y la búsqueda de la iluminación. Estas afirmaciones pueden adscribirse a varias escuelas o categorías religiosas, al respecto Keith dijo:

La filosofía presentada por la épica, en la forma que la tenemos ahora, es un conglomerado de perspectivas diferentes, y lo que es más importante, de

⁴⁵ Keith, Arthur B, *op. cit*, p.38.

⁴⁶ La traducción de *prakṛti* no siempre se refiere a materia, puede referirse a *avyakta*, de este modo se acerca a la doctrina de *māyā* del *vedānta*. Así los *gunas* se caracterizan como modos de la manifestación de ese principio.

⁴⁷ Keith, Arthur B, *ibid*.

diferentes perspectivas repetidas en una proximidad inmediata entre sí, sin un sentido aparente de su incongruencia⁴⁸.

Estos pasajes son un ejemplo de la pluralidad doctrinal que se imprimió en el *Mahābhārata*. Mientras permanecían principios del brahmanismo, también podían aceptarse conceptos ajenos. En el *śloka* 12.228.32 se habla de dos esencias, sin embargo, se afirma la esencia primigenia en aquello que es inmanifiesto. Así mismo, se pasa desde la dimensión metafísica a la ética, pero señalando la correspondencia y necesidad de ambas categorías: lo manifiesto e inmanifiesto, o lo material e inmaterial en semejante grado de importancia. Por la misma razón, en el *śloka* 12. 228. 33 los pares opuestos resultan una atadura de la cual el sujeto debe liberarse. Entonces, cada humano se encamina a *brahman*, o el principio, mediante la acción que le compete, tal como en la *Bhagavadgītā*, el *dharma* se instaure a partir de la acción.

2.1.2 *Vyakta* y *Avyakta*

En las primeras *Upaniṣads* se identifica a la causa primera con *brahman*; sin embargo, desde que aparecen los primeros indicios de un teísmo, como en *ŚvU*, la descripción de esa fuerza neutra comienza a cambiar hacia un ente con características específicas. Una de estas descripciones expresa que la Causa Primera es lo no manifiesto (*avyakta*), mientras, por otra parte, existe el mundo manifiesto (*vyakta*) separado de ese mundo invisible.

Avyakta se traduce, también, como el espíritu supremo. Pero, antepuesto al concepto de lo manifiesto, puede parecer que es ajeno al mundo. Se convierte, en la oposición espíritu-materia, ¿en el *Mokṣadharmā*, *avyakta* es la Causa Primera? ¿Está alejado del mundo o es la meta a alcanzar como método de introspección, si es que vive en todos los seres?

⁴⁸ Keith, Arthur B, *Op. Cit.*, p. 36.

Dice Nakamura que para entender la relación del alma individual con lo inmanifiesto, debemos remontarnos a la concepción del cuerpo en los *Brahma-sūtras*. El cuerpo sutil es infinitesimal y escapa de la muerte del individuo, así constituye la base del *samsāra*. Parece solo cuando el individuo entra en *brahman*⁴⁹. La característica del cuerpo finito es el progreso; progreso en el sentido del movimiento de una vida a otra. Este cuerpo finito es tan imperceptible que los órganos de los sentidos no lo reconocen, sin embargo, se le conoce como lo inmanifiesto (*avyakta*), porque puede manifestarse en otros cuerpos posteriormente⁵⁰.

También está la cuestión consistente en si este ente inmanifiesto se reconoce como *prakṛti* o *puruṣa* y si comparte sus características. Dentro del contexto *sāṃkhya* de la épica, es preciso mencionar que la estructura de la realidad se divide en ciertas categorías que se mencionaron en el anterior apartado, y el debate está en quién o cuántas categorías existen y a quién pertenece la última. Dice Daniel de Palma que la diversidad en el número de *tattvas* que aparecen en el *Mokṣadharmā* fue un motivo de rechazo para que este texto fuera una de las fuentes tempranas para el estudio del *sāṃkhya*⁵¹. Esta afirmación se fundamenta en las variadas interpretaciones de los *tattva*-s enunciadas por Bhīṣma, Asita Devala, Vaiśiṣṭha o Vyāsa. En el siguiente pasaje del *Mokṣadharmā*, *avyakta* se presenta como una de las últimas categorías de acuerdo a Vyāsa (*MBh* 12.228. 29-31):

29. Se dice que lo manifiesto por cuatro marcas está atado (estas son:) lo que nace, lo que crece, lo que decae y lo que muere.

30. Pero, contrariamente a lo que se ha pensado y dicho como inmanifiesto, también hay dos *ātman* declarados en los *Siddhāntas* y en los *Vedas*.

31. Entonces, se dice que hay cuatro caminos que nacen de aquellas cuatro características: solo de lo inmanifiesto nace lo manifiesto; pero, hay otro que

⁴⁹ Nakamura cita: (*Brahma-sūtra* 4.2.8). Nakamura, Hajime, *Op. Cit.* p.509.

⁵⁰ Nakamura, Hajime, *Ibid.*

⁵¹ De Palma, Daniel, *Los sāṃkhyas pre-clásicos*, p. 79.

está iluminado, este es el conocedor del campo, la realidad. También se ha enseñado este par.

Vyakta o lo manifiesto se describe de acuerdo a las características que lo indeterminado le brinda, o hacia las cuales se acerca, como en un ciclo de donde surgió regresará. El origen es la esencia de la materia, lo indeterminado no está separado del mundo. El autor comienza una discusión sobre la interpretación del *avyakta*, la cual está legitimada con el antecedente védico, pero se desconoce qué es lo que consideraban como *Siddhānta*-s. La naturaleza dual del *ātman* no es muy común en los textos canónicos, y en el *Mokṣadharmā* aparece discrepando con la ortodoxia, si no es que con el sub-*parvan* completo, pues esta explicación se acerca a los principios del *Dvaita vedānta*.

Otra discrepancia se configura mediante la materia, o *prakṛti*, pues ya no es la causa primera. Volvemos a la concepción metafísica del mundo. *Avyakta* comparte el significado de lo imperecedero (*akṣara*), concepto que viene, desde el contexto upaniśádico. Sin embargo, como se explicará en el próximo apartado, *akṣara* toma otras acepciones que no corresponden a *brahman* o *avyakta*.

2.2 Proto-vedānta

Cuando se habla de un *vedānta* temprano, al igual que el *sāṃkhya*, el sistema filosófico no se había establecido, y el *sāṃkhya*, al ser uno de los sistemas filosóficos más antiguos, es fuente para el desarrollo de otros sistemas como el yoga. Dentro del *Mokṣadharmā* se considera que Vaśiṣṭha y Vyāsa son maestros del *vedānta* y Asita Devala un pensador *sāṃkhya*⁵². Afirmación fundamentada en su interpretación del Primer Principio.

⁵² Yardi, M. R., “Sāṃkhya and Yoga in the Mokṣadharmā and Bhagavadgītā”, en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol 68, No. ¼ (1987). p. 310.

En los siguientes apartados se estudiará el significado del concepto *akṣara*, pues su interpretación resulta el producto de una transición entre las características del *brahman* indeterminado hasta la concepción teísta de Nārāyaṇa y los rasgos de macro y micro-cosmos que llegaron hasta el *vedānta* clásico.

2.2.2 *Akṣara*

Akṣara significa lo imperecedero, sílaba o sonido. Es un concepto que aparece en varios contextos, ya sea en los *Vedas*, *Brahmasūtras*, *Upaniṣads* o en la *Bhagavadgītā* y llega hasta el *Mokṣadharmā* como un sinónimo del Primer Principio. Al respecto P.M Modi menciona que mientras estudiaba las traducciones de la *BGh.* se percató que *akṣara* podría ser un término técnico, cuyo significado se intercambiaba con otros términos técnicos; tales como *avyakta*. Entonces, analizando los fragmentos de la *BGh.* (del III. 15b al XV 18b) encontró que tanto Śaṅkara, Rāmānuja, Garbe, Deussen, Barnett y Hill interpretaron *akṣara* de diferente manera. *Akṣara* podría ser el término para referirse a *Brahman*, a la sílaba *AUM*, a la causa de *prakṛti*, *avyakta*, *bhāva*, *puruṣa*, lo absoluto, Vasudeva, el alma del mundo y lo imperecedero⁵³.

Dependiendo del contexto en el que el término aparezca es como se traduce. Dentro del *Mokṣadharmā*, *akṣara* se interpreta de manera similar a *Brahman* en los primeros versos, No obstante, conforme se acerca al final, *akṣara* adquiere facultades propias de un dios personalizado, por ejemplo en 12.231.31 *akṣara* es todavía una forma de llamar al dios indeterminado, sinónimo de *avyakta*:

31. Perecedero e imperecedero es la naturaleza dual del ser. Él es perecedero en todos los seres, él es imperecedero (*akṣara*) en la inmortalidad.

⁵³ Modi, Patprai Mohanlal, *Akṣara. A forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy*, Nueva Delhi, Sri Satguru, 1985, pp. 1-5.

En versos posteriores del *parvan*, *akṣara* adquiere otra descripción, como en 12.271.25:

25. Él, en efecto, es el fruto de la no acción; él es, ciertamente, lo más alto de lo imperecedero, los deseos son sus cabellos y *akṣara* su palabra.

Menciona Modi que en el *Mokṣadharmā* la interpretación de *akṣara* es un continuo de la *Bhagavadgītā*. Asegura que dentro del *Mahābhārata*, *akṣara* como *puruṣa* es el término dominante en al menos cuatro doctrinas filosóficas⁵⁴ dentro de la épica. Acusa a Edgerton, Hopkins y Deussen de no haber considerado estas escuelas dentro del *Śāntiparvan* para sus traducciones, provocando más confusión para comprender los conceptos que constituyeron a cada doctrina, sobre todo al *sāṃkhya*⁵⁵.

La concepción de *akṣara* es un paso hacia el monismo, dado que al contrario de *avyakta*, se describe como una esencia imperecedera e inherente al mundo. Del mismo modo, encontramos en *BGh.* 8. 3 la asociación de *brahman* con *akṣara*:

El Señor habló:

Se dice que Brahman es el *akṣara* supremo; y *adhyatma* es la naturaleza propia del individuo, el cual origina el ser de las criaturas; que se conoce como acción. (Del individuo, el cual le produce determinado renacimiento).

Estos matices son más evidentes en el *Nārāyaṇīya*, donde ya se señala a Nārāyaṇa como el origen del mundo (12.335), *akṣara* representa la inmaterialidad del mundo, o la incommensurabilidad ante los límites humanos. Esta dualidad se presenta, también en

⁵⁴ Modi se refiere a al *sāṃkhya*, *yoga*, *aupaniṣada* y *pāñcarātra*. Para él, el *MBh* se constituye por estas cuatro escuelas filosóficas.

⁵⁵ Modi, Patprai Mohonlal, *Op. Cit.*, p. 30.

Mokṣadharmā, Vyasa enuncia que hay dos *ātman* (12.228.30), mientras que en *BGh.* 15.16 también ese principio es dual:

Hay dos *puruṣas* en el mundo que son perecedero e imperecedero (*kṣara* y *akṣara*), todos los seres son perecederos (*kṣara*); el que no cambia es aquel llamado imperecedero (*akṣara*).

En diálogo con el Dr. Nicholas Sutton, se constató que *akṣara* literalmente significaba “aquello que no decae” o “aquello que no cambia”; el término es usado generalmente para indicar lo espiritual como opuesto a la identidad material⁵⁶. Así, pues, *puruṣa* es *akṣara* mientras el mundo manifiesto es *kṣara*, es decir, hay una misma entidad desplegada en dos facetas. Es como si se dijera que *ātman* y *brahman* son esencialmente diferentes cuando representan dos partes de una misma esencia, un macro y microcosmos con diferente nombre. Sin embargo, este tipo de divisiones puede ser fundamental para la interpretación de posteriores escuelas, tal como lo hará Madhva con su *dvaita vedānta*.

En el siguiente apartado se estudiará la concepción del Primer Principio como un macro y microcosmos, con el fin de continuar el análisis sobre la naturaleza dual de *akṣara*, y así estudiar parte del surgimiento de la adoración a un dios personalizado.

2.2.3 Microcosmos y macrocosmos

La concepción de un microcosmos en relación con un cosmos infinito ya se había presentado desde tiempos védicos. Esta idea se nombró como la relación *ātman-brahman* en las *upaniṣads* y en *BGh.* mantiene el mismo sentido. En referencia a la interpretación de un dios

⁵⁶ Durante el último semestre de Maestría mantuve comunicación electrónica con el Dr. Nicholas Sutton. Parte de sus opiniones impresas aquí son extractos de su estudio sobre el *Mokṣadharmā parvan*, próximo a publicarse, y que tuvo la amabilidad de enviarme; así como de correos electrónicos donde me ofreció su perspectiva sobre los términos que estoy estudiando.

separado del mundo o de un individuo separado del resto de la sociedad, esta dualidad conforma la estructura teísta de posteriores doctrinas.

La interiorización del rito funda la noción del individuo como un microcosmos que se crea, se preserva y se destruye. El cuerpo toma especial importancia dentro de la soteriología hindú, pues dentro de la doctrina descrita en 12.228 como yoga, ya se menciona que el cuerpo es una carreta a controlar y la versión manifiesta de lo inmanifiesto, estas nociones llegan a su máxima expresión en las *S.K.* y *Yogasūtra*, pues el *sāṃkhya* que llega hasta Patañjali introduce a un Dios (*īśvara*) como fundamento de su sistema filosófico, el Señor que encabeza la jerarquía categórica cósmica.

Michael Witzel analiza en el libro de Robert Levy⁵⁷ la constitución de las formas simbólicas del hinduismo desde los *Vedas* hasta el surgimiento del tantrismo. En su estructura señala la participación del microcosmos y macrocosmos como nociones que se involucran mediante el ritual, para ello presenta el concepto de “mesocosmos” como el nivel mediador entre los dioses y la humanidad. Este “mesocosmos” se conforma por festivales y ritos que caracterizan a posteriores doctrinas religiosas.

En *Mokṣadharmā* la transición a lo que posteriormente se convertiría en *īśvara* no va tan lejos, al grado de considerar el *Yogasūtra* como la primera fuente donde aparece un Dios, pues ya el *Nārāyaṇīya* (12.339.12-15), un sub *parvan* inserto en el *Śāntiparvan*, se acepta a Nārāyaṇa como el Principio Único. El agente inmanifiesto del mundo que requiere de la devoción de la gente.

En suma, la interpretación teísta del Principio, se configura con el antecedente de lo indeterminado, lo imperecedero, el Uno, *brahman*, *puruṣa* o *prakṛti*. *Mokṣadharmā* registra

⁵⁷ Witzel, Michael, “Macrocosm, Mesocosm and Microcosm: The Persistent Nature of ‘Hindu’ Beliefs and Symbolic Forms”. *International Journal of Hindu Studies*, Vol. I, No. 3 (1997), p. 502.

esa transición mediante el uso de metáforas semejantes a las de *Upaniṣads* y *BGh*. Es el paso entre el rito védico hasta la *bhakti*, la necesidad de relacionarse con la divinidad sin la condición de la actividad mediadora de un sacerdote. Es en este punto que se puede ver el nacimiento de los fundamentos doctrinales tanto del *sāṃkhya* como del yoga y *vedānta*, pues la descripción de su método representa el inicio de la separación entre escuelas, tal como se enuncia en 12.228.16-22 (en el apéndice al presente trabajo, se encontrará este capítulo completo, traducido y con comentarios adicionales).

La soteriología cambia. Si bien en los *Vedas* no se hablaba de la necesidad de alcanzar *Mokṣa*, en *Upaniṣads* sí. *Mokṣadharmā* es un reflejo de la sabiduría *vedānta* en tanto que concibe al Principio como *brahman*, y el principio individual como *ātman*. El método para lograr la liberación se describe de diferentes maneras en el *parvan*, sin embargo la constante es la necesidad de fundirse en un macrocosmos o el infinito, probablemente como negación de la realidad. En *Mokṣadharmā*, tampoco se habla sobre la validez o invalidez de cierto método, como sucede en el capítulo 12.228, se presentan las diferencias entre el *sāṃkhya* y *yoga*, mas no se da prelación por cierto sistema. Así, pues, la noción de macro y microcosmos o la naturaleza del Principio Único, trazan la brecha para la interpretación del mundo que va a constituir a cada escuela filosófica una vez consolidada y con un texto base.

En el siguiente capítulo se estudiarán las nociones teístas presentes en el *Mokṣadharmā* y que configuran el inicio de la adoración religiosa a un dios personalizado. La evidencia de los inicios de la *bhakti vaiṣṇava*, donde el dios descrito como primer principio y cuyos adjetivos incluye *akṣara*, *puruṣa* y *avyakta*, lo funda Nārāyaṇa.

CAPÍTULO III

PAZ. LA LLEGADA DE NĀRĀYAṆA

Hasta este capítulo se ha expuesto la concepción de la Causa Primera como una entidad indeterminada y que puede estar manifiesta o inmanifiesta en el cosmos. En el *vedānta* clásico, el Principio se presenta bajo la forma de *brahman* o lo imperecedero. En la *BGh.* estas ideas permanecen, pues al Principio se le denomina con los términos de lo imperecedero, lo inmanifiesto, *brahman* o *puruṣa*; el mismo caso sucede con *Mokṣadharmā*.

En *Mokṣadharmā* se refleja el inicio de los fundamentos conceptuales de, al menos, dos escuelas filosóficas: *sāṃkhya* y *yoga*. Por su parte, el *vedānta* se remonta a las especulaciones de las *Upaniṣads*, pero, en *Mokṣadharmā* se presentan afirmaciones usadas dentro del *dvaita vedānta* como en el *Advaita vedānta*, corrientes derivadas del *vedānta* establecido como sistema filosófico. Estas afirmaciones incluyen, para el *advaita vedānta*, la acepción de la Causa primera como una entidad única [*MBh.*12.228], el mundo no fenoménico como lo único real (*brahman*) o la necesidad de alcanzar *mokṣa* aquí y ahora, no después de la muerte⁵⁸. Mientras para el *Dvaita vedānta* existe la diferencia entre *brahman*, los seres y la materia, así como la redención total a un Dios para alcanzar la salvación; caso que se menciona en 12.271. La conceptualización de la Causa Primera, perenne en los textos sánscritos, no se mantiene uniforme en su valor semántico.

La acepción del Primer Principio constituido en una entidad dual o una entidad única que se despliega en el mundo, enlaza las interpretaciones del *MBh.* con otras más antiguas, este Principio es fundamental, también, para el *sāṃkhya* de las *S.K.* y con el *yoga* de Patañjali,

⁵⁸ Pulingandla, Ramakrishna, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Nueva Delhi, D.K. Printworld, 2008, pp. 276 y 268.

pues en su filosofía ya aparece la noción de un Dios (*īśvara*). La adopción de un Dios personalizado y creador del mundo también aparece en *Mokṣadharmā*, se le conoce con el nombre de Nārāyaṇa, su descripción y legitimación aparecen dentro de un sub-*parvan* llamado *Nārāyaṇīya*.

Nārāyaṇa no es un personaje nuevo, su antecedente más remoto se encuentra en el *Rg Veda* dentro del himno 10.90; de acuerdo a la investigación del Dr. Preciado, en su *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas*, el origen de Nārāyaṇa también se encuentra en *Śatapatha Brāhmaṇa* (12.3.4.1 y 13.6.1.1), donde al igual que en el himno védico, se le llama *Puruṣa-Nārāyaṇa*. Argumenta que dentro de la tradición brahmánica ortodoxa es improbable que a un *ṛṣi* se le ascienda al rango de los dioses, lo cual no sucede con ningún otro nombre dentro de los *Vedas*. Entonces, el hecho de tener el mismo nombre dentro de la tradición épica, con Nārā y Nārāyaṇa que aparecen en *MBh* 12.321,8-9 y 16-18, resulta un continuo de la acepción védica⁵⁹; en el *Śāntiparvan*, Nārāyaṇa ya aparece con descripciones encaminadas a la veneración (*bhakti*), tal como lo señala el Dr. Preciado, la interpretación continúa con la del himno védico en *MBh* 12.328.35 la cual dice:

En efecto, yo soy conocido como el Único eterno, refugio de los hombres. Las aguas se han llamado Nārā, pues surgieron de Nārā. Desde la antigüedad las aguas han sido mi refugio, por lo tanto, yo soy Nārāyaṇa.

El origen de Nārāyaṇa se comparte también en la Leyes de Manu⁶⁰ (1.10); su aparición en distintos textos canónicos comenzó a tener mayor importancia, y cuya mitología se legitima

⁵⁹ Preciado Solis, Benjamín, *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas*, primera edición, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, p.7.

⁶⁰ *Las leyes de Manu*, o *Manusmṛiti*, explican el origen de la humanidad mediante el hombre primordial llamado Manu. El pasaje del *MBh*. (12.328.35) es muy similar al que se expone en este texto (1.10) “Las aguas se han llamado Nara, pues las aguas son, ciertamente, la descendencia de Nara; así como ellas fueron su primera residencia (*ayana*), él, por lo tanto es llamado Nārāyaṇa.

por medio de los *Purāṇas*⁶¹, refleja las raíces de la devoción (*bhakti*) *vaiṣṇava* que generó distintos movimientos religiosos.

La *bhakti* aparece a causa de la necesidad del devoto por tener una relación directa con las divinidades. Es decir, todo aquel que tuviera la limitante de pertenecer a una casta diferente a la brahmánica, no podía acceder a los textos sagrados ni hacer los rituales por su cuenta, debía depender del sabio (*ṛṣi*) para pedir ayuda a cada dios. Así pues, la aparición de un dios como Kṛṣṇa, que era pastor y cuya mitología lo expone de manera opuesta al ideal no solo de un Dios sino de un sabio, caracteriza el acercamiento hacia estratos más bajos en la sociedad india. El culto a Nārāyaṇa sale del estrato hegemónico brahmánico.

El *Mokṣadharmā* se configura bajo este cambio, la identificación de la Causa Primera no es constante, pues al igual que en *BGh.* la *bhakti* gana terreno a favor de una deidad, lo cual encamina la doctrina hacia el monoteísmo, característica fundamental para posteriores sistemas de pensamiento. Cabe señalar, como dijo N. Sutton en 2005, que las expresiones devocionales de la Gran épica son tan numerosas y diversas, que es suficiente con decir que los objetos de ideas devocionales en el *Mahābhārata* son usualmente, pero no exclusivos, Viṣṇu/Nārāyaṇa, con su manifestación como Kṛṣṇa, pero también recurren a Śiva⁶².

Durante el resto de la presente tesis, se estudiará cómo fue que los términos *akṣara*, *avyakta* o *puruṣa* terminaron denominando al dios Nārāyaṇa en el *Mokṣadharmā*, con ello analizar la transición entre la concepción de la Causa Primera como una entidad neutra e indeterminada, hasta su identificación con un Dios.

⁶¹ Los *Purāṇas* narran el origen del cosmos hasta la aparición de las genealogías reales, se apegan a un dios en particular. Uno de los más cercanos al presente texto es el *Bhāgavatapurāṇa*.

⁶² Sutton, Nicholas, "A note on the Development of Emotional Bhakti: Epic Saivism in the Māhābhārata", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 86, 2005, pp.153.

3.1 El teísmo del *Mokṣadharmā*

El teísmo consiste en la creencia de uno o varios dioses creadores que sostienen el universo de acuerdo a sus propias leyes. Es decir, se concibe la separación Dios y mundo, caso contrario al panteísmo que identifica a los dos como uno solo, y conlleva la necesidad de explicar qué tanto intercede este Dios en el mundo sensible.

En la tradición védica no existía la *bhakti*, si bien las características que se describían para *brahman* pueden referirse a un Dios personalizado, es decir, que constituye el origen de la creación, la totalidad del universo y corresponde a los elementos de la naturaleza visible e invisible; la idea de *brahman* no es la de Dios porque no se identifica con elementos propios de un ser antropomorfo o que requiera de rituales especiales para satisfacerlo, configura más un concepto que una personificación. El teísmo naciente de los *Vedas*, o lo que se interpreta como tal, llega al *Mokṣadharmā* mediante la influencia de las *Upaniṣads* y su naciente teísmo, por ejemplo *ŚvU* 3.2 que señala a Rudra como el Dios único⁶³.

En el *Mahābhārata*, menciona el Dr. Sutton, la *bhakti* es el factor que determina la tendencia teísta que viene desde la tradición védica, el modo de interacción entre *pravṛtti* y *nivṛtti* con *bhakti*. Cuando el teísmo épico se relaciona con *pravṛtti* Dios se presenta como el creador, preservador y destructor del orden universal; orden que se estableció con el propósito de que se mantenga el *dharma*. Cuando *bhakti* se relaciona con *nivṛtti*, el *sāṃkhya* y yoga son principalmente los encargados de enseñar sobre la transformación de la identidad propia del individuo⁶⁴.

⁶³ La *upaniṣad* dice: “Rudra es solo uno, sin segundo. Él gobierna estos mundos con sus poderes. Está en pie ante las criaturas proyectando todos los mundos, y él, su protector, los recoge de nuevo al final del tiempo”. Traducción de Pujol, Óscar en *La sabiduría del bosque*. P. 316.

⁶⁴ Sutton, Nicholas, *Religious Doctrines in the Mahābhārata*, p. 141.

El teísmo de la épica se asocia con la *bhakti* respecto a la identificación del *ātman* con la Divinidad, este caso sucede tanto con la *Gītā* como en el *Nārāyaṇīya* y el *Mokṣadharmā*, pues donde la *bhakti* se asocia con los valores de *nivṛtti* sus doctrinas son cercanas con las del *sāṃkhya*⁶⁵. Empero, cuando se habla de un *sāṃkhya* teísta, que en la épica aparece bajo los versos devocionales hacia un Ser supremo identificado con la vigésimo quinta categoría (*tattva*), por ejemplo las alabanzas a Viṣṇu en *MBh* 3.192.11-19, o la explicación de Bhīṣma en 6.61-64, así como 12.228.28, el alma individual se identifica con Dios. Este tipo de identificación sucede en los versos donde el *sāṃkhya* ya se está mezclando con alguna doctrina teísta⁶⁶, por ello los capítulos de la épica sobre el *sāṃkhya* no son uniformes e incluso pueden ser contradictorios.

La deidad que requiere tal devoción religiosa dentro de la épica se asocia con Viṣṇu, por lo que el *MBh.* sería uno de los primeros textos *vaiṣṇava*, el *Mokṣadharmā* conjuga los tres pilares de los que habló el Dr. Sutton, pues mientras mantiene las enseñanzas del yoga y del *sāṃkhya* también invita al oyente a que ponga su devoción al servicio de Nārāyaṇa. En 12.271.18-27 se dice:

18. Escucha aquí, con atención, la explicación de esta boca para ti ¡Oh poderoso! Sobre cómo sucesivamente se originan o permanecen (las criaturas).
19. El eterno, glorioso y poderoso Hari-Nārāyaṇa, ciertamente, crea a los seres móviles e inmóviles.
20. Él solo está en todos los seres perecederos e imperecederos. Él, que en sí mismo (tiene) once modificaciones, con esplendor se bebe el universo.
21. Aprende esto ¡Oh Daitya! Sus dos pies son la tierra y, ciertamente, su cabeza es el cielo, pero sus brazos son (todas) las regiones, su oído, es el espacio.
22. Su brillante mirada es el sol, su mente reside en la luna, su percepción llega al conocimiento eterno, pero su sabor es como el de las aguas.

⁶⁵ Sutton, Nicholas, *Op. Cit.* p. 220.

⁶⁶ Sutton, Nicholas, *ibid.*

23. En sus dos cejas está la medida de la continuidad ¡Oh el más excelente de los Dānava! De sus dos ojos (proviene) la rueda solar y la tierra de sus pies ¡Oh Dānava!

24. Aprende con atención (sobre) la naturaleza de Nārāyaṇā que es *rajas*, *tamas* y *sattva*, ¡Oh señor! Él es el fruto de la acción y el rostro de los *āśramas*.

25. Él, en efecto, es el fruto de la no acción; él es, ciertamente, lo más alto de lo imperecedero, los deseos son sus cabellos y *akṣara* su palabra.

26. Él es lo existente y lo no existente, él es el *brahman* supremo, él es el *dharma* y el *tapas*, el *dharma* se refugia en su corazón, él (tiene) muchos refugios, él (tiene) muchas bocas.

En estos versos, Nārāyaṇa se describe con las propiedades de *puruṣa*, pues constituye la naturaleza original de los seres y aunque esa misma propiedad se había expuesto para *prakṛti*, en este ejemplo se concilian ambas características concentrándose en la entidad Hari-Nārāyaṇa. Aquí, también, se ejemplifica la temática de la *bhakti* emocional de la cual se habló en párrafos anteriores.

A continuación se expondrá el tipo de devoción religiosa presente en el *Mokṣadharmā*, su papel como antecedente del sistema yoga clásico y su importancia como espacio de transición entre doctrinas antiguas hasta sistemas actuales.

3.1.1 La *bhakti* y el *sāṃkhya-yoga*

La *bhakti*, según Friedhelm Hardy tiene su origen en la tradición sánscrita del norte y se expandió particularmente por la popularidad del *Bhāgavata Purāṇa*, no obstante las formas de devoción más remotas se pueden encontrar en la poesía *Cāṅkam* del sur de la India⁶⁷. Argumenta que la raíz de la *bhakti* es dual, por un lado es intelectual y por otro emocional, donde la épica expone ideas devocionales cercanas al yoga. Es decir, las ideas devocionales

⁶⁷ Hardy, Friedhelm, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Nueva Delhi, 1983, p. 37.

tempranas eran de naturaleza intelectual, pues enseñaban sobre la supresión y/o control de las pasiones en pos del perfeccionamiento personal y así identificar al individuo con la Deidad Suprema. De esta manera, las contradicciones entre la noción del Principio se neutralizan a favor de la devoción a un Dios Supremo.

El *MBh.* tiene diversas y variadas perspectivas respecto a su teísmo, pues como mencionó el Dr. Sutton, la tendencia a nombrar a uno o múltiples dioses creadores es un reflejo de los diferentes periodos y perspectivas religiosas que quedaron en la épica; sin embargo, la predominancia del monoteísmo, con Viṣṇu o Śiva⁶⁸ como Dioses supremos, constituye una herencia del orden cósmico védico, más que el de su papel como controladores del mundo⁶⁹.

Dice Sutton en su libro *Religious Doctrines in the Mahābhārata*, que el *sāṃkhya* del *Mokṣadharmā* es predominantemente no teísta y ocasionalmente se refiere a la Deidad Suprema. Identifica en 12.241.1 que Vyāsa usa el término concededor del campo (*Kṣetrajña*) y Dios (*īśvara*) para referirse al ser que está separado de la materia, pero que no se identifica a sí mismo con Nārāyaṇa. Este mismo caso sucede con la identificación de Viṣṇu, en 12.291.37, con la categoría veinticinco⁷⁰. Pero, lo contrario sucede en 12.321.31, pues se menciona que no hay otro ser más grande que el *ātman*. También, en 12.326.20-97 la deidad se identifica a sí mismo con *puruṣa* y Vāsudeva (12.326.20-25), la cual termina siendo la categoría veinticinco, adorada por los seguidores del *sāṃkhya*⁷¹.

⁶⁸ Śiva aparece a la par que Viṣṇu, se le reconoce y adora en su forma fálica (*liṅgam*) en 7.173.84, 13.14.100-102, 13.146 y 13.173.84. También es identificado como Dios supremo en 13.14-17 y 13.127-129 y 13.145-146.

⁶⁹ Sutton, Nicholas, *op.cit.* p.145.

⁷⁰ Sutton, Nicholas, *op. cit.* p. 222.

⁷¹ En 12.291.37 dice:

En el tercer capítulo, titulado “Un tratado sobre Dharma, el *Adhyātma-Kathāṇam* y el *Dhyāna-Yoga*”⁷² del próximo libro de Nicholas Sutton, donde se dedica a estudiar el *Mokṣadharmā*, reconoce que mediante los tratados de 12.186, 12. 187 y 12. 188, aparece la doctrina *Dhyāna* yoga dentro del *Śāntiparvan*. *Dyāna*, que significa meditación religiosa, pensamiento o representación mental de los atributos de una divinidad, expone el inicio del sistema de meditación cercano al yoga de Patañjali. La importancia del desarrollo de las doctrinas *sāṃkhya* y yoga para el surgimiento de posteriores doctrinas religiosas, constituye una base para la sistematización de la práctica devocional. La importancia del capítulo 12.228 reside en la explicación detallada del *Dhyāna* y las visiones que el practicante experimenta, la caracterización de la escuela *sāṃkhya* y yoga como métodos para alcanzar *mokṣa*, así como las perspectivas sobre la Causa primera que tiende hacia el monoteísmo.

Podría decirse entonces, que el teísmo de la épica, viéndolo como un todo, está conformado por un sincretismo de sectas tanto *vaiṣṇavas* como *śaivas*. Este sincretismo, dentro del *Śāntiparvan*, es más evidente en el *Nārāyaṇīya*, texto identificado dentro de un marco sectario, que en previos pasajes del *Mokṣadharmā* donde no es tan cercano a la escritura devocional⁷³.

En el *Mokṣadharmā* el uso de conceptos que se refieren a la Causa Primera cambia. La idea de un Dios no es uniforme. El primero de estos conceptos es *brahman*, que se presenta en un estilo narrativo semejante al de las *Upaniṣads* más antiguas, y cuya relación con el *ātman* conduce al sabio hacia la liberación. En segundo lugar, *puruṣa* y/o *prakṛti* que se

⁷² “Chapter 3: A Treatise on Dharma, the *Adhyātma-Kathāṇam* and the *Dhyāna-Yoga*” (Pendiente de publicación). El Dr. Nick Sutton, amablemente, me proporcionó este material. Sin embargo, dijo que los versos traducidos en la presente tesis (12.228) no los ha trabajado a profundidad, además de que su complejidad dificulta la interpretación fuera de la perspectiva de los comentaristas, en ellos se habla de las características del yoga, las cuales no menciona en su libro porque se encuentra estudiándolos actualmente.

⁷³ Sutton, Nicholas, *op.cit.* p.199.

exponen como causa(s) originales, se identifican con el espíritu y la materia que se va desplegando en el mundo mediante ciertas categorías (*tattvas*) estudiadas por el *sāṃkhya*. *Akṣara* y *kṣara* que se refieren a la propiedad imperecedera y perecedera del mundo, donde *akṣara* comienza a identificarse como una entidad independiente de la materia, pues esta es perecedera. Este mismo caso sucede con lo manifiesto (*vyakta*) y lo inmanifiesto (*avyakta*), lo inmanifiesto constituye la naturaleza esencial del cosmos.

Cuando Nārāyaṇa es descrito como el *brahman* supremo (12.271.26) o en *BGh.* (8.3) donde Kṛṣṇa identifica al *akṣara* como el *brahman* supremo, comienza a mostrarse la legitimación de la Divinidad, mediante el uso de conceptos arraigados en otros textos, como *Upaniṣads* o los *Vedas*. Hay que recordar que *Mokṣadharmā* se configura como un *parvan* donde ocurre una transición conceptual para describir a la Causa Primera y variedad de perspectivas filosóficas sobre el orden cosmológico.

Por último, cabe cerrar este capítulo señalando que las doctrinas filosóficas que todavía no estaban consolidadas en la época del *MBh*, como el yoga, aparecen con el surgimiento de la devoción religiosa al Dios personal. El *Mokṣadharmā* muestra estos cambios ya sea polemizando las posturas tradicionales, como en 12.228.36 que establece a dos *ātman* como el Principio dual o los versos devocionales de 12.271. Este texto refleja una época donde los principales postulados de las escuelas filosóficas clásicas se están formando, donde el teísmo se está consolidando y cada postura se intenta posicionar como la verdadera, pugnas que llegaron hasta nuestros días.

CONCLUSIÓN

Dentro de los episodios filosóficos del *Mahābhārata*, el *Mokṣadharmā* constituye uno de los apartados donde se refleja el cambio y la diversidad de perspectivas cosmológicas. En este sub-*parvan* la concepción de *brahman* va transformándose mediante diferentes términos hasta culminar con la noción teísta de Nārāyaṇa.

Las escuelas que recién se formaban en la época del *Mokṣadharmā* eran el *sāṃkhya* y el yoga, todavía no se habían redactado las *Sāṃkhya Karikas* ni existía un *Yogasūtra*, por consiguiente, los postulados dentro del *Śāntiparvan* donde se mencionan estas escuelas constituyen un antecedente de su instauración.

Para explicar la naturaleza del Primer Principio y consolidarse como doctrinas legítimas, las escuelas emergentes en la época de la épica necesitaron remontarse a textos antiguos, como los *Vedas* o las *Upaniṣads*, cuyo estilo narrativo y contenido filosófico llegó hasta el *Mokṣadharmā*, siendo este texto un reflejo de las diferentes perspectivas respecto al origen del universo y la manera de encontrar la liberación que dichas doctrinas exponían.

En el *Mahābhārata* no se encuentra una Filosofía que caracterice a la obra, se encuentran diferentes maneras de explicar el origen del mundo y la manera de liberarse, esta búsqueda de liberación implica que el mundo tal y como se presenta no ofrece una condición de permanencia o satisfacción tal que el sujeto debe alejarse del mundo; ya sea mediante la unión de la individualidad propia (*ātman*) con el *brahman* eterno o mediante la intervención de un Dios creador cuya voluntad acerca al devoto hacia la salvación.

El *Mokṣadharmā* muestra esta transición mediante tres pilares: *nivṛtti*, *pravṛtti* y *bhakti*. *Nivṛtti* porque la contemplación devocional, cuyo fin lo configura la individualidad unida con la totalidad, es decir *brahman* y *ātman*, constituye una actividad que el mismo

sujeto realiza con la finalidad de trascender la condición que vive. La trascendencia del mundo constituye una de las bases para el vedānta clásico, instaurado por Śaṅkarācārya, pero que tiene sus principales postulados en las *Upaniṣads*. *Pravṛtti* se refiere a la interacción con el mundo, la actividad donde el mundo se incluye dentro del método de liberación. La materia (*prakṛti*) no se excluye porque se considera el estrato más alto en la cosmología de sistemas como el *sāṃkhya*. La *bhakti* se presenta mediante elementos devocionales a entidades externas al individuo, los nombres de Dioses creadores comienzan a establecerse como reflejo de las disputas entre doctrinas, como los *vaiṣṇavas* y *śaivas*, que pretenden legitimar su perspectiva mediante el *Mahābhārata*.

La transición desde el culto a *brahman* hasta la devoción a Viṣṇu (Nārāyaṇa) se expone en el *Mokṣadharmā* mediante el uso de distintos términos para referirse a la Causa Primera; en el presente trabajo se reconocieron las dualidades: *brahman* y *ātman*, *vyakta* y *avyakta*, *prakṛti* y *puruṣa*; así como *kṣara* y *akṣara* para identificar al origen del cosmos.

Brahman aparece en el *Mokṣadharmā* cumpliendo la misma función que en las *Upaniṣads*, es decir, como el Principio neutro indivisible, cuya unión con el *ātman* conduce al devoto hacia la liberación del mundo precedero. El ejemplo que se brinda en 12.228 sobre la naturaleza inmanifiesta de la Causa Primera (*avyakta*) señala el cambio de sentido desde el *brahman* primigenio, pues al reconocerlo como una entidad inmanifiesta sus propiedades se identifican con mayor facilidad a las de *puruṣa*.

Puruṣa en conjunto con *prakṛti* se considera dentro de la escuela *sāṃkhya* como el Origen, en *Mokṣadharmā* se manifiestan algunos de los problemas inherentes a la doctrina: ¿Cuál de los dos es primero? ¿La naturaleza de *prakṛti* es necesariamente femenina? Tal vez una de las maneras de conciliar las diversas posturas dentro de la épica, fue usando los

términos que resultaron equivalentes entre sí, como lo es *akṣara*, ante falta de pruebas contundentes solo podemos hablar mediante especulaciones.

Akṣara es un término polisémico que se caracteriza por describir a la Causa Primera en textos anteriores al *Mahābhārata*, uno de ellos es la *Bṛhādāraṇyaka Upaniṣad*. El autor P.M Modi analizó el término y descubrió que durante mucho tiempo fue malinterpretado por los indólogos, provocando mayor confusión para comprender los conceptos que constituyeron a cada doctrina en los textos antiguos. La acepción de *akṣara* se relaciona al monismo y el acercamiento a la adopción del teísmo, porque bajo este término se describe a una entidad que es imperecedera, única e inmñifesta; además de que la divinidad Kṛṣṇa se describe a sí mismo como *akṣara* en *Bhagavadgītā*.

La *BGh.* es un texto paralelo al *Mokṣadharmā*, su cosmología está relacionada en tanto que presentan respectivos métodos de liberación, señalan a la doctrina *sāṃkhya* como uno de los caminos, señalan al yoga como vía, incitan a la adoración (*bhakti*) hacia una representación de Viṣṇu.

Nārāyaṇa es la divinidad que aparece en *Mokṣadharmā* expuesta como origen del universo, en posteriores *parvan* esta postura entra en conflicto con otras perspectivas doctrinales donde señalan al dios Śiva como creador. Aceptar a un Dios creador implica que el ritual interno practicado en la doctrina upaniṣadica ahora se externalice, así se pueda adorar a la divinidad (*bhakti*) y esta conceda la liberación. Las transiciones y hasta argumentos aparentemente paradójicos constituyen la raíz de importantes *darśanas*, por ejemplo el *sāṃkhya* y el yoga o el *vedānta* clásico, cuyos postulados siguen influyendo en la actualidad.

APÉNDICE
MOKṢADHARMA, SELECCIONES
TRADUCCIÓN

12.228

व्यास उवाच॥

Vyāsa uvāca
Vyasa dijo

अथ चेद्रोचयेदेतद्द्रुह्येत मनसा तथा ।

atha cedrocayedetaddruhyeta manasā tathā

Ahora, incluso, haría iluminar, esta traicionaría con la mente,
así también

उन्मज्जंश्चनिमज्जंश्चज्ञानवान्प्लववान्भवेत्॥१॥

unmajjamaṁsca nimajjamaṁsca jñānavānplavavānbhavet
Perecedero e imperecedero y el sabio un lancharo sería.

1. Vyāsa dijo:

**El sabio podría ser como un barquero que cruza
entre lo perecedero e imperecedero; cuya mente
puede ser vehículo tanto de engaño como de la
iluminación.**

Comentario: se ofrece una imagen semejante al clásico ejemplo del vedānta sobre la cuerda y la serpiente. La mente puede ser instrumento tanto de engaño como de iluminación.

1. *Vyāsa* (nombre propio, nom. sing. masc.), Vyāsa.
Uvāca (3ª persona, sing. perfecto, √vac), dijo.
Atha (part.), cuando, ahora.
Ced (part.), incluso, cuando.
Rocayet (3ª persona, sing. causativo potencial, √ruc), haría resplandecer, haría iluminar.
Etat (pron. indicativo), de esta manera, así, ese.
Druhyeta (3ª persona, sing. Ā, potencial, √druh), traicionaría, heriría.
Manasā (instr. sing. fem.), con la mente.
Tathā (adv. Corr.), así también.
Unmajjan (nom. sing. masc.), imperecedero, ascendiente.
Ca (conj.), y.
Nimajjan (nom. sing. masc.), perecedero, que se sumerge.
Jñānavān (nom. sing. masc.), el sabio, el que posee conocimiento.
Plavavān (nom. sing. masc.), el lancharo, el que posee una embarcación pequeña.
Bhavet (3ª persona, sing. potencial, √bhū), sería.

प्रज्ञया निर्मितैर्धीरास्तारयन्त्यबुधान्प्लवैः |
prajñayā nirmitairdhīrāstārayantyabudhānplavaiḥ
Con la inteligencia, contruidas, los sabios que hacen cruzar a
los ignorantes con lanchas.

नाबुधास्तारयन्त्यन्यानात्मानं वा कथञ्चन ||२||
nābudhāstārayantyanānātmānaṃ vā kathañcana
no, los ignorantes, hacen cruzar a otros, a sí mismos, o a
cualquier.

2. **Los sabios por medio de su conocimiento, como si fueran canoas de sabiduría, rescatan a los ignorantes, porque los ignorantes no se salvan a sí mismos ni pueden salvar a otros.**

Comentario: la imagen que se ofrece es la de los sabios siendo unas canoas, se construye mediante el uso del instrumental *plavaiḥ* el cual entra en concordancia con *nirmitaiḥ*, que literalmente diría: contruidos como canoas cuyo “motor” sería la sabiduría.

En la Biblia, Mateo 14: 18, hay una parábola parecida a la de los ignorantes que no pueden salvar a otros: “Dejadlos; son ciegos guías de ciegos; y si el ciego guiare al ciego, ambos caerán en el hoyo”.

2. *Prajñayā* (instr. sing. fem.), con la inteligencia, con el conocimiento.
Nirmitaiḥ (instr. plur. neu.), con los constructos.
Dhīrāḥ (nom. plur. masc.), los sabios.
Tārayanti (3ª persona, plur. Causativo presente, √(tṛ)), hacen cruzar, rescatar.
Abudhān (acus. plur. masc.), a los ignorantes.
Plavaiḥ (instr. plur. masc.), con las lanchas, con las canoas.
Na (neg.), no.
Abudhāḥ (nom. plur. masc.), los ignorantes.
Tārayanti (3ª persona, plur. Causativo presente, √(tṛ)), hacen cruzar, rescatan.
Anyān (acus. plur. masc.), a otros.
Ātmānaṃ (acus. sing. neu.), al *ātman*.
Vā (conj.), o.
Katham cana (frase), cualquiera.

छिन्नदोषो मुनिर्योगान्युक्तो युञ्जीत द्वादश |

chinnadoṣo muniryogānyukto yuñjīta dvādaśa
separado de la falta, el sabio a las disciplinas unido, uniría a
los doce.

दशकर्मसुखानर्थानुपायापायनिर्भयः ||३||

daśakarmasukhānarthānupāyāpāyanirbhayaḥ
a las diez acciones, a los placeres, a los objetivos, a lo que
se deja atrás y lo que se deja adelante, sin miedo.

3. **El sabio que ha cortado toda falta, deseos, placeres y ataduras puede acercarse y alejarse (de ellos) sin miedo. Ante las 10 acciones placenteras debería unirse a los doce yogas.**

Comentario: las doce acciones del *yoga*, (en los que se encuentran los 10 objetivos), según el comentario de Nīlakaṇṭha⁷⁴, son las características propias de los humanos que se deben combatir para alcanzar la liberación: la mente (*manas*), el corazón (*saṃkalpa*), el pensamiento (*vikalpa*), la naturaleza propia (*ātmakam*), visión (*darśanam*), la vida y la muerte (*janmamṛtyu*), la vejez (*jarā*), la enfermedad (*vyādhi*), el sufrimiento (*duḥkha*), la falta (*doṣa*) y la percepción (*anudarśanam*).

En su traducción, Paul Deussen señala que en *ŚvU* 2.8 hay un episodio similar a esta serie de *ślokas*: “Estableciendo por igual las tres partes del cuerpo y conduciendo con la mente los sentidos al corazón, con el *brahman* como bote, cruza el sabio todas las

3. *Chinnadoṣaḥ* (Comp. *Tatpuruṣa*, nom. sing. masc.), separado de la falta.

Muniḥ (nom. ing. masc.), el sabio

Yogān (acus. plur. masc.), a las ataduras.

Yuktaḥ (p.p.p, nom. Sing. mas.), unido.

Yuñjīta (3ª persona, sing. Ā, potencial, √yuj), pensaría, utilizaría, dotaría.

Dvādaśa acus. Plur

Daśa-karmaḥ (*dvigusamasa*, nom. plur. masc.), las diez y doce acciones.

Sukhān (acus. plur. masc.), a los placeres. (10 acciones que *dan felicidad*)

Artha (nom. sing. masc.), el deseo, categoría.

Anupāya-apāya (comp. *Tatpuruṣa*, nom. sing. masc.), malos medios-destrucción.

Llegar e irse, lo que se deja atrás y a donde se llega adelante.

Nirbhayaḥ (nom. Sing. masc.), valentía, tranquilo ante...

⁷⁴ *Shrīman Mahābhāratam. Part VI Śāntiparva*, Nueva Delhi, Nag Publishers, primera reimpresión, 1988. Comentario al śloka 12.236.

“संहारः स्वाभाविकविषयप्रवृत्तिसंकोचः । मनः संकल्पविकल्पात्मकं दर्शनं जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनमेतानि द्वादशमुमुक्षुरनुसरेदित्यर्थः सार्थः ।” (contrayendo el habla y la voluntad propia, se limita el desarrollo de los viśayas, restringiendo: mente, corazón y pensamiento, la naturaleza propia, la visión, la vida y la muerte, la vejez, la enfermedad, el sufrimiento, la falta y la percepción; estos doce debe superarlos aquel que desee liberarse.).

corrientes terroríficas”. Su descripción del *yoga* resulta muy parecida a la del *Mokṣadharmā*, pues estos doce elementos refieren directamente al cuerpo, la mente y los sentidos⁷⁵.

En sentido gramatical, tanto Ganguli como Dutt dejaron de lado el *dvadaśa*, el cual está declinado en acusativo, junto con *yogān*, los objetos del placer, que los llevó hacia una traducción diferente. Vyāsa, probablemente se refería a los placeres que determinan las 10 acciones placenteras. El sabio inmutable ante las 10 acciones aparece también en *BhG.* 3.20, la doctrina de la acción de Kṛṣṇa.

Este tipo de *śloka* va dedicada a un yogui, pues el *sāṃkhya* habla de cómo se desarrolla el mundo y el *yoga* de cómo se desvanece el mundo.

⁷⁵ Deussen, Paul. *Vier Philosophische Texte Des Mahābhāratam. Sanatsujāta Parvan –Bhagavadgītā – Mokṣadharmā – Anugītā.* Leipzig, F.A Brockhaus, 1906, p. 350.

चक्षुराचारवित्प्राज्ञो मनसा दर्शनेन च |

Cakṣurācāravitprājño manasā darśanena ca
Mirada-el que posee buena, el sabio, con la mente, con la
visión, y.

यच्छेद्वाङ्मनसी बुद्ध्या य इच्छेज्ज्ञानमुत्तमम्

yacchedvāṅmanasī buddhyā ya icchejjñānamuttamam
contendría, en la palabra y la mente, desde la percepción,
aquel que desearía al conocimiento más alto.

ज्ञानेन यच्छेदात्मानं य इच्छेच्छान्तिमात्मनः॥४॥

jñānena yacchedātmānaṃ ya icchechchāntimātmanah
con el entendimiento alcanzaría al ātmān, aquel que
desearía paz de alma.

4. **Aquel que quiera paz en su alma y alcanzar al ātman por su entendimiento, aquel que desee tener el más alto conocimiento y alcanzar el discernimiento, debería refrenar la palabra y la mente. Aquel es el sabio que con la mente y su correcta percepción posee una visión correcta.**

Comentario: en este śloka traduje ātman como alma porque se da la idea de que la paz se encuentra en uno mismo; sin embargo, la palabra aparece dos veces, por lo tanto, no se puede decir que “encuentra la paz en sí mismo y alcanza al sí mismo o al ātman”. Este puede ser un indicio de que ya se estaba dando una interpretación determinada sobre el concepto de ātman para diferenciarlo de jīva.

4. Cakṣuḥ-ācāravit (bahuvrīhi, nom. sing. masc.), aquel cuya mirada posee buena conducta.

Prājñah (nom. sing. masc.), el sabio.

Manasā: (instr. sing. fem.), con la mente.

Darśanena (instr. sing. neu.), con la visión, con el sistema filosófico.

Ca (conj.) y

Yacchet (3ª persona, sing. √yam), contendría, alcanzaría.

Ātmānaṃ (acus. sing. neu.), al ātman.

Vāk-manasī (tatpuruṣa, loc. Sing. fem.) en las palabras y la mente.

Buddhyāḥ (ablat. sing. fem.), desde la percepción.

Yah (pron. rel. nom. sing. masc.), Aquel que.

Ichet (3ª persona, sing. potencial, √iṣ), desearía.

Jñānam (acus. sing. neu.), al conocimiento.

Uttamam (acus. sing. masc.), al más alto.

Jñānena (instr. sing. neu.), por el entendimiento.

Yacchet (3ª persona, sing. potencial, √yam), alcanzaría.

Ca (conj.), y.

Ātmānaṃ (acus. sing. neu.), al ātman.

Yah (pron. rel. nom. sing. masc.) Aquel que.

Ichet (3ª persona, sing. potencial, √iṣ), desearía.

Śāntim (acus. sing. neu.), a la paz, a la tranquilidad.

Ātmanah (gen. sing. neu.), del ātman.

एतेषां चेदनुद्रष्टा पुरुषोऽपि सुदारुणः |

eteṣāṃ cedanudrastā puruṣāpi sudāruṇaḥ
de esos, incluso, bueno, hombre incluso, terrible.

यदि वा सर्ववेदज्ञो यदि वाप्यनृचोऽजपः ॥५॥

yadi vā sarvavedajño yadi vāpyanṛco 'japaḥ
si o todo el conocimiento de los *Vedas*, si o también, los
versos sagrados recitó.

5. Aunque un hombre sea compasivo o agresivo o incluso si ha recitado los versos sagrados o si ha estudiado los *Vedas* a profundidad.

5. *Eteṣāṃ* (pron. dem. 3ª persona, plur. gen. neu.), de esos.

Cet (encl.), incluso.

Anudrastā (nom. sing. masc.), el benefactor, el hombre bueno.

Puruṣa (nom. sing. masc.), el puruṣa.

Api (part.), incluso, también.

Sudāruṇaḥ (nom. sing. masc.), agresivo, irritable.

Yadi (pron. correl.), si.

Vā (disy.), o.

Sarva-veda-jñāḥ (*Tatpuruṣa*, nom. sing. masc.), todo el conocimiento de los *Vedas*.

Yadi (pron. correl.), si.

Vā (disy.), o

Api (part.), incluso, también.

Ṛcaḥ (acus plur. masc.), a los versos sagrados.

Ajapaḥ (3ª persona, sing. partic.perf.pas., √yap), susurrado, recitado.

यदि वा धार्मिको यज्वा यदि वा पापकृत्तमः |
yadi vā dhārmiko yajvā yadi vā pāpakṛttamaḥ
si o, correcto, habiendo sacrificado, si o el malvado.

यदि वा पुरुषव्याघ्रो यदि वा क्लैब्यधारिता ||६||
yadi vā puruṣavyāghro yadi vāklaibyadhāritā
si o el hombre tigre, si o posee debilidad.

5. **O si ha realizado sacrificios correctamente, o si es un hombre pecaminoso o si es (fiero) como un tigre o si es humilde.**

Comentario: se habla sobre las conductas de los brahmanes que realizan los rituales que pueden ser positivas o negativas para la iluminación.

6. *Yadi* (pron. correl.), si.
Vā (disy.), o.
Dhārmikaḥ (nom. sing. masc.),
correcto.
Yajvā (participio indeclinable,
√yaj), habiendo
sacrificado, adorado.
Yadi (pron. correl.), si.
Vā (disy.), o.
Pāpakṛttamaḥ (nom. sing. masc.),
el hombre malvado.
Yadi (pron. correl.), si.
Vā (disy.), o.
Puruṣa-vyāghraḥ (*karmadharaya*
samasa, nom. sing.
masc.), el hombre tigre.
Yadi (pron. correl.), si.
Vā (disy.), o.
Vāklaibya-dhāritā (*tatpuruṣa*,
nom. sing. fem.), posee
debilidad, dotado de
humildad.

तरत्येव महादुर्गं जरामरणसागरम् |

taratyeva mahādurgam jarāmarāṇasāgaram
cruza, sólo, al muy difícil de cruzar vejez y muerte océano.

एवं ह्येतेन योगेन युञ्जानोऽप्येकमन्ततः |

evam hyetena yogena yuñjāno'pyekamantataḥ
de este modo, efectivamente, con este, con el yoga, que está
unido con, también, al Uno, al final.

अपि जिज्ञासमानो हि शब्दब्रह्मातिवर्तते ||७||

api jijñāsamāno hi śabdabrahmātivartate
también, que ha deseado conocer, efectivamente, la palabra
de Brahman, está.

6. **Entonces, solo logra cruzar el profundo océano de la vejez y la muerte quien al final, por medio del yoga está unido al Único; así también lo está quien ha deseado conocer más allá de la palabra de Brahman (los Vedas).**

Comentario: a partir de este śloka se presentan dos caminos para alcanzar la liberación: el que sigue el yoga y el que no, este segundo camino es el sāmḥya.

7. *Tarati* (3ª persona, sing. presente, √ṭī), cruza, alcanza.

Eva (prep.), sólo, efectivamente.

Mahādurgam (*Tatpuruṣa*, acus. sing. masc.), muy difícil de cruzar, profundo.

Jarā-marāṇa (*karmadharaya*, nom. sing. masc.), vejez y muerte

Sāgaram (acus. sing. masc.), al océano.

Evam (adv.), así/ de este modo

Hi (part.), efectivamente.

Etena (pron. dem. instr. sing. masc.), con este.

Yogena (instr. sing. masc.), con el yoga.

Yuñjānaḥ (part. pres. nom. sing. masc. √yuj), que está unido con.

Api (part.), también, incluso.

Ekam, (acus. sing. masc.), al uno.

Antataḥ (nom. sing. masc.), al final.

Api (part.), también, incluso.

Jijñāsamānaḥ (part. pres. med. desiderativo, 3ª pers. sing. √jñā), que ha deseado conocer.

Hi (part.), efectivamente.

Śabda-brahma (*Tatpuruṣa*, nom. sing.), palabra-brahman, la palabra de brahman, el Veda.

Ati (adv.), sobre, más allá.

Vartate (3ª persona, sing. Ā, presente, √ṛt), ser, producir.

धर्मोपस्थो ह्रीवरूथ उपायापायकूबरः |

dharmopastho hrīvarūtha upāyāpāyakūbarah
El dharma por debajo, vergüenza la defensa, alejarse y
acercarse los bastidores.

अपानाक्षः प्राणयुगः प्रज्ञायुर्जीवबन्धनः ||८||

apānākṣah prāṇayugah prajñāyurjīvabandhanah
exhalar el eje, inhalar el yugo, el conocimiento la actividad,
el jīva atado.

8. El *jīva* es (como un carro) atado. El *dharma* es la plataforma, su barandal es el retraimiento, los postes son el alejamiento y el acercamiento (de la percepción), el centro de la rueda es la exhalación, la unión con la rueda la inhalación y el conocimiento es el movimiento.

Comentario: la imagen del cuerpo como un carro no es exclusiva del *Mokṣadharmā*, aparece en varios textos de la India como *Rathā kalpana*, puede encontrarse en *ŚvU* (2:9) y en *K.U* (1:3:3). Incluso Platón usa esta misma analogía en el diálogo de *Fedro* (sección 246a-254e). Nótese que se utilizan los mismos términos que en 12.228.3 (*Upāya-apāya*).

8. *Dharma-upasthaḥ*
(*dvandva*, nom. sing. masc.), por debajo está el *dharma*.

Hrī-varūtha (*dvandva*, nom. sing. masc.), la vergüenza es su defensa.

Upāya-apāya (*dvandva*, nom. sing. masc.), *upaya* y *apaya*.

Kūbarah (nom. sing. masc.), yugo o el bastidor al que está unido el yugo.

Apāna-akṣah (*dvandva*, nom. sing. masc.), el centro de la rueda es la exhalación

Prāṇa-yugah (*dvandva*, nom. sing. masc.), el yugo la inhalación.

Prajña-ayuh (*dvandva*, nom. sing. masc.), el conocimiento, el movimiento.

Jīva-bandhanah (*dvandva*, nom. sig. masc.), el cuerpo atado.

चेतनाबन्धुरश्चारुाचारग्रहनेमिवान् |

Cetanābandhuraścānurācāragrahanemivān

La conciencia, la amistad, la buena conducta, las ruedas la percepción.

दर्शनस्पर्शनवहो घ्राणश्रवणवाहनः ||९||

darśanasparśanavaho ghrāṇaśravaṇavāhanaḥ

la vista, el tacto, el caballo, el olor, el oído, el carro.

- 9. Sus ruedas son la conciencia, la afabilidad, la buena conducta, la amistad y la percepción. Sus caballos: la vista, el tacto, el olor y el oído. (Este es) el carro (del jīva).**

9. *Cetanā* (nom. sing. fem.), la conciencia.

Bandhuraḥ (nom. sing. masc.), amistad.

Cāruḥ-ācāra (*dvandva*, nom. sing. masc.), conducta agradable, buena conducta.

Graha-nemivān (*dvandva*, nom. sing. masc.), las ruedas son la percepción.

Darśana-sparśana- (*tatpuruṣa*, nom. sing. neu.), la vista, el tacto.

Vahaḥ-ghrāṇa-śravaṇa (*tatpuruṣa*, nom. sing. neu.), los caballos, el olor, el oído.

Vāhanaḥ (nom. sing. masc.), el carro.

प्रज्ञानाभिः सर्वतन्त्रप्रतोदो ज्ञानसारथिः ।
prajñānābhiḥ sarvatantrapratodo jñānasārathiḥ
Por el discernimiento, todas las doctrinas el fueite, el
cochero del conocimiento.

क्षेत्रज्ञाधिष्ठितो धीरः श्रद्धादमपुरःसरः ॥१०॥
kṣetrajñādhiṣṭhito dhīraḥ śraddhādamapuraḥsaraḥ
El conocedor del campo, estando sentado, firme, la fe,
autocontrol, va detrás, seguidor.

10. El auriga es el conocimiento firmemente establecido, es el conocedor del campo cuyo fueite son las doctrinas; sus seguidores, son el autocontrol y la fe.

10. *Prajña nābhiḥ* (instr. plur. fem.), la inteligencia es el centro de la rueda.
Sarva (prep.), todo.
Tantra-pratodaḥ (*karmadharaya*, nom. sing. masc.), doctrina-fueite.
Jñāna-sārathiḥ (*dvandva*, nom. sing. masc.), cochero del conocimiento.
Kṣetrajña (nom. sing. masc.), el conocedor del campo.
Adhiṣṭitaḥ (p.p.p. 3ª persona, sing. √adhiṣṭhā), estando sentado.
Dhīraḥ (nom. sing. masc.), constante, firme.
Śraddhā (nom. sing. fem.), fe, confianza.
Dama (nom. sing. masc.), autocontrol.
Puraḥ (nom. sing. masc.), que va detrás.
Saraḥ (nom. sing. neu.), seguidor.

त्यागवर्तमानुगः क्षेम्यः शौचगो ध्यानगोचरः |

tyāgavartmānugaḥ kṣemyaḥ śaucago dhyānagocaraḥ
abandonar el camino seguido por, próspero, pureza-
alcanzar, meditación, accesible para.

जीवयुक्तो रथो दिव्यो ब्रह्मलोके विराजते ||११||

jīvayukto ratho divyo brahmaloke virājate
uncido al *jīva*, carro, divino, en el mundo de Brahman,
resplandece.

11. Este carro divino, uncido al *jīva* resplandece en el mundo de brahman, abandonando el camino (que ya ha recorrido) y siguiendo el camino de la prosperidad, mediante la mediación, alcanza la pureza.

Comentario: a diferencia de *K.U* 1.3.3-1.3.4 y *ŚvU*. La unión no se realiza entre *ātman* y *brahman*, se enfatiza el concepto de *jīva*.

11. Tyāga-vartmaḥ (*tatpuruṣa*, nom. sing. masc.), abandonar el camino, andar por el camino.
Anugaḥ (nom. sing. masc.), seguido por.
Kṣemyaḥ (nom. sing. masc.), próspero.
Śauca-gaḥ (*Tatpuruṣa*, nom. sing. masc.), pureza- alcanzar.
Dhyāna (nom. sing. masc.), meditación.
Gocaraḥ (nom. sing. masc.), accesible para...
Jīva-yuktaḥ (*Tatpuruṣa*, nom. sing. masc.), *jīva* disciplinado.
Rathaḥ (nom. sing. masc.), el carro.
Divyaḥ (nom. sing. masc.), celestial, divino.
Brahma-loke (*Tatpuruṣa*, loc. sing. masc.), en el mundo de Brahman.
Virājate (3ª persona, sing. *Ā*, presente, √viraj), brilla.

अथ संत्वरमाणस्य रथमेतं युयुक्षतः |

atha saṁtvaramāṇasya rathametaṁ yuyukṣataḥ
Ahora, de la auspiciosidad llevado, al carro, a este, hubiera
deseado unir.

अक्षरं गन्तुमनसो विधिं वक्ष्यामि शीघ्रगम् ||१२||

akṣaram gantumanaso vidhiṁ vakṣyāmi śīghragam
a lo imperecedero, ir, desde el nacimiento, diré
rápidamente.

12. Ahora, brevemente te diré el método para ir desde el inicio de la vida hasta la inmortalidad. Aquel que hubiera deseado llevar su carro hasta la auspiciosidad...

12. *Atha* (conj.), ahora.

Samtva-ramāṇasya (*tatpuruṣa*, gen. sing. masc.), de la auspiciosidad.

Ratham (acus. sing. neu.), al carro.

Etam (pron. dem. acus. sing. neu.), este.

Yuyukṣataḥ (2ª persona, plur. Desid. Imperat. √yuj), desearán unir

Akṣaram (acus. sing. masc.), al *akṣara*, a lo imperecedero.

Gantum (infinit. √gam), ir.

Anasaḥ (abl. sing. fem.), desde la vida, desde el nacimiento.

Vidhiṁ (acus. sing. masc.), método.

Vakṣyāmi (1ª persona, sing. futuro, √vac), diré.

Śīghragam (acus. sing. masc.), rápido.

सप्त यो धारणाः कृत्स्ना वाग्यतः प्रतिपद्यते |

sapta yo dhāraṇāḥ kṛtsnā vāgyataḥ pratipadyate
siete, aquel que, los ejercicios de concentración, completos,
palabra-restringida, se aproxima.

पृष्ठतः पार्श्वतश्चान्या यावत्यस्ताः प्रधारणाः ||१३||

prṣṭhataḥ pārśvataścānyā yāvatyastāḥ pradhāraṇāḥ
desistiendo, acercándose y a otros tanto como han estado
fijando la mente en un objeto.

13. Aquel que suprimiendo la palabra recurre a los siete ejercicios de concentración (dhāraṇā) completos, acercándose y alejándose de estos tanto como de otros, fijando la mente en un cierto objeto...

13. *Sapta* (nom. plur. masc.) siete.
Yaḥ (pron. rel.) aquel que.

Dhāraṇāḥ (nom. plur. fem.) los ejercicios de concentración.

Kṛtsnāḥ (nom. plur. masc.), todos, completos, todos.

Vāk-yataḥ (nom. sing. masc.), restringido de palabras.

Pratipadyate (3ª persona, sing. Ā. Presente, √pratipad), entra, recurre a.

Prṣṭhataḥ (indic.), la parte trasera, desistir.

Pārśvataḥ (nom. sing. masc.), aproximado, cercano.

Ca (conj.), y.

Anyāḥ (adv.), otros.

Yāvat (adv. corr. ind.), tanto como.

Yaḥ (pron. corr. sing. masc. nom.), aquel que.

Tāḥ (adv. corr. nom. pl. f),

Pradhāraṇāḥ (nom. sing. fem.), fijar la mente en un objeto.

क्रमशः पार्थिवं यच्च वायव्यं खं तथा पयः ।

kramaśaḥ pārthivam yacca vāyavyam kham tathā
payah
gradualmente, a la tierra, quien y al aire, al cielo, entonces
al agua.

ज्योतिषो यत्तदैश्वर्यमहङ्कारस्य बुद्धितः ॥१४॥

jyotiṣo yattadaiśvoryamahankārasya buddhitah
de la luz, quien, entonces el dominio, de la individualidad
discierne.

**14. Será quien domine gradualmente la tierra, el
aire, el agua y el cielo; y discernirá entre el
Ahamkāra y la luz (del Primer Principio).**

14. Kramaśaḥ (adv.),
gradualmente.

Pārthivam (acus. sing. masc.), a la
tierra.

Yat (pron. rel. nom. sing. masc.),
Quien.

Ca (conj.), y.

Vāyavyam (nom. sing. neu.), al
aire.

Kham (acus. sing. neu.), al cielo.

Tathā (pron. corr. nom. sing.
masc.), entonces.

Payah (acus. sing. neu.), al agua.

Jyotiṣah (gen. sing. neu.), de la
luz.

Yat (pron. rel. nom. sing. masc.),
quien.

Tat (pron. correl. nom. sing.
masc.), Entonces.

Aiśvāryam (nom. sing. neu.),
dominar.

Ahamkārasya (gen. sing. masc.),
al ego, a la individualidad.

Buddhitah (indic. √bud),
comprende, discierne.

अव्यक्तस्य तथैश्वर्यं क्रमाशः प्रतिपद्यते |

avyaktasya tathaiśvaryaṁ kramaśaḥ pratipadyate
de lo inmanifiesto, entonces, al dominio, gradualmente,
obtiene.

विक्रमाश्चापि यस्यैते तथा युङ्क्ते स योगतः ||१५||

vikramāścāpi yasyaite tathā yuṅkte sa yogataḥ
camino e incluso, desde el cual, para ti, entonces, une él, el
yogui.

**15. Ahora te (diré) el camino por el cual el yogui
obtiene gradualmente un estado de supremacía
(para alcanzar) lo inmanifiesto y desde el cual se
une (con este).**

15. *Avyaktasya* (gen. sing. masc.),
de lo inmanifiesto.

Tathā (pron. corr.), entonces.

Īsvaryaṁ (acus. sing. neu.), estado
de supremacía, dominio.

Kramaśaḥ (indic.), gradualmente.

Pratipadyate (3ª persona, sing. Ā.
Presente, √pratipad),
acercarse, obtener.

Vikramā (nom. plur. masc.), paso,
camino.

Ca (conj.), y.

Api (part.), también, incluso.

Yasyai (pron. rel. dat. sing. fem.),
desde el cual.

Te (pron. 2ª persona, sing. dat.),
para ti.

Tathā (pron. corr.), entonces.

Yuṅkte (3ª persona, sing. Presente,
Ā. √yuj), une.

Sa (pron. 3ª persona, sing. masc.),
él.

Yogataḥ (indic.), con esfuerzo, en
consecuencia, de acuerdo
a.

अथास्य योगयुक्तस्य सिद्धिमात्मनि पश्यतः |
athāsyā yogayuktasya siddhimātmāni paśyataḥ
cuando, de él, la unión del yoga, las habilidades, son
visibles.

निर्मथ्यमानः सूक्ष्मत्वाद्वद्रूपानीमानि दर्शयेत् ||१६||
nirmathyamānaḥ sūkṣmatvādrūpānīmāni darśayet
que destruye, desde la sutileza, a las apariencias, a estas,
haría ver.

**16. Entonces el yogui, mediante el yoga, hace visibles
en sí mismo las habilidades (siddhis); destruye,
desde lo sutil, las apariencias y lo que haría
verlas.**

16. *Athā* (adv.), ahora.
Asya (pron. dem. 3ª persona, masc. sing. gen.), de él.
Yoga-yuktasya (*taṭpuruṣa*, gen. sing. masc.), la unión del yoga.
Siddhim (acus. sing. fem.), logro, habilidad.
Ātmāni (loc. sing. masc.), en el *ātman*, en sí mismo.
Paśyataḥ (nom. sing. masc.), visible.
Nirmathyamānaḥ (part.pres.pas. √nirmanth, 3ª persona, sing.), destructor.
Sūkṣmatvāt (ablat. sing. masc.), sutileza, minuciosidad.
Rūpāni (acus. plur. neu.), a las apariencias.
Imāni (pron. 3ª persona, neu. acus. plur.), a estas.
Darśayet (3ª persona, sing. Caus. Potencial, √drś), que haría ver.

शैशिरस्तु यथा धूमः सूक्ष्मः संश्रयते नभः |

śaiśirastu yathā dhūmaḥ sūkṣmaḥ saṁśrayate nabhaḥ
el frío, pero, así como, el vapor, sutil, une, a la nube.

तथा देहाद्विमुक्तस्य पूर्वरूपं भवत्युत ||१७||

tathā dehādvimuktasya pūrvarūpaṁ bhavatyuta
así también, desde la forma, de 2 veces liberado, a la forma
previa está, incluso.

17. Así como el vapor que es sutil, pero también frío y se une a la niebla; así también habiéndose liberado de esta segunda forma (del cuerpo), también entra en la forma previa.

17. Śaiśiraḥ (nom. sing. masc.), el frío.

Tu (disy.), pero.

Yathā (pron. corr.), Así como.

Dhūmaḥ (nom. sing. masc.), el vapor.

Sūkṣmaḥ (nom. sing. masc.), Sutil, insignificante.

Saṁśrayate (3ª persona, sing. Ā. Presente, √saṁśī), une.

Nabhaḥ (acus. sing. fem.), a la niebla, a la nube.

Tathā (pron. corr.), Así también.

Dehāt (ablat. sing. masc.), desde la forma (de una nube).

Dvi-muktasya (dvigusamasa, gen. sing. neu.), dos veces liberado.

Pūrva-rūpaṁ (karmadharaya, acus. sing. neu.), a la forma previa.

Bhavati (3ª persona, sing.

Presente, √bhū), es, está.

Uta (Conj.), incluso, y.

अथ धूमस्य विरमे द्वितीयं रूपदर्शनम् ।

atha dhūmasya virame dvitīyaṁ rūpadarśanam
ahora, de la nube, a la segunda, percepción de la forma.

जलरूपमिवाकाशे तत्रैवात्मनि पश्यति ॥१८॥

jalarūpam ivākāśe tatraivātmani paśyati
la forma del agua, como, en el espacio, allá, sólo, en sí
mismo ve.

18. Entonces, la segunda percepción de la forma solo
la ve en sí mismo quien, como allá en el espacio,
ve la forma del agua.

18. *Atha* (adv.), Entonces.

Dhūmasya (gen. sing. masc.), de
la nube, del humo.

Virame (loc. sing. masc.), en el
final.

Dvitīyaṁ (acus. sing. neu.), al
segundo.

Rūpa-darśanam (*Karmadharaya*,
acus. sing. neu.),
percepción de la forma.

Jala-rūpam (*karmadharaya*, nom.
sing. neu.), forma del
agua.

Iva (comp.), como.

Ākāśe (loc. sing. masc.), en el
espacio.

Tatra (adv.), allá.

Eva (prep.), sólo.

Ātmani (loc. sing. masc.), en sí
mismo.

Paśyati (3ª persona, sing.
presente, √dṛś), ve.

अपां व्यतिक्रमे चापि वह्निरूपं प्रकाशते |

apām vyatikrame cāpi vahnirūpaṁ prakāśate
de las aguas, en la separación, y, también, la apariencia del
fuego, brilla.

तस्मिन्नुपरते चास्य पीतवस्त्रवदिष्यते |

tasminnuparate cāsya pītavastravadiṣyate
en eso, cesado, y de él, vestido de amarillo, desea.

ऊर्णारूपसवर्णं च तस्य रूपं प्रकाशते ||१९||

ūrṇārūpasavarṇaṁ ca tasya rūpaṁ prakāśate
forma de lana, similar, y, de esta apariencia brilla.

19. Así también, después de la desaparición de las aguas se despliega la apariencia del fuego que resplandece incluso cuando cesa. Entonces la apariencia de una tela amarilla (aparece) (y luego otra) semejante a una bola de pelusa, y con esta misma apariencia brilla.

19. *Apām* (gen. plur. fem.), de las aguas.

Vyatikrame (loc. sing. masc.), en la divergencia.

Ca (conj.), y.

Api (part.), también.

Vahni-rūpaṁ (*Karmadharaya*, acus. sing. neu.), apariencia del fuego.

Prakāśate (3ª persona, sing. Presente, Ā. √prakāś), brilla.

Tasmin (pron. 3ª persona, sing. neu. loc.), en eso.

Uparate (loc. sing. neu.), en lo cesado.

Ca (conj.), y.

Asya (pron. dem. 3ª persona, masc. sing. gen.), de él.

Pīta-vastravat (*karmadharaya*, nom. sing. masc.), vestido con ropa amarilla.

Iṣyate (3ª persona, sing. part. pres. Ā. Caus. √iṣ), que hace desear.

Ūrṇā-rūpa-savarṇaṁ (*Karmadharaya*, nom. sing. neu.) similar a la apariencia de la lana, pelusa.

Ca (conj.), y.

Tasya (pron. dem. 3ª persona, neu. gen. sing.), De este.

Rūpaṁ (nom. sing. neu.), apariencia.

Prakāśate (3ª persona, sing. Presente, Ā. √prakāś), brilla.

अथ श्वेतां गतिं गत्वा वायव्यं सूक्ष्ममप्यजः ।

atha śvetām gatim gatvā vāyavyam sūkṣmamapyajam
entonces, a lo blanco, al camino, al viento, a lo sutil,
también, lo no nacido.

अशुक्लं चेतसः सौक्ष्म्यमव्यक्तं ब्रह्मणोऽस्य वै ॥२०॥

aśuklam cetasaḥ saukṣmyamavyaktam brahmaṇo'sya
vai
a lo no resplandeciente, de la conciencia, a la sutileza, a lo
inmanifiesto, de brahman, de él, efectivamente.

20. Entonces, habiendo alcanzado el camino a lo blanco e incluso a la sutileza del viento, lo indeterminado de brahman, efectivamente alcanza lo incoloro y la sutileza de su conciencia a lo no nacido.

20. *Atha* (adv.), Entonces.
Śvetām (acus. sing. fem.), a la
blancura.
Gatim (acus. sing. fem.), al
camino.
Gatvā (part. indeclinable, √gam),
habiendo alcanzado.
Vāyavyam (acus. sing. neu.), al
viento.
Sūkṣmam (acus. sing. neu.), al
sutil.
Api (part.), también, incluso.
Ajah (nom. sing. masc.), no
nacido.
Aśuklam (acus. sing. masc.), a lo
no blanco.
Cetasaḥ (gen. sing. neu.), de la
conciencia.
Saukṣmyam (acus. sing. neu.), a la
sutileza.
Avyaktam (acus. sing. masc.), a lo
inmanifiesto.
Brahmaṇaḥ (gen. sing. masc.), de
Brahman.
Asya (pron. dem. 3ª persona,
masc. sing. gen.), de ese.
Vai (part.), efectivamente.

एतेष्वपि हि जातेषु फलजातानि मे शृणु ।

eteṣvapi hi jāteṣu phalajātāni me śṛṇu
en estos, también, ciertamente, en los seres, nacidos de su
fruto, de mí, escucha.

जातस्य पार्थिवैश्वर्ये सृष्टिरिष्टा विधीयते ॥२१॥

jātasya pāṛthivaiśvārye sṛṣṭirīṣṭā vidhīyate
de la existencia, soberanía en la tierra, creación, sacrificios,
hace.

**21. Escucha de mí, entonces, sobre los seres
nacidos de su fruto, que en verdad, quien ha
sido capaz de alcanzar la conquista de los
elementos terrenales alcanza tal señorío
sobre la tierra y el poder de la creación.**

21. *Eteṣu* (Pron. 3ª persona, loc.
plur. neu.), en ellos.

Api (part.), también, incluso.

Hi (part.), ciertamente.

Jāteṣu (loc. plur. neu.), en los
seres.

Phala-jātāni (*dvandva*, nom. sing.
neu.), nacidos de su fruto.

Me (pron. 1ª persona, sing. gen.),
de mí.

Śṛṇu (2ª persona, sing. Imperativo,
√śṛ), escucha.

Jātasya (gen. sing. masc.), de la
existencia.

Pāṛthiva-aiśvārye
(*Karmadharaya*, loc. sing.
neu.), soberanía en la
tierra.

Sṛṣṭih-Iṣṭāḥ (*Karmadharaya*, nom.
plur. fem.), el poder de la
creación.

Vidhīyate (3ª persona, sing. Ā.
Presente, √vidhā), hace.

प्रजापतिरिवाक्षोभ्यः शरीरात्सृजति प्रजाः |
prajāpatirivākṣobhyaḥ śarīrātsṛjati prajāḥ
prajāpati, como, no agitado, desde su cuerpo, esparce las
creaturas.

अङ्गुल्यङ्गुष्ठमात्रेण हस्तपादेन वा तथा ||२२||
aṅgulyaṅguṣṭhamātreṇa hastapādena vā tathā
la medida del pulgar del pie, del dedo de la mano, con la
mano y el pie, o, entonces.

**22. Entonces, como Prajāpati que sin agitar su
cuerpo esparce la creación, ya sea con la
mano y el pie o con la medida del pulgar de la
mano o el dedo gordo del pie.**

22. *Prajāpatiḥ* (nom. sing. masc.),
Pajāpati, el Señor de las
criaturas.

Iva (comp.), como.

Akṣobhyaḥ (nom. sing. masc.), no
agitado, inamovible.

Śarīrāt (ablat. sing. masc.), desde
el cuerpo.

Sṛjati (3ª persona, sing. Presente,
√sṛj), soltar, esparcir.

Prajāḥ (acus. plur. fem.), a las
criaturas, a la creación.

Aṅguli- aṅguṣṭha- mātreṇa
(*dvandva*, instr. sing.
masc.), con la medida del
pulgarcito del pie, con el
pulgarcito de la mano.

Hasta-pādena (*dvandva*, instr.
sing. masc.), con la mano,
con el pie.

Vā (disy.), o.

Tathā (adv.), entonces.

पृथिवीं कम्पयत्येको गुणो वायोरिति स्मृतः ।
pṛthivīm kampayatye ko guṇo vāyoriti smṛtaḥ
a toda la tierra, hace estremecer, sólo, la característica, del
aire, se ha dicho.

आकाशभूतश्चाकाशे सवर्णत्वात्प्रणश्यति ॥२३॥
ākāśabhūtaścākāśe savarṇatvātpṛṇaśyati
obtenido en el espacio, y, en el espacio desde la misma
naturaleza, desaparece.

23. Es sabido que así como la característica del viento, él hace temblar la tierra; así, producido del espacio y habiendo obtenido su misma naturaleza, entonces desaparece.

23. *Pṛthivīm* (acus. sing. fem.), a toda la tierra.
Kampayati (3ª persona, sing. Caus. Presente. √kamp), hace estremecer.
Ekaḥ (nom. sing. masc.), uno, solo.
Guṇaḥ (nom. sing. masc.), característica.
Vāyoḥ (gen. sing. masc.), del aire.
Iti (adv.), así.
Smṛtaḥ (P.P.P. 3ª persona, sing. √smṛ), se ha recordado, se ha dicho.
Ākāśa-bhūtaḥ (nom. sing. masc.), obtenido el éter.
Ca (conj.), y.
Ākāśe (loc. sing. masc.), en el cielo.
Savarṇatvāt (ablat. sing. neu.), desde la misma naturaleza.
Pṛṇaśyati (3ª persona, sing. Presente, √pṛṇaś), desaparece.

वर्णतो गृह्यते चापि कामात्पिबति चाशयान् |

varṇato gr̥hyate cāpi kāmātpibati cāśayān
formado, agarra, y, también, desde el placer, bebe y a las
disposiciones mentales.

न चास्य तेजसा रूपं दृश्यते शाम्यते तथा ||२४||

na cāśya tejasā rūpaṁ dṛśyate śāmyate tathā
no, y, de él con el esplendor, a la forma, ve, hace
tranquilizar, entonces.

**24. Y así formado (de acuerdo a su naturaleza)
controla (los elementos) y bebe a voluntad, con el
resplandor de su cuerpo que lo hace extinguirse,
entonces su forma no puede verse.**

24. *Varṇataḥ* (nom. sing. masc.),
formado.

Gr̥hyate (3ª persona, sing.
Presente, Ā. √grah),
agarrar, tomar, controlar.

Ca (conj.), y.

Api (part.), también.

Kāmāt (ablat. sing. masc.), desde
el deseo.

Pibati (3ª persona, sing. Presente,
√pā), protege.

Ca (conj.), y.

Āśayān (acus. plur. masc.), a las
disposiciones mentales, a
voluntad.

Na (neg.), no.

Asya (pron. dem. 3ª persona,
masc. sing. gen.), de él.

Tejasā (instr. sing. neu.), con el
esplendor del cuerpo
humano.

Rūpaṁ (acus. sing. neu.), a la
forma.

Dṛśyate (3ª persona, sing.
Presente, Ā. √dṛś), ve.

Śāmyate (3ª persona, sing. Ā.
Causativo pres. √śām),
que hace tranquilizar,
extinguir.

Tathā (adv.), entonces.

अहंकारस्य विजितेः पञ्चैते स्युर्वशानुगाः |
ahamkārasya vijiteḥ pañcaite syurvaśānugāḥ
de la identidad individual, en la conquista, cinco, estos,
serían, actúan, conforme a sus deseos.

षण्णामात्मनि बुद्धौ च जितायां प्रभवत्यथ ||२५||
ṣaṅṅāmātmani buddhau ca jitāyāṃ prabhavatyatha
de los seis, en el ātman, en el entendimiento, y en la
conquista, aparece, entonces.

25. Así, en la conquista del ahamkāra estos cinco (órganos de los sentidos) actuarían de acuerdo a sus deseos (del yogui); entonces aparecen seis en el ātman cuando se conquista el entendimiento.

25. *Ahamkārasya* (gen. sing. masc.), de la identidad individual.
Vijiteḥ (loc. sing. masc.), en la conquista.
Pañca (nom. plur. masc.), cinco.
Ete (pron. 3ª persona, plur. masc.), estos.
Syuh (3ª persona, plur. potencial, √as), serían.
Vaśa-anugāḥ (nom. plur. masc.), actúan conforme a sus deseos.
Ṣaṅṅām (gen. plur. masc.), de los seis.
Ātmani (loc. sing. masc.), en uno mismo, en el *ātman*.
Buddhau (loc. sing. fem.), en el entendimiento.
Ca (conj.), y.
Jitāyām (loc. sing. fem.), en la conquista.
Prabhavati (3ª persona, sing. Presente, √prabhū), aparece.
Atha (adv.), Entonces.

निर्दोषा प्रतिभा ह्येनं कृत्स्ना समभिवर्तते |

nirdoṣā pratibhā hyenam kṛtsnā samabhivartate
sin falta, el esplendor, en verdad, a este, completo, se
aproxima.

तथैव व्यक्तमात्मानमव्यक्तं प्रतिपद्यते ||२६||

tathaiva vyaktamātmānamavyaktam pratipadyate
entonces, sólo, a lo manifiesto, al ātman, a lo inmanifiesto se
acerca.

**26. En verdad, esta totalidad sin falta y esplendorosa
avanza a este (al yogui), entonces solo así lo
manifiesto se acerca al ātman y (luego) a lo
inmanifiesto**

26. *Nirdoṣā* (nom. sing. fem.), sin
falta.

Pratibhā (nom. sing. fem.), la
apariencia, esplendor.

Hi (part.), efectivamente, en
verdad.

Enam (pron. encl. 3ª persona, sing.
acus. masc.), a este.

Kṛtsnā (nom. sing. fem.), todo,
completo.

Samabhivartate (3ª persona, sing.
Ā. Presente, sam + abhi
+√vr̥t), avanzar, atacar,
recurrir a.

Tathā (adv.), entonces.

Eva (adv.), sólo.

Vyaktam (acus. sing. masc.), a lo
manifiesto.

Ātmānam (acus. sing. masc.), al
ātman.

Avyaktam (acus. sing. masc.), a lo
inmanifiesto.

Pratipadyate (3ª persona, sing.
Presente, Ā. √pratipad), se
aproxima, se acerca.

यतो निःसरते लोको भवति व्यक्तसंज्ञकः ।

yato niḥsarate loko bhavati vyaktasamjñakaḥ
cuando, desaparece, el mundo, es, nombrado manifiesto.

तत्राव्यक्तमयीं व्याख्यां शृणु त्वं विस्तरेण मे ।

tatrāvvyaktamayīm vyākhyām śṛṇu tvaṁ vistareṇa me
por ello, el conocimiento de lo no manifiesto, a la
explicación, escucha, tú, con detalle, de mí.

तथा व्यक्तमयीं चैव संख्यां पूर्वं निबोध मे ॥२७

tathā vyaktamayīm caiva saṁkhyām pūrvam nibodha
me
también, al conocimiento de lo manifiesto, y sólo, al
sāṁkhya, antes aprende, de mí.

27. Entonces, es cuando el mundo llamado manifiesto desaparece. Ahora, escucha de mí, detalladamente, la explicación sobre el conocimiento de lo no manifiesto, pero antes, aprende de mí sobre el conocimiento de lo manifiesto que pertenece solo al sāṁkhya.

27. *Yataḥ* (pron. rel.), cuando.
Niḥsarate (3ª persona, sing. part.
Pres. Ā.), desaparece.

Lokaḥ (nom. sing. masc.), el mundo.

Bhavati (3ª persona, sing. Presente, √bhū), es, está.

Vyakta-samjñakaḥ (*dvandva*, nom. sing. masc.), nombrado manifiesto.

Tatra (ind.), por ello.

Avyakta-mayīm (*karmadharaya*, acus. sing. fem.), el conocimiento de lo no manifiesto.

Vyākhyām (acus. sing. fem), explicación, glosa.

Śṛṇu (2ª persona, sing. Imperativo, √śṛ), escucha.

Tvaṁ (pron. 2ª persona, sing. nom.), tú.

Vistareṇa (inst. sing. masc.), con detalle.

Me (pron. 1ª persona, sing. gen.), de mí.

Tathā (adv.), también.

Vyakta-mayīm (*karmadharaya*, acus. sing. fem.), el conocimiento de lo manifiesto.

Ca (conj.), y.

Eva (adv.), sólo.

Saṁkhyām (acus. sing. masc.), al *Sāṁkhya*.

Pūrvam (acus. sing. masc.), antes.

Nibodha (2ª persona, sing. Imperativo, √nibudh), atiende, aprende.

Me (pron. 1ª persona, sing. gen.), de mí.

पञ्चविंशतितत्त्वानि तुल्यानयुभयतः समम्।

pañcaviṃśatitattvāni tulyānyubhayataḥ samam
a las veinticinco categorías, iguales a, en ambos, siempre
igual.

योगे सांख्येऽपि च तथा विशेषांस्तत्र मे शृणु॥२८

yoge sāmkye'pi ca tathā viśeṣāṃstatra me śṛṇu
en el yoga, en el sāmkyā, también, y, entonces, a las
características, también,
de mí, escucha.

**28. Escucha de mí, ahora, (sobre) las características
del sāmkyā y del yoga, siempre idénticas, en
ambos (casos) a las veinticinco categorías.**

28. Pañcaviṃśati-tattvāni

(dviguṣamasa, acus. plur.
neu.), a las veinticinco
categorías.

Tulyāni (acus. plur. neu.), iguales
a.

Ubhayataḥ (prep.), en ambos.

Samam (acus. sing. masc.),
siempre igual.

Yoge (loc. sing. masc.), en el yoga.

Sāmkye (loc. sing. masc.), en el
Sāmkyā.

Api (part.), también, incluso.

Ca (conj.), y.

Tathā (adv.), entonces.

Viśeṣān (acus. plur. masc.), a las
diferencias,
características.

Tatrā (adv.), allá, también.

Me (pron. 1ª persona, sing. gen.),
de mí.

Śṛṇu (2ª persona, sing. Imperativo,
√śṛ), escucha.

प्रोक्तं तद्व्यक्तमित्येव जायते वर्धते च यत्।

proktaṁ tadvyaktamityeva jāyate vardhate ca yat
habiendo dicho, eso, a lo manifiesto, así, sólo, nace, crece y,
aquel que.

जीर्यते म्रियते चैव चतुर्भिर्लक्षणैर्युतमा॥२९

jīryate mriyate caiva caturbhirlakṣaṇairyutam
que envejece, que muere, y, sólo, por cuatro, marcas, atado.

**29. Se dice que lo manifiesto por cuatro marcas está
atado, (estas son:) lo que nace, lo que crece, lo que
decae y lo que muere.**

29. *Proktaṁ* (part. pres. act. 3ª p.
sing.), habiendo dicho.

Tat (pron. dem. 3ª persona, sing.
masc.), eso.

Vyaktam (acus. sing. masc.), a lo
manifiesto.

Iti (part.), así.

Eva (ind.), sólo.

Jāyate (3ª persona, sing. Presente,
Ā. √jan), nace.

Vardhate (3ª persona, sing.
Presente, Ā. √vṛdh), crece.

Ca (conj.), y.

Yat (pron. corr.), aquel.

Jīryate (part. pres. Ā. 3ª persona,
sing. √jṛ), que envejece.

Mriyate (part. Pres. Med. 3ª
persona, sing. √mr̥), que
muere.

Ca (conj.), y.

Eva (ind.), sólo.

Caturbhiḥ (inst. plur. masc.), por
cuatro.

Lakṣaṇaiḥ (instr. plur. masc.),
marcas.

Yutam (acus. sing. p.p.p. √yu),
atado.

विपरीतमतो यत्तु तदव्यक्तमुदाहृतम् ।

viparītamato yattu tadavyaktamudāhṛtam
contrario a lo pensado, aquel que, pero, quien, a lo
inmanifiesto, a lo relatado.

द्वावात्मानौ च वेदेषु सिद्धान्तेष्वप्युदाहृतौ ॥३०

dvāvātmānau ca vedeṣu siddhānteṣvapyudāhṛtau
a dos ātman, y, en los Vedas, en los siddhāntas, en esos,
declarados.

**30. Pero, contrariamente a lo que se ha pensado y
dicho como inmanifiesto, también hay dos ātman
declarados en los Siddhāntas y en los Vedas.**

Comentario: los Siddhāntas se consideran los textos
canónicos en cada doctrina, es debatible qué doctrina
acepta el autor como la verdadera.

30. *Viparīta-mataḥ* (ppp. 3^a
persona, sing. √man),
contrario a lo pensado.

Yat (pron. corr.), aquel.

Tu (disy.), pero.

Tat (pron. rel.), quien.

Avyaktam (acus. sing. masc.), a lo
inmanifiesto.

Udāhṛtam (p.p.p. 3^a persona, sing.
√udāhṛ, acus. sing.), a lo
contado, a lo relatado.

Dvāu-ātmānau (*dvigusamasa*,
acus. dual.), dos ātman.

Ca (conj.), y.

Vedeṣu (loc. plur. masc.), en los
Vedas.

Siddhān (acus. plur. masc.), a los
Siddhāntas.

Teṣu (pron. 3^a persona, loc. plur.
masc.), en esos.

Api (part.), también.

Udāhṛtau (p.p.p. 3^a persona, dual.
√udāhṛ), declarados.

चतुर्लक्षणं त्वन्यं चतुर्वर्गं प्रचक्षते

caturlakṣaṇajam tvanyaṁ caturvargaṁ pracakṣate
a las cuatro características, pero, otro, los cuatro caminos,
se dice.

व्यक्तमव्यक्तं चैव तथा बुद्धमथेतरेत्

vyaktamavyaktam caiva tathā buddhamathetarat
lo manifiesto-lo imanifiesto-nacido, y, sólo, entonces, al
iluminado, entonces, los otros.

सत्त्वं क्षेत्रज्ञ इत्येतद्ध्वयमप्यनुदर्शितम्॥

sattvaṁ kṣetrajaṇa ityetaddhvayamapyanudarśitam
a la realidad, el conocedor del campo, así, este, al par,
también, se ha enseñado.

**31. Entonces, se dice que hay cuatro caminos que
nacen de aquellas cuatro características: sólo de
lo inmanifiesto nace lo manifiesto; pero hay otro
que está iluminado, este es el conocedor del
campo, la realidad. También se ha enseñado a
este par.**

31. Catur-lakṣaṇajam

(dvigusamasa, acus. sing.
masc.), a las cuatro
características.

Tu (disy.), pero.

Anyam (adv.), otro.

Caturvargaṁ (dvigusamasa, nom.
sing. neu.), los cuatro
caminos.

Pracakṣate (3ª persona, sing.

Presente, √pracakṣ), dice.

Vyaktam-avyakta (dvandva, nom.
sing. masc.), lo manifiesto
y lo inmanifiesto.

Jam (p.p.p. 3ª persona, sing. acus.
√jan), nacido.

Ca (conj.), y.

Eva (adv.), sólo.

Tathā (pron. Corr.), entonces.

Buddham (p.p.p. 3ª persona, sing.
√budh, acus. sing.), al
iluminado.

Atha (Adv.), entonces.

Itarat (nom. sing. neu.), los otros.

Sattvaṁ (acus. sing. masc.), a
sattva, a la realidad.

Kṣetrajaṇa (nom. sing. masc.), el
conocedor del campo.

Iti (part.), así.

Etad (adv.), este.

Dhvayam (acus. dual. masc.), al
par.

Api (part.), también, incluso.

Anudarśitam (3ª persona, sing.
Caus. √anudṛś), se ha
enseñado.

द्वावात्मानौ च वेदेषु विषयेषु च रज्यतः।

dvāvātmānau ca vedeṣu viṣayeṣu ca rajyataḥ
los dos ātman, y, en los Vedas, en los objetos de los
sentidos, y, reina.

विषयात्प्रतिसंहारः सांख्यानां सिद्धिलक्षणम्॥३२

viṣayātpṛtisaṃhāraḥ sāmkyānāṃ siddhilakṣaṇam
desde los objetos de los sentidos, disminución, de los
sāmkyā, a las marcas de perfección.

32. Ambos ātman reinan en los conocimientos y en los Viśayas; dicen los seguidores del sāmkyā que las marcas de perfección (consisten en) la desaparición de los Viśayas.

32. *Dvau-ātmānau* (*dvigusamasa*, nom. dual. masc.), las dos esencias, los dos ātman.

Ca (conj.), y.

Vedeṣu (loc. plur. masc.), en los conocimientos, en los Vedas.

Viṣayeṣu (loc. plur. masc.), en los objetos de los sentidos.

Ca (conj.), y.

Rajyataḥ (3ª persona, dual, presente, √raj), reina.

Viṣayāt (ablat. sing. masc.), desde los objetos de los sentidos.

Pṛtisaṃhāraḥ (nom. sing. masc.), disminución, compresión.

Sāmkyānām (gen. plur. neu.), de los sāmkyā, de los seguidores del sāmkyā.

Siddhi-lakṣaṇam (*karmadharaya*, acus. sing. neu.), marcas de perfección.

निर्ममश्चानहंकारो निर्द्वन्द्वश्छिन्नसंशयः।

nirmamaścānahamkāro nirdvamdvaścinnasamśayaḥ
desinteresado, y, sin yo individual, indiferente a los pares
opuestos, cuya duda está cortada.

नैव क्रुध्यति न द्वेष्टि नानृता भाषते गिरः॥३३

naiva krudhyati na dveṣṭi nānṛtā bhāṣate girah
no, sólo, se enoja, no, odia, no, falsas palabras, no, dice,
discursos.

33. Aquel que está desinteresado, que vive sin
ahamkāra, que está libre de los pares opuestos y
que ha cortado con la duda; nunca se enoja, ni
odia, ni profesa falsas palabras.

33. *Nirmamaḥ* (nom. sing. masc.),
desinteresado.

Ca (conj.), y.

Anahamkārah (nom. sing. masc.),
sin yo individual.

Nirdvamdvaḥ (nom. sing. masc.),
indiferente a los pares
opuestos.

Chinna-samśayaḥ (*Bahuvrīhi*,
nom. sing. masc.), cuya
duda está cortada.

Na (neg.), no.

Eva (ind.), sólo.

Krudhyati (3ª persona, sing.
Presente, √krudh), enoja.

Na (neg.), no.

Dveṣṭi (3ª persona, sing. Presente,
√dviṣ), odia.

Na (neg.), no.

Anṛtā (nom. sing. fem.), falsedad,
falsas palabras.

Bhāṣate (3ª persona, sing.
Presente, Ā. √bhāṣ), dice.

Girah (acus. plur. fem.),
invocaciones, discursos.

आक्रुष्टस्ताडितश्चैव मैत्रेण ध्याति नाशुभम्।

ākruṣṭastāḍitaścaiva maitreṇa dhyāti nāśubham
calumniado, golpeado, y, sólo, por bondad, piensa, no,
malo.

वाग्दण्डकर्ममनसां त्रयाणां च निवर्तकः॥ ३४

vāgdaṇḍakarmamanasāṃ trayāṇāṃ ca nivartakaḥ
injuria, a la acción-pensamiento, de las tres, y, desiste.

34. Aquel que ha sido calumniado y golpeado por su bondad, no piensa que (esto) es algo malo sino que desiste de estas tres cosas: la injuria, la ofensa y el pensamiento.

34. *Ākruṣṭaḥ* (p.p.p. nom. sing. Masc.), calumniado, injuriado.

Tāḍitaḥ (p.p.p. nom. sing. masc.), golpeado.

Ca (conj.), y.

Eva (ind.) sólo.

Maitreṇa (inst. sing. masc.), bondad, buena voluntad, amistad.

Dhyāti (3ª persona, sing. Presente, √dhyā), piensa, medita.

Na (neg.), no.

Aśubham (acus. sing. masc.), desagradable, malo.

Vāk-daṇḍa (*dvandva*, acus. sing. Masc.), palabra-palo, injuria.

Karma-manasām (*dvandva*, acus. sing. masc.), acción-pensamiento.

Trayāṇām (num. gen. plur. masc.), de las tres.

Ca (conj.), y.

Nivartakaḥ (nom. sing. masc.), desistir, dar la espalda.

समः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्माणमभिवर्तते।

samaḥ sarveṣu bhūteṣu brahmāṇamabhivartate
igual, en todos, en los seres, a brahman, se acerca.

नैवेच्छति न चानिच्छो यात्रामात्रव्यवस्थितः॥३५

naivecchati na cāniccho yātrāmātravyavasthitaḥ
no, sólo, desea, no, y, sin deseos, estilo de vida, se
establece.

**35. Igual a todos los seres, él se encamina a brahman,
ni desea ni rechaza, solo se conforma con lo que
le toca.**

35. *Samaḥ* (nom. sing. masc.),
igual, similar.

Sarveṣu-bhūteṣu (loc. plur. masc.),
todos los seres.

Brahmāṇam (acus. sing. masc.), a
Brahman.

Abhivartate (3ª persona, sing.
Presente, Ā. √abhivṛt),
acercarse, encaminarse.

Na (neg.), no.

Eva (adv.), sólo.

Ichhati (3ª persona, sing. Presente,
√iṣ), desea.

Na (neg.), no.

Ca (conj.), y.

Anicchaḥ (nom. sing. masc.), sin
deseos.

Yātrā-mātra (*karmadharaya*, nom.
sing. masc.), estilo de
vida-completo

Vyavasthitaḥ (nom. sing. masc.),
permanece sobre,
establece.

अलोलुपोऽव्यथो दान्तो न कृती न निराकृतिः।

alolupo'vyatho dānto na kṛtī na nirākṛtiḥ
libre de deseo, sin miedo, autocontrolado, no, acción, no,
abandona.

नास्येन्द्रियमनेकाग्रं नातिक्षिप्तमनोरथः।

nāsyendriyamanekāgraṁ nātikṣiptamanorathah
no, de él, a los órganos de los sentidos, concentrado,
excesivo, no, lleva más allá, el deseo.

अहिंसः सर्वभूतानामीदृक्सांख्यो विमुच्यते॥३६

ahimsrah sarvabhūtānāmīdṛksāṅkhyo vimucyate
indefenso, todos, los seres, dotados, el sāmkhya, libera.

36. Libre de deseo, sin temor, autocontrolado, sin trabajos, sin abandonar sus deberes, sus sentidos no están fijos en los deseos excesivos ni los lleva más allá, no daña a las criaturas; tales cualidades son las de un sāmkhya liberado.

36. *Alolupaḥ* (nom. sing. masc.),
libre de deseo.

Avyathaḥ (nom. sing. masc.), sin
miedo.

Dāntaḥ (nom. sing. masc.),
autocontrolado.

Na (neg.), no.

Kṛtī (nom. sing. fem.), acción

Na (neg.), no.

Nirākṛtiḥ (nom. sing. fem.),
abandonar, rechazar.

Na (neg.), no.

Asya (pron. dem. 3ª persona,
masc. sing. gen.), de él.

Indriyam (acus. sing. masc.),
sentido, órganos de los
sentidos.

Aneka (nom. sing. masc.), no
concentrado, no fijo en un
objeto.

Agram (acus. sing. masc.),
excesivo.

Na (neg.), no.

Atikṣipta-Manorathaḥ

(*karmadharaya*, nom.
sing. masc.), el deseo
excesivo.

Ahimsrah (nom. sing. masc.),
indefenso, inocente.

Sarva-bhūtān (acus. plur. masc.), a
todos los seres, todas las
criaturas.

Īdṛś (nom. sing. masc.), dotado
con tales cualidades.

Sāṅkhyah (nom. sing. masc.), el
sāṅkhya.

Vimucyate (3ª persona, sing.
presente, Ā. √vimuc),
libera.

अथ योगाद्विमुच्यन्ते कारणैर्यैर्निबोध मे ।

atha yogādvimucyante kāraṇairyairnibodha me
ahora, desde el yoga, se liberan, por las causas, aprende, de
mí.

योगैश्वर्यमतिक्रान्तो योऽतिक्रामति मुच्यते ॥ ३७

yogaiśvaryamatikrānto yo'tikrāmati mucyate
la supremacía del yoga, cruzado, aquel que, cruza, se libera.

**37. Ahora, aprende de mí las causas por las que
mediante la práctica del yoga, quienes lo
practican se liberan. Aquel que habiendo
alcanzado el dominio del yoga y que ha pasado
más allá, se libera.**

37. *Atha* (part.), ahora.

Yogāt (ablat. sing. masc.), desde el
yoga.

Vimucyante (3ª persona, plur.
presente, Ā. √vimuc), se
liberan.

Kāraṇaiḥ (inst. plur. masc.), por
las causas.

Yaiḥ (pron. rel.), por quienes.

Nibodha (2ª persona, sing.
imperativo, √nibudh),
aprende.

Me (pron. 1ª persona, sing. gen.),
de mí.

Yoga-aiśvaryam (*karmadharaya*,
nom. sing. neu.), la
supremacía del *yoga*.

Atikrāntaḥ (nom. sing. masc.),
cruzado.

Yaḥ (pron. rel.), aquel que.

Atikrāmati (3ª persona, sing.
presente, √atikram), cruza.

Mucyate (3ª persona, sing.
presente, Ā. √muc) libera.

इत्येषा भावजा बुद्धिः कथिता ते न संशयः ।

ityeṣā bhāvajā buddhiḥ kathitā te na saṁśayaḥ
así, el deseo, nacidos del corazón, el entendimiento,
discursos, de ti, no, duda.

एवं भवति निर्द्वन्द्वो ब्रह्माणं चाधिगच्छति ॥ ३८

evaṁ bhavati nirdvaṁdvo brahmāṇaṁ cādhigacchati
de esta manera, es, indiferente a los pares opuestos, a
brahman, y obtiene.

**38. Así que no te quede duda sobre este discurso
nacido del corazón y el entendimiento, de esta
manera se es indiferente a estos pares opuestos y
se alcanza a *brahman*.**

38. *Iti* (part.), así.

Eṣā (nom. sing. fem.) deseo.

Bhāvajāḥ (nom. plur. masc.),
nacidos del corazón.

Buddhiḥ (nom. sing. masc.), el
entendimiento.

Kathitā (nom. plur. masc.),
discursos.

Te (pron. sing. 2ª persona, gen.),
de ti.

Na (neg.), no.

Saṁśayaḥ (nom. sing. masc.),
duda.

Evaṁ (adv.), de esta manera.

Bhavati (3ª persona, sing,
presente, √bhū), es.

Niḥ-dvaṁdvaḥ (nom. sing. masc.),
indiferente a las
alternativas o pares
opuestos.

Brahmāṇam (acus. sing. neu.), a
Brahman.

Ca (conj.), y.

Adhigacchati (3ª persona, sing.
presente, √adhigam)
obtiene.

12.271. 18-27

यथा च संप्रवर्तन्ते यस्मिंस्तिष्ठन्ति वा विभो ।

yathā ca saṁpravartante yasmimṣtiṣṭhanti vā vibho
así como y comienzan, ahí donde permanecen, o ¡Oh
poderoso!

तत्तेऽनुपूर्व्या व्याख्यास्ये तदिहैकमनाः शृणु ॥१८

tat te'nupūrvyā vyākhyāsyē tadihaikamanāḥ śṛṇu
ese, para ti, sucesivos en esta boca la explicación, este aquí,
concentrado escucha.

18. Escucha aquí, con atención, la explicación de esta boca para ti ¡Oh poderoso! Sobre cómo sucesivamente se originan o permanecen (las criaturas).

18. *Yathā* (adv. corr.), así como.

Ca (conj.), y.

Saṁpravartante (3ª persona, plur. Ā, presente, √saṁpravṛt), comienzan, se originan.

Yasmin (adv. corr. loc. sing.), ahí donde

Tiṣṭhanti (3ª persona, plur. presente, √sthā), permanecen.

Vā (disy.), o.

Vibho (voc. sing. masc.), ¡Oh poderoso!

Tat (pron. 3ª persona, sing. neu.), ese.

Te (pron. 2ª persona, sing. dat. masc.), para ti.

Anupūrvyāḥ (nom. plur. masc.), sucesivos, regulares.

Vyākhyā-āsyē (*tatpuruṣa*, loc. sing. masc.), en la boca la explicación.

Tat (pron. 3ª persona, sing. neu.), ese.

Iha (adv.), aquí.

Eka-manāḥ (*dvigusamasa*, nom. sing. fem.), una mente, concentrado, atento.

Śṛṇu (2ª persona, sing. Imperativo, √śṛu), escucha.

अनादिनिधनः श्रीमान्हरिर्नारायणः प्रभुः ।

anādinidhanaḥ śrīmānharirnārāyaṇaḥ prabhuḥ
eterno, glorioso Hari-Nārāyaṇa, poderoso

स वै सृजति भूतानि स्थावराणि चराणि च॥१९

sa vai sṛjati bhūtāni sthāvarāṇi carāṇi ca
él, ciertamente, crea a los seres inmóviles, móviles y.

**19. El eterno, glorioso y poderoso Hari-Nārāyaṇa
ciertamente crea a los seres móviles e inmóviles.**

19. *Anādinidhanaḥ* (nom. sing. masc.), eterno.

Śrīmān-hari-nārāyaṇaḥ
(*karmadharaya*, nom. sing. masc.), glorioso Hari-Nārāyaṇa.

Prabhuḥ (nom. sing. masc.), poderoso.

Sa (pron. 3ª persona, sing. masc.), él.

Vai (conj.), ciertamente.

Sṛjati (3ª persona, sing. presente, √sṛj), crea.

Bhūtāni (acus. plur. neu.), a los seres.

Sthāvarāṇi (acus. plur. neu.), inmóviles.

Carāṇi (acus. plur. neu.), móviles.

Ca (conj.), y.

एष सर्वेषु भूतेषु क्षरश्चाक्षर एव च ।

eṣa sarveṣu bhūteṣu kṣaraścākṣara eva ca
él en todos los seres, perecederos e imperecederos, sólo y.

एकादशविकारात्मा जगत्पिबति रश्मिभिः ॥२००

ekādaśavikārātmā jagatpibati raśmibhiḥ
once modificaciones, sí mismos, el universo bebe con
esplendor.

20. Él solo está en todos los seres perecederos e imperecederos. Él que en sí mismo (tiene) once modificaciones, con esplendor se bebe el universo.

20. *Eṣa* (pron. enc. nom. sing, masc.), él

Sarveṣu-bhūteṣu (tatpuruṣa, loc. plur. masc.), en todos los seres.

Kṣara (nom. sing. masc.), lo perecedero.

Ca (conj.), y.

Ākṣara (nom. sing. masc.), lo imperecedero.

Eva (prep.), sólo.

Ca (conj.), y.

Ekādaśavikāra (dvigusamasa, nom. plur. masc.), once modificaciones.

Ātmāḥ (nom. plur. masc), sí mismos, ātmans.

Jagat (nom. sing. neu.), el universo.

Pibati (3ª persona, sing. presente, √pā), bebe.

Raśmibhiḥ (instr. plur. masc.), con esplendor.

पादौ तस्य महीं विद्धि मूर्धानं दिवमेव च ।

pādau tasya mahīṁ viddhi mūrdhānaṁ divameva ca
los dos pies, de él, a la tierra, aprende, a la cabeza, al cielo,
ciertamente, y.

बाहवस्तु दिशो दैत्य श्रोत्रमाकाशमेव च ॥२१

bāhavastu diśo daitya śrotramākāśameva ca
los brazos, pero, la región, ¡oh Daitya! Al oído, al espacio,
ciertamente, y.

21. Aprende esto ¡Oh Daitya! Sus dos pies son la tierra y, ciertamente, su cabeza es el cielo, pero sus brazos son (todas) las regiones, su oído, es el espacio.

21. *Pādau* (nom. dual. masc.), los dos pies.

Tasya (pron. 3ª persona, sing. masc.), de él.

Mahīm (acus. sing. fem.), a la tierra.

Viddhi (2ª persona, sing. imperativo, √vid), aprende.

Mūrdhānaṁ (acus. sing. masc.), a lo más alto, a la cabeza.

Divam (acus. sing. masc.), al cielo.

Eva (ind.), ciertamente.

Ca (conj.), y.

Bāhavaḥ (nom. plur. masc.), los brazos.

Tu (disy.), pero.

Diśaḥ (nom. sing. masc.), la región.

Daitya (voc. sing. masc.), ¡Oh Daitya!

Śrotram (acus. sing. masc.), al oído.

Ākāśam (acus. sing. masc.), al éter, al espacio.

Eva (ind.), ciertamente.

Ca (conj.), y.

तस्य तेजोमयः सूर्यो मनश्चन्द्रमसि स्थितम् ।

tasya tejomayaḥ sūryo manaścandramasi sthitam
de él, la brillante mirada, el sol, la mente y, que está en la
luna, permanecido.

बुद्धिर्ज्ञानगता नित्यं रसस्त्वप्सु प्रवर्तते ॥२२

buddhirjñānagatā nityaṁ rasastvapsu pravartate
la percepción, idos al conocimiento, al eterno, el sabor, pero,
en las aguas, se aproxima.

**22. Su brillante mirada es el sol, su mente permanece
en la luna, su percepción llega al conocimiento
eterno, pero su sabor se aproxima en las aguas.**

22. *Tasya* (pron. 3ª persona, sing. masc. gen.), de él.
Tejomayaḥ (nom. sing. masc.), la brillante mirada.
Sūryaḥ (nom. sing. masc.), sol.
Manah (nom. sing. masc.), mente.
Ca (conj.), y.
Candra-masi (loc. sing. masc.), que está en la luna.
Sthitam (p.p.p. √sthā, acus. sing. masc.), permanecido.
Buddhiḥ (nom. sing. fem.), la percepción.
Jñāna-gatāḥ (*tatpuruṣa*, nom. plur. masc.), idos al conocimiento.
Nityaṁ (acus. sing. masc.), al eterno.
Rasaḥ (nom. sing. masc.), el sabor.
Tu (disy.), pero.
Apsu (loc. plur. fem.), en las aguas.
Pravartate (3ª persona, sing. presente, Ā. √pravṛt), se aproxima.

भ्रुवोरनन्तरास्तस्य ग्रहा दानवसत्तम ।

bhruvoranantarāstasya grahā dānavasattama
las dos cejas, continuos, de él, las medidas, ¡Oh, el más
excelente de los Dānava!

नक्षत्रचक्रं नेत्राभ्यां पादयोर्भूश्च दानव ॥२३

nakṣatracakram̐ netrābhyām̐ pādāyorbhūśca dānava
estrella-rueda, desde sus dos ojos, en sus dos pies, la tierra, y,
¡Oh Dānava!

**23. En sus dos cejas está la medida de la continuidad
¡Oh el más excelente de los Dānava! De sus dos
ojos (proviene) la rueda solar y la tierra de sus pies
¡Oh Dānava!**

23. *Bhruvoḥ* (loc. dual, masc.), en
las dos cejas.
Anantarāḥ (nom. plur. masc.),
continuos.
Tasya (pron. 3ª persona, sing. masc.
gen.), de él.
Grahāḥ (nom. plur. masc.), las
medidas.
Dānava-sattama (*karmadharaya*,
voc. sing. masc.), ¡Oh, el más
excelente de los Dānava!
Nakṣatracakram̐ (*tatpuruṣa*, acus.
sing. masc.), estrella-rueda,
rueda solar.
Netrābhyām̐ (ablat. dual, neu.),
desde sus dos ojos.
Pādāyoḥ (loc. dual. masc.), en sus
dos pies.
Bhuḥ (nom. sing. fem.), la tierra.
Ca (conj.), y.
Dānava (voc. sing. masc.), ¡Oh
Dānava!

रजस्तमश्च सत्त्वं च विद्धि नारायणात्मकम् ।

rajastamaśca sattvaṁ ca viddhi nārāyaṇātmakam
rajas, tamas, y, sattva, y, aprende, la naturaleza de Nārāyaṇa

सोऽऽश्रमाणां मुखं तात कर्मणस्तत्फलं विदुः॥२४

so'śramāṇāṁ mukhaṁ tāta karmaṇastatphalaṁ viduḥ
él, de los āśramas, cara, ¡Oh señor! De la acción, ese, el fruto,
atento.

**24. Aprende con atención (sobre) la naturaleza de
Nārāyaṇa que es rajas, tamas y sattva, ¡Oh señor!
Él es el fruto de la acción y el rostro de los āśramas.**

24. *Rajaḥ* (nom. sing. masc.), *rajas*.

Tamaḥ (nom. sing. masc.), *tamas*.

Ca (conj.), y.

Sattvam (nom. sing. neu.), *sattva*.

Ca (conj.), y.

Viddhi (2ª persona, sing. imperativo,
√vid), sabe, aprende.

Nārāyaṇa-ātmakam (*tatpuruṣa*,
acus. sing. masc.), la
naturaleza de Nārāyaṇa.

Saḥ (pron. 3ª persona, nom. sing.
masc.), él.

Āśramāṇām (gen. Plur. masc.), de
los *āśramas*.

Mukhaṁ (nom. sing. neu.), la cara.

Tāta (voc. sing. masc.), ¡Oh Señor!

Karmaṇaḥ (gen. sing. masc.), de la
acción.

Tat (pron. dem. 3ª persona, nom.
sing. neu.), ese.

Phalam (nom. sing. neu.), el fruto.

Viduḥ (nom. sing. masc.), atento.

अकर्मणः फलं चैव स एव परमव्ययः।

akarmanāḥ phalaṁ caiva sa eva paramavyayaḥ
sin acción, el fruto, y, en efecto, el más alto de lo
impercedero.

छन्दांसि तस्य रोमाणि अक्षरं च सरस्वती ॥२५

chandāṁsi tasya romāṇi akṣaraṁ ca sarasvatī
los deseos, de él, los cabellos, a lo impercedero, y, la palabra.

25. Él, en efecto, es el fruto de la no acción; Él es
ciertamente lo más alto de lo impercedero, los
deseos son sus cabellos y akṣara su palabra.

25. *Akarmanāḥ* (nom. sing. masc.),
sin acción.

Phalaṁ (nom. sing. neu.), el fruto.

Ca (conj.), y.

Eva (prep.), en efecto.

Param-avyayaḥ (*karmadharaya*,
nom. sing. masc.), más alto-
impercedero, el más alto
de lo impercedero.

Chandāṁsi (nom. plur. neu.), los
deseos.

Tasya (pron. 3ª persona, sing. masc.
gen.), de él.

Romāṇi (neu. plur. nom.), los
cabellos.

Akṣaraṁ (acus. sing. masc.), al
akṣara, a lo impercedero.

Ca (conj.), y.

Sarasvatī (nom. sing. fem.), la
palabra.

बह्वाश्रयो बहुमुखो धर्मो हृदि समाश्रितः।

bahvāśrayo bahumukho dharmo hṛdi samāśritaḥ
mucho-refugio, mucha-boca, el dharma, en el corazón, se ha
refugiado.

स ब्रह्मपरमो धर्मस्तपश्च सदसच्च सः॥२६

sa brahmaparamo dharmastapaśca sadasacca saḥ
él, brahman-el más alto, el dharma, el tapas, y, existente, no
existente, y, él.

**26. Él es lo existente y lo no existente, Él es el brahman
supremo, Él es el dharma y el tapas, el dharma se
refugia en su corazón, Él (tiene) muchos refugios,
él (tiene) muchas bocas.**

26. *Vahu-āśrayaḥ* (*karmadharaya*,
nom. sing. masc.), mucho-
refugio, muchos refugios/
asilos.

Bahumukhaḥ (*karmadharaya*, nom.
sing. masc.), muchas bocas,
muchas caras.

Dharmaḥ (nom. sing. masc.), el
dharma.

Hṛdi (loc. sing. neu.), en el corazón.

Samāśritaḥ (p.p.p. nom. sing. masc.
√*samāśri*), se ha refugiado.

Saḥ (pron. 3ª persona nom. sing.
masc.), él.

Brahmaparamaḥ (*karmadharaya*,
nom. sing. masc.), brahman-
el más alto, el brahman
supremo.

Dharmaḥ (nom. sing. masc.), el
dharma.

Tapasḥ (nom. sing. masc.), el tapas.

Ca (conj.), y.

Sat (part. pres. 3ª persona, sing.
√*as*), existente.

Asat (part. pres. 3ª persona, sing.
√*as* + neg.), no existente.

Ca (conj.), y.

Saḥ (pron. 3ª persona nom. sing.
masc.), él.

श्रुतिशास्त्रग्रहोपेतः षोडशर्त्विक्क्रतुश्च सः।

śrutiśāstragrahopetaḥ ṣoḍaśartvikkratuśca saḥ
los śruti, śāstra, y la vasija sagrada, aproximado, dieciséis
sacerdotes- habilidades, y, él.

पितामहश्च विष्णुश्च सोऽश्विनौ स पुरंदरः॥२७

pitāmahaśca viṣṇuśca so'śvinau sa puraṁdaraḥ
el abuelo, y, Viṣṇu, y, él, los dos Aśvin, él Puraṁdara.

27. Él es los textos śruti, los śāstras y la vasija sagrada, se ha aproximado a las habilidades de los dieciséis sacerdotes (védicos), Él es el abuelo, Él es Viṣṇu, Él está en los dos Aśvins, Él es Puraṁdara.

27. Śruti-śāstra-graha

(tatpuruṣa, nom. sing. masc.), los
textos śruti, los śāstras y la vasija
sagrada.

Upetaḥ (p.p.p √i + upa),
aproximado.

Ṣoḍaśaḥ-ṛtvij-kratuḥ
(dvigusamasa, nom. sing. masc.),
sacrificio regular-habilidad, los
16 sacerdotes védicos-
habilidades.

Ca (conj.), y.

Saḥ (pron. 3ª persona, sing.
masc. nom.), él.

Pitamahaḥ (nom. sing. masc.), el
abuelo.

Ca (conj.), y.

Viṣṇuḥ (nom. sing. masc.
Nombre propio.), Viṣṇu.

Ca (conj.), y.

Saḥ (pron. 3ª persona, sing.
masc. nom.), él.

Aśvinau (nom. dual, masc.), los
dos Aśvins.

Sa (pron. 3ª persona, sing. masc.
nom.), él.

Puraṁdaraḥ (nom. sing. masc.
Nombre propio), Puraṁdara.

12.328.35

नराणामयनं ख्यातमहमेकः सनातनः ।

narāṇāmayanāṁ khyātamahamekaḥ sanātanaḥ
de Nara, el refugio, conocido, yo, uno, eterno.

आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनवः ।

āpo nārā iti proktā āpo vai naraśūnavaḥ
el agua, Nārā, así, se ha llamado, en efecto,
descendientes de Nara.

अयनं मम तत्पूर्वमतो नारायणो ह्यहम् ॥३५

ayanāṁ mama tatpūrvamato nārāyaṇo hyaham
el refugio, de mí, ese, antes pensado, Nārāyaṇa,
efectivamente, yo.

**35. En efecto, yo soy conocido como el Uno eterno,
refugio de los hombres. Las aguas se han
llamado Nārā, pues surgieron de Nārā. Desde
la antigüedad las aguas han sido mi refugio,
por lo tanto, yo soy Nārāyaṇa.**

35. *Narāṇām* (gen. plur. masc.), de
Nara.

Ayanam (nom. sing. masc.), la vía, el
camino, refugio.

Khyātam (acus. sing. masc. p.p.p
√khyā), conocido.

Aham (pron. 1ª persona, sing.), yo.

Ekaḥ (nom. sing. masc.), uno.

Sanātanaḥ (nom. sing. masc.), eterno.

Āpaḥ (nom. sing. neu.), agua.

Nārāḥ (nom. sing. fem.), Nārā.

Iti (part.), así.

Proktāḥ (nom. sing. fem. p.p.p √pra-
vac), se han llamado.

Āpaḥ (nom. sing. neu.), agua.

Vai (part.), en efecto.

Narasūnavaḥ (*tatpuruṣa*, nom. plur.
masc.), descendientes de
Nara.

Ayanam (nom. sing. masc.), la vía, el
camino, refugio.

Mama (pron. 1ª persona, sing. gen.),
de mí.

Tat (pron. 3ª persona, sing. nom.),
ese.

Pūrvamataḥ (*tatpuruṣa*, nom. sing.
masc. p.p.p. √man), antes-
pensado, antigüedad.

Nārāyaṇaḥ (nom. sing. masc.
Nombre propio), Nārāyaṇa.

Hi (part.), efectivamente, por lo tanto.

Aham (pron. 1ª persona, sing.), yo.

GLOSARIO

Arjuna: nombre del tercer Pāṇḍava, hijo de Kuntī e Indra. Fue alumno de Droṇa, quien lo instruyó en el uso de las armas. Por su habilidad con el arco, resultó victorioso en el *Svayamvara* de Draupadī. Debido a un juego de dados, que perdió su hermano Yudhiṣṭhira, vivió en exilio durante muchos años. En el bosque aprendió con Paraśurāma sobre el arte de las armas. Se casó con Ulūpī, una princesa Nāga, de quien tuvo un hijo llamado Irāvata, también con Chitrāṅgadā, hija del rey de Maṇipura, quien le dio un hijo llamado Babhruvāhana. Durante su exilio llegó a Dvārakā, y con la ayuda de Kṛṣṇa se casó con Subhadrā. Con ella tuvo a su hijo Abhimanyu. Obtuvo el arco Gāṇḍiva del dios Agni a quien ayudó a incendiar el bosque Khāṇḍava. En el décimo tercer año de exilio, los Pāṇḍava estuvieron al servicio del rey Virāṭa. En la gran guerra contra los Kaurava, Arjuna tuvo un papel importante. Él, bajo la asistencia de Kṛṣṇa, quien participó como su cochero y le relató la *Bhagavadgītā* en el primer día de la batalla, cuando dudaba sobre tender el arco contra sus propios parientes. En el curso de la guerra, asesinó a notables guerreros Kaurava, entre ellos a Jayadratha, Bhīṣma, Karṇa, etc. Luego de que Yudhiṣṭhira restauró su gobierno sobre Hastināpura, decidió ejecutar el sacrificio del caballo (Aśvamedha). Arjuna siguió al caballo por muchas ciudades y peleó contra muchos reyes. En la ciudad de Maṇipura tuvo que pelear contra su propio hijo Babhruvāhana quien terminó matándolo; pero, Arjuna regresó a la vida gracias a su esposa Ulūpī. Atravesó todo Bharatakhanda y regresó a Hastināpura lleno de tributos, así el sacrificio del caballo estaba completo. Después, Kṛṣṇa lo llamó para que fuera a Dvārakā para que lo ayudara a detener los ataques Yādavas, ahí tuvo que celebrar los funerales de Vasudeva y Kṛṣṇa. Tiempo después, los cinco Pāṇḍava decidieron ascender a los cielos una vez que dejaron a Parīkṣita en el trono de Hastināpura.

Ātman: principio espiritual individual. La mayor parte de la filosofía upaniśádica explica la identidad entre *ātman* y *brahman*. El conocimiento que permite la liberación conduce a la identificación del *ātman* con una entidad irreal, hasta poder discriminar aquello que es real, *ātman-brahman*.

Bhīṣma: su verdadero nombre era Śāntanava, fue el más joven de los ocho hijos de Śaṁtanu y la diosa Gaṅgā; pero los otros siete murieron, él sería el único heredero al trono de su padre. En una ocasión, mientras Śāntanu caminaba junto al río, observó a una encantadora doncella llamada Satyavatī, la hija de un pescador, y aunque ya se encontraba inclinado por la edad, adquirió una gran pasión por ella, entonces envió a su hijo a negociar el matrimonio. Pero, los padres de la joven pensaron que, si Satyavatī tenía hijos con el rey, éstos no podrían llegar al trono, pues solo Śāntanava, era el legítimo heredero. Pero Śāntanava, para complacer a su padre, hizo un voto ante los padres de Satyavatī: él nunca aceptaría el trono ni se casaría, tampoco tendría hijos para que los próximos hijos de Śaṁtanu pudieran ser reyes. Este espantoso voto pronto se conoció en todo el reino, desde entonces, al príncipe Śāntanava se le conoció como Bhīṣma (el terrible). Él permaneció soltero, y, después de la muerte de su padre, Vichitravīrya, el primer hijo de Satyavatī, ascendió al trono, este se casó con Ambikā y Ambalikā, hijas de Kāśirāja. Bhīṣma se convirtió en el guardián de sus sobrinos, entre ellos los Kaurava y los Pāṇḍava. En la gran guerra peleó junto a los Kaurava, pero en esta fue

herido por Arjuna quedando suspendido contra el suelo en lo que se dibuja como 'cama de flechas'. Pero, habiendo obtenido de su padre la facultad de decidir la hora de su propia muerte, esperó hasta que el sol cruzó el equinoccio de primavera, y entonces se entregó a la muerte. Es reconocido por su abstinencia, sabiduría y devoción.

Brahmā: también conocido como Prajapati (El señor de las criaturas) a finales del periodo védico, se caracteriza por ser una divinidad masculina creadora del mundo. Según cosmogonías posteriores, Viṣṇu duerme en el océano primordial, recostado sobre Śeṣa, la serpiente de mil cabezas. Del ombligo de Viṣṇu aparece un loto desde el cual emana Brahmā, quien crea el mundo.

Brahman: se refiere al principio neutro impersonal, origen del universo. Aunque en los textos védicos no tiene una injerencia absoluta en su cosmogonía, en *Brāhmaṇās* y *Upanisads* es el término que designa a la causa primera y al absoluto.

Buddhi: entendimiento. Es el primer producto en el desarrollo de la materia, su función es decidir y definir. De acuerdo a su etimología, proviene de la raíz *budh* que significa iluminar, implica que el entendimiento refleja la luz del *ātman* sobre la naturaleza, por ello se le asemeja a un espejo.

Dharma: mérito religioso o moral, virtud, rectitud, buenas acciones, deber, o uno de los cuatro fines de la vida. Así también, es un epíteto para referirse a Yudhiṣṭhira.

Guṇa: cualidad o cuerda. La doctrina de los *guṇas* afirma que hay tres cualidades esenciales en la realidad material, cuyas combinaciones o proporciones permiten explicar cuestiones respectivas al mundo fenoménico u ontológico. El primer *guṇa* es *tamas*, que refiere a la oscuridad o el letargo. El segundo *guṇa* es *rajas*, la pasión. El último *guṇa* es *sattva*, la verdad.

Jīva: el principio de la vida, el aliento vital, la vida, el alma, el alma individual guardada en el cuerpo humano dotándolo de vida, movimiento y sensación.

Kṣatriya: un miembro de la segunda casta, guerrero o militar.

Kṣetra / Kṣetrajña: campo / conocedor del campo. La distinción entre campo y conocedor son necesarias para distinguir entre el mundo y el sujeto real, así es posible el conocimiento. En doctrinas posteriores a los Vedas, esta oposición se identifica con *puruṣa* y *prakṛti*.

Mokṣa: liberación. En el pensamiento hindú se considera que la existencia humana está atada a una innumerable serie de reencarnaciones hasta el momento en que el sujeto se libere, consiste en romper la cadena de la acción y superar toda forma de dualidad.

Nivṛtti: desaparición, cesación y retorno. Es el abandono de la actividad mundana para dedicarse a la contemplación devocional.

Prakṛti: dado que el *puruṣa* siempre está presente ante *prakṛti*, esta (en ocasiones femenina) se expande hacia la multiplicidad mediante una cadena causal. Como resultado de la cadena causal la materia se disuelve.

Pravṛtti: avanzar, progresar, el deseo de actuar. Opuesto a *nivṛtti*, da la idea de la vida activa opuesta a la contemplación devocional.

Puraṇas: nombre de ciertos textos canónicos; éstos son dieciocho, se dice que fueron compuestos por Vyāsa, y contienen el corpus completo de la mitología hindú.

Puruṣa: hombre. Principio espiritual y luminoso, se considera como la parte opuesta a *prakṛti*. Para el proto-*sāṃkhya* es múltiple, sin embargo, en el *vedānta* se considera que solo hay un origen y esencia del mundo. Este (os) *puruṣa* (s) pone en marcha el proceso de discernimiento entre la materia y desencadenan su desarrollo (*prapañca*) hacia lo diferenciado.

Sāṃkhya: término derivado de la raíz *khyā* que con el prefijo *sam* significa calcular o contar, enumerar. Es el sistema filosófico que enfatiza la enumeración de principios que se desarrollan o emergen. También refiere al análisis de las categorías de la existencia en donde se discierne la diferencia entre los principios *prakṛti* y *puruṣa*. En sus primeras acepciones remitía a un método de salvación mediante el conocimiento.

Tattva: la condición de eso, categoría u objeto. Para el *Sāṃkhya* se refiere a las categorías en las que *prakṛti* se desarrolla.

Varṇa: color, complexión, belleza. Se refiere a la clase o casta de una persona.

Vedānta: el fin de los Vedas. Enseñanzas que conforman la conclusión de los Vedas. Se refiere a la doctrina teológico-filosófica que termina con la enseñanza de los Vedas mediante el uso de *Upaniṣads*.

Yudhiṣṭhira: nombre del primigénito príncipe Pāṇḍava a quien se le conoce como 'Dharmarāja', 'Ajātaśatru' o 'Dharma'. Fue concebido por Kuntī y el dios Yama. Es conocido por sus acciones honestas y rectas que por sus logros en el uso de las armas. Fue coronado como gobernante de Hastināpura al final de la Guerra de los Bhāratī. Reinó justamente hasta su ascenso a los cielos.

Yoga: unión, combinación. Es el sistema filosófico institucionalizado por Patañjali, se considera la segunda división de la filosofía Sāṃkhya, pero se estudia como un sistema separado. El *yoga* enseña cómo el alma humana puede unirse con el primer principio y así alcanzar la liberación; mediante meditación y ciertas prácticas de concentración se asegura alcanzar su fin

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

- BELVAKAR, Shripad Krishna (ed.), *The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited*, duodécimo libro: *Śāntiparvan*, Vol. XV, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1954.
- DEUSSEN, Paul, *Vier Philosophische Texte Des Mahābhāratam. Sanatsujāta Parvan – Bhagavadgītā – Mokṣadharmā – Anugītā*, Leipzig, F.A Brockhaus, 1906.
- DUTT, Manmatha Nath (ed.), *A Prose English Translation of the Mahābhārata. (Translated literally from the original Sanskrit text) Shanti Parva*, Calcuta, Elysium Press, 1903.
- VAN BUITENEN, Johannes Adrianus Bernardus., *The Mahābhārata. 1.The Book of the Beginning*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- ROY, Pratap Chandra (ed.), *The Mahābhārata of Krishna Dwaipayana Vyasa. Vol. IX Śānti Parva*, Calcuta, Oriental Publishing Co. 1959.
- SHRĪMANMAHĀBHĀRATAM.karṇaśalyasauptikastrīśāntyākhyaparvapañcatayātmaka,
Gorakhpur, Gītā press, 2014.

Fuentes secundarias:

- ARANYA, Swami Hariharananda, *The Sāṃkhya-Sutras of Pañcasikha*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.
- BHATTACHARYA, Ramkrishna, “The Mahābhārata 12.224-30: a Text Critical Note” en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 83, 2002, pp. 153-163.
- CAIRNS, Grace Edith, *Man as Microcosm in Tantric Hinduism*, Nueva Delhi, Manohar Books, 1992.
- CHAKRAVARTI, Pulinbihari, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcutta, Metropolitan Printing & Publishing House, 1951.
- CHAKRAVARTI, Bishnupada, *The Penguin Companion to the Mahābhārata*, Nueva Delhi, Penguin Books, 2007.

DASGUPTA, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*. Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

DE PALMA, Daniel, “Los Sāṃkhyas preclásicos”, *Tesis*. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1991.

_____ (Ed.) *Upaniṣads*, Madrid, Siruela, 2011.

DEUSSEN, Paul, *The Philosophy of the Upaniṣads*, Nueva York, Dover Publications, 1966.

_____ *The System of the Vedānta*, Nueva Delhi, Akay Books, 1987.

EDGERTON, Franklin, *The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads and Mahābhārata*, Great Britain, Harvard University Press, 1965.

FIGUEROA, Oscar (coord), *La Bhagavad-Gītā. El clásico de la literatura sánscrita y su recepción*. México, primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

GOPAL, Lallanji, “Asita-Devala Chapter in the Śāntiparva”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol.68, no. ¼, “Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th Birth-Aniversary Volume, (1987), pp. 245-267.

HARDY, Friedhelm, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Nueva Delhi, 1983.

HOPKINS, Edward Washburn, *The Great Epic of India. Its Character and Origin*, Calcutta, A.C. Ghosh, 1969.

ILARRAZ, Félix y PUJOL, Óscar, *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣads*, Madrid, Trotta, 2003.

IYER, Venkatachellam, *The Mahābhārata. Being an attempt to separate genuine from spurious matter*, Madrās, V. Ramaswami Sastrulu & Sons, 1922.

JOHNSTON, Edward Hamilton, *Early Sāṃkhya. An Essay of its Historical Development according to the Texts*, India, Motilal Banarsidass, 1974.

KEITH, Arthur Barriedale, *A History of the Sāṃkhya Philosophy*, Nueva Delhi, primera reimposición, Nag Publishers, 1975.

_____ *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1956.

- _____. *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads*, Oxford, Oxford University Press, 1925.
- LARSON, Gerald James y BHATTACHARYA, Ram Shankar, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IV Sāṃkhya A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1987.
- LARSON, Gerald James, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.
- MAITRA, Sisir Kumar, *The Spirit of Indian Philosophy*, Benarés, Benares Hindu University, 1947.
- MODI, Patprai Mohanlal, *Akṣara. A forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy*, Nueva Delhi, Sri Satguru, 1985.
- NAKAMURA, Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.
- NARASIMHAN, Chakravarthi V, *The Mahābhārata*, Nueva York, Columbia University Press, 1965.
- PARAIN, Brice, *Historia de la filosofía, el pensamiento prefilosófico y oriental*, México, Siglo XXI, 2009.
- PISANI, Vittore, *Mahābhārata, Episodi Scelti*, Turín, Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1954.
- POTTER, Karl Harrington, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- PRECIADO SOLIS, Benjamín, *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas*, primera edición, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, *Indian Philosophy. Vol. I*. Londres, Unwin Brothers Limited, 1971.
- PULINGANDLA, Ramakrishna, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Nueva Delhi, D.K Printworld, 2008.
- RANADE, Ramachandra Dattatrya, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy. Being a Systematic Introduction to Indian Metaphysics*, Pune, Jagaddhitechu Press, 1926.
- ROY, Brajdeo Prasad, *Political Ideas and Institutions in the Mahābhārata*, Calcuta, Punthi Pustak, 1975.

SEN GUPTA, Anima, *The Evolution of the Sāṃkhya School of Thought*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1986.

SUKTHANKAR, Vishnu Sitaram, *On the Meaning of the Mahābhārata*, Bombay, The Asiatic Society of Bombay, 1957.

SUTTON, Nicholas, *Religious Doctrines in the Mahābhārata*, primera edición, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.

_____ “An Exposition of Early Sāṃkhya. A Rejection of the Bhagavad-Gītā and a Critique of the Role of Women in Hindu Society: The Sulabha-Janaka-Samvada”, en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 80, No. ¼ (1999), pp. 53-65.

_____ “A note on the Development of Emotional Bhakti: Epic Saivism in the Mahābhārata”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 86 (2005), pp.153-166.

VAN BUITENEN, Johannes Adrianus Bernardus, “Akṣara”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79, No. 3, (1959) pp. 176-187.

_____ “Studies in Sāṃkhya I”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 76, No. 3 (1956), pp. 153-157.

WITZEL, Michael, “Macrocosm, Mesocosm and Microcosm: The Persistent Nature of ‘Hindu’ Beliefs and Symbolic Forms”, *International Journal of Hindu Studies*, Vol. I, No. 3 (1997), pp. 501-539.

WOODS, Julian F, *Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata*, Nueva York, State University of New York, 2001.

YARDI, M. R. “Sāṃkhya and Yoga in the Mokṣadharmā and Bhagavadgītā”, en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol 68, No. ¼ (1987). p. 310.