

BRAHMASÜTRA¹

CAPITULO 1

Capítulo 1 - Sección 1

Los Brahma Sutras o Vedanta Sutras son llamados también "Shariraka Sutras" porque tratan sobre Parabrahman, el que es *Sharira* (el corpóreo).

En el capítulo primero, el autor demuestra que todos los textos védicos se refieren uniformemente a Brahman y que en El que encuentran su *Samanvaya* (reconciliación). En el capítulo Segundo, se prueba que no existen conflictos entre la Vedanta y los demás *Shastras*. En el tercer capítulo se describe el modo de alcanza a Brahman. En el cuarto capítulo se describe el resultado de alcanzar a Brahman.

El *Adhikari* (aquel que es capaz de comprender y estudiar el *Shastra*) es aquel que tiene mente tranquila y que poseen los atributos de *Shama* (tranquilidad), *Dama* (autocontrol) y demás, que está lleno de fe, que se dedica a constantemente a tener buenos pensamientos y que se asocia con los conocedores de la Verdad; es aquel cuyo corazón está purificado por medio del cumplimiento adecuado de todas las obligaciones religiosas y seculares y que no tiene ninguna idea de recompensa. El *Sambandha* es la descripción que hace este *Shastra* de Brahman. El *Vishaya* o temática de este *shastra* es el supremo Brahman que es toda pureza. El *Prayojana* (necesidad) de este *Shastra* es el de lograr la realización del supremo Brahman eliminando todas las falsas nociones que impiden esa toma de conciencia.

Este *Shastra* está compuesto por varios temas o proposiciones. Cada proposición contiene cinco partes:

1. Tesis o *Vishaya*
2. Duda o *Samshaya*
3. Antítesis o *Purvapaksha*

4. Síntesis, es decir recta conclusión o *Siddhanta* y
5. *Sangati*, es decir concordancia entre la proposición y las demás partes del *Shastra*.

A lo largo de todo el libro de los Vedanta Sutras, Brahman es la temática central, es decir, el asunto que se discute. Cualquier interpretación que se haga de un pasaje no debe apartarse de ese tema central que es Brahman. Cada capítulo tiene por su parte un tema particular que le es propio. Cada pasaje debe interpretarse pues de manera consistente con el tema particular del capítulo. Hay una relación determinada entre los distintos tópicos: un tópico conduce a otro por medio de una determinada asociación de ideas. En cada una de las secciones hay muchos tópicos, que no están ordenados de manera azarosa.

La primer sección da una mirada a vuelo de pájaro del tema que tratan los Brahma-Sutras, es decir la naturaleza del Brahman supremo o el Si-mismo más alto, el alma individual y el universo así como sus interrelaciones y se dan indicios para la meditación en Brahman.

§ Ahora pues, se describe la indagación de Brahman

→ Da un indicio de que el libro está destinado a todos aquellos que están dotados de un real deseo de adquirir el conocimiento de Brahman.

§ Brahman es aquello de lo cual proceden el origen, el sostén y la disolución del universo.

→ Define a Brahman como aquello a partir de lo cual se origina el mundo (Causa Primera)

§ La Escritura es la fuente del recto conocimiento

→ Declara que Brahman es la fuente de los Vedas, y que a Brahman se lo conoce solamente por medio del estudio de la Escritura y por ningún otro medio de conocimiento.

§ Y Brahman no es establecido independientemente por ningún otro medio de conocimiento, sino por ser el propósito principal

en que concuerdan todos los textos vedánticos.

→ prueba que Brahman es la temática uniforme de todos los textos del Vedanta.

§ **Como en los Upanishad a la Causa Primera se le atribuye el poder de ver y pensar, la Pradhana de los Sankhyas no es tal Causa Primera, porque no está basada en lo que dice la Escritura.**

→ Muestra que la Escritura no admite nada más que a Brahman como causa del mundo. Con variados argumentos prueba que ese Brahman que los textos del Vedanta señalan como causa del universo es un principio inteligente y que no se lo puede identificar con la *Pradhana*, uno de los principios –no inteligente e insensible- a partir de los cuales se origina el mundo según los Sankhyas.

Si se dijera que la palabra “ver” fue usada en sentido figurado, diremos que no es así, pues se le aplica a la Causa del Mundo la palabra *atma* – “Sí-mismo”.

Y no se puede designar a la *Pradhana* como un “sí-mismo”, porque para el que está establecido en Aquello se declara que la Liberación es el fruto.

Y la *Pradhana* no puede ser designada por la expresión “sí-mismo” porque la Escritura no afirma que Aquello sea algo que haya que descartar.

Y el “sí-mismo” no puede ser la *Pradhana*, porque al dormir el individuo se funde en su propio “sí-mismo”.

Hay pues que aceptar a Brahman como Causa Primera, teniendo en cuenta la uniformidad de visión de los textos del Vedanta,

Y también porque así lo afirma explícitamente la Escritura.

§ **La expresión *anandamaya* se refiere a Parabrahman, teniendo en cuenta las posteriores repeticiones donde el término se refiere al**

Sí-mismo Supremo

→ Propone la cuestión de si el *anandamaya* mencionado en el Tait.Up. II.5 es nada más que el alma individual o el Sí-mismo supremo. Los *Sutras* muestran que Brahman es la total bienaventuranza y que con el término *anandamaya* la Escritura no indica al alma individual ni a la *Pradhana* de los Sankhyas, ya que el texto sagrado no habla más que de Brahman.

Si se aduce que la expresión *anandamaya* – “consistente en bienaventuranza” no designa al Sí-mismo Supremo porque la palabra implica una modificación, una transformación o producto, diremos que no es así, porque el sufijo –*maya* aquí significa “plenitud”.

Y es así porque a Brahman se lo declara la causa de la bienaventuranza.

Y es ese mismo Brahman que describen los *mantras* de la Escritura al que luego se le canta como *anandamaya* en la parte de los *brahmanas*.

No se trata aquí del alma individual, pues ella no podría tener los atributos que se mencionan.

Y porque expresamente se declara la diferencia entre este Sí-mismo que es totalidad de bienaventuranza y el alma individual.

Por el uso de la palabra “desear” en el pasaje de la Escritura, no podemos inferir que *anandamaya* signifique aquí la *Pradhana*.

Y además, la Escritura enseña que hay union del alma individual con esa Bienaventuranza total cuando se alcanza el Conocimiento.

§ **El “Ser que está en el Sol y en el ojo” es Brahman, porque en el texto se han mencionado los atributos de Aquello.**

→ Muestra que la persona de oro que se ve en el interior del Sol y la persona que se ve en el interior del ojo, mencionados en el Ch.Up. I.6 no son un alma individual de elevada eminencia sino el más alto Brahman, o sea el Supremo Sí-mismo, en una forma accesible para la meditación.

Y porque en la Escritura ha sido declarada la distinción entre el alma individual y Aquello Otro.

§ **La palabra *akasha*, tal como se la utiliza en este texto, se refiere a Aquello, pues se mencionan sus señales características.**

→ Muestra que el éter o *akasha* a partir del cual se originan todos los seres de acuerdo con el Ch.Up. I.9. no es el elemento éter, sino el Supremo Brahman.

§ **Por la misma razón, la palabra *prana* aquí se refiere también a Brahman.**

→ Muestra que también el *prana* que se menciona en el Ch.Up. I.11:15 es el Supremo Brahman.

§ **Aquí la palabra “luz” se refiere a Brahman pues está en conexión con un pasaje donde se mencionan los “pies” de Brahman.**

→ Enseñan que la luz de la que se habla en el Ch.Up. III.13.7 no es la luz física ordinaria, sino el Supremo Brahman.

Si se dijera que en ese pasaje anterior se habla del metro *Gayatri*, y no de Brahman, diremos que no es así, pues a través del *Gayatri* se enseña cómo dirigir la mente a Brahman, ya que eso se ve también en otros pasajes.

Y entonces también debemos concluir que Brahman es el tema del pasaje en que aparece nombrado el *Gayatri*, pues sólo así es razonable que se hayan mencionado los “pies”.

Si se dijera que el Brahman del pasaje sobre el *Gayatri* no se puede reconocer en el pasaje que habla de la “luz” por la diferencia gramatical en el uso de la palabra “cielo”, diremos que no es así porque no hay contradicción alguna entre ambos usos.

§ **Aquí *prana* es Brahman, cosa que puede entenderse si se considera el pasaje conexo.**

→ Establece que el *prana* mencionado en el Kau.Up. III.2 es Brahman

Si se dijera que en estos pasajes no se hace referencia a Brahman porque Indra se refiere a sí mismo al dar la instrucción, diremos que no es así, pues en este capítulo hay abundantes referencias al sí-mismo interior.

Pues es factible que Indra tenga la intuición de ser uno con Brahman, como lo enseña la Escritura en el caso de Vamadeva.

Si se dijera que aquí no se hace referencia a Brahman puesto que se mencionan las señales características del alma individual y del aliento vital, diremos que no es así, porque esa interpretación estaría indicando una meditación en tres cosas a la vez, porque ya en otro lugar de la Escritura se aceptó que *prana* tiene el sentido de Brahman, y porque aquí también se usan respecto de *prana* las palabras que designan a Aquello.

*Así finaliza la primera sección del primer capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 1 -Sección 2

En la primer sección se demostró que Brahman es la causa del origen, sustento y disolución de todo el universo. Se enseñó que el Brahman supremo es lo que hay que indagar. También se declaró que Brahman tiene ciertos atributos como la eternidad, la omnisciencia, la omnipenetrancia, el ser el Si-mismo de todas las cosas, etc..

En la parte final de la sección 1 se demostró lógicamente que algunos términos del *Sruti* tales como Anandamaya, Jyoti, Prana, Akasha, etc. que suelen usarse en otro sentido en realidad se refieren a Brahman. Así se demostró que se refieren a Brahman ciertos pasajes de la Escritura que contienen características claras de Brahman pero sobre los que puede haber dudas respecto de su sentido.

En esta sección y en la que sigue, se inicia la discusión de otros pasajes de

sentido dudoso donde las señales características de Brahman no son tan aparentes. Pueden surgir dudas respecto del sentido exacto de determinadas expresiones de ciertas expresiones del *Sruti*, respecto de si ellas indican a Brahman u otra cosa. En esta sección y en la que sigue se toman estas expresiones y se las discute.

En las secciones 2 y 3 se demostrará que algunas otras palabras y frases en las cuales sólo hay una indicación oscura o poco precisa de Brahman se aplican también a Brahman, igual que aquellas que aparecen en la primer sección.

§ En este texto, la palabra *manomaya* (consistente en mente) se refiere a Brahman, porque en todos los *upanishad* se enseña a ese Brahman bien conocido que es la Causa del Mundo.

→ Muestra que el ser “consistente en mente, cuyo cuerpo es el aliento, etc.,” que se menciona en el Ch.Up. III.14 no es el alma individual, sino Brahman

Y además, las cualidades que se desean expresar son lógicamente posibles sólo en Brahman, por lo que el pasaje se refiere a Brahman.

En cambio no son lógicamente posibles en el alma encarnada.

Y por la mención separada del que obtiene y de aquello que es obtenido, respectivamente el alma individual y Brahman, aquí el *manomaya* refiere a Brahman.

Ya que hay diferencias gramaticales que así lo indican.

Y además, porque a partir del *Smriti* sabemos que el alma individual es diferente de Aquello a que se hace referencia en el texto.

Si se dijera que el pasaje no se refiere a Brahman por la pequeñez de su habitación en el corazón, y por la diminuez que ello implicaría, decimos que no es así, pues ello es para permitir

una meditación más conveniente, y es el mismo caso que el del espacio en relación al ojo de una aguja.

Si se dijera que por su omnipresencia, al estar conectado con los corazones de todas las almas individuales tendría que experimentar placer y dolor, decimos que no es así en razón de las diferencias de naturaleza entre Brahman y el alma individual.

§ En este pasaje, el “comedor” es Brahman, porque tanto lo moviente como lo inmóvil —es decir el universo entero— constituyen su alimento.

Y además debe entenderse así porque Brahman es el tema de la sección.

§ Los “dos que han entrado en la cavidad del corazón” son en verdad el alma individual y el Alma Suprema, eso es evidente.

Muestra que “los dos que entraron a la caverna” (Ka.Up. I.3.1) son Brahman y el alma individual.

Y además, porque las cualidades distintivas de ambos se mencionan en textos subsiguientes.

§ La “persona dentro del ojo” es Brahman, porque los atributos mencionados son lógicamente posibles sólo en él.

Establece que “la persona dentro del ojo” mencionada en el Ch.Up. IV.15.1. no designa ni a una imagen reflejada ni al alma individual, sino a Brahman.

Y además, porque otros textos le asignan una sede, nombre y forma para facilitar la meditación.

Y además, por el pasaje que hace mención de Aquello que se caracteriza por la bienaventuranza, que no puede ser más que Brahman.

Y además, por el destino que se afirma que alcanza el que ha conocido la verdad del *upanishad*.

La “persona dentro del ojo” es el Sí-mismo Supremo y ningún otro, pues otros como la imagen reflejada en la pupila no existen de modo permanente, y además por la imposibilidad de asignarle a nadie más las características enunciadas.

§ El “Controlador Interior” de los dioses y demás es Brahman, por los atributos que se mencionan en el texto.

→ Muestra que el “Controlador Interior” – *antaryamin* descrito en el Br.Up. III.7.3 como omnipenetrante, conductor de los cinco elementos (Tierra, Agua, Fuego, Aire y Eter) así como también del cielo, el Sol, la Luna, las estrellas, etc., no es otro que Brahman.

Y no es la *Pradhana* que enseñan los Sankhyas, pues aquí se mencionan cualidades contrarias a la naturaleza de ésta.

Y tampoco es el alma individual, porque las dos escuelas que estudian este *upanishad* diferencian a ésta del Controlador Interior.

§ Aquello que posee cualidades como la invisibilidad y demás, es Brahman, por los atributos que se le otorgan en el texto.

→ Prueba que “Aquello que no puede ser visto...” que se menciona en el Mu.Up. I.1.3. es Brahman.

Y los otros dos, el alma individual y la *Pradhana* no son esa “fuente de todos los seres”, pues se mencionan atributos que lo diferencian de ellos.

Y además, por la forma que se le atribuye, el pasaje en cuestión habla de Brahman.

§ En el texto, *Vaishvanara* se refiere a Brahman por los calificativos usados, que distinguen este uso del significado cotidiano de “fuego digestivo”.

→ Muestra que el *Vaishvanara Atman* mencionado en el Ch.Up. V.11.6 es brahman. Se incluyen las opiniones de distintos sabios como Jaimini y Ashmarathya junto a la de Badari, para mostrar que a veces se concibe al infinito Brahman como un ser finito que posee cabeza, tronco, miembros y

órganos para facilitar la contemplación divina en función de la capacidad del meditador.

Porque *Vaishvanara*, la forma cósmica del Señor Supremo descrita en el *Smriti*, permite inferir que este es el significado del presente texto.

Si se dijera que aquí *Vaishvanara* no es Brahman o el Señor Supremo porque el término tiene un significado usual distinto, a saber “fuego digestivo” y porque reside en el interior, cosa que es característica propia del fuego digestivo, decimos que no es así, pues se nos instruye que debemos meditar en el fuego digestivo concibiéndolo como Brahman, porque el fuego gástrico lógicamente no puede tener como cabeza al cielo, etc., y porque los estudiosos de este *upanishad* describen a *Vaishvanara* como un hombre.

Y además, por las mismas razones, *Vaishvanara* no puede ser el Dios del fuego, ni el elemento Fuego.

Jaimini dice incluso que no hay contradicción si se toma directamente a Brahman como *Vaishvanara*, que etimológicamente designa al “Hombre Universal”.

Ashmarathya dice que Brahman puede manifestarse donde quiera, incluso en el fuego digestivo.

Badari dice que es así para facilitar la meditación o recuerdo continuo.

Jaimini dice que es posible imaginar al Señor Supremo como idéntico a un ser de un palmo de altura, pues así lo declara la Escritura.

Y además, los Jabalas enseñan que hay que meditar en el Señor Supremo imaginándolo en el espacio que va del cráneo a la barbilla.

Capítulo 1 - Sección 3

En la sección anterior se interpretó que algunos textos de sentido dudoso hacían referencia a Brahman. En esta sección se emprende la discusión de algunas otras expresiones indicadas para la contemplación divina en diferentes *Srutis* que todavía no fueron discutidos en la sección 2, para demostrar que todas ellas señalan al mismo Brahman Infinito.

En la sección primera del primer capítulo, el *Sutrakara* (autor de los *sutras*) se ocupó de términos que hacían referencia al mundo manifiesto tales como *akasha* (éter), *prana* (energía), *jyoti* (luz) y demostró que en realidad se referían a Brahman. En la sección segunda el autor se ocupó de los términos que se refieren al cuerpo humano y demostró que hacen referencia a Brahman. Esa sección hacía referencia al aspecto Saguna de Brahman. Esta Sección 3ª se refiere al aspecto Nirguna de Brahman. Por lo tanto, el tema que se discute aquí es Parabrahman, es decir el Supremo Brahman Nirguna.

§ **La “morada del Cielo, Tierra, etcétera”, es Brahman, en razón de que el texto usa la palabra *sva* - “propio”, que designa al Sí-mismo.**

→ Prueba que “Aquellos en lo que están tejidos cielo, tierra, etc.,” mencionado en el Mu.Up. II.2.5 es Brahman.

También a causa de que el texto la menciona como aquello que logran los liberados.

La “morada...” no es la *Pradhana* de los Sankhyas, porque no hay ninguna palabra que se refiera a ella.

Ni tampoco es el alma individual,

En razón del que el texto hace la distinción entre el alma

individual y la “morada...”, que son respectivamente el buscador y lo buscado.

Además, porque el tema de la sección es Brahman,

Y por la mención a dos condiciones: estar desapegado y comer, de las que la primera es propia del Sí-mismo Supremo, y la segunda es propia del alma individual.

§ **“El Vasto” – *Bhuman* es Brahman, porque se lo enseña después de mencionar al estado de sueño profundo, o sea después que *prana*, que sigue despierto incluso en ese estado.**

→ Muestra que “el Vasto” – *Bhuman* que se menciona en el Ch.Up. VII.23 es Brahman.

Y porque los atributos que se le asignan son lógicamente admisibles sólo en Brahman.

§ **“El Imperecedero” – *Akshara* es Brahman, dado que lo sostiene todo, desde la tierra hasta el éter – *akasha*.**

→ Enseña que “el Imperecedero” – *Akshara* mencionado en el Br.Up. III.8.8 en quien está tejido el éter, es Brahman.

Y como todo se sostiene por mandato de ese Imperecedero, ese sustento no puede ser obra más que del Sí-mismo Supremo, y nunca de la *Pradhana*.

Y además, porque la Escritura excluye a cualquier otra cosa que por su naturaleza no sea Brahman.

§ **Ese en quien hay que meditar es Brahman, porque se lo menciona como objeto de realización a través de la visión.**

→ decide que la Persona Suprema en quien ha de meditarse con la sílaba Om, de acuerdo con el Pr.Up. V.5 no es el Brahman inferior sino el Supremo Brahman.

§ **El “pequeño éter” o *Akasha* es Brahman, como se ve por los textos subsiguientes del mismo *Upanishad*.**

→ Muestra que el “pequeño éter” – *Daharakasha* que está en el loto del corazón, mencionado en el Ch.Up. VIII.1 es Brahman.

El “pequeño éter” es Brahman, porque en el texto se habla de ir a Él, y por el uso de la palabra *Brahmaloka*, o estado de Brahman, pues así se ve también en otros textos de la Escritura que las almas individuales van a Brahman en el sueño profundo, y ese ir cotidiano de las almas a Brahman es un signo gracias al que podemos interpretar la palabra *Brahmaloka* como “Estado de Brahman” y no como “Mundo de Brahma”, o sea el *Satyaloka*.

Y además, en razón de la función que se le atribuye de sostener a los tres mundos, el “pequeño éter” debe ser Brahman, porque semejante signo de grandeza se ve nada más que en Brahman, de acuerdo con otros pasajes de la Escritura.

Y además, por el significado bien conocido de la palabra *akasha*, que designa a Brahman, es a Éste a quien se nombra aquí.

Si se dijera que aquí se quiere señalar al otro, o sea al alma individual, porque se hace referencia a ella en un pasaje complementario, decimos que no es así por la imposibilidad que tiene el alma individual de poseer los atributos que aquí se mencionan.

Si se dijera que por los textos subsiguientes lo que se quiere señalar es el alma individual, decimos que, en todo caso, a lo que se refieren es al alma individual en tanto se manifiesta en su verdadera naturaleza, que no es diferente de Brahman.

Y además, aquí la mención del alma individual tiene otro propósito.

Si se dijera que, por la declaración hecha en la Escritura acerca de su pequeñez, el éter no puede referirse a Brahman, decimos que eso ya fue explicado en el *sutra* 1.2.7

§ **Eso por lo que se dicen que brillan el Sol, la Luna, etc., es el Sí mismo Supremo, en razón de que el texto dicen que brillan en**

pos de Él y además, porque todo lo demás es iluminado por Su luz.

→ Prueba que “Aquel por el que todo brilla, por cuya luz es iluminado todo esto”, que menciona el Ka.Up. II.5.15 no es un cuerpo luminoso material, sino Brahman mismo. También se afirma lo mismo en Mu.Up. II.2.10

Y además el *Smṛiti* dice que Brahman es la luz universal.

§ **Por la misma palabra “Señor” que se le aplica en el texto, la “persona del tamaño...” es Brahman.**

Decide que “la persona del tamaño de un pulgar” mencionada en el Ka.Up. II.4.12. no es el alma individual, sino Brahman.

Y es tomando en consideración el tamaño del corazón humano que se dice que Brahman tiene el tamaño de un pulgar; en razón de que sólo el ser humano tiene derecho a estudiar los Vedas, a meditar y a alcanzar la autorrealización.

§ **Aunque también los seres superiores a los hombres tienen derecho al estudio y práctica de los Vedas, dice Badarayana, pues eso sería posible.**

→ Aquí se aparta del tema principal, y se sospecha que se trata del agregado de un autor posterior. Afirma que las deidades tienen iguales derechos que el hombre a practicar el *Brahmavidya* tal como lo prescriben los Vedas. Además, se deduce como conclusión que los Vedas son eternos.

Si se dijera que la corporeidad de los dioses resultaría contradictoria con los sacrificios múltiples en que se los invoca, decimos que no es así, porque en la Escritura se ve que los dioses asumen múltiples formas en un mismo momento.

Si se dijera que la existencia corpórea de los dioses, que incluye su muerte, implica una contradicción de las palabras védicas, decimos que no es así, porque es a través de las palabras védicas que se produce la manifestación, como se sabe por percepción directa de lo establecido en la Escritura y por inferencia a partir del *Smṛiti*.

Y por este mismo motivo se deduce la eternidad de los Vedas.

Pues incluso en los ciclos de manifestación y absorción, como de nuevo se producen nombres y formas arquetípicas similares, no se contradice la eternidad de las palabras védicas, como se ve en la Escritura y en el *Smriti*.

Jaimini opina que los dioses no están calificados para el estudio de los Vedas, la meditación y el conocimiento de Brahman, pues resulta imposible para algunos ser a la vez adorador y adorado en ciertas meditaciones como el *Madhu Vidya*.

Y además, esos “dioses” no están calificados para el *Brahmavidya* porque las palabras “Sol”, “Luna”, etc., a las que se las designa como dioses, se utilizan aquí con el sentido de meras esferas de luz.

Pero Badarayana, al contrario, sostiene que los dioses sí poseen aptitud para el *Brahmavidya* porque hay pasajes de la Escritura que, en el caso de los dioses, indican la existencia de lo que califica para obtener dicho conocimiento, como cuerpo, deseos, etcétera.

§ El rey Janashruti quedó apesadumbrado cuando escuchó palabras despreciativas de parte del *Rishi Raikva*; Raikva lo llamó *Shudra*, porque se le había acercado con pesar, y ese es el significado etimológico de *shudra* – sumido en el pesar.

→ Aquí continúa la digresión. Afirma que los *shudras* no tienen ningún derecho al *Brahmavidya*.

Y se sabe que Janashruti era un *kshatriya*, y no un *shudra*, pues así lo indica el hecho de que después se lo mencione junto con Chitraratha que era también un *kshatriya*.

Y dado que para los dos veces nacidos se hace mención de ceremonias purificadoras, mientras que en cambio se menciona su ausencia para el caso de los *shudras*,

Y dado que Gautama se inclinó a impartirle el conocimiento a Jabala Satyakama sólo después de verificar que no tenía condiciones de *shudra*,

Y dada la prohibición en el *Smriti* de que los *shudras* escuchen, estudien y entiendan los Vedas, y de que realicen los ritos védicos, se concluye que los *shudras* no tienen derecho al conocimiento de Brahman a través de los Vedas.

§ *Prana* significa aquí Brahman, en razón de que se dice que en él vibra o tiembla el mndo entero.

→ Se retoma el tema principal. Prueba que el *prana* en el que todo tiembla, mencionado en el Ka.Up. II.6.2. es Brahman.

§ La “luz” significa aquí Brahman, pues evidentemente el tema del pasaje en la Escritura en cuestión es Brahman.

→ Prueba que la “luz” – *Jyoti* mencionada en el Ch.Up. VIII.12.3 es el Supremo Brahman.

§ Aquí *Akasha* es Brahman, porque se lo declara algo diferente de los nombres y formas que revela.

→ Muestra que el “*Akasha* que revela nombres y formas” del Ch.Up. VIII.14.1 no es el elemento éter, sino Brahman.

§ El *vijñanamaya* del texto es el Sí-mismo Supremo pues se lo diferencia del alma individual en los estados de sueño profundo y en el momento de la muerte.

→ Enseña que el *Vijñanamaya*, Aquel que consiste en conocimiento, que se discute en el Br.Up. IV.3.7 no es el alma individual, sino Brahman.

Y porque se le aplican epítetos como “Señor, Controlador, Gobernante”.

Así finaliza la tercera sección del primer capítulo de los venerables Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana

Capítulo 1 - Sección 4

En el tópic 5 de la sección primera se demostró que, como la *Pradhana* de los Sankhyas no se apoya en la autoridad de la Escritura y como los textos del *Sruti* se refieren a un principio inteligente al mencionar a la causa primera, Brahman es la causa primera.

En el *sutra* 1.1.2. se definió la naturaleza de Brahman. Con eso se demostró que la finalidad de todos los textos del Vedanta es dejar en claro la doctrina de que Brahman es la causa del mundo, tanto material como eficiente, mientras que la *Pradhana* no puede serlo.

Esta sección se ocupa de considerar otros textos védicos a los que recurren los Sankhyas para declarar que la *Pradhana* es la causa del universo.

La totalidad de la sección 4 da respuestas razonables y adecuadas a todas las objeciones que plantean los Sankhyas.

§ **Si se dijera que en algunas versiones de los Vedas se menciona también a la *Pradhana*, decimos que no es así, porque la palabra *Avyakta* que aparece en el *Upanishad* se menciona en una comparación referida al cuerpo, y significa ese mismo cuerpo y no la *Pradhana* de los Sankhyas, como resulta evidente a partir de la Escritura.**

→ Discute el pasaje del Ka.Up. I.3.10-11 en donde se menciona a “Mahat” (el grande) y “Avyaktam” (lo no desarrollado). En el Sankhya Shastra, *Avyakta* es otro nombre de la *Pradhana*, y *Mahat* significa “intelecto (cósmico)”. Se muestra aquí que el término *Avyakta* designa al cuerpo sutil o *sukshma sharira*, así como al cuerpo denso, y que el término *Mahat* designa a Brahman, el Sí-mismo Supremo.

Pero con el término *Avyakta* se designa al cuerpo sutil, pues éste es el que puede llamarse apropiadamente “no desarrollado”

Si se admite que depende del Señor, entonces puede admitirse un estado sutil previo del universo, pues así tendría un propósito.

Y como no se dice en el texto que el *Avyakta* sea algo que haya que conocer, no puede ser la *Pradhana* que buscan conocer los Sankhyas.

Si se dijera que el texto efectivamente menciona a la *Pradhana* como objeto de conocimiento, decimos que no es así, porque el tema general de la sección es el Supremo Sí-mismo inteligente.

Y en el texto se pregunta y se explican nada más que tres cosas, entre las que no figura la *Pradhana*..

Y en el texto se preguntan y se explican nada más que tres cosas, entre las que no figura la *Pradhana*.

§ **Y el caso de la palabra *Avyakta* es semejante al de la palabra *Mahat*.**

No se puede sostener que la palabra *Aja* (que quiere decir “cabra” pero también “no nacida”) signifique la *Pradhana*, porque no se le asignan características que permitan identificarla como tal, igual que ocurre en el caso de la taza (mencionada en Br.Up. II.2.3.)

→ Muestra que la “Cabra tricolor” de la que se habla en el Shv.Up IV.5 no es la *Pradhana* de los Sankhyas, sino el poder del Señor a partir del que se origina el mundo, o la materia causal primaria que produce dicho poder en primer término.

Sino que la palabra *Aja* designa a los elementos Luz, Agua y Tierra, pues así lo entienden a partir del texto algunas escuelas védicas.

§ **Y ya que se acepta que se trata de una metáfora, no hay nada ilógico en que la palabra *Aja* designe a la materia causal, igual que a los fines de la meditación la miel simboliza al Sol en el *Madhu Vidya* (Ch.Up. III.1), y otros casos parecidos**

Tampoco por la mención en la Escritura del número “cinco veces cinco” hay que entender que el texto se refiera a la *Pradhana*, porque los veinticinco principios del Sankhya son

todos diferentes, y porque en el texto se supera ese número al nombrar por separado otros dos principios.

Los “cinco cincos”, o sea las cinco entidades que forman la pñtada, son el *prana*, etc., tal como se deduce del texto complementario.

§ En los textos de otra escuela, que omite mencionar entre los cinco al alimento, el número se completa con la luz que se menciona en un verso previo.

Aunque pueda haber conflicto en los textos de Vedanta respecto de las cosas creadas como el éter y demás, no pasa lo mismo con Brahman en tanto Causa Primera, ya que así como se lo representa en un texto se lo describe en los otros.

→ Muestra que aunque haya conflictos aparentes en cuanto al orden de la creación en los textos, la Escritura no se contradice respecto del punto más importante, esto es, Brahman: un ser cuya esencia es inteligencia, que es Causa de este universo.

§ Incluso cuando se menciona a *Asat* como causa primera, por la vinculación con pasajes que tratan de Brahman, el *Asat* o “no-existencia” no significa la no-existencia absoluta, sino sólo el estado en que aún no había manifestación.

“Ese de quien todo esto es obra” es Brahman, porque la palabra “obra” designa al mundo.

→ Prueba que “El que es hacedor de estas personas, de quien todo esto es la obra”, que menciona el Kau.Up. IV.1.19 no es el *prana* ni el alma individual, sino Brahman.

Si se dijera que por la existencia en el texto de señales que refieren al alma individual y al *prana* principal no se hace aquí referencia a Brahman, decimos que eso ya fue explicado en el *sutra* 1.1.31.

§ Pero Jaimini piensa que incluso si hubiera referencia al alma individual, eso tendría otro propósito, como se deduce de la

pregunta y la respuesta que figuran en el texto; además también lo entienden así los estudiosos de otro *upanishad* (Br.Up. II.1.16)

El Sí-mismo que hay que ver, escuchar, etc., es el Sí-mismo supremo, por el significado de las oraciones conexas.

→ Decide que “El Sí-mismo que hay que ver, escuchar, etc.” que se menciona en el Br.Up. II.4.5. es el Sí-mismo Supremo y no el alma individual. Se discuten las opiniones de Jaimini, de Ashmarathya, de Audulomi, y se acepta la de Kashakritsna.

Para Ashmarathya, el hecho de que en el texto se enseñe que el alma individual es el objeto a realizar, es una señal que indica que el alma individual es, en cierto sentido, idéntica a Brahman.

Para Audulomi, a pesar de la diferencia entre el alma en estado encarnado y Brahman, el texto del *Upanishad* los identifica pues el estado de unión se produce cuando el alma abandona el cuerpo.

§ Pero para Kashakritsna, el texto afirma eso porque el Sí-mismo supremo existe en la condición del alma individual, siendo idéntico con ella.

Brahman es asimismo la causa material del universo, pues ese punto de vista no está en conflicto con la proposición de que “conociendo a Brahman se conoce todo lo demás”, ni con los ejemplos ilustrativos que propone la Escritura.

→ Enseña que Brahman no sólo es la causa eficiente u operativa – *nimitta* del mundo, sino también su causa material. El mundo brota de Brahman por vía de modificación. Ver Ch.Up. I.3, Mu.Up. I.1.3 y Br.Up. IV.5.6

Y además, Brahman es la causa material del universo por la afirmación de su voluntad de convertirse a sí mismo en una multiplicidad.

Y por la afirmación explícita en la Escritura de que tanto el origen como la disolución del universo tienen como causa material a Brahman.

Brahman se manifestó a sí mismo experimentando una modificación aparente – *vivarta*

§ **Y porque además se lo llama “La Fuente”.**

Y por lo que ha sido dicho, quedan refutadas además todas las doctrinas acerca del origen del mundo que se oponen a los textos del Vedanta.

→ Muestra que al refutar el punto de vista Sankhya se descarta también toda otra doctrina que hable de dos causas separadas, como el atomismo y demás.

Así finaliza la cuarta sección del primer capítulo de los venerables Brahma Sutas compuestos por Krishna Dvaipayana

FIN DEL CAPÍTULO 1

CAPÍTULO 2

Capítulo 2 - Sección 1

El tema de la primer Sección es el *Smriti-Nyaya-virodha-parihara*. El *Smriti-virodha* se trata en los *Sutras* 3 y 12; y el *Nyayavirodha* se trata en el resto de los *Sutras*. La Sección segunda ataca a los diferentes *Darshanas* o sistemas filosóficos volviendo contra ellos sus propios métodos. Las secciones 3 y 4 procuran demostrar la unidad de sentido de algunos pensamientos aparentemente divergentes e inconsistentes sobre cuestiones cosmológicas y psicológicas que aparecen en varios pasajes de la Vedanta. Por eso, es bastante apropiado el título de este capítulo, *A-virodha* o sea

"ausencia de contradicción".

En el primer capítulo se demostró que el Señor Omnisciente de todo es la causa del origen del mundo, al igual que la arcilla es la causa material de la vasija y el oro lo es de la joya. También se probó definitivamente en el primer capítulo que todos los textos de la Vedanta se ocupan de Brahman como causa primera y que Brahman es el significado de todos los textos del Vedanta. Esto fue establecido en el proceso de *Samanvaya*.

Igual que el mago es la causa de que subsista la ilusión mágica, así Brahman es la causa de que subsista el universo, por obra de su gobierno. Igual que las cuatro clases de criaturas se reabsorben dentro de la tierra, de la misma manera este universo proyectado finalmente se reabsorbe en su esencia durante el *pralaya*, disolución

Se demostró también que el Señor es el Si-mismo de todos los seres.

La doctrina de que la *Pradhana* sea la causa del mundo ya fue refutada en el capítulo primero, pues no se basa en la autoridad de la Escritura. En esta sección, se refutan todos los argumentos basados en la lógica que contradicen la doctrina que afirma que Brahman es la causa primera. Además se refutan en esta sección otros argumentos que fundan su autoridad en el *Smriti* para sustentar la doctrina de la *Pradhana* y la teoría atómica.

§ **Si se dijera que por aceptar la doctrina de que Brahman es la causa del mundo resultaría la falencia de tener que rechazar ciertos *Smritis*, decimos que no es así; pues si no se aceptara la mencionada doctrina habría que rechazar a otros *Smritis*.**

→ Refuta la objeción de los Sankhyas de que aceptar el sistema del Vedanta implica el rechazo de la doctrina Sankhya, que por constituir parte del *Smriti* tiene derecho a ser considerada. El Vedanta responde que si se acepta el *Sankhya Smriti* habría que rechazar a otros *Smritis* que se oponen a la doctrina de los Sankhyas, como el *Manu Smriti*. El Veda no confirma al *Sankhya Smriti*, sino sólo a aquellos *Smritis* que enseñan que el universo se origina en un Creador inteligente o una Causa Primera inteligente (Brahman).

Y además, como no se mencionan en la Escritura las demás

categorías del Sankhya, el sistema mencionado carece de autoridad fundamentada en los Vedas.

§ **Por el mismo motivo, o sea por aceptar a *Prakriti* como causa del universo, queda refutada la filosofía Yoga.**

→ Extiende la misma línea argumental para rechazar los principios del sistema Yoga de Patañjali.

§ ***Objeción:* Brahman no puede ser la causa del mundo, porque el efecto es de naturaleza distinta a la causa, y la propia Escritura afirma que Brahman y el universo son diferentes,**

→ Plantea posibles objeciones a la proposición de que Brahman es la causa del mundo, y las refuta recurriendo a argumentos lógicos.

E incluso, cuando la Escritura presenta a un ser inanimado como si fuera animado, a lo que se hace referencia es a la deidad que lo preside, dados los adjetivos que se usan, y al decir que “penetró” en eso inanimado.

§ ***Respuesta:* Se trata de un error. Pues puede observarse que de un hombre inteligente nacen cosas no inteligentes, como el pelo, y de la materia sin inteligencia como el estiércol, se producen por ejemplo escorpiones.**

Y si se dijera que entonces, antes de la creación del mundo este no existía en absoluto, decimos que no es así, pues esa negación no tendría base en que apoyarse.

§ ***Objeción:* Brahman no puede ser la causa del mundo porque en el momento de la disolución universal la causa se volvería semejante al efecto, ya que este la ensuciaría con sus cualidades, por lo que semejante doctrina es absurda.**

§ ***Respuesta:* Se trata de un error. No es así, como puestra por ejemplo el caso de una vasija de arcilla, que al romperse y ser absorbida en su sustancia original no convierte a la arcilla en vasijas.**

§ **Y además la misma objeción que el Sankhya le hace a la doctrina del Vedanta en el *sutra* 8 anterior, se le aplica a la *Pradhana* del sistema Sankhya.**

Si se dijera que al decir “la razón no es conclusiva”, incluso ese juicio es furto del razonamiento, no habría nunca una base de conocimiento cierto y por lo tanto nunca se alcanzaría la liberación.

§ **Por estos mismos argumentos, quedan refutadas las demás teorías que no aceptan aquellos que están debidamente instruidos en el conocimiento de los Vedas.**

→ Muestra que los argumentos anteriores también derriban otras teorías que no aceptan a Brahman como causa del mundo.

§ **Si se dijera que la doctrina de que Brahman es la causa del mundo lleva a negar la distinción entre el experimentador y lo experimentado porque los objetos experimentados se convierten en el experimentador, decimos que igual puede existir esa distinción desde el punto de vista mundano, como en el ejemplo del océano, las olas y la espuma.**

→ Enseña que aunque las almas experimentadoras y los objetos experimentados no son en realidad otra cosa que Brahman, se los puede diferenciar desde el punto de vista relativo.

§ **La No-diferencia de causa y efecto se deriva de palabras como “origen” y otras por el estilo,**

→ Explica que el efecto no es diferente de la causa, esto es, que el mundo no es más que Brahman.

Y porque el efecto se percibe sólo cuando existe su causa material

Y porque existe en la causa, aunque su manifestación sea posterior en el tiempo.

Si se dijera que, como el efecto está descrito en la Escritura

como “no-ser”, por ello no existía antes de la creación, respondemos que eso no es así, porque la expresión “no-ser” denota otra característica o atributo, según se ve a continuación en el texto.

→ Aclara que la Escritura usa la expresión “no-ser” en sentido de existencia sutil o estado no manifestado, en el Ch.Up. III.19.1

Esta relación entre causa y efecto se fundamenta en el razonamiento y en otro texto de la Escritura.

→ Ver Ch.Up. VI.2.1.

El efecto (o sea este mundo) no difiere de su causa (Brahman) como un trozo de tela no es diferente de los hilos.

Y como los *pranas* o funciones vitales no difieren del *prana* principal, que es su causa y en el que todos se funden.

§ ***Objeción:* Ya que la Escritura afirma que el alma encarnada no es diferente de Brahman, en este último aparece un defecto, pues él mismo crearía algo que no lo beneficia, como la vejez, la muerte, etcétera.**

***Respuesta:* Brahman es algo más que el alma individual, ya que la Escritura afirma que existen diferencias entre el alma individual y Brahman.**

→ Señala la diferencia entre Brahman como Señor Absoluto, allende placer y dolor, y el *jiva* al que controla.

§ **Y así como de una misma tierra se producen piedras y oro, de Brahman que es bienaventuranza y conocimiento puede crearse un mundo de bien y mal, de modo que la objeción no puede sostenerse.**

Si se dijera que sin instrumentos Brahman no puede ser causa del Universo, pues para construir cualquier cosa el agente tiene que reunir ciertos materiales, decimos que no es así, pues el caso se parece al de la leche al convertirse en cuajada.

→ Muestra que a pesar de estar exento de materiales e instrumentos, Brahman puede crear el mundo por acción de su voluntad.

Y la acción de Brahman al crear el mundo es como en este mundo proceden los dioses y los sabios: sin ayuda externa y sólo con la voluntad.

§ ***Objeción:* Habría que admitir entonces que Brahman se modifica en su totalidad al formar el universo pues si no se contradice la Escritura cuando afirma que Brahman está exento de partes.**

***Respuesta:* Eso no sucede, ya que hay pasajes de la Escritura que afirman que la totalidad de Brahman no cambia, y Brahman se fundamenta en la Escritura más allá del razonamiento lógico.**

→ Explica que Brahman, aún sin tener partes, no se transforma enteramente en el universo; se trata de un cambio aparente.

Y como en uno mismo, al soñar, o en los dioses y magos pueden verse diversas creaciones sin cambios para quien las crea, así también es en Brahman.

Y porque el punto de vista de que la *Pradhana* exenta de cualidades crea el mundo es pasible de esa misma objeción.

§ **Además Brahman posee todos los poderes, según se declara en la Escritura.**

→ Enseña que Brahman, aún estando exento de instrumentos de acción, puede crear el universo con sus distintos poderes. Ver por ejemplo Ch.Up. III.14.4 y VIII.7.1, Mu.Up. I.1.9, Br.Up. III.8.9, Shv.Up. IV.10 y III.19

Si se dijera que Brahman no puede crear por estar exento de órganos, respondemos que eso ya se explicó antes, en 2.1.4 y 2.1.25

§ ***Objeción:* Brahman no puede ser el creador, pues toda actividad tiene un motivo, y si Brahman tuviera un deseo que cumplir no sería un ser perfectamente feliz.**

Respuesta: La actividad creativa de Brahman es sólo un juego, como los que presenciamos en la vida cotidiana.

→ Explica que Brahman no tiene motivos para crear, sino que proyecta el universo por un mero impulso que le es inherente.

§ **No se puede acusar a Brahman de parcialidad o crueldad, ya que el goce o sufrimiento del alma individual están determinados por sus acciones previas, tal como declara la Escritura.**

→ Descarga a Brahman de responsabilidades por la desigualdad y el sufrimiento, ya que los dispensa en razón de mérito y demérito. Ver Kau.Up. III.8 y Br.Up. III.2.13. También Bh.G. IV.11

Si se dijera que no es posible que Brahman tenga en cuenta mérito y demérito, porque antes de la creación no había distinción alguna entre mérito y demérito, decimos que no es así, porque el mundo no tiene comienzo.

Y que el mundo y el *karma* no tengan comienzo es cosa razonable y además establecida por la Escritura.

§ **Finalmente, dado que todas las cualidades precisas para la creación del mundo sólo se hallan en Brahman de manera probable, debe admitirse que él es la causa del universo.**

→ Resume los argumentos previos y afirma que las cualidades de Brahman como la omnisciencia, la omnipotencia, etc., sólo son propias de él, y lo capacitan a él solo para crear el mundo.

*Así finaliza la primera sección del segundo capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 2- Sección 2

En la primera sección del segundo capítulo se estableció que Brahman es el creador del mundo, fundando esta afirmación en la autoridad de la

Escritura y sustentándola lógicamente. Además, se refutaron todos los argumentos en contra de que Brahman sea la causa del universo.

En la sección actual, el *Sutrakara* o compositor de los *Sutras* examina las teorías sobre la creación que proponen otras escuelas de pensamiento existentes en su tiempo. Se toman en cuenta para su refutación todas las doctrinas de las otras escuelas, usando la pura lógica y sin referencia alguna a la autoridad de los Vedas. Aquí se refuta mediante el razonamiento la Teoría de la Materia, o sea la teoría de la *Pradhana* de la filosofía Sankhya, la teoría atómica de la filosofía Vaiseshika, los puntos de vista acerca de la instantaneidad y el nihilismo de los Budistas, la teoría Jainista de la existencia e inexistencia simultáneas, la doctrina Pasupata de la dualidad coordinada y la teoría de la energía sin guía de la inteligencia.

En el último *sutra* de la Sección 1 del capítulo segundo se demostró que Brahman, a través de *Maya*, posee todos los atributos de omnipotencia, omnisciencia, etc. que lo hacen capaz de ser la causa del mundo.

Ahora, en la Sección 2, se trata la cuestión de si la *Pradhana* de la filosofía Sankhya puede satisfacer todas estas condiciones.

§ **La *Pradhana* a la que los Sankhyas llegan por vía de inferencia no puede ser la causa del mundo, pues al ser ella inerte y no inteligente, no es posible dar cuenta de la disposición ordenada que se encuentra en la creación.**

→ A partir de este *sutra* refuta los principios de la filosofía Sankhya de forma lógica.

Y además, ella no sería capaz de iniciar actividad por sí misma

Si se dijera que la *Pradhana* podría modificarse espontáneamente para dar otros productos, al igual que la leche o el agua, sin la guía de inteligencia alguna, respondemos que incluso en esos casos opera una inteligencia.

→ Todo es gobernado por el Señor. Ver Br.Up. III.7.4 y III.8.9

Y como la *Pradhana* no depende de nada, al no haber un agente

externo aparte de ella, no puede ser activa.

Y no puede decirse que la *Pradhana* se convierta en el mundo como el pasto se convierte en leche ya que eso no se da más que en las hembras animales.

Incluso si admitimos la postura Sankhya respecto de la modificación espontánea de la *Pradhana*, esta no puede ser causa del universo ya que no tendría motivos para producirlo.

Si se dijera que *Purusha* puede guiar o mover a la *Pradhana* como el cojo al ciego, o como el imán al hierro, incluso así no desaparece la dificultad señalada.

Y la *Pradhana* no puede ser activa, ya que entre las *Gunas* no puede darse una relación de preponderancia que rompa el equilibrio.

Incluso si se infiriera que el poder de modificarse es inherente a la *Pradhana*, las demás objeciones a que ésta sea causa del universo siguen vigentes, ya que está exenta del poder de la inteligencia.

Y además, la doctrina Sankhya es inconsistente debido a sus otras contradicciones.

§ **Así como lo grande y lo largo pueden originarse de lo corto y lo atómico, el mundo puede originarse de Brahman; no es necesario que todas las cualidades de la causa estén presentes en el efecto.**

→ Desde aquí, refuta los principios de la filosofía atomista de los Vaiseshikas.

§ **Ya sea que el principio no visto que causa la unión de los átomos para los Vaiseshikas sea inherente a los átomos o al alma, no es posible la actividad de los átomos; por lo tanto no hay tal cosa como la creación a través de la unión de átomos.**

Y a causa de que ellos admiten la existencia del principio de

afinidad, esa manera de pensar conduce a una regresión infinita, por lo que no se puede sostener la teoría Vaiseshika.

→ *Samavaya* es el principio de afinidad de la teoría atomista. Equivale a la fuerza que combina los átomos para formar díadas.

Y dado que la actividad o inactividad deben ser permanentes, con lo que no podría haber creación ni disolución, es inadmisibles la teoría atomista de los Vaiseshikas.

Y como según ellos los átomos tienen color, etc., sucedería lo opuesto de lo que ellos afirman, pues los átomos serían impermanentes, como todo lo que puede verse.

Y como se cae en contradicción en ambos casos, sea que los átomos de distintos elementos tengan distinta cantidad de cualidades o la misma, no se puede aceptar la teoría atomista.

Además, hay que rechazar totalmente esta doctrina porque no la aceptan las autoridades védicas como Manu, etcétera.

§ **Incluso si los dos tipos de agregados, el mundo externo material y el mundo interno mental, provinieran de sus causas sin intervención de un ser inteligente, no se los puede fundamentar.**

→ Refutación del punto de vista Budista. Comienza atacando la idea de la existencia momentánea de los objetos externos.

Si se propone que los agregados y la nesciencia son el uno causa del otro, diremos que no puede ser; porque así sólo se explica cómo el siguiente se forma a partir del anterior, pero no cómo se forma el conjunto.

Y tampoco puede haber relación causal entre la nesciencia y los agregados, porque si ellos son momentáneos, al cesar de existir la cosa previa, esta ya no puede ser causa de la siguiente.

Si se asume que puede haber efecto sin causa, se contradice un principio fundamental de esta teoría, y si se asume que hay una causa, esta tiene que durar más de un instante, lo que contradice

la teoría.

La destrucción continua, conciente e inconciente, que proponen los Budistas sería imposible, por resultar ininterrumpida.

Es tan objetable decir que el recto conocimiento destruye a *Avidya* como decir que ésta se autodestruye.

Además, *akasha* no puede ser una no-entidad, ya que no hay diferencia entre él y las otras sustancias elementales.

Y las cosas no tienen duración instantánea, puesto que se las recuerda.

La existencia no puede provenir de la inexistencia, pues eso no es conforme a la experiencia.

Y porque de ese modo lograrían sus fines hasta los que son inactivos e indiferentes.

§ No puede afirmarse que no existan las cosas externas, puesto que somos concientes de ellas.

Y la experiencia en vigilia no es como la de los sueños, por la diferencia de naturaleza entre los dos estados.

Según los Budistas, no sería posible que existan las impresiones mentales, dado que no se perciben las cosas externas.

Y por lo momentánea que sería la conciencia egoica, ella no puede ser receptáculo de las impresiones.

Así, como el sistema Budista afirma que todo es vacío, resulta ilógico en todo sentido y no puede ser aceptado.

§ La doctrina Jaina no se puede aceptar, porque es imposible que en una y la misma cosa existan al mismo tiempo atributos contradictorios.

→ Comienza la refutación del Jainismo.

Y como proponen ellos que el alma tiene el tamaño del cuerpo, ésta no podría ser eterna y omnipresente.

Y si dijeran que el alma se contrae o dilata hasta acomodarse al cuerpo, eso no evita la contradicción, porque eso implicaría que el alma es cambiante.

Y como para los Jainas el estado final del alma es permanente, de ello resulta que sus tamaños inicial y final deben ser iguales y permanentes.

§ El Señor de los Pashupatas no puede ser la causa eficiente u operativa del mundo, porque semejante doctrina es inconsistente.

→ Comienza la refutación de la doctrina *Pashupata* (Shivaíta)

Además, no es posible fundamentar la relación entre el Señor y la *Pradhana*.

Y además, al Señor le resultaría imposible gobernar a la *Pradhana*.

Porque si se dijera que el Señor gobierna a la *Pradhana* igual que el *jiva* gobierna a los sentidos (a los que tampoco se puede ver), diremos que eso no puede ser, porque entonces el Señor también gozaría y sufriría.

Y según esa doctrina, el Señor estaría expuesto a la destrucción o no sería omnisciente.

§ La doctrina de los Bhagavatas no puede aceptarse porque no es posible que el alma individual se origine a partir del Señor Altísimo; porque si fuera creada, sería destructible y no habría liberación.

→ Comienza la refutación de la doctrina *Pancharatra* (Vishnúíta)

Y jamás se ha visto que el instrumento (el alma) se origine a partir de la sustancia del Agente (el Señor).

Y aunque se dijera que los cuatro *vyuhas* o manifestaciones divinas (el Sí-mismo Supremo, el alma individual, la mente y el ego) poseen conocimiento infinito y demás cualidades divinas, aún así no se anula la objeción planteada en el *sutra* 42 anterior.

Y a causa de otras contradicciones internas, la doctrina Pancharatra es insostenible.

*Así finaliza la segunda sección del segundo capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 2 - Sección 3

En la sección anterior se demostró la inconsistencia de las doctrinas de distintas escuelas no Vedánticas. Después de demostrar que otros sistemas son insostenibles y no son dignos de confianza, Vyasa el autor de los Vedanta Sutras, procederá a explicar ahora las contradicciones e inconsistencia aparentes del sistema basado en los *Srutis*, puesto que en éstos parece haber diversas doctrinas en relación con el origen de los elementos, los sentidos, etc..

Ya comprendemos claramente a esta altura que otras doctrinas filosóficas carecen de valor a causa de sus contradicciones mutuas. Podría surgir, sin embargo, la sospecha de que la doctrina del Vedanta tampoco tiene valor a causa de sus contradicciones intrínsecas. Por lo tanto se inicia ahora una nueva discusión para eliminar todas las dudas que generan aquellos pasajes de la Vedanta que se refieren a la creación y de esta manera eliminar las sospechas de la mente del lector. Aquí se considerara en primer término la cuestión de si el éter (*akasha*) tiene origen o no.

En las secciones 3 y 4 se armonizan y reconcilian bellamente las contradicciones aparentes de los textos del *Sruti*. En primer lugar se propone el argumento del oponente, que intenta probar que los textos de la Escritura se contradicen y después sigue la refutación a cargo del *Siddhantin*.

§ **Objeción:** El éter no fue creado a partir de Brahman, porque el *Sruti* no lo dice.

Respuesta: Hay un texto que así lo afirma.

→ Se alude a la creación del éter en el Tai.Up. II.1

Objeción: El texto del *Sruti* citado tiene un sentido figurativo, pues el éter no puede ser creado ya que tiene partes,

Y además hay textos del *Sruti* que afirman que el éter es eterno y, por lo tanto, no puede tener origen.

→ Por ejemplo, Br.Up. II.3.3.

Y una de las palabras del texto mencionado en el *sutra* 2 anterior se presta a ser tomada tanto en sentido primario como figurado, igual que la palabra Brahman.

Respuesta: Para no contradecir la proposición que dice “Por el conocimiento de lo Uno se llega a conocer todo lo demás”, hay que concluir que en el mundo todo es un efecto de Brahman, como lo enuncian los propios textos del *Sruti*.

→ Hace referencia a Ch.Up. VI.1.4. Aparte de Brahman, no hay nada que tenga existencia independiente. Ver también Br.Up. II.4.6.

Y además, donde haya un efecto habrá separación, como se observa en la vida cotidiana, y el éter está separado de los demás elementos.

→ Respecto de que no hay nada como Brahman, y que toda otra cosa es menos, ver Shv.Up. IV.19 y Br.Up. III.4.2.

§ **Por lo anterior, es decir por la explicación de que el éter es un producto, se explica también el hecho de que el aire es un efecto.**

§ **Mas no hay originación de Aquello-que-Es (o sea Brahman), debido a la imposibilidad de que algo así tenga origen.**

→ Brahman no tiene progenitor, ver Shv.Up. VI.9. Lo que no es, no puede ser causa, ver Ch.Up. VI.2.2. Para evitar el *regressus ad infinitum* tiene que haber una causa primera, ver Br.Up. IV.4.25

§ **El fuego se origina a partir de éste (del aire), pues así verdaderamente lo declara el *Sruti*.**

→ Que el fuego procede del aire se afirma en Tai.Up. II.1

§ **El agua se origina a partir del fuego.**

→ Ver Tai.Up. II.1 y Ch.Up. VI.2.3.

§ **La tierra se origina a partir del agua. A la tierra se la llama “*anna*” (alimento) a causa de su color y por el tema que se trata en otros textos semejantes del *Sruti*.**

→ Ver Tai.Up. II.1 y Ch.Up. VI.2.3. Sobre la equivalencia de la tierra y *anna*, ver Ch.Up. VI.4.1. Ver también Br.Up. I.2.2.

§ **Pero habida cuenta de la señal que significa el hecho de que a los elementos se les atribuye capacidad reflexiva, el principio creativo es el Señor que actúa viviendo dentro de los elementos.**

→ Ver Br.Up. II.7.5; también Tai.Up. II.6 y II.7, así como Ch.Up. VI.2.3.

§ **Y el orden en que los elementos son reabsorbidos en Brahman durante el *pralaya* es inverso a aquel en que fueron creados, lo que resulta razonable.**

§ **Si se dijese que en el *Sruti* se menciona al intelecto y a la mente, y que por esa razón hay que incluir en algún lugar de la serie la originación y la reabsorción de los mismos, por lo que habría un signo para inferir la ruptura del orden propuesto para la creación, diremos que no es así, porque el intelecto y la mente no son cosa distinta de los elementos.**

→ La duda se plantea por lo que afirma Mu.Up. II.1.3. El *sutra* muestra que eso no genera contradicción. El argumento surge de Ch.Up. VI.6.5.

§ **La mención del nacimiento y la muerte sólo es adecuada con referencia a los cuerpos de los seres movientes e inmóviles. Si se aplican al alma tales términos, su sentido es secundario o metafórico, pues la existencia de esas palabras depende de que existan tales cuerpos.**

→ Acerca del nacimiento y la muerte como fenómenos propios del cuerpo ver Ch.Up. VI.11.3 y Br.Up. IV.3.8

§ **El alma individual no es un producto, porque no se lo estipula así en la Escrituras y además, según ellas, es eterna.**

→ Dado que Brahman es “Uno sin segundo” – Ai.Up. I.1, el alma en esencia es Brahman y no es creada: Br.Up. IV.4.25, Ka.Up. I.2.18. Brahman aparece como alma individual: Tai.Up. II.6, Ch.Up. VI.3.2 y Br.Up. I.4.7. El alma es Brahman: Ch.Up. VI.8.7, Br.Up. I.4.10 y II.5.19. Las “almas” no están esencialmente separadas: Shv.Up. VI.11

§ **Por esa misma razón de no ser creada, el alma individual es en sí inteligencia.**

→ Brahman es inteligencia en sí: Br.Up. III.9.28.7 y IV.5.13; Tai.Up. II.1. El alma individual tiene naturaleza de inteligencia: Br.Up. IV.3.11, IV.3.14 y IV.3.30; también Ch.Up. VIII.12.4. Al dormir no se pierde la conciencia sino que no hay objetos: Br.Up. IV.3.23.

§ ***Objeción:* En función de las declaraciones de la Escritura, de que el alma sale, se va y vuelve, no puede ser de tamaño infinito, sino que debería ser atómica.**

→ Por ejemplo, ver Mu.Up. III.1.19, Kau.Up. III.3 y I.2, y Br.Up. IV.4.6.

Y como ese ir y volver están relacionados con el agente de la acción, o sea el alma, esta ha de tener tamaño atómico.

Si se dijera que el alma no es atómica porque la Escritura afirma por contrario que es omnipenetrante, diremos que no es así porque el tema tratado en esos pasajes es otro, a saber, el Brahman supremo o el Sí-mismo más alto, y no el alma individual.

→ Respecto de la omnipresencia de Brahman, ver Shv.Up VI.11, Br.Up. IV.4.22, Tai.Up. II.1

Y el alma es de tamaño atómico porque hay textos del *Sruti* que lo afirman, en tanto otros predicán su medida infinitesimal.

→ Por ejemplo, Mu.Up. III.1.9 y Shv.Up. V.9.

Y como ocurre con la pasta de sándalo, que aplicada en un punto hace vibrar de placer a todo el cuerpo, el alma puede ser atómica y a la vez sentir en todo el cuerpo.

Si se dijera que no existe un paralelo entre los dos casos porque no existe el equivalente a un punto en el que reside el alma, diremos que no es así, pues la Escritura reconoce un lugar específico para el alma, que es el interior del corazón.

→ Que el alma reside en el corazón se afirma en Pr.Up. III.6, Ch.Up. VIII.3.3., Br.Up. IV.3.7.

Y también por su cualidad inteligente que es como una lámpara y puede iluminarlo todo desde un punto.

La cualidad de la inteligencia inherente al alma puede extenderse además como el perfume, que se esparce en derredor del objeto fragante.

Y además la Escritura muestra que el alma impregna al cuerpo con su cualidad inteligente,

→ Por ejemplo, Kau.Up. IV.20, Br.Up. I.4.7.

Habida cuenta de una enseñanza específica del *Sruti* que dice que el alma impregna al cuerpo con su cualidad inteligente.

→ Se podría interpretar que la inteligencia es algo separado del alma en Kau.Up. III.6 y Br.Up. II.1.17

Respuesta: Se piensa que el alma es atómica debido a una limitación que, en realidad, es propia del intelecto cuyas cualidades comparte mientras esté ligada a él en forma ficticia;

es lo mismo que imaginar al Señor Omnipresente limitado por una forma.

Y este argumento no tiene falla porque dicha conexión dura sólo mientras el alma individual no alcanza el recto conocimiento, como lo muestra la Escritura.

→ La conexión con *buddhi* no cesa con la muerte, sino sólo con el conocimiento de lo Real. Ver Br. Up. IV.3.7. Sin identificación no hay *jiva*: Shv.Up. III.8

Y esa conexión subsiste en forma sutil durante el sueño profundo o la disolución del cuerpo, igual que la virilidad está latente en el niño varón.

→ Así debe interpretarse Ch.Up. VI.8.1

Y es necesario afirmar la existencia del intelecto, o de lo contrario se percibiría constantemente o no se percibiría nunca; y si no, tendríamos que aceptar que el alma o los sentidos tienen poderes limitados.

→ El intelecto, o más generalmente *antahkarana*, es el que puede hallarse en varios estados: Br.Up. I.5.3.

El alma es un agente, lo que es necesario para que la Escritura tengan sentido.

→ Respecto del alma como agente, ver Pr.Up. IV.9

§ **Y además, porque el *Sruti* enseña que en los sueños, ella se mueve por doquier.**

→ Ver al respecto Br.Up. IV.3.12 y II.1.18.

Y porque usa a los sentidos y se los lleva consigo.

→ Ver Br.Up. II.1.18-19, y también Bh.G. XV.8

Además, es un agente porque así se la designa en relación con las

acciones; de otro modo, se usaría otro caso gramatical.

→ Se refiere a Tai.Up. II.5

Y al igual que con la percepción se capta lo agradable y lo desagradable, tampoco existe una regla que haga que el alma deba realizar sólo lo beneficioso y evitar lo nocivo.

Y porque si el alma no fuera el agente, el intelecto dejaría de ser un instrumento para convertirse en agente, con lo que sería autoconciente, lo que no es el caso.

Y además sería imposible el *Samadhi* pues el alma no podría practicar la escucha, el razonamiento, la reflexión y la meditación que llevan a este estado.

→ Se nos enseña que busquemos al *Atman* en Br.Up. II.4.5., Ch.Up. VIII.7.1. y Mu.Up. II.2.6.

El alma es un agente a la manera del carpintero. pues igual que éste actúa por medio de sus herramientas, ella actúa sólo a través de la mente y los sentidos; y así como él sufre mientras trabaja y está contento cuando termina, el alma sufre en el sueño y la vigilia, y es dichoso en el sueño profundo.

§ **Ahora bien, ese carácter activo del alma está subordinado y controlado por el Señor Supremo según afirma el *Sruti*.**

→ El Señor es el Controlador Interno: Kau.Up. III.8, Sh.Br. XIV.6.7.30

§ **Pero el Señor hace actuar al alma sólo en función de las acciones buenas o malas que hizo en nacimientos previos, pues si no fuera así, las prohibiciones y preceptos de la Escritura serían inútiles, y el Señor sería injusto, cruel y caprichoso.**

El alma es una parte del señor, ya que en algunos textos de la Escritura se afirma que hay diferencias entre ambos, y en otros textos se afirma lo contrario. Son diferentes desde el punto de vista relativo, pero idénticos desde el punto de vista absoluto.

→ La diferencia relativa se establece en Ch.Up. VIII.7 y Br.Up. IV.4.22, III.7.23 y II.4.5; la identidad se predica en Shv.Up. IV.3.

§ **Y además se sabe que el alma es una parte del Señor, por las palabras de la Escritura que lo afirman directamente,**

→ Ver al respecto Ch.Up. III.12.6.

Como así también lo establece el *Smriti*.

→ Ver Bh.G. XV.7

El Señor no experimenta el placer y el dolor como sí le sucede al alma individual, igual que la luz no se afecta aún cuando su reflejo oscile, pues ÉL no se identifica con un cuerpo ni se imagina que siente dolor,

Cosa que también establece el *Smriti*.

Los preceptos y prohibiciones éticas son aplicables en tanto el Sí mismo se halla conectado con el cuerpo.

Y como el alma individual no se extiende más allá de su propio cuerpo limitado, la afectan las acciones de este único cuerpo y no las acciones hechas por otros cuerpos, por lo que no hay confusión entre agentes.

El alma individual es sólo un reflejo de Brahman en la mente; así como son distintos los reflejos del mismo sol en distintos recipientes de agua, los reflejos del Alma Suprema en distintas mentes son diferentes.

La suposición de que existe una pluralidad real de almas individuales y omnipresentes sí lleva a confusión de acciones y efectos, pues aunque para evitarlo se recurra a un principio como la *Pradhana*, no habría una regla que fije qué acción corresponde a cada alma individual.

Y lo mismo sucedería con las motivaciones o decisiones, con lo que habría superposición o conflicto entre las voluntades.

Si se dijera que los placeres, dolores, etc., podrían distinguirse si la conexión del alma con la mente ocurriera sólo donde está el cuerpo, diremos que eso no puede ser, porque como el alma es infinita, impregnaría a todos los cuerpos.

*Así finaliza la tercera sección del segundo capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 2 - Sección 4

En la tercera sección se demostró que el éter y los demás elementos se producen a partir de Brahman, reconciliándose los textos aparentemente contradictorios del *Sruti* en que se trata su origen. Se ha demostrado que no hay tal conflicto entre los pasajes védicos que hablan del origen del éter, etcétera. En esta sección se hace ahora lo mismo con los *pranas* y con los sentidos. Se toman y se discuten los textos que tratan del origen de los *pranas* y de los sentidos. Esta sección establece que los aires vitales y los sentidos reciben su origen de Brahman.

§ Los *Pranas* o *Indriyas* se producen a partir de Brahman igual que la creación de los cinco elementos, según lo afirma la Escritura.

→ Describe la creación de los *pranas*. Al respecto ver Mu.Up. II.1.3.1. y II.1.8, Br.Up. II.1.20 y Pr.Up. IV.4

Porque es imposible tomar los textos en sentido figurativo, o si no, habría que rechazar el principio que dice que “conociendo lo Uno se conoce todo lo demás”.

→ Se refiere a Mu.Up. I.1.3.

Y porque en la Escritura se usa la palabra “nace” respecto del *prana* antes que respecto del éter y demás elementos.

→ Se refiere a Mu.Up. II.1.3.

§ Además, la Palabra y los demás *indriyas* aparecen después que el fuego y los demás elementos.

→ Como afirma Ch.Up. VI.5.4.

Se podría afirmar que los *pranas* o *indriyas* son siete, porque esto es lo que dan a entender los pasajes de la Escritura, y porque son detallados así en los mismos.

→ Se especifican siete órganos en Mu.Up. II.1.8, y otros textos proponen entre 8 y 12.

§ Pero además de los siete *pranas* mencionados están las manos, etc., por lo que no debemos quedarnos con la conclusión anterior. Los órganos son pues, once: los cinco sentidos, la mente, la palabra, las manos, los pies, los genitales y el ano.

→ La opinión definitiva corresponde al Br.Up. III.9.4.

§ Y son diminutos, o sea sutiles, y de tamaño limitado, porque de ellos se dice que se mueven, entran y salen del cuerpo.

§ Y el *prana* principal también tiene su origen en Brahman.

→ Brahman en sí no está cualificado por el *prana*: Mu.Up. II.1.2. Se le dice “principal” de acuerdo con Ch.Up. V.1.1. y Br.Up. VI.1.13.

El *prana* principal o energía vital no es el aire ni las funciones de los once órganos, pues se lo menciona por separado de éstos.

→ Ver al respecto Ch.Up. III.18.4 y Mu.Up. II.1.3.

Pero no es independiente del alma, ya que se lo enumera junto con los demás órganos; reside en el cuerpo como ellos y también es insensitivo o inconciente por sí mismo, y tiene partes.

→ Se refiere a Br.Up. VI.1.7-14

Por lo dicho recién, no se puede concluir que el *prana* principal sea un instrumento, como los demás órganos, porque la Escritura declara que el *prana* principal tiene unas funciones superiores.

→ Sobre la superioridad del *prana*: Pr.up. II.3, Br.Up. IV.3.12. Sobre la fuerza nutritiva del *prana* ver Br.Up. I.3.18-19. El *prana* permite que el alma se mueva: Pr.Up. VI.3.4.

§ **Se enseña que posee una función quíntuple (respiración, evacuación, asimilación, circulación y deglución), de manera parecida a la mente, que también tiene cinco funciones.**

§ **Y es dimituo, o sea sutil y de tamaño limitado.**

Los órganos no funcionan por su cuenta sino por el poder de las deidades que los presiden, ya que así lo afirma el *Sruti*.

→ Ver Ai.Ar. II.4.2.4.

Pero los dioses son sus activadores, y no los gozadores de las experiencias. El gozador es el alma individual pues los órganos están conectados con aquél que los posee, cosa que sabemos por la Escritura;

→ Ver Ch.Up. VIII.12.4

§ **Los dioses no necesitan las experiencias de los mortales, y por eso es el alma individual, que permanece conectada al cuerpo, la que goza de las experiencias.**

→ Sobre la superioridad de los dioses, ver Br.Up. I.5.20. Sobre la conexión de los órganos con el alma, Br.Up. IV.4.2.

Los once órganos no son funciones o modos del *prana* principal, sino que pertenecen a otra categoría según lo muestran algunos textos de la Escritura.

→ Se refiere a Mu.Up. II.1.3.

Y en ellos se establece que son distintos de aquél.

→ Se deduce de Br.Up. I.3.2., I.5.3 y I.3.7.

§ **Y también por las diferentes características: el *prana* no se cansa y los órganos sí, y su pérdida es muerte, a diferencia de la pérdida de los órganos.**

El alma individual no tiene poder para crear el mundo de nombres y formas; eso es obra del Supremo Señor que hizo el fuego, el agua y la tierra, pues así lo establece la Escritura.

→ Se podría dudar de ello a partir de Ch.Up. VI.3.2.3, pero queda aclarado en Ch.Up. VIII.14 y VI.3.3.

Según lo afirma la Escritura, la carne proviene de la tierra, la sangre del agua, y la médula del fuego.

→ Ver Ch.Up. VI.5.1.

Y los elementos densos reciben el nombre del elemento sutil que prepondera en ellos.

*Así finaliza la cuarta sección del segundo capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

FIN DEL CAPÍTULO 2

CAPÍTULO 3

Capítulo 3 - Sección 1

En este tercer capítulo se determinan cuáles son los *sadhanas* o prácticas que sirven como medio para alcanzar lo Infinito, es decir al Supremo Brahman. En las secciones 1 y 2 de este capítulo se enseñan dos cosas, a saber: un ferviente anhelo o un deseo quemante de realizar a Brahman (*Mumukshutva*) o lo que es lo mismo, de alcanzar la emancipación final, así como un disgusto (*Vairagya*) igualmente fuerte hacia todos los objetos que no son Brahman ya que estas son las dos cosas fundamentales entre todas las *sadhanas*.

Para hacer aparecer *Vairagya*, o sea el desapasionamiento, en la primera sección los *Sutras* muestra las imperfecciones de toda la existencia mundana y para eso se basan en el *Panchagni-Vidya*, es decir la doctrina de los cinco fuegos del Chandogya Upanishad, en donde se enseña que después de la muerte el Alma pasa de una condición a otra.

La sección 1 enseña la gran doctrina de la reencarnación, la salida del Alma del cuerpo físico, su viaje al *Chandraloka* que se encuentra en el tercer plano y su regreso a la tierra. Todo esto se hace para generar *Vairagya*, o sea indiferencia a los goces sensuales tanto en este mundo como en el más allá. En la sección 2 se describen todos los atributos gloriosos del Brahman supremo, Su omnisciencia, omnipotencia, hermosura, etc., para atraer al Alma hacia El, de forma tal que se convierta en nuestro único objetivo a alcanzar.

§ **El alma individual deja su cuerpo previo junto con los *pranas*, la mente y los órganos, y así pasa a otro cuerpo, como surge de la pregunta y de la explicación que aparece en la Escrituras.**

→ La pregunta aparece en Ch.Up. V.3.3., y la respuesta está en la sección V, 3-10. **CHEQUEAR**

En razón de que el agua (densa) es en realidad una combinación de agua, aire y fuego, los tres últimos elementos envuelven al alma, si bien en el texto se menciona sólo al agua en razón de su preponderancia en el cuerpo humano.

Y las esencias sutiles de los elementos acompañan al alma cuando esta abandona el cuerpo, porque con ella se va el *prana* principal y los órganos.

→ Al respecto ver Br.Up. IV.4.2.

Si se dijera que los órganos o *pranas* no siguen al alma porque hay textos de la Escritura que afirman que ellos van a Agni, diremos que eso no es así, pues eso se dice en sentido secundario o metafórico

→ Ídem anterior.

Si se alegara que en el texto referido en el *sutra* 1 anterior no se mencionó al agua en la primer oblación, diremos que en realidad el texto hace referencia al agua con la palabra “*shraddha*”, ya que ese es el significado más apropiado para esta palabra en el contexto del pasaje.

Si se dijera que en el texto se menciona sólo al agua y no al alma, por lo que el alma no partiría junto con el agua, etc., diremos que no es así, porque a partir de la Escritura se entiende que aquellos *jivas* que hacen sacrificios son los que van al cielo, llevándose en forma sutil los líquidos que se usaron como ofrendas.

→ El texto en discusión es el Ch.Up. V.3.3. La objeción se contesta sobre la base de Ch.Up. V.3.10.

Pero cuando se dice que el alma es el alimento de los dioses en el cielo, hay que entender esto en sentido metafórico, pues el que no conoce su Sí-mismo hace sacrificios a los dioses y así los satisface, como dice la Escritura.

→ Ver Br. Up. I.4.10

§ **Cuando se agotan las buenas acciones que le permitieron al alma quedarse en el cielo, ella regresa a la tierra con una carga remanente de *karma* según puede deducirse de la afirmación**

explícita del *Sruti* y del *Smriti*. Su regreso sigue en parte la misma ruta por la que ascendió, y en parte otra ruta distinta.

→ Sobre el efecto del *karma* pasado, ver Ch.Up. V.10.7; sobre el camino de ida, ver Ch.Up. V.10.5 y sobre el de vuelta, V.10.6

Si se alega que la Escritura dice que el renacimiento está en función de la previa conducta y que no es necesario suponer la existencia de un remanente de *karma*, diremos que no es así, porque en opinión de Karshnajini, la palabra “conducta” se emplea para referirse indirectamente a ese remanente.

Si se dice que este uso de la palabra “conducta” hace que no tenga sentido tener una buena conducta en vida, diremos que no es así, porque la buena conducta apoya la fructificación del *karma* meritorio, pero no causa el futuro nacimiento.

Y además, según opina Badari, la palabra “conducta” no significa otra cosa que el conjunto de buenas y malas acciones.

§ **Se podría decir que el *Sruti* declara que quienes no hacen sacrificios, etc., también ascienden al plano de la Luna;**

→ Así parecería afirmarlo Kau.Up. I.2

Pero esto no es así, pues estos últimos se dirigen a la morada de Yama, y luego de experimentar allí los resultados de sus malas acciones, descienden a la tierra. Así lo señala el *Sruti*,

→ Ver Ka.Up. I.2.6.

Y también lo declaran distintos textos del *Smriti*.

Además, hay siete infiernos en donde padecen los malhechores,

Que están bajo control directo o indirecto de Yama, por lo que no se contradice lo afirmado en el *sutra* 13 anterior.

Además, la referencia escritural citada en el *sutra* 12 anterior se aplica sólo a los que practican el bien a través de los dos

senderos, el del conocimiento y el de la acción, porque de estos dos se trata la discusión que da el Chandogya Upanishad, y no habla de los malhechores.

La regla de que el ser humano nace después de cinco oblações no se aplica a los que van por el tercer sendero (el del mal), según se declara en la Escritura.

→ La quinta oblação es cuando el varón introduce su esperma en la mujer.

Y además el *Smriti* refiere casos de nacimiento en este mundo sin las cinco oblações.

Como también se observa que algunos géneros de seres vivos nacen sin mediar relaciones sexuales.

Entre ellos, los nombrados en tercer lugar incluyen a las plantas y a los que nacen del calor y la humedad.

§ **Al descender de la esfera de la Luna, el alma va haciéndose parecida al éter, al aire, al humo, a la niebla, a la nube y a la lluvia, pero no idéntica a éstos, pues eso no sería razonable.**

→ Así afirma Ch.Up. V.10.5-6

§ **El alma atraviesa las etapas de su descenso en un tiempo no muy largo, pues se afirma posteriormente que el paso que sigue es relativamente más difícil.**

§ **El alma que desciende entra en plantas comestibles, que ya están animadas por otras almas, y en ese estado pasajero no pierde su identidad, como tampoco sucede durante el descenso anterior, según lo establece la Escritura.**

→ Se deduce de Ch.Up. V.10.7.

Si se afirmara que realizar sacrificios no es cosa santa porque hace que el alma renazca como planta, diremos que no es así; pues la Escritura afirma que hacer sacrificios es meritorio.

Luego el alma queda conectada con aquel que come de la planta y lleva a cabo el acto de procreación,

Y un nuevo cuerpo brota así en la matriz. El sentido de estas enseñanzas, es despertar el desapego al cuerpo y el deseo de emancipación de este proceso que se repite incesantemente.

*Así finaliza la primera sección del tercer capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 3 - Sección 2

En la sección anterior, se explicó el pasaje del Alma por las distintas esferas y su retorno con el fin de generar desapasionamiento o disgusto en aquellas personas que realizan sacrificios para alcanzar el cielo. Si logran una comprensión clara del destino del alma, ellos podrán desarrollar *Vairagya* naturalmente y se esforzarán por alcanzar *Moksha*, es decir la emancipación final.

Esta sección arranca explicando los diferentes estados del alma, es decir la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Se demostrará que los tres estados del alma son meramente ilusorios y se establecerá la identidad del alma individual con el Alma Suprema.

Para los estudiantes del Vedanta es muy necesario tener conocimiento de los tres estados, es decir la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Eso los ayuda a entender la naturaleza del cuarto estado, es decir *Turiya*, o sea el estado de supra-conciencia. Para el estudiante de Vedanta, el estado de vigilia es tan irreal como el estado onírico. El estado de sueño profundo hace presentir que la naturaleza de el Alma Suprema es Bienaventuranza y que Brahman es uno sin segundo y que el mundo es irreal. Los Vedantistas realizan un estudio muy cuidadoso de los cuatro estados; no ignoran al sueño y al sueño profundo, mientras que los científicos sacan conclusiones solamente sobre la base de las experiencias del estado de vigilia. Por eso su conocimiento es limitado, parcial e incorrecto.

En la sección anterior, se trató plenamente el estado de vigilia del alma. Ahora se pone en discusión el estado onírico.

Para que los estudiantes comprendan el significado verdadero de la *Mahavakya* o gran afirmación del *Upanishad* "Tat-Tvam-Asi" (Tú eres Aquello), esta sección explica la naturaleza verdadera de "Aquello" y "Tu".

§ **Podría pensarse que en el estado onírico se da una creación verdadera, porque así lo afirma el *Sruti*.**

→ Así podría deducirse de Br.Up. IV.3.9-10

Y además, los seguidores de una rama particular de los Vedas dicen que es el Señor Supremo el que en los sueños crea cosas queribles como hijos, etc., por lo que el mundo onírico sería real.

→ Se refiere a los Kathakas, por el Ka.Up. II.5.8.

Pero el mundo onírico no es más que una ilusión, pues su naturaleza no se manifiesta con todos los atributos de la realidad, como tiempo, espacio y causalidad, y además el sueño suele ser autocontradictorio.

→ Los sueños suceden dentro del cuerpo: Br.Up. II.1.18. Es el alma individual la que crea los sueños: Br.Up. IV.3.9.

Ahora bien, a pesar de que el mundo onírico es ilusorio, puede dar señales sobre el futuro, pues así lo declara el *Sruti*, y también los que saben interpretar los sueños.

→ Al respecto, ver Ch.Up. V.2.8.

El alma individual es diferente del Señor a causa de la ignorancia y por eso sus creaciones son irreales, pero al meditar sobre el Señor Supremo se manifiesta aquello que está cubierto por la ignorancia, esto es, la igualdad entre el alma y el Señor, porque por Él viene la atadura y la liberación del alma.

→ Ver Shv.Up. I.11

Y la ocultación del poder del alma procede también de su vínculo con el cuerpo.

§ **El estado de sueño profundo sucede cuando el alma atraviesa los *nadis* o corrientes psíquicas y llega a reposar en el Sí-mismo, según se sabe por las afirmaciones de la Escritura.**

→ Acerca del sueño profundo hay referencias en Ch.Up. VIII.6.3 y VI.8.1; Br.Up. II.1.19, IV.4.22; IV.3.21 y II.1.17; también en Kau.Up. IV.20.

Por lo tanto, despertar es salir de ese estado de unión con Brahman, sin conciencia de haber estado allí.

→ Ver Ch.Up. VI.10.2 y Br.Up. II.1.16 y 20

§ **Debe entenderse que es la misma alma la que regresa de Brahman luego del sueño profundo, porque continúa lo que empezó antes de dormir y recuerda su propia identidad; además así lo afirma la Escritura, y de otro modo los preceptos no tendrían sentido.**

→ Al respecto ver Br.Up. IV.3.16 y Ch.Up. VI.10.2 y VIII.3.2.

§ **Respecto del desmayo o coma, se trata de un estado intermedio entre el sueño profundo y la muerte, ya que esa es la única alternativa que queda para no introducir un quinto estado de conciencia.**

§ **El Supremo Brahman no puede tener una doble naturaleza, con y sin atributos, pues una y la misma cosa no puede tener simultáneamente dos naturalezas contradictorias y además, en todas partes la Escritura enseña que está exento de atributos.**

→ Sobre la naturaleza de Brahman, ver Br.Up. III.8.8. y Ka.Up. I.3.15.

Si se dijera que la Escritura enseña que Brahman tiene determinados atributos, diremos que no es así; porque respecto de cada forma atribuida a Brahman, el *Srutí* declara también su opuesto.

→ Muestran a Brahman con atributos: Ch.Up. III.18.1 y V.11.2; Pr.Up. VI.1; Ka.Up. V.3 y Br.Up. I.3.22. En cambio, Br.Up. II.5.1 señala la unidad bajo la aparente diversidad.

Además, algunas ramas de los Vedas enseñan directamente que la multiplicidad de Brahman no es verdadera.

→ ver Ka.Up. I.4.11, Br.Up. IV.4.19 y Shv.Up. I.12.

Y decididamente Brahman es sin forma, pues ese es el propósito principal de todas las enseñanzas de la Escritura.

→ Muestran a Brahman sin atributos: Br.Up. III.8.8 y II.5.19; Ka.Up. I.3.15, Ch.Up. VIII.14.1 y Mu.Up. II.1.2.

Brahman, que carece de forma, parece tenerla debido a los agregados con los que se pone en contacto, como parece hacerlo la luz; sin embargo, como adorar a Brahman con forma permite purificarse relativamente, los textos que le atribuyen forma a Brahman no son inútiles.

Pero la Escritura declara que Brahman es solamente inteligencia, sin forma interna o externa que lo caracterice.

→ Ver Br.Up. IV.3.13.

La Escritura demuestra que Brahman no tiene atributos al enseñarlo mediante negaciones, y de la misma forma lo enseñan los textos del *Smrití*.

→ Enseñanzas negativas: Br.Up. II.3.6 (“Neti-neti”); Ke.Up. I.4, Tai.Up. II.9, Bh.G. XIII.12 y II.25.

Por esta razón se utilizan respecto de Brahman la comparación con el Sol y sus distintos reflejos en diferentes superficies, y otros ejemplos parecidos.

Tal vez esta comparación parezca inapropiada, porque al no ser Brahman una cosa material, y al equivaler al todo no habría nada donde pudiera reflejarse.

Pero no hay que tomarla como una equivalencia total, sino sólo en el sentido de que Brahman parece participar de las modificaciones de sus adjuntos, igual que el Sol parece modificarse cuando se agita la superficie del agua que lo refleja.

Y además la Escritura enseña que Brahman entra en el cuerpo y los otros adjuntos.

→ Por ejemplo Br.Up. II.5.18 y Ch.Up. VI.3.2.

§ **Lo que la Escritura venía diciendo hasta este punto, lo niega con las palabras “No es esto, no es esto”, refiriéndose a las dos formas de Brahman, la densa y la sutil, pero no niega al propio Brahman, ya que luego dice más cosas sobre él.**

→ Las dos formas de Brahman se mencionan en Br.Up. II.3.1. Se las niega en II.3.6.

Se podría decir que ese Brahman no es manifiesto para los sentidos o la mente, ya que así lo afirma la Escritura,

→ Así lo indicarían Mu.Up. I.1.6, Br.Up. III.9.26, y Tai.Up. II.7

Pero en verdad se lo experimenta en la meditación profunda y devota, como lo afirman el *Sruti* y el *Smriti*.

Y no hay diferencia entre Brahman y su manifestación en acción, igual que la luz Una sólo parece diferenciarse en función de aquello que la refleja, pues la Escritura enseña esto repetidas veces.

→ por ejemplo, la enseñanza “Tú eres Aquello” aparece nueve veces en Ch.Up.

→ Por ejemplo en Mu.Up. III.2.9 y Br.Up. IV.4.6.

Al realizar a Brahman, el alma individual se identifica con

Brahman y se aniquila la ignorancia, pues así lo declara la Escritura.

Dicen que como la Escritura enseña a la vez que el alma es diferente y no diferente de Brahman, para que ambos tipos de declaraciones tengan validez hay que entender esta relación como la que hay entre la serpiente y sus anillos.

→ La diferencia (relativa) se enseña en Mu.Up. III.1.1, III.1.8 y III.2.1; la no diferencia se afirma en Ch.Up. VI.8.7 y Br.Up. I.4.10, III.4.1 y III.7.15.

O se podría decir que es como la relación que hay entre la luz y el sol, que son ambos luminosos pero difieren en extensión.

Pero en verdad estas dos posturas no son correctas; la relación entre el alma individual y Brahman es que no son diferentes, como ya se dijo en el *sutra* 25 anterior.

§ **Y porque además el *Sruti* niega que haya separación real entre Brahman y el resto del universo.**

→ Ver Br.Up. III.7.23, II.3.6 y II.15.19.

Se podría decir que hay algo superior a este Brahman, ya que Éste, en la Escritura, aparece unido a palabras que lo presentan como algo limitado, como “orilla”, y que aluden a su tamaño, vínculos y diferencias.

→ Brahman es una orilla: Ch.Up. VIII.4.1; tiene cuatro pies o cuartos: Ch.Up. III.18.2; está unido: Ch.Up. VI.8.1 y Br.Up. IV.3.21.

Pero a Brahman se lo llama “orilla” porque se parece a una orilla, en el sentido de que limita o contiene al mundo.

Y las afirmaciones de que Brahman tiene tamaño o que tiene cuatro pies, son para facilitar la meditación del devoto que necesita una imagen en qué pensar.

Y las afirmaciones sobre sus vínculos o diferencias se hacen respecto de los adjuntos; metafóricamente, cuando cesa la conexión de Brahman con éstos, se dice que se produce la unión

con el Sí-mismo, igual que la misma luz puede diferenciarse entre la que está fuera de una habitación y la que está dentro, y decimos que “ambas se unen” al demoler la habitación.

Porque sólo una conexión metafórica sería razonable aquí, ya que el alma individual y Brahman son la misma naturaleza esencial.

Además, la Escritura niega expresamente que exista otra entidad cualquiera aparte de Brahman; por lo tanto, Brahman es Uno sin segundo.

→ Ver Ch.Up. VII.25.1.2. y VII.25.2; Br.Up. II.4.6, IV.4.19 y II.5.19; Mu.Up. II.2.11 y Shv.Up. III.9

§ **Por lo dicho, queda demostrada la omnipresencia de Brahman, de acuerdo con las afirmaciones escriturales referidas a su extensión.**

→ Ch.Up. VIII.1.3, Sh.Br. X.6.3.2 y Bh.G. II.24

Los frutos de la acción le llegan al hombre a través de Dios, ya que no es razonable suponer otra cosa.

Y además eso es lo que enseña la Escritura.

→ Ver Br.Up. IV.4.24.

Sobre las mismas bases, Jaimini piensa que lo que produce el fruto de las acciones es una forma sutil del mérito religioso.

Pero Badarayana sostiene que el Señor es el que dispensa el fruto de las acciones porque el *Srutí* declara que Él es incluso el agente causal de todas las acciones, si bien para ello tiene en cuenta el *karma* propio de cada criatura.

→ Ver Ka.Up. I.2.23, Kau.Up. III.8 y Bh.G. VII.21-22

Capítulo 3 - Sección 3

En la sección anterior se demostró que el *jiva* (que es el "Tú" de la *Mahavakya* "Tat-Tvam-Asi") es idéntico con Brahman (el "Aquello" de esa expresión).. Se demostró que Brahman es *Ekarasa* (es decir de naturaleza homogénea e inmutable). Así, queda explicada la naturaleza del objeto que hay que conocer, es decir Brahman.

A continuación el autor de los Brahma-Sutras se dedica a definir la finalidad y el objetivo de los *Vidyas* (meditaciones, *Upasanas*) que prescriben los *Srutis*.

Los *Srutis* prescriben distintas clases de *Vidyas* o meditaciones para permitir que el aspirante alcance el conocimiento de la identidad. Para el hombre común es extremadamente difícil —o más bien imposible— lograr una comprensión abarcativa del Infinito que es trascendente, extremadamente sutil y que está más allá del alcance de los sentidos y del intelecto denso e indisciplinado. Por lo tanto, los *Srutis* y la literatura sagrada prescriben métodos sencillos para la meditación-Saguna que permite aproximarse a lo Infinito o Absoluto. Ellos proponen varios símbolos de Brahman (*pratikas*) tales como Vaishvanara, Virat, Sol, Akasha, Alimento, Prana y Mente, para que el neófito o principiante se ejerciten en la contemplación. Estos símbolos son apoyos de los cuales la mente puede sujetarse al principio. A través de estas formas de meditación Saguna, la mente densa se vuelve sutil, aguda y enfocada.

Estos distintos métodos de acercarse al absoluto impersonal se conocen con el nombre de *Vidyas* o *Upasanas*.

Esta sección discute estos distintos *Vidyas* mediante los cuales el *jiva* o alma individual alcanza a Brahman, el Alma suprema. En las distintas ediciones de los Vedas, los *Vidyas* parecidos se describen de modo diferente. Por lo tanto, surge naturalmente la pregunta sobre si éstos *Vidyas* similares son uno y el mismo, o si son distintos, si hay que combinar los *Vidyas* parecidos en una única *Upasana* o forma de meditación, o si deben tomárselos por separado. Aquí se decide cuáles *Vidyas* son iguales y deben combinarse en uno solo y cuáles *Vidyas* son diferentes a pesar de que

tengan algunas características en común.

La finalidad y el objetivo de todos los *Vidyas* es el logro de Brahman, es decir de lo Imperecedero. Solamente Brahman es la única Realidad viviente. Solamente Brahman es la Verdad. Brahman es *Sat*, es decir la Existencia absoluta. Por lo tanto, puede ser ventajoso combinar los detalles del mismo *Vidya* que aparecen en distintas ediciones o *Sakhas* ya que los seguidores de esas *Sakhas* los han encontrado muy eficaces e inmensamente beneficiosos.

Por ejemplo, aquel que medita en Brahman comparándolo con la mente, según indica el Taittiriya Upanishad en el *Bhrigu Valli*, debe reunir todos los atributos de la mente, no sólo los que se encuentra en su propio *Sakha* védico, sino también de otros *Sakhas* en los que se enseña a meditar en Brahman con la forma de la mente. Al meditar en Brahman como la forma de la mente, no debe adjuntarle atributos que no pertenezcan a la mente, como por ejemplo los que pertenecen al alimento, a pesar de que en otra parte se enseña también a meditar en Brahman comparado al alimento. En verdad, sólo hay que agregar atributos que se encuentran en otros *Sakhas* cuando éstos se relacionan con el tema particular de meditación, pero no se deben agregar atributos cualesquiera en general.

En esta sección, Vyasa el compositor de los Brahma-Sutras llega a la conclusión de que la mayor parte de los *Vidyas* prescritos en los *Srutis* tienen como objetivo el conocimiento de Brahman, es decir *brahma-jñana*. Ellos difieren sólo en la forma, pero no en la sustancia. Su objetivo final es el logro de la paz perdurable, de la bienaventuranza eterna y de la inmortalidad. Una meditación o *Upasana* o *Vidya* es tan buena como cualquier otra para alcanzar la emancipación final.

El *Sruti* nos enseña a meditar en Brahman sea directamente o por intermedio de algunos *pratika* o símbolos, por ejemplo el Sol, *Akasha*, el Alimento, la Mente, el *Prana*, el *Purusha* que vive dentro del ojo, el espacio vacío del interior del corazón (*Dahara-akasha*), la sílaba *Om* o *Pranava*, etcétera.

Hay que buscar a Brahman y adorarlo en los símbolos y a través de ellos, pero esos símbolos no deben usurpar Su lugar. Hay que concentrarse y fijar la mente en esos símbolos y pensar en los atributos de Brahman, como la omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, *Sat Chit Ananda*, pureza, perfección, libertad, etc..

Los *Vidyas* parecen distintos sólo desde el punto de vista de las diferencias entre los símbolos y la finalidad no es la misma en todos ellos. Hay que

recordar siempre esto y tenerlo constantemente en mente.

Algunos atributos de Brahman se encuentran en varios de los *Vidyas*. No hay que considerar que somos una entidad distinta de Brahma; este es un punto fundamental o vital.

En todos los *Vidyas* hay tres cosas en común. La meta final es el logro de la bienaventuranza eterna y la inmortalidad a través de la realización de Brahman, con o sin la ayuda de los símbolos. Los atributos que se encuentran en común en todos los *Vidyas*, tal como bienaventuranza, pureza, perfección, conocimiento, inmortalidad, libertad absoluta o *Kaivalya*, la independencia absoluta, la satisfacción eterna, etc. deben asociarse invariablemente con la concepción que se tiene de Brahman. El meditador debe pensar que él es idéntico con Brahman y debe venerar a Brahman como su propio Atman inmortal.

§

Las meditaciones simbólicas que enseñan los distintos textos del Vedanta no son diferentes entre sí, ya que coinciden en el objetivo aunque puedan diferir en su forma.

→ Aquí se hace referencia a los *Vidyas* idénticos o muy similares que aparecen en diferentes textos sagrados.

Si se dijera que hay diferencias, diremos que no es así; porque incluso dentro de una misma meditación se pueden encontrar diferencias menores en dos variantes del mismo texto.

No es cierto que las meditaciones del Atharva Veda sean distintas a las de los demás Vedas, pues el rito especial de llevar fuego sobre la cabeza no es parte de la meditación, como indica el texto *Samachara*, sino una cualificación necesaria para los estudiantes del Atharva, como ocurre también con las siete oblaciones que ellos realizan.

→ La referencia a este ritual es de Mu.Up. III.2.11

Además la Escritura enseña la identidad de estas meditaciones, puesto que Saguna Brahman es uno y no varios, y Nirguna

Brahman es uno y no varios.

→ Ver por ejemplo Ka.Up. I.2.15 y Ai.Ar. III.2.3.12.

§ **Y las meditaciones de la misma clase que aparecen en diferentes textos escriturales deben combinarse sumando los detalles de cada una, igual que se hace con los distintos ritos accesorios que cada escuela indica para el mismo sacrificio principal, porque la finalidad y el fruto son idénticos.**

§ **Dado que los *Udgitha Vidyas* de los dos *upanishad* difieren en sus textos, por lo tanto son diferentes; alguien podría negar esto aduciendo que no serían diferentes respecto de lo esencial.**

→ Discute el caso de las meditaciones que tienen diferente tema aún cuando se parecen en su texto. Se trata de los *Udgitha Vidyas* del Ch.Up. I.1.3. y del Br.Up. I.3.1.

Sin embargo, estas dos meditaciones no son idénticas porque tienen temas distintos, ya que la meditación sobre el Om equiparado a *prana* en el Chandogya es distinta de la meditación sobre el himno completo equiparado a *prana* en el Brihadaranyaka.

Si alguien dijera que estas dos meditaciones son idénticas, por llevar el mismo nombre, diremos que no es así por lo dicho en el *sutra* anterior y porque además en el propio Chandogya hay dos meditaciones diferentes que llevan el mismo nombre.

→ Aquí se refiere a dos *Udgitha Vidyas* que están en el mismo Ch.Up. (I.6 y I.9.2)

§ **Aquí, como el Om aparece en la totalidad de los Vedas, lo apropiado es entender que el “canto” (*udgitha*) es un caso particular del Om.**

§ **Dada la similaridad del tema en todos los textos donde aparece la meditación sobre el *prana*, hay que insertar en uno de los textos las cualidades que se le dan al *prana* en los otros dos textos.**

→ Los atributos de *prana* señalados en Ch.Up. y en Br.Up. deben incluirse en Ka.Up. II.14.

§ **La bienaventuranza y demás atributos que describen la naturaleza real de Brahman, que pueden observarse en distintas meditaciones de los textos sagrados, deben usarse en forma combinada**

En cambio aquellas cualidades como que “la alegría es su cabeza, etc.” están sujetas a aumento y disminución, por lo que sólo son posibles en algo capaz de tener variaciones y no en Brahman, en el que no existen diferenciaciones.

→ El ejemplo es de Tai.Up. II.5.

Pero sí hay que combinar aquellos atributos como bienaventuranza, conocimiento, omnipenetrancia, etc., porque ellos tienen el mismo propósito, que es señalar a Brahman más que meditar en él.

§ **El texto sólo procura mostrar que el Sí-mismo es lo supremo, ya que en este contexto no reporta utilidad alguna saber acerca de la serie de entidades de las que se afirman que cada una es superior a la otra,**

→ Se refiere al Ka.Up. I.3.10-11

Y porque al usar la palabra “Atman” el texto pone a todas las otras entidades en la categoría de lo que no es Atman, si bien el texto no es totalmente inútil ya que sugiere practicar la introspección.

§ **El texto hace referencia al Sí-mismo supremo, como ocurre con otros textos que hablan de la creación, pues luego dice “Él pensó”, frase que en otros pasajes del *Sruti* refiere a Brahman.**

→ Se refiere al Ai.Up. I.1.

Como el texto habla de la creación de los mundos, se podría

pensar que alude a otra entidad creadora como Hiranyagarbha, pero en realidad apunta al Sí-mismo Supremo porque el texto declara positivamente que en el principio sólo Atman existía.

§ **En la meditación sobre el *prana* se indica pensar que se lo envuelve con el agua al enjuagarse la boca. El enjuague ya lo prescribe el *Smriti*, por lo que el *Sruti* sólo indica pensar en el agua como la vestidura del *prana*.**

→ Hace referencia a un punto menor acerca de la meditación en *prana* según indican Br.Up. VI.1.14 y Ch.Up. V.2.2.

§ **Dentro de una misma rama de los Vedas, las meditaciones que refieran a un mismo tema deben combinarse, lo mismo que se dijo en el *sutra* 5 anterior, respecto de las que están en diferentes ramas de los Vedas.**

→ Por ejemplo, el Sí-mismo en su aspecto de mente al que hacen referencia dos textos de los Vajasaneyines: Sh.Br.Madh. 10.6.3,2 y Br.Up. V.10.6

§ **Se podría decir según esto que habría que combinar también los dos nombres de Brahman: “Sol” (*ahar*) en el plano cósmico y “Yo” (*aham*) en el plano individual, porque aparecen conectados en la misma meditación,**

→ se refiere a Br.Up. V.5.1-2.

Pero no corresponde hacerlo así, ya que el “Sol” y el “ojo derecho” son nombres para Brahman en tanto condicionado por estos diferentes lugares, lo que constituye dos objetos de meditación diferentes.

Y además la Escritura confirma esto al comparar la “persona que está en el sol” con “la persona que está en el ojo”, por lo que las considera diferentes.

§ **Por la misma razón que en el *sutra* anterior, no deben incluirse en otras meditaciones acerca de Brahman las cualidades de “Sustentador del mundo” y de “Impregnador de los cielos” que**

se le dan en el *Ranayaniya Khila*; estas imágenes constituyen por sí solas un objeto de meditación aparte.

§ **Y como las cualidades que se mencionan en la meditación sobre el *Purusha* en el Chandogya no se mencionan en la meditación del mismo nombre que está en el Taittiriya, las dos meditaciones son diferentes y no hay que combinarlas.**

§ **Ciertos *mantras* que en algunos textos aparecen conexos a las meditaciones sobre Brahman no forman parte de éstas, ya que tienen otro sentido pues están relacionados con acciones de sacrificio.**

§ **Así como enseña Jaimini en el *Purvamimamsa* que cuando un texto del *Sruti* no especifica un detalle se debe proceder como lo indica el texto de otra rama del *Sruti*, y da ejemplos relacionados con el tipo de madera, de metro rítmico, de horario, etc., los textos que dicen que quien logra la sabiduría se saca de encima buenas y malas acciones, deben complementarse con el texto que dice que otros reciben esas buenas y malas acciones suyas.**

→ Sobre los textos del Ch.Up. VIII.13 y Mu.Up. III.1.3, la opinión es que deben complementarse con lo que indica Kau.Up. I.4.

§ **El que conquista el Conocimiento se libera de sus buenas y malas acciones en el momento de morir, pues ya no le queda nada por realizar o lograr en su viaje al *Brahmaloka*, porque así lo declaran otros textos,**

→ El Kau.Up. propone que el alma deja sus acciones buenas y malas al cruzar el río Viraja (Kau.Up. I.4), pero Ch.Up. VIII.13.1 opina que eso ocurre al morir.

Y además es razonable pensar que el alma individual que practica *Yama* y *Niyama* a su gusto se deshace de las buenas y malas acciones mientras vive, porque si está madura la causa no tiene por qué retrasarse el efecto, cosa que también se aplica al caso señalado en el *sutra* anterior.

§ **El viaje del alma por el sendero de los dioses debe aplicarse al caso del adorador de Brahman con atributos; para el caso de los que meditan en Brahman sin atributos no tiene sentido hablar de un “viaje” puesto que su alma ya logró la unión con el Supremo Brahman. Afirmar otra cosa iría en contradicción con la Escritura.**

→ Se refiere al texto del Mu.Up. III.1.3.

Este punto de vista diferenciado se halla justificado porque en el primero de los casos el viaje tiene un propósito, como ocurre con los viajes en la vida cotidiana.

§ **Aunque el viaje por el sendero de los dioses se menciona sólo en algunas de las meditaciones en Brahman con atributos, los que adoran a Brahman con atributos van todos por ese sendero al morir, sin importar cuál meditación practicaron, y no hay en esto ninguna contradicción, como puede deducirse del *Sruti* y del *Smriti*.**

→ Al respecto ver Ch.Up. V.10.1, Br.Up. VI.2.15 y Bh.G. VIII.26

§ **Por lo general una persona no vuelve a nacer después de alcanzar el conocimiento de lo Absoluto, pero el caso de los que tienen que cumplir una misión divina es diferente, ya que pueden nacer varias veces hasta cumplirla, y luego ya no vuelven a renacer.**

§ **Las concepciones del Imperecedero Brahman que enseñan distintos textos a través de atributos negativos deben combinarse en una única meditación porque son similares al describirlo a través de negaciones y porque tienen el mismo tema, tal como explica Jaimini en el *Purvamimamsa* acerca de la complementariedad de los distintos textos para un mismo rito.**

→ Enseñanza de Brahman por negaciones en Br.Up. III.8.8 y Mu.Up. I.1.5-6

§ **Estos dos textos forman una única meditación, porque tratan de la misma cosa a la que describen de una forma y de otra.**

→ Se refiere a Mu.Up. III.1.1. (y Shv.Up. IV.6), que se deben unir con Ka.Up. I.3.1

§ **También forman una sola meditación las dos secciones de este texto, ya que afirman que el Sí-mismo está dentro de todas las cosas, incluyendo al conjunto de todos los elementos.**

→ Se refiere a Br.Up. III.4.1 y III.5.1.

Si se dijera que ambas meditaciones son distintas porque de otra manera no se explicaría por qué se repiten, diremos que no es así, porque es el mismo caso que en otra enseñanza donde se busca lograr mayor claridad con distintos ejemplos.

→ Recordar al respecto que la enseñanza “Tú eres Aquello” se repite nueve veces en el Ch.Up, dando distintos ejemplos.

§ **En el caso de este texto, hay que practicar las dos meditaciones, porque como ocurre en otros casos el texto marca la distinción entre ambas al nombrarlas.**

→ Se refiere al texto del Ai.Ar. II.2.4.6: “Lo que yo soy, Él lo es, y lo que Él es, yo lo soy”.

§ **En este texto se enseña la misma meditación sobre la verdad en los dos lados, porque en ambos aparecen atributos semejantes.**

→ Se refiere a Br.Up. V.4.1 y V.5.3.

§ **Las cualidades que se mencionan en el texto del Chandogya, como ser el verdadero deseo, etc., deben agregarse al texto del Brihadaranyaka, y a al inversa, se deben insertar las del Brihadaranyaka en el Chandogya, a causa de que toman al corazón como residencia de Brahman, etc., si bien el texto es para glorificar a Brahman y no para usarlo en la meditación.**

→ Se refiere a Br.Up. IV.4.22 y Ch.Up. VIII.1.1.

§ Se podría decir que por la importancia que el *Sruti* le da al *Pranagnihotra* no debería omitirse este acto aún cuando se esté practicando ayuno,

→ Se refiere a la costumbre de ofrecer al *prana* lo primero que se come, diciendo “*Svaha*”, según enseña el Ch.Up. ¿?.19.1

Pero en verdad sólo hay que ofrecer este saludo al *prana* con el primer alimento ingerido, pues así lo declara el *Sruti*.

§ No es de regla que haya que hacer las meditaciones relacionadas con ciertos sacrificios en el transcurso de éstos, cosa que puede verse por el propio *Sruti*, ya que el fruto de estas meditaciones, que es la ausencia de obstrucción de los resultados del sacrificio, es distinto de los frutos propios del sacrificio.

→ Esto se deduce de Ch.Up. I.1.10

§ Igual que en el ritual se mantienen separadas las ofrendas, en las meditaciones hay que separar a *Vayu* y a *Prana*, a pesar de que su naturaleza es semejante porque se diferencian en su lugar de residencia: *Prana* está en el cuerpo, y *Vayu* opera a nivel cósmico. Así lo enseña Jaimini en el *Purvamimamsa*.

→ Se refiere a las meditaciones sobre *Prana* y *Vayu* en el Br. Up. I.5.21 y en Ch.Up. IV.3.1. y IV.3.3.

§ A causa de la abundancia de señales que muestran que los fuegos de la mente, de la palabra, etc., del *Agnirahasya* de los *Vajasaneyines* no forman parte del sacrificio, hay que considerarlos una meditación independiente, porque las señales indicativas son más fuertes que el tema principal, como también lo explica Jaimini en el *Purvamimamsa*.

→ Se refiere a un sacrificio desarrollado en el *Shatapata Brahmana*, que pertenece al mismo veda que el Br.Up.

Se podría decir que los fuegos mencionados recién son formas alternativas del fuego del sacrificio a causa del contexto en que aparecen, y que deben ser parte del sacrificio como el beber

imaginariamente la copa en el sacrificio de *Soma*.

Y porque además en el texto se le adscriben las características del feugo real a los fuegos imaginarios.

Pero esos fuegos constituyen una meditación simbólica porque el propio *Sruti* dice que “están hechos puramente de conocimiento”.

Y porque en el texto se encuentran señales que así lo indican.

Además, este punto de vista no se puede contradecir porque la enunciación directa o *sruti*, la señal indicativa o *linga* y la conexión sintáctica o *vakya* tienen más fuerza de prueba que el tema o *prakarana*.

Además, a causa de la conexión, etc., dichos fuegos imaginarios forman parte de una meditación independiente del sacrificio, de la misma forma que la meditación llamada *Shandilya Vidya*, y se ve claramente que incluso un sacrificio se trata independientemente del otro a pesar del contexto, como lo explica Jaimini en el *Purvamimamsa*.

A pesar de la semejanza entre los fuegos imaginarios y la bebida imaginaria citados en el *sutra* 45 anterior, los fuegos no constituyen parte del acto del sacrificio ya que además de las razones esgrimidas y de la fundamentación del *Sruti* sobre que son un tema de meditación aparte, ocurre como en el caso en que al mundo y al fuego se los llama “muerte” en dos textos donde hay ciertas semejanzas, pero eso no hace que el mundo se convierta en fuego.

→ “El ser que está en el sol el Muerte”: Sh.Br. X.5.2.3; “El fuego es Muerte”: Tai.Samh. V.1.10.3

Además se sabe que el texto en discusión es una meditación simbólica por el *Brahmana* que viene a continuación. La relación o conexión de los fuegos imaginarios con el feugo real se debe a que muchas características de éste se usan para meditar en los

fuegos imaginarios.

§ Algunos sostienen que no existe un Sí-mismo separado del cuerpo, pues sólo se ve la existencia de la conciencia mientras hay un cuerpo.

→ Este es el punto de vista de la escuela *Charvaka* o *Lokayatika* (materialistas)

Pero no es así; existe un alma o Sí-mismo separado del cuerpo porque aunque el cuerpo muerto exista, no hay en él conciencia, y la conciencia no es una cualidad del cuerpo.

§ Las meditaciones conectadas con partes de los actos de sacrificio no están limitadas a la rama particular de los Vedas en que se encuentra, sino que son válidas para todas las ramas, porque el texto las indica de manera general.

→ Se refiere a las meditaciones que prescribe Ch.Up. I.1.1. y II.2.1.

Es lo mismo que con los *mantras* y otras partes de diferentes ramas de los Vedas, pro lo que no hay contradicción.

§ Se considera importante meditar en la forma completa del Señor en su aspecto cosmico (*Vaisvanara*), al igual que en el caso de los sacrificios, pues así lo indica el *Sruti*.

→ Se refiere a la meditación del Ch.Up. V.11.8 y el argumento a que se acude está en Ch.Up. V.11.1.

§ Las formas de meditación como el *Shandilya Vidya*, el *Satya Vidya*, el *Dahara Vidya* o el *Vaishvanara Vidya* son diferentes por la diferencia de nombres y procesos, palabras indicadoras y atributos. Enseñan a venerar al mismo Señor, pero bajo un aspecto particular.

→ Las meditaciones o *vidyas* más importantes son: *Shandilya Vidya*, *Bhuma Vidya*, *Sat Vidya*, *Dahara Vidya*, *Upakosala Vidya*, *Vaishvanara Vidya*, *Udgitha Vidya*, *Anandamaya Vidya* y *Akshara Vidya*.

§ Se puede elegir una cualquiera de las varias meditaciones y practicar esa sola hasta alcanzar la meta, porque el resultado de todas ellas es el mismo: la realización de Brahman.

§ Pero las meditaciones conectadas con deseos particulares pueden combinarse a voluntad, ya que no vale en estos casos la razón anterior.

§ Se podría decir que las meditaciones conectadas con las partes de las acciones de sacrificio podrían combinarse, como puede hacerse con esas partes mismas.

Y además, porque el *Sruti* enseña que hay que hacerlo así,

Así como porque el sacerdote de un Veda puede rectificar los errores cometidos por el cantor del otro Veda.

→ Se refiere a Ch.Up. I.5.5.

Y porque en el *Sruti* se declara que el Om es parte inseparable de todos los sacrificios, por lo que todas las mediaciones que se apoyan en él serían comunes.

→ Se refiere a Ch.Up. I.1.9.

Pero las meditaciones conectadas con las partes de las acciones de sacrificio no deberían combinarse porque el *Sruti* no estipula que deban ir juntas.

Y además la Escritura permite inferir que no hay por qué juntarlas.

Así finaliza la tercera sección del tercer capítulo de los venerables Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana

Capítulo 3 - Sección 4

En la sección anterior se discutieron los *Vidyas* o *Upasanas* (meditaciones) que son el medio de lograr el conocimiento de Brahman.

En esta sección el compositor de los *Sutras* comienza a la indagación de si el conocimiento de Brahman se halla vinculado con la acción ritual, mediado por aquel que tiene la prerrogativa de officiar estas acciones, o si es un medio independiente de alcanzar el objetivo del hombre.

Badarayana, el autor, comienza afirmando lo segundo en el primer *sutra* de esta sección. El opina que el propósito de la vida humana se consigue a través del conocimiento independiente de Brahman según lo describen los textos del Vedanta.

En esta sección se demostrará que el conocimiento de Brahman es independiente de *Karma* y que no está subordinado a las acciones de sacrificio.

Badarayana establece que el logro de la emancipación final es el resultado directo del *brahma-vidya*, el conocimiento de Brahman; que las obras o sacrificios no son más que ayudas indirectas para la contemplación que purifica el corazón; que el *Karma* no conduce directamente a la beatitud final, que el buscador de Brahman puede incluso dejar de lado el *Karma* y alcanzar la libertad nada más que contemplando a Brahman, pero incluso en tal caso no debe abandonar los deberes que prescribe la Escritura.

§ **Al alcanzar el conocimiento de Brahman se logra el más alto fin del ser humano, porque así lo afirma la Escritura, dice el sabio Badarayana**

→ Se basa en textos como el Ch.Up. III.4.1, Mu.Up. III.2.9, Tai.Up. II.1, Ch.Up. VI.14.2 y VIII.7.1, y Br.Up. IV.5.6-15

Jaimini piensa que como el Sí-mismo es un complemento de la acción del sacrificio, los frutos que se indican como logros del conocimiento de sí mismo serían simplemente un elogio de quien hace sacrificios,

Porque encontramos ejemplos en la Escritura de que muchos

hombres realizados siguieron haciendo sacrificios después de iluminarse,

→ Como fue el caso de Janaka y Ashvapatti.

Y porque un texto del *Sruti* afirma directamente que el conocimiento de Brahman está en subordinación a las acciones de sacrificio.

→ Ver Ch.Up. I.1.10

Porque tanto el conocimiento como las acciones van juntos con el alma que deja este mundo, por lo que el conocimiento y la acción dependerían uno del otro.

→ Se basa en Br.Up. IV.4.2.

Porque la Escritura manda realizar la acción sacrificial sólo a los que comprenden la finalidad de los Vedas.

→ Se basa en Ch.Up. VIII.15.7

Y por las reglas que prescriben hacer sacrificios toda la vida. Por estas razones el conocimiento estaría subordinado a la acción.

→ Por ejemplo, ver I.Up. 2, Sh.Br. XII.4.1.1.

Pero como la Escritura enseña que el Sí-mismo Supremo es diferente del ser actuante, la posición de Badarayana es la correcta, pues así se lo constata en la Escritura.

→ Los textos del Vedanta enseñan al Sí-mismo Supremo: Mu.Up. I.1.9, Tai.Up. II.8, Ka.Up. II.6.2, Br.Up. III.8.9, Ch.Up. VI.2.3.

Y también hay ejemplos en la Escritura de sabios que renunciaron a toda acción, por lo que el *Sruti* apoya por igual ambos puntos de vista.

→ como Yajñavalkya o los Kavaseyas.

Y el texto de la Escritura citado en el *sutra* 4 anterior sólo se aplica en ese caso y no tiene validez general.

El conocimiento y las acciones mencionados en el *sutra* 5 anterior deben tomarse en sentido distributivo: el conocimiento corresponde a las almas que buscan la emancipación, y la acción (ritual) a las otras.

→ La refutación se basa en Br.Up. IV.4.6.

Respecto del *sutra* 6 anterior, la Escritura manda realizar acciones a los que leyeron los Vedas, pero no al que posee conocimiento de Brahman.

La orden de hacer sacrificios toda la vida está dada en términos generales, sin hacer especificaciones, por lo que no se le aplica al conocedor de Brahman.

O más bien es un permiso para hacer acciones que glorifica al conocedor de Brahman, pues sólo él puede hacer acciones sin que lo afecten los efectos.

Algunos incluso abandonaron la acción por su propio gusto, por lo que el conocedor de Brahman no tiene la obligación de actuar o de no actuar.

→ Como propone Br.Up. IV.4.22.

Además la Escritura enseña que al alcanzarse el conocimiento de que “Todo es Brahman”, ya no queda razón alguna para actuar.

→ Ver Br.Up. IV.5.15

Y además para los *sannyasines* que renunciaron a toda acción se recomienda la vía del conocimiento, ya que ese estado es mencionado por la Escritura como de celibato perpetuo, y para hacer sacrificios es preciso estar casado. Por lo tanto, el conocimiento es independiente y no está subordinado a la acción.

→ Sobre los *sannyasines* ver Mu.Up. I.10.11, Br.Up. IV.4.22, Ch.Up. II.23.1-2

§ **Jaimini considera que el texto del Chandogya citado en el *sutra* anterior no dice nada que ordene al hombre practicar el estado de *sannyasa*, y que el del Brihadaranyaka sólo dice que algunos lo practican y que además hay textos del *Sruti* que condena dicho estado.**

→ Sobre la posible crítica al *sannyasa*, Jaimini propone Tai.Up. I.11.1 y Tai.Br. VII.13.12.

Pero Badarayana sostiene que todos deben pasar por el estado de *sannyasa*, porque el texto del Chandogya hace mención por igual de los cuatro *ashramas* o fases de la vida.

E incluso ese texto ordena ese estado, de la misma manera que Jaimini interpreta que es una orden llevar la leña para el sacrificio sobre la cabeza aunque el texto no lo diga literalmente.

→ Usa el mismo argumento que usa Jaimini para justificar cierto sacrificio *agnihotra* que no aparece prescrito directamente en la Escritura

§ **Si se dijera que textos como el que trata del *Udgitha* son simples elogios porque hacen referencias a partes del sacrificio en vez de directivas para la meditación, diremos que no es así porque lo que enseñan es nuevo,**

→ Los pasajes en disputa son Ch.Up. I.1.3, I.6.1., Sh.Br. X.1.2.2. y Ai.Ar.II.1.2.1.

Y además hay palabras en el *Sruti* que son indicativas de precepto.

→ se refiere a Ch.Up. I.1.1.

§ **Algunos pueden decir que las historias que se narran en los *upanishad* son como las demás historias que se deben relatar en los sacrificios, pero no es así, porque el *Sruti* detalla cuáles se utilizan con ese fin.**

→ Ejemplos son la historia de Yajñavalkya y Maitreyi en el Br. Up. IV.5.1., la de Pratardana en Kau.Up. III.1 y la de Janashruti, en Ch.Up. IV.1.1.

Por eso, su finalidad es ejemplificar las enseñanzas cercanas en el texto, y son parte esencial del *vidya* (enseñanza).

§ **Como el conocimiento de Brahman es el fin más elevado del hombre, el buscador no necesita encender el fuego ritual ni hacer otros tipos de acción.**

§ **Pero las acciones son necesarias porque ayudan al logro del conocimiento, como el caballo que nos ayuda a llegar a destino pero al que no usaremos para arar la tierra.**

→ La acción ayuda al conocimiento: Br.up. IV.4.22, Ch.Up. VIII.5.1, Ka.up. I.2.15.

De todas maneras, si bien el texto no indica que haya que realizar sacrificios para alcanzar el conocimiento, igualmente hay que poseer serenidad, autocontrol, indiferencia ante el mundo, resistencia a los opuestos, etc., porque estos son medios auxiliares de lograr conocimiento, y por eso hay que practicarlos.

→ se refiere a Br.Up. IV.4.23.

§ **El texto señalado no es un precepto; s'lo en el caso de que peligre la vida está permitido comer cualquier cosa, pues eso declara el *Sruti*.**

→ Se refiere al texto del Ch.Up. V.2.1, que parecería permitir cualquier tipo de alimentación.

Y además de esta forma no se contradicen otras afirmaciones de la Escritura respecto de la pureza alimentaria.

→ ver Ch.Up. VII.26.2

También el *Smriti* apoya esta idea,

Y hay textos de la Escritura que prohíben darse el gusto con alimentos prohibidos, como las bebidas alcohólicas.

§ **Si bien los deberes propios de cada modo de vida son ayudas para el conocimiento, el hombre que no desea la emancipación debe cumplirlos también porque así lo manda la Escritura.**

Y los deberes deben realizarlos también como forma de lograr conocimiento aquellos que buscan la emancipación.

En cualquiera de los dos casos mencionados, las acciones del sacrificio son las mismas y corresponde realizarlas, tal como lo señalan por partida doble el *Sruti* y el *Smriti*.

→ Ver Br.Up. IV.4.22 y Bh.G. VI.1

Además la Escritura declara que el que practica *brahmacharya* no queda dominado por la pasión, la cólera, etc., lo que refuerza la idea de que la acción coopera con el desarrollo del conocimiento.

→ Ver Ch.Up. VIII.5.3.

§ **Los que no pertenecen a alguno de los cuatro modos de vida también están calificados para recibir el conocimiento porque así lo muestra la Escritura.**

Y además así lo afirma el *Smriti*.

→ Por ejemplo Raikva (ver Ch.Up. IV.1) y Gargi, hija de Vachaknavi (ver Br.Up. III.6.8). También Vidura (en el Mahabharata) reunía estas condiciones, al igual que Bishma y Samvarta.

Para éstos, el avance en el conocimiento es el fruto de acciones especiales como la oración, el ayuno, el *japa*, que pueden practicarse aunque uno no se halle en alguno de los cuatro modos de vida, o es fruto de las buenas acciones acumuladas en vidas anteriores.

→ Ver por ejemplo Bh.G. VI.45.

Pero pertenecer a alguno de los cuatro modos de vida es mejor, como lo dan a entender el *Sruti* y el *Smriti*.

→ Ver al respecto Br.Up. IV.4.9 y IV.4.22.

§ **Para el que se ha vuelto un *sannyasi* no es posible volver a los modos de vida anteriores, a causa de las restricciones que prohíben ese retroceso o descenso a un modo de vida inferior. Lo mismo opina Jaimini.**

→ Ver Ch.Up. II.23.1

§ **Uno que adoptó el voto de celibato perpetuo y comete una inmoralidad no puede expiarla, porque en su caso se puede inferir a partir del *Smriti* que se ha degradado, y porque en su caso la ceremonia expiatoria es ineficaz.**

→ Ver Agneya Purana XVI.5.23.

Si bien algunos maestros consideran que éste sería un pecado menor, al igual que el comer alimentos prohibidos, según se explica en el *Purva Mimamsa*, porque el *Sruti* no lo menciona entre los pecados mortales.

§ **Pero en cualquier caso hay que apartar de la sociedad al transgresor, pues tanto el *Smriti* como la costumbre los condenan.**

§ **Atreya sostiene que quien debe practicar las meditaciones ligadas a las partes del sacrificio es el propio sacrificador, pues el *Sruti* indica que las mismas tienen su fruto propio.**

→ Discute a quién incumbe realizar estas meditaciones secundarias. La referencia es al Ch.Up. II.3.2.

Pero el punto de vista de Audulomi es que esta es una tarea propia del sacerdote oficiante ya que para eso se le paga, para

que lleve a cabo todo el sacrificio.

Y porque el *Sruti* declara que así debe ser, y que el fruto de estas meditaciones igualmente va para el sacrificador.

→ Ver Sh.Br. I.3.1.26 y Ch.Up. I.7.8.

§ **En el caso del *sannyasi* que posee conocimiento pero todavía no el conocimiento perfecto, además de tener simplicidad de niño y conocimiento de la Escritura, el texto indica que en tercer lugar se precisa la meditación que colabora con el conocimiento.**

→ Se refiere a la práctica de *mouna* o *nididhyasana* (meditación constante en Brahman) que indica indirectamente Br.Up. III.5.1.

El texto finaliza hablando del amo de casa porque la vida doméstica abarca todos los deberes juntos.

→ Explica por qué el Ch.Up. VIII.15.1 termina enumerando los deberes del amo de casa.

Y así como encomienda el estado del *sannyasi*, encomienda también los otros estados: el de estudiante religioso y el de anacoreta en el bosque.

§ **El “ser como un niño” al que se refiere el *sutra* 47 anterior, por el contexto significa el no manifestarse, el permanecer desconocido, como ocurre con el niño que es puro y sin pasiones.**

→ Obviamente no se trata de proceder según su voluntad, como también hacen los niños.

§ **El conocimiento supremo se puede alcanzar en esta misma vida sin o existen obstrucciones, pues así se dice en la Escritura.**

→ Es decir, de no interponerse un *karma* poderoso. Ver Bh.G. VI.43 y VI.45.

§ **Pero una vez logrado, ya no hay obstáculos a la emancipación, pues según el *Sruti* este estado es inmutable.**

*Así finaliza la cuarta sección del tercer capítulo de los venerables Brahma
Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

FIN DEL CAPÍTULO 3

CAPÍTULO 4

Capítulo 4 - Sección 1

En el capítulo tercero, se discutieron las *sadhanas* o medios de conocimiento correspondientes a *para-vidya* (el conocimiento elevado) y a *apara-vidya* (el conocimiento inferior). El capítulo 4 trata acerca del fruto que trae el logro de Brahman, es decir la bienaventuranza suprema. También se tratan en este capítulo otros tópicos; pero sin embargo al principio aparece una discusión separada conectada con los medios de conocimiento que ocupa unos pocos tópicos. El resto de la discusión sobre la sadhana iniciado en el capítulo 3 se continúa al comienzo de este capítulo.

§ **Es necesaria una práctica frecuente y repetida que consiste en oír, reflexionar y meditar en Brahman, ya que al respecto hay repetidas instrucciones en el *Sruti*.**

→ Ver al respecto Br.Up. II.4.5 y IV.4.21, así como Ch.Up. VIII.7.1.

Y porque además existe una señal que así lo indica, ya que varias enseñanzas se le repitieron al discípulo más de una vez.

→ Recordar que “Tú eres aquello” se repite nueve veces. Ver también Tai.Up. III.2.

§ **Ahora bien, los textos del *Sruti* reconocen que Brahman es idéntico al Sí-mismo del que medita, de modo que también enseñan que es así como debe contemplárselo.**

→ Por ejemplo, Br.Up. I.4.10 y III.4.1 y III.7.3, o Ch.Up. III.18.1

§ **Pero no hay que contemplar a los símbolos de Brahman como idénticos al Sí-mismo, es decir como si ellos fueran nosotros, porque no lo son.**

→ Un ejemplo de símbolo de Brahman es la mente, como en Ch.Up. III.18.1

§ **Al meditar en los símbolos, hay que pensar que el símbolo es Brahman, pero no que Brahman es el símbolo, pues el objetivo es glorificar al símbolo y no rebajar a Brahman.**

§ **En las meditaciones relacionadas con los sacrificios, por la misma razón hay que pensar que las partes del sacrificio son la deidad, y no a la inversa, porque sólo así resulta consistente la afirmación de la Escritura.**

→ Por ejemplo, como en Ch.Up. I.6.1. La afirmación es que estas meditaciones aumentan el fruto del sacrificio, Ch.Up. I.1.10

§ **Hay que meditar en posición sentada, porque no es posible concentrarse bien en otras posturas.**

Y estar sentado favorece la meditación, o sea el mantener continuamente el flujo de la misma idea.

Y además, al hablar de la inmovilidad, la Escritura afirma que la Tierra misma medita, por su quietud.

También afirman lo mismo algunos pasajes del *Smriti*.

→ Por ejemplo, ver Bh.G. VI.11

§ **Cualquier lugar donde se consiga concentrar la mente es conveniente para practicar, ya que no se especifica nada especial en el *Sruti*.**

§ **Hay que repetir la meditación toda la vida (hasta la muerte o el logro de la liberación), pues así lo recomienda la Escritura.**

→ Ver al respecto Sh.Br. X.6.3.1, Bh.G. VIII.6 y VIII.10, Ch.Up. III.17.6 y Pr.Up. IV.2.10.

§ **Cuando se logra a Brahman, ya no se nos adhiere el pecado y se destruyen las faltas pasadas y futuras, pues así lo enseña la Escritura**

→ Por ejemplo, ver Ch.Up. IV.14.3 y V.24.3, Mu.Up. II.2.8.

§ **Y de la misma forma no se nos adhieren los méritos o buenas acciones que obstruirían la liberación al igual que las faltas, y resulta cierta la liberación en el momento de morir.**

→ Se refiere al *videha mukti*.

§ **Pero sólo se destruyen con el Conocimiento las acciones cuyos efectos aún no se han manifestado, pues la Escritura afirma que el plazo de la liberación es la muerte del cuerpo.**

→ Se refiere a Ch.Up. VI.14.2

§ **Ahora bien, las disciplinas obligatorias no se destruyen ya que ellas contribuyen a producir el mismo efecto (la liberación), pues así se ve en la Escritura, y por eso no se las debe abandonar.**

→ Se refiere a los *nitya karmas* como el sacrificio al fuego, etcétera. La referencia es al Br.Up. IV.4.22.

Pero además hay otra clase de buena obras, las que se realizan en pos de ciertos fines, según afirman algunos. Ambos maestros, Jaimini y Badarayana, concuerdan en que estas últimas no contribuyen al nacimiento del conocimiento.

§ **Porque así lo da a entender el texto “Todo lo que haga con conocimiento (tendrá potencia)”.**

→ Se refiere a Ch.Up. I.1.10.

§ **Y finalmente las otras dos clases de acciones (buenas y malas) que ya comenzaron a dar frutos, se agotan al experimentar estos últimos, con lo que finalmente es posible volverse uno con Brahman.**

*Así finaliza la primera sección del cuarto capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 4 - Sección 2

En la sección anterior se demostró que se llega al estado de *Jivanmukti* cuando quedan aniquilados los *Sanchitta-Karmas*, es decir las acciones acumuladas que todavía no comenzaron a dar frutos; mientras que se logra *Videhamukti* al momento de morir, cuando se destruye el *Prarabdha-Karma*.

Esta sección se ocupa del modo en que se van del cuerpo las almas iluminadas y las que no lo están a la hora de la muerte. Se describe aquí el camino de los dioses, el *Devayana*, que es el que recorre después de la muerte el conocedor de Saguna Brahman.

El autor comienza explicando los pasos sucesivos con que el alma sale del cuerpo al morir, sobre la base de afirmaciones de la Escritura. En el caso de aquel que posee el conocimiento inferior y el del que carece de todo conocimiento, la salida del Alma es la misma.

§ **En el momento de la muerte la función del órgano de la palabra se disuelve en la mente, pues eso es lo que se ve empíricamente, y además hay afirmaciones al respecto en la Escritura.**

→ Se refiere a Ch.Up. VI.6.1.

Y por idéntica razón, todas las funciones de los demás órganos de los sentidos hacen lo mismo y se disuelven en la mente.

→ Ver por ejemplo Pr.up. III.9.

§ **Las funciones de la mente se disuelven en *Prana*, como se ve por la frase siguiente del texto.**

→ Se refiere otra vez a Ch.Up. VI.6.1.

§ **Ese *Prana* se funde en el gobernante (el alma individual), según afirman los textos que los *pranas* se dirigen a ésta, etcétera.**

→ Ver al respecto Br.Up. IV.3.38 y IV.4.2.

Y el alma se disuelve en los elementos sutiles, junto con los *pranas*, según se dice en la Escritura.

→ Hace referencia a Br.Up. IV.4.5.

El alma y el *prana* no se disuelven únicamente en un elemento, sino en la parte sutil de todos ellos, ya que así lo declaran a la vez el *Sruti* y el *Smriti*.

§ **El modo en que el alma sale del cuerpo es común para el conocedor de Saguna Brahman y el hombre ordinario. Ambos pasan a través de los mismos estados hasta la entrada en los *nadi* del alma junto con los elementos sutiles, etc.étera. La inmortalidad del conocedor de Saguna Brahman es relativa, pues no ha aniquilado su ignorancia.**

→ Sobre los *nadi* o corrientes nerviosas, ver Ch.Up. VIII.6.6. y Ka.Up. II.3.16

§ **Ese cuerpo sutil perdura hasta que se alcance a Brahman sin atributos mediante el conocimiento, porque la Escritura declara que hasta ese momento dura el estado de existencia relativa.**

→ ver Ka.up. II.5.7.

Este cuerpo es de naturaleza sutil y tamaño diminuto, pues es capaz de atravesar los finísimos *nadi* sin que lo detengan las sustancias densas, y no logran verlo los presentes.

Por lo tanto este cuerpo sutil no se destruye al destruir al cuerpo denso.

Y sólo a él pertenece el calor corporal, ya que es la única alternativa posible.

§ **Si se dijera que los *pranas* del que conoce a Brahman no se van, alguien podría estar en desacuerdo alegando que la Escritura niega la salida de los *pranas* del alma individual, no su salida del cuerpo, o de lo contrario ese cuerpo no moriría jamás.**

→ Puede interpretarse así Br.Up. IV:4.6.

Pero en los textos de algunas escuelas queda claro que los *pranas* no se van del cuerpo del conocedor de Brahman.

→ En la versión de los Vajasaneyines del Br.Up. III.2.11 se da a entender esto.

Y además el *Smriti* dice lo mismo.

→ por ejemplo, Mhb. XII.270.22

§ **Las funciones sensoriales y los elementos que forman al conocedor del Supremo Brahman se disuelven en Éste, pues así lo afirma la Escritura.**

→ Esto se expone desde el punto de vista relativo en Mu.Up. III.2.7 y desde el punto de vista absoluto en Pr.Up. VI.5

§ **Y se produce así una indistinción absoluta entre las partes disueltas (los sentidos y los elementos sutiles) y Brahman, según lo afirma el mismo texto.**

→ Se insiste sobre Pr.Up. VI.5.

§ **Cuando el alma del conocedor de Saguna Brahman está por dejar su cuerpo, se ilumina la parte delantera de la morada del alma, o sea el corazón; con esa luz se ilumina la puerta por la que saldrá, por el poder del conocimiento y el empleo de la meditación en esa puerta que forma parte del conocimiento. El Alma, a la que Brahman le muestra su favor en el corazón, sale hacia arriba por ese *nadi* que supera a los otros cien.**

→ Ver Br.Up. IV.4.1-2. Sobre los *nadi* ver Ch.Up. VIII.6.5.

§ **Cuando muere el conocedor de Saguna Brahman, su alma sigue a los rayos del sol.**

→ Según Ch.Up. VIII.6.5.

Si se dijera que el alma no sigue a los rayos solares durante la noche, afirmamos que no es así, pues los *nadi* y los rayos siguen conectados mientras perdure el cuerpo sutil, cosa que además declara el *Sruti*.

→ Idem anterior

§ **Y por la misma razón, el alma que ha partido sigue también a los rayos del sol durante el recorrido del sol hacia el sur.**

Y los momentos y detalles de la partida según los plantea el *Smriti* sólo se refieren a los *yogis*, además de que los dos sistemas Sankhya y Yoga se cuentan sólo como *Smritis*.

→ Se refiere a los momentos adecuados para morir; Bh.G. VIII.23-25.

*Así finaliza la segunda sección del cuarto capítulo de los venerables
Brahma Sutras compuestos por Krishna Dvaipayana*

Capítulo 4 - Sección 3

En la sección anterior se describió la partida del conocedor de Saguna Brahman a través del sendero de los dioses (*Devayana*). La presente sección se ocupa de ese camino. Describe el viaje del alma liberada en su camino hacia el *Brahmaloka* y retoma el hilo de la historia en el punto en que quedó en la sección anterior.

§ **Después de la muerte, el alma del conocedor de Saguna Brahman se dirige hacia el *Brahmaloka* por el sendero de la luz, como bien se sabe por el *Sruti*.**

→ Varios textos dan diferentes detalles: Ch.Up. VIII.6.5, Kau.Up. I.3, Br.Up. V.10.1, Mu.Up. I.2.11.

§ **Según algunos textos refieren brevemente, y otros con detalle, el camino pasa por los rayos del Sol, los días, la quincena clara, el semestre, el año, el mundo de los dioses, el mundo del Viento, el Sol, la Luna, el relámpago, el mundo de Varuna, el mundo de Indra, el mundo de Prajapati y el mundo de Brahma.**

→ A partir de Kau.Up. I.3, Ch.Up. V.10.1, Br.Up. V.10.1 y VI.2.15.

§ **Se afirma que luego de llegar a la deidad del relámpago el alma alcanza a Varuna por la conexión que hay entre las dos deidades.**

§ **Todas las anteriores son deidades que conducen a esa alma por el sendero de los dioses, pues hay señales que así lo indican en la Escritura.**

→ Ver Ch.Up. IV.15.5 y V.10.1

Queda confirmado que estos guías divinos son los conductores, porque tanto el sendero como el viajero quedan inconscientes.

Una vez llegadas al mundo del relámpago, las almas son guiadas hasta el *Brahmaloka* por un ser sobrehumano, según enseña el *Sruti*.

→ Br.Up. VI.2.15.

§ **El sabio Badari opina que las almas son llevadas a Hiranyagarbha o Saguna Brahman, ya que siendo una deidad positiva se puede “llegar” a ella.**

Y además, por la determinación que se hace respecto de Brahman en otro texto, al hablar de sus “mundos” en plural.

→ Br. Up. VI.2.15.

Se le dice Brahman Supremo a Saguna Brahman por su cercanía a Parabrahman, el Inmanifestado.

Al final de un ciclo universal, cuando se disuelve el *Brahmaloka*, las almas que están ahí y el propio gobernador de ese mundo alcanzan lo que es todavía más alto, el Parabrahman, pues así lo declara el *Sruti*.

→ Ver Ch.Up. IV.15.6 y VIII.6.5, también Br.Up. VI.2.15.

Y además hay textos del *Smriti* que confirman este punto de vista.

Jaimini opina en cambio que las almas sería llevadas a Parabrahman, pues ese es el significado primario de la palabra “Brahman”.

Y además así lo declara la Escritura, porque no sería posible lograr la inmortalidad en el plano relativo.

→ Esto es lo que puede entenderse a partir de Ch.Up. VIII.6.6, VIII.24.1 y Ka.Up. II.6.16.

Y el deseo de alcanzar a Brahman no puede estar dirigido a Saguna Brahman, pero no tiene sentido decir que se “llega” o se

“logra” algo que es nuestra propia naturaleza, por lo que la opinión de Jaimini no es válida.

§ **Badarayana piensa que al *Brahmaloka* van solamente los que no utilizan símbolo alguno para meditar en Brahman. Esto no se contradice con lo afirmado en el *sutrak* 3.3.31 anterior, y se basa en la doctrina de que uno se convierte en aquello en que medita.**

Y la Escritura declara que hay diferencia en el caso de la meditación sobre símbolos.

→ Por ejemplo Ch.Up. VII.1.5. y VII.2.2.

Así finaliza la tercer sección del cuarto capítulo de los venerables Brahma Sutrás compuestos por Krishna Dvaipayana

Capítulo 4 – Sección 4

En la sección anterior se trató de cómo alcanzan el *Brahmaloka* aquellos que adoran a Saguna Brahman. Esta sección se ocupa de cómo alcanzan la realización del Brahman Supremo sus adoradores.

§ **Cuando el alma individual ha alcanzado la luz suprema, manifiesta su naturaleza verdadera, divina y esencial anteriormente cubierta por la ignorancia, como se deduce de la palabra “propia” que emplea el texto de la Escritura.**

→ Se refiere a Ch.Up. VIII.12.3.

El Sí-mismo, cuya verdadera naturaleza se ha puesto así de manifiesto, queda liberado de acuerdo con la promesa que hace la Escritura.

→ Se refiere a Ch.Up. VIII.7.1, VIII.12.1 y 3

Esa luz en la que entra el alma individual no es el elemento luminoso sino el Sí-mismo Supremo, como se deduce del tema que trata el capítulo en cuestión.

→ Atma es “luz”: Ch.Up. VIII.3.4., y también Br.Up. IV.4.16.

§ **El alma en estado de liberación existe en forma inseparable de Brahman pues así se ve a partir de la Escritura.**

→ “Tú eres Aquello”: Ch.Up. VI.8.7. Ver también VII.24.1. “Yo soy Brahman”: Br.Up. I.4.10, y ver IV.4.6; además, ver Ka.Up. II.4.15.

§ **Jaimini opina que el alma liberada existe unida al aspecto de Brahman con atributos, a causa de la referencia que hace el texto a su omnisciencia, etcétera.**

→ La descripción de Saguna Brahman de Ch.Up. VIII.7.1.

A su vez Audulomi opina que el alma liberada existe sólo como pura conciencia o inteligencia, ya que esa es su naturaleza o esencia verdadera.

→ Se basa en textos como Br.Up. IV.5.13.

Al respecto la opinión de Badarayana es que no hay contradicción entre las posturas anteriores; la primera está hecha desde el punto de vista con el que comprende a Brahman un alma todavía ligada, en tanto que la otra está hecha desde el punto de vista del alma liberada.

§ **El alma que ha llegado a Saguna Brahman realiza sus deseos con su sola voluntad, pues así lo afirma la Escritura.**

→ Ver Ch.Up. VIII.2.1.

Y por esa misma razón, el alma liberada no tiene más Señor que ella misma.

§ **Badari afirma que esa alma que llegó al *Brahmaloka* no tiene cuerpo ni órganos, según lo que dice la Escritura, aunque utilice una mente.**

→ Se refiere a Ch.up. VIII.12.5.

En cambio Jaimini sostiene que esa alma liberada posee cuerpo y órganos, porque la Escritura declara que esa alma tiene capacidad de adoptar diversas formas.

→ Se apoya en Ch.Up. VII.26.2.

Por este motivo Badarayana opina que la persona liberada puede existir de las dos maneras, con y sin cuerpo, como el caso del sacrificio de doce días que puede ser tanto *satra* como *ahina*.

El alma puede realizar sus deseos aunque no tenga cuerpo, lo que resulta razonable como ocurre en el caso de los sueños.

Y cuando tiene cuerpo, el alma puede experimentar los objetos deseados, como ocurre con una persona en estado de vigilia.

§ **El alma liberada que reside en el *Brahmaloka* puede poseer varios cuerpos simultáneamente, igual que la llama de una lámpara se multiplica al encender a varias, pues así lo declara la Escritura.**

→ Interpreta así a Ch.Up. VII.6.2; lo mismo afirma el Yoga Shastra.

El alma puede tener experiencias en el *Brahmaloka*; cuando la Escritura habla de que ella no conoce ni toma conciencia de nada, se refiere a los estados de sueño profundo y de unión absoluta con Nirguna Brahman.

→ Se refiere a Br.Up. II.4.14 y IV.3.30 y 32

§ **El alma liberada posee todos los poderes divinos, excepto el de originar una creación, pues todos los textos en que se habla de la creación hacen referencia al Señor, pero no al alma liberada.**

Si se dijera que la Escritura enseña explícitamente que el alma liberada logra poderes absolutos, diremos que no es así; porque ese mismo texto declara que el alma liberada alcanza a Aquel que le encarga sus funciones al Sol y demás deidades, y que reside en esas esferas.

→ El texto en discusión es Tai.Up. I.6 y ssig.

Y además existe una forma del Señor Supremo que está más allá de todas las cosas creadas, pues la Escritura declara Su existencia en una forma doble: manifiesta y no manifiesta.

→ Ver Ch.Up. III.12.6.

Como lo demuestra la percepción a través del *Sruti* y la inferencia a partir del *Smriti*.

→ En Mu.Up. II.2.10 y Bh.G. XV.6.

Y además, porque la Escritura da indicaciones de que el alma liberada y el Señor son iguales tan sólo respecto de su goce.

→ Ver Br.Up. I.5.20 y 23.

Pero aunque su poder sea limitado, estas almas liberadas no deben regresar a este mundo, en razón de la afirmación que hace la Escritura en este sentido.

→ Ver Ch.Up. VIII.6.6., IV.15.6, VII.15.1 y Br.Up. VI.2.15.

Así finaliza la cuarta sección del cuarto capítulo de los venerables Brahma Sutas compuestos por Krishna Dvaipayana