

TRADUCCIÓN

LA SVETASVATARA UPANISAD*

DANIEL DE PALMA
(TRADUCCIÓN DEL SÁNSCRITO,
INTRODUCCIÓN Y NOTAS)
El Colegio de México

LA SVETASVATARA UPANISAD, la SvU, es un relevante ejemplo de la combinación de elementos de su época; el resultado es uno de los muchos rostros de la realidad de India transmitida a través del tiempo durante generaciones y cuyas resonancias religiosas y sociales son todavía activas en la India contemporánea. La upanisad que nos ocupa contiene una exposición clara de la manera en que se conformó esta unión y constituye un texto importante en la historia religiosa y filosófica india. Desde la perspectiva de la filosofía, la SvU contiene la que es probablemente la más temprana referencia a la escuela filosófica samkhya como un sistema aceptado de pensamiento, una manera autónoma de considerar la realidad. En tiempos anteriores, samkhya no significaba más que un modo de describir la naturaleza en términos naturales, con una peligrosa teoría de la causalidad, que era el refugio natural, por consecuencia, de todo intento naturalista o materialista en un universo teológico y filosófico que se inclinó cada vez más, de forma nítida, por el idealismo, como puede observarse en la conclusión clásica de Sankara. Por otra parte, SvU constituye un testimonio de suyo interesante del proceso de sincretismo religioso entre Rudra y Siva. Esta asociación de ontología samkhya y teología shaiva ha producido muchas e importantes cosas en la historia de India. Esta asociación de on-

* La presente traducción de la *Svetasvatara Upanisad* forma parte de un proyecto más amplio de edición de cuatro upanisad, desarrollado con el doctor Benjamin Preciado S., que El Colegio de México publicará próximamente.

tología samkhya, fe sivaíta y praxis yóguica representa un momento trascendental desde el punto de vista de la combinación de las ideas religiosas y la concepción y práctica del mundo de los antiguos arios —expuestas fundamentalmente en los himnos védicos—, así como de las prácticas y creencias religiosas de los antiguos habitantes de India, los *nagas* de la mitología, enemigos respetados y poderosos, pero lejanos, incomprensibles y bárbaros con los que era imprescindible llegar a alguna fórmula de acuerdo.

Los *svetasvatara*s constituyen una de las escuelas del Yajurveda Negro. Todas las referencias ocasionales a su *sakha*, o rama de la enseñanza, conducen como fuente prioritaria a la presente upanisad, denominada por Sankara la “*upanisad* de los *svetasvatara*s”. El propio texto refiere la existencia de un autor personal, el sabio *Svetasvatara*, “el de la mula blanca”, quien no recibió la revelación de un maestro sino que obtuvo el conocimiento por medio de las austeridades (*tapas*) y el estudio de los Vedas y lo impartió a ascetas que estaban “más allá de los *asramas*” o estados de la vida personal.

En todo caso, lo cambiante de su hilo discursivo de la SvU y la naturaleza evidentemente disímil de sus dos partes así como la cantidad de citas de otros textos hacen improbable que esta upanisad pueda ser atribuida a un solo autor. Sin duda, el proceso de composición del texto fue prolongado, lo cual hace probable que la obra haya tomado su forma actual de manos de una comunidad de personas que heredó una estructura inicial, posiblemente de un autor personal, y la transformó y enriqueció por medio de continuas inclusiones de nuevos temas y citas.

Las tres caras de la SvU

La SvU fue escrita en torno al siglo III a.e.c. y pertenece al grupo intermedio de las upanisad védicas. Lo que encontramos en ella es una conjugación de elementos entre los que se encuentra la soberanía universal de un dios. La SvU es una versión sivaíta del mito de la soberanía universal combinado con categorías samkhya. La *Bhagavad Gita BhG*, que fue “compuesta” aproximadamente en el mismo periodo, desarrolla la misma tarea en una dirección visnuita y filosóficamente más débil.

La SvU es la más antigua de las upanisad sivaítas. Desde un

punto de vista filosófico, se caracteriza porque propone una ontología de neto corte samkhya, a tal punto que Mohany (Eliade, 1987, vol. 11, p. 454) la definió como una "upanisad samkhya". A este componente básico de fe sivaíta y ontología samkhya se debe agregar la convicción de Svetasvatara y el grupo que lo rodea en la excelencia de la praxis yóguica. La posición suprema de Siva en SvU es el eje donde coinciden práctica yóguica, la ontología samkhya y la mitología sivaíta. Es muy significativa en la SvU la figura de Rudra, dios no completamente incorporado a la fe y al ritual ortodoxos, pero cuyo poder se reconoce y se teme, el dios que acecha desde la selva cuando se lleva a cabo el sacrificio y a quien se destinan los restos. Sin duda, el antiguo Rudra es un dios exterior al mundo del ritual y las prácticas védicas, pero que debido a su poder no puede ser ignorado, como tampoco podían ser ignoradas las "tribus" entre las que posiblemente los distintos gotras arios se habían diseminado y con los que debían llegar a alguna clase de fórmula de convivencia en uno de esos contactos clásicos entre pueblos pastores y pueblos recolectores. En este punto parece claro que la SvU, como otros muchos textos de la época, expone los problemas de su tiempo así como algunas de las fórmulas de síntesis más afortunadas.

En todo caso, la SvU contiene un discurso originalmente dirigido a un grupo de iniciados y exhibe una clara finalidad filosófica, desde el comienzo se pregunta por el fundamento y origen de la realidad. No se detiene a refutar las opiniones de las otras escuelas, ya que parte de una evidencia irrefutable para ese círculo de practicantes, la existencia del *ātman*, un principio de orden espiritual que es la imprescindible "causa inteligente" detrás de cada cambio en la naturaleza. Precisamente, la disputa entre los partidarios de la "causa inteligente" y los partidarios del *svabhāva*, ser propio, es uno de los ejes de la discusión filosófica en la India antigua. La doctrina del *svabhāva* supone que hay causas no inteligentes y abre así el camino a la mecánica, la química y la física de la naturaleza, cosa que no puede tolerar el idealismo de los partidarios de la "causa inteligente". Por un motivo u otro, la oposición entre naturaleza como ilusión o la naturaleza como entidad autónoma es central a la discusión de la SvU y tiene un efecto notorio sobre sus estrategias filosóficas.

La SvU no analiza cuestiones rituales. No presupone, como otras upanisad, la eficacia del sacrificio ni requiere de su refinada puesta en escena. La SvU habla de la excelencia del yoga y describe sus procesos y

estados. Como en toda la literatura upanisdica, el conocimiento y la liberación son la meta final de la especulación de la SvU, que pone el acento en el poder del yoga como búsqueda material de la liberación.

La fe sivaíta

El *Siva Purana* 1.7-9 narra una historia sumamente interesante que contiene una respuesta diferente a los mismos problemas filosóficos a los que se enfrenta la SvU.

De acuerdo con el *Siva Purana* (SP), una discusión entre Visnú y Brahma en la que cada uno afirmaba ser el dios supremo, derivó en una lucha en la que ambos apelaron a sus armas más poderosas. Mientras el resultado estaba todavía indeciso, Siva se presentó en el campo de batalla como un pilar de fuego cuyo principio y fin no pudo encontrar ninguno de los dos dioses. La superioridad de Siva se hizo evidente de modo irrefutable: Visnú y Brahma, comprendieron su error y la aceptaron. El propio dios enumera las características que lo convierten en un ser único: ser el Brahman supremo y tener al mismo tiempo dos formas, una desarrollada (*vyakta*) y otra no desarrollada (*avyakta*, véase 9.36). Ambos términos forman parte de la terminología técnica de la filosofía samkhya e indican los dos estados posibles de toda realidad: uno desarrollado, cuando las potencialidades se efectivizan y tienen lugar la evolución del cosmos y la existencia de toda posible forma de conciencia, y otro no desarrollado.

Tras exponer cuáles fueron los presentes que Visnú y Brahma le ofrecieron a Siva en esa ocasión como signo de reverencia, una detallada enseñanza, impartida por el propio dios sobre el culto y las fiestas dedicadas a Siva

La atmósfera de este pasaje recuerda la de SvU no sólo en cuanto a la supremacía de Siva entre los dioses, sino porque muestra también signos de asociación con ideas fisiológicas del hatha yoga (13.40, etcétera) y la presencia de conceptos samkhya (*vyakta-avyakta*, 9.13, etcétera).

Un punto especialmente importante la de SvU es el desarrollo de la figura de Rudra, “el aullador”, el dios del mundo exterior, salvaje en toda la fuerza su potencialidad benéfica —sus poderes médicos, su conocimiento de las hierbas curativas— y de su poten-

cialidad destructora —el arquero que acecha en la penumbra y pone fin inesperadamente a las vidas más queridas.

El proceso de sincretismo religioso que acompaña el desarrollo de la idea de divinidad suprema tiene un perfecto correlato político y económico en el proceso que consolidó el poder de Magadha y las monarquías de la India antigua (véase Kosambi, 1965). El sincretismo de Rudra, un dios excluido del panteón védico, y Siva, no es más que una de las expresiones de este proceso. El ejemplo paralelo natural es el de las figuras de Visnú y Krsna de la que es testimonio una de las obras indias más conocidas y de destino más particular, la *Bhagavad Gita*.

El samkhya de la SvU

Es posible que la SvU haya sido, como afirma Geden (ERE, vol. 12, p. 545), el primer texto que menciona el término "samkhya" en referencia concreta a la escuela filosófica de Kapila e Isvarakrsna. Esto en todo caso no es lo más importante. Existen textos más antiguos que la SvU, que aunque no se refieran a la escuela por su nombre, revelan la existencia de formas de reflexión de tipo samkhya. Lo significativo es el lugar central que toma la visión samkhya de la realidad, al convertirse en vehículo filosófico de una tradición tan vigorosa como es el sivaísmo en la historia de la religiosidad india.

La SvU es un texto de suma importancia como pensamiento de tipo samkhya anterior a la forma clásica de Isvarakrsna. El samkhya clásico de las *karikas* de Isvarakrsna, escritas aproximadamente en el siglo IV e.c. (véase De Palma, 1992), constituye un sistema filosófico realista, al tiempo que la ontología de la SvU, pese a exhibir un tono realista en su descripción de los *tattvas* o categorías inferiores (es decir, de los primeros productos de la evolución de la materia), se somete a la definitiva observación de la SvU 4.10, que presenta a *prakṛti*, la materia extensa, como una ilusión creada por el Isvara, con lo que su tono realista se ve gravemente afectado. Si el mundo natural no sólo es una ilusión (*maya*) sino que, además, es creada por el Isvara, lo que se está negando, una vez más, es el fundamento de la independencia y autonomía de la naturaleza de acuerdo con la doctrina del *svabhava*.

Los siglos que separan a ambos textos fueron, sin duda, un periodo de intensa discusión ideológica durante el cual se configura-

ron de manera definitiva las escuelas filosóficas clásicas. Por otra parte, nuestra propia concepción de la historia de la escuela ha sido nutrida desde la antigüedad por postulados de alto contenido ideológico, que se refiere a una supuesta posición inicial de la escuela sobre cuestiones especialmente significativos, como el estatus del mundo material y el problema de la existencia de Dios. Lo que sí parece claro es que el tipo de argumentación de Svetasvatara para hacer lugar a un dios supremo sobre las categorías más bajas de la ontología samkhya es casi un procedimiento modelo para las variantes teístas de la escuela. Para los presentes fines podemos prescindir de esta polémica para intentar un análisis más detallado de las diferencias que existen entre el samkhya de la SvU y el samkhya clásico.

Es evidente que la SvU no discrepa con el samkhya clásico sobre el sentido de las primeras veinticuatro categorías, que describen el orden y modalidades de la evolución del mundo material. Las diferencias entre el samkhya clásico y el de la SvU radican en que el samkhya de Isvarakṛṣṇa es una filosofía realista que no se ocupa del problema de Dios, mientras que la SvU es básicamente un texto que proclama la soberanía absoluta de Siva. El punto clave en cuanto a las diferencias entre ambos textos radica en cómo se coloca ese dios absoluto sobre la naturaleza y cómo pueden convivir el naturalismo realista y el teísmo idealista. La fatal irresolubilidad de los problemas inherentes a estas dos posiciones puede ser corroborada con la propia historia de la escuela samkhya.

En todo caso la estrategia de la SvU consiste en concebir a Siva como *puruṣa* supremo (*puruṣottama*), de naturaleza similar al *puruṣa-atman* individual, pero que supera las realidades de lo evolucionado y de lo no evolucionado. Como vimos, lo mismo ocurre en el SP. Allí, sin embargo, no se da el salto idealista de la SvU, que no sólo considera al mundo como ilusión sino como una ilusión creada por él, un dios al que se llama "hechicero" (*mayinam*). Ese procedimiento no era desconocido para la BhG, escrita en términos generales durante el mismo periodo y que presenta la forma absoluta de Kṛṣṇa del mismo modo. En la BhG, el *avatar* (descenso a la tierra) de Viṣṇu como Kṛṣṇa se escribe como una conjunción de la forma absoluta y la forma personal del Dios, con lo que las mayores alturas a las que puede llegar la razón filosófica se confunden con el comienzo de la teología, cosa que se expresará más tarde con igual fuerza en la mitología del SP.

Este gran problema básico respecto de la posición de dios en relación con la naturaleza puede recibir diferentes respuestas. Como ya fue mencionado, el SP sostiene que Siva es lo evolucionado y lo no evolucionado, así, abriendo paso al panteísmo, a diferencia de la SvU 4.10, que convierte al mundo en ilusión, algo muy lejano al panteísmo del SP, donde un Dios real se esconde en un mundo también real.

Las célebres *Karikas* de *Isvarakrsna*, —la obra clave del *samkhya* clásico— tampoco deben entenderse, necesariamente, como un catálogo exhaustivo de todo lo que hay, sino más bien como una forma esquemática de organización conceptual utilizable en diferentes circunstancias y contextos con adaptaciones u omisiones específicas de cada caso. Si esto es así, el hecho de que la obra de *Isvarakrsna* no considere el problema de Dios no es necesariamente un indicio de que el autor tenga una posición contraria a la existencia de Dios, sino simplemente consecuencia de su estrategia filosófica. Así, las versiones más fisiológicas de las ideas *samkhya*, por ejemplo *Caraka Samhita*, no se ocupan del problema de Dios sino de la curación y la mecánica orgánica, mientras que los textos que interpretan la ontología *samkhya* en términos religiosos reconocen la validez de esas categorías sólo para el análisis de una parte de la realidad, lo material, y ponen de manifiesto la necesidad de la existencia de un Dios absoluto que supere y fundamente la naturaleza.

Por ese motivo, la estrategia argumentativa con que se realiza la superposición del absoluto de la teología con el análisis de lo condicionado, característica del *samkhya* clásico, es un punto importante en la SvU.

Como se ha mencionado, ésta elige un camino que pone en discusión la autonomía e independencia de *prakrti*. Esto no es casual en modo alguno y adelanta incluso, aparentemente por la misma razón, la argumentación de Sankara, el pensador *advaita* que analizó minuciosamente la ontología *samkhya* en el siglo VIII e.c. Tanto la SvU (siglo III a.e.c.), como Sankara se oponen a la doctrina del “ser propio” (*svabhava*), que coloca todos los mecanismos y fundamentos del cambio empírico en la propia naturaleza y condiciones de la materia, relegando así la función de las “causas inteligentes”, en función de las cuales sólo *atman-purusa* puede ser actor de las acciones.

Esta estrategia de la SvU es su respuesta particular al problema

de la relación entre Dios y la naturaleza. El SP, como se ha mencionado, sigue otra estrategia que le permite conservar la realidad del mundo natural, no como una ilusión provocada por el Dios sino como la presencia del propio Dios.

El yoga de la SvU

La práctica yóguica no parece haber sido exclusiva de los arios que invadieron India a mediados del segundo milenio a.e.c. Queda claro que en el *Rg Veda*, el conjunto de los tempranos himnos tribales no se menciona nada similar al yoga. Es significativo que algunas monedas de las antiguas culturas urbanas del Indo contengan una figura que posiblemente represente a Siva, sentado en el *asana* del loto. Algunos autores han relacionado el origen del yoga con los círculos tántricos de las faldas del Himalaya, obviamente ajenos, también, al mundo védico.

No obstante, en la SvU, encontramos minuciosas referencias a momentos y procesos de la praxis yóguica expuestos en forma detalladamente simbólica. Éste es el tercer elemento de la fusión de que trata esta ponencia, un elemento también ajeno al mundo védico original, pero destinado a configurar uno de los rostros más significativos de la civilización india. En tiempos posteriores a la SvU, los *Puranas* consolidarán la posición de Siva como dios supremo y señor del yoga, el maestro supremo de la transmutación de la energía.

Las tres caras de la concepción del mundo de la SvU corresponden a diferentes esferas de la realidad y a diferentes modos de enfrentarla: el conocimiento puro —es conveniente recordar que el *samkhya* constituyó con la especulación atomista de la escuela *nyaya-vaishesika* la infraestructura ideológica de buena parte de la historia de la ciencia india—, la fe religiosa, la praxis teórico-religiosa del yoga.

La presente traducción de la *Svetasvatara Upanisad* pretende acercar al lector un texto no accesible en una versión completa directa del sánscrito desde el punto de vista de su inteligibilidad filosófica y en cuanto testimonio de los complejos procesos políticos y religiosos de los que es contemporáneo. Este trabajo se basa en el texto sánscrito de *The Saiva Upanisads*, publicado con comentarios de Upanisad Brahmayogin editado, en Madras, en el año de 1950.

SVETASVATARA UPANISAD*

Primer adhyaya

1.1 ¿Cuál es la causa? ¿Brahma? ¿De dónde hemos nacido? ¿Sobre qué vivimos, dónde estamos establecidos? ¿Governados por qué existimos en diferentes condiciones, en placeres y miserias?

1.2 El tiempo (*kāla*), la naturaleza propia (*svabhāva*), la necesidad (*niyati*), la suerte (*yadruccha*), los elementos (*bhūtas*), el vientre (*yoni*) o *purusa* deberían ser considerados. Pero no, ni siquiera una unión de éstos [podría serlo] debido a la existencia del *ātman*. Incluso el *ātman* es impotente respecto de la causa del placer y del dolor.¹

1.3 Los que persiguen el *dhyana yoga*² vieron el poder propio

* El texto en que se basa la presente traducción es el presentado por Upanisad Brahmayogin, *The Saiva Upanisads*, Madras, 1950.

Abreviaturas

SvU	Svetasvatara Upanisad
KU	Katha Upanisad
SP	Siva Purana
Bhg	Bhagavad Gita

¹ Según la SvU todas estas posibilidades deben ser rechazadas a causa de la existencia del *ātman*. Éste, sin embargo, no es deducido sino postulado como un hecho indiscutible. De acuerdo con esto, ninguna explicación mecánica de la realidad es sólida y esto significa que no es veraz ninguna explicación que da cuenta de la realidad exterior material como algo real, autónomo y caracterizado por conformar un posible sistema de leyes del cambio. Este planteo, que tomará mucho más tarde con Sankara la forma de oposición a la posibilidad de causas no inteligentes, toma su carácter definitivo en la SvU con un giro panteísta (3.3) e idealista (4.9).

La polémica consiguiente entre los partidarios del *svabhava* y los de la teoría de la ilusión (*māya*) es, por supuesto un diálogo imposible, ya que se trata de los puntos de vista esenciales e innegociables de cada uno de estos modos de concebir la realidad, y tiene seguramente influencia global sobre las estructuras de su pensamiento.

Nilakantha define al *svabhava*, la "naturaleza propia" de algo, como una "característica inalienable de esa entidad", como el calor en el fuego. Los *bhūtacintakas*, "los que reflexionan sobre los elementos", también llamados *svabhavadins*, "partidarios de la naturaleza propia", son refutados en Mbh xii 8690 y descritos en *Buddhacarita* 12.59-62 como partidarios de la existencia final de tan sólo los cuatro elementos. *Niyati*, "necesidad", es la relación de concomitancia necesaria de causa y efecto. Nilakantha define a *purusa* como la entidad formada por el *ātman* en unión con el cuerpo, la mente, los sentidos y *ahamkara*, "individualidad", quien, por ser compuesto, está sometido a una posible explicación causal.

Upanisad Brahmayogin, famoso comentarista de fines del siglo pasado, describe a los *lokayatas* como partidarios del *svabhava*. Quienes entienden que el *yoni* es el origen de todo son los *saktas*.

² "Dhyana", meditación, es uno de los últimos tres miembros del *yoga* (*yoganga*), con *dharana*, "concentración", y *samadhi*, éxtasis. Patañjali en YS 3.2 lo define como "una corriente de pensamiento unificado". Vyasa agrega el siguiente comentario "continuum de esfuerzo mental destinado a asimilar el objeto de meditación".

del dios, escondido por sus propios *gunas*. Quien gobierna sobre todas estas causas, tiempo, *atman* y las demás, es el uno.

1.4 Lo concebimos como una rueda con un eje y triple llanta, con dieciséis extremos, con veinte rayos, con seis grupos de ocho partes, cuerda única que toma todas las formas, con tres diferentes caminos: una sola ilusión con dos causas [diferentes].³

1.5 Lo consideramos cinco corrientes de agua, de cinco orígenes poderosos, torcidos: las olas de los cinco *prānas* (alientos), la raíz primordial de los cinco sentidos del conocimiento que comienzan con *buddhi* (entendimiento); cinco torbellinos, impetuosa corriente de los cinco dolores, de cincuenta divisiones, de cinco ramas.⁴

1.6 Ésta es la rueda de Brahma en la que todo vive [en la que] todo lo grande se sostiene; en ella el ganso (*hamsa*= *atman*) vaga pensando que el *atman* y el actor son diferentes. Favorecido por él va a la inmortalidad.⁵

1.7 Él ha sido cantado como el supremo Brahma y en él la triada, el que se sostiene a sí mismo, el imperecedero. Habiéndolo co-

³ Este sloka propone una sistematización en grupos de elementos de una ontología de tipo *samkhya*, procedimiento característico de los textos de esa escuela. Cada uno de estos grupos analiza el funcionamiento concreto de algunos procesos físicos en sus diferentes aspectos y momentos, por ejemplo, la percepción. La rueda de Brahma es el universo sensible; la triple llanta son los tres *gunas*; las dieciséis puntas son los cinco elementos toscos (*mahabhutas*), más los cinco órganos del conocimiento (*jñanendriyas*) y los cinco órganos de la acción (*karmendriyas*) junto con la mente (*manas*); los veinte son los diez sentidos más sus diez objetos; las dos causas eficientes para el único camino de la ilusión (*moha*) son el mérito (*punya*) y el demérito (*papa*).

Según Johnston (1937, p. 31) este pasaje es la primera mención literaria de los *gunas*, aunque las diferentes apariciones del término en la SvU parecen indicar que es posible que sea una referencia a los *tattvas* o categorías inferiores. Johnston entiende también que SvU 1.4 y 5.3 son las primeras referencias a los *vikaras* o productos evolutivos.

Anima Sen Gupta, que hace una lectura idealista del pasaje, menciona la fuerza del elemento monista, en tanto la naturaleza en el símil del texto es el círculo de la rueda, pero no un principio independiente, y “permanece unida con el *atman* a lo largo de todos sus productos y efectos” (1959, p. 56), argumento que se basa en sostener una concepción totalmente sustancial de la materia, muy diferente de la alusión a una materia como devenir cualitativo a la que evoca el término *guna* en el *samkhya* clásico.

⁴ Las cinco corrientes son los cinco órganos de los sentidos; sus cinco fuentes son los elementos toscos; sus torbellinos son los cinco objetos de los sentidos. Se suele interpretar la quintuple miseria como la existencia en el útero, el nacer, el envejecer, el enfermar y el morir, o como la producida por el influjo de cada uno de los sentidos. Los cincuenta son los *bhavas* o condiciones mencionadas en SK 46.

⁵ La igualación de Dios y el alma es un punto esencial de la teología de las upanisads. En el presente pasaje, aunque no se niega su identidad original se los distingue. En 1.6 la distinción entre ambos se describe como ilusoria, pero al mismo tiempo atestigua que su desaparición se produce por gracia de Dios, quien de ese modo es distinto del alma.

nocido aquí dentro, los conocedores de Brahma, los devotos, disueltos en Brahma son liberados del útero.

1.8 Isa lo soporta todo, lo que está combinado, lo imperecedero y lo perecedero, lo desarrollado (*vyakta*) y lo no desarrollado (*avyakta*). Sin Isa el *âtman* está atado por la existencia del gozador [pero] cuando ha conocido al dios se libera de todas las ataduras.⁶

1.9 Hay dos no nacidos, el que conoce y el que no conoce; uno impotente, poderoso el otro. No nacida también ella, conectada con el que goza y con el objeto de gozo.⁷ Infinito el *âtman*, omniforme e inactivo. Cuando uno encuentra esta tríada, eso es *brahman*.

1.10 Lo perecedero es *pradhāna*;⁸ lo inmortal, imperecedero. Hara, el dios único, gobierna a ambos, lo perecedero y el *âtman*. Debido a la meditación, a la unión con él, a la naturaleza de la realidad, al hacer más y más eso, finalmente [se produce] la cesación de toda ilusión.⁹

1.11 Conociendo a ese dios se abandonan todas las ataduras, los cuidados se disuelven, el nacimiento y la muerte son abandonados. Por la meditación en él hay un tercer [estadio] cuando se pro-

⁶ Isa, como el Siva del SP, es la totalidad de los procesos de desarrollo de la materia, *vyakta* (lo manifestado, la multiplicidad desplegada) y *avyakta* (lo no manifestado, la multiplicidad potencial).

El *bhokta*, "gozador", es resultado de la unión de un *purusa* con los órganos del conocimiento, los de la acción y *manas*, que en la tradición desempeña el papel de intermediario entre ambos. La descripción del *bhokta* se completa en 1.9, 1.12 y 5.7.

La SvU 1.8 reafirma el punto de vista inicial sobre la necesidad de la superación de la mecánica para dar cuenta de la verdadera realidad, advirtiendo que la experiencia sensible por sí no permite al *âtman* explicarla, ni mucho menos trascenderla, ya que los datos de la experiencia, con origen en las percepciones, se nos revelan siempre dentro de una cierta organización inicial propuesta por la mente para elevar los datos al entendimiento.

⁷ Véase SvU. 4.5.

⁸ *Pradhāna* es el estado inicial indiscernible de *prakṛti* antes de su evolución así como el resultado de su involución en el tiempo del *pralaya*, cuando todos los efectos se reabsorben en sus causas. De este modo *pradhāna* es tanto la potencialidad absoluta como el fin del despliegue de lo material.

Para más información acerca de *pradhāna* así como de otros términos técnicos *samkhya*, remito al lector a la traducción de las *Samkhya Karikas* de Isvarakṛṣṇa aparecida en el número 86 de *Estudios de Asia y África*.

⁹ Larson (1966, p. 100) lee el texto de este modo, pero Hume lo hace de otro, también posible: "Lo que es perecedero es *pradhāna*; lo que es inmortal e imperecedero es Hara ("el que sostiene el alma") y, consecuentemente no identifica al Hara inicial con el dios uno, el "devah ekah" del comienzo. Así considerado, el texto identifica a Hara como una referencia a *purusa* pese a que tratándose de un texto de fe *saiva* resultaba previsible que lo identificara como uno de los nombres de Siva.

Pradhāna en este pasaje indica la totalidad de lo material, es decir de *vyakta* y *avyakta*.

duce la separación del cuerpo: la supremacía universal (*visvaisvaryam*). Estando aislado, su deseo está satisfecho.

1.12 Esto es lo que debe ser conocido, lo que está presente en el *ātman*. Nadie puede conocer más que esto. Cuando se ha conocido lo que goza, lo que es gozado y el actor, todo ha sido dicho. Ése es el *brahman* de tres partes.¹⁰

1.13 Así como la forma del fuego absorbido [todavía] en su origen no es percibida, pero no hay destrucción de su característica [*linga*; otra lectura: “de su forma sutil”] y puede otra vez percibirse en el fuego de la leña, así los dos pueden percibirse en el cuerpo por medio del *pranava*.¹¹

1.14 Haciendo del propio cuerpo la vara inferior de la fricción y del *pranava* el superior, a partir de la práctica del “batir” en forma de meditación, uno ve al dios como si fuera fuego escondido.

1.15 Así como hay aceite en el sésamo, crema en la leche y agua en las corrientes, hay también fuego en los leños [que se frotan para hacer fuego]; así el *ātman* es percibido en el *ātman* si uno lo busca con verdadera austeridad.

1.16 El *ātman* que penetra en todas las cosas como la mantequilla en la leche, tiene su raíz en la austeridad y la ciencia de *brahman*. Ese *brahman* es la más alta enseñanza.

Segundo adhyaya

2.1 Controlando primero la mente y los pensamientos para la verdad, Savita, tras haber separado la luz del fuego trajo la luz a la tierra.¹²

¹⁰ El *Brahma* de tres partes del texto está formado según los comentaristas por el *bhokta*, “gozador” (sujeto), *bhogyam*, “lo que debe ser gozado” (objeto) y *preritaram* (agente). En Sv 1.9 la triada es *Isvara*, *ātman* y *prakṛti*.

¹¹ Es decir, de la sílaba mística *om*. Se destaca la presencia de elementos de la teoría *sāṅkhya* de la causalidad, característica de la escuela *sāṅkhya*, según la cual el efecto preexiste en la causa antes de su manifestación así como la exposición de un método para descubrir la identidad de *ātman* y *brahman* por medio de la sílaba *om*. Aunque el fuego no sea percibido está ya presente en el leño y su forma sutil no es destruida durante ese estado de no manifestación. Sv 1.15 completa con algunos otros ejemplos que la tradición asoció a la ilustración de la doctrina *sāṅkhya*, como la preexistencia del aceite en el grano de sésamo, la mantequilla en la crema, etcétera.

Los métodos para revelar la identidad *ātman-brahman* son la repetición mántrica, las sutilezas respiratorias asociadas a la sílaba *om* y a las austeridades (*tapas*). Véase tb. 6.21.

¹² (Otra lectura: extrajo la luz de la tierra). Los cinco primeros slokas forman una

2.2 Con la mente controlada, nosotros [nos presentamos] en la ofrenda a Savita, el dios, con fuerza que conduce al cielo.

2.3 Habiendo controlado con la mente a los dioses que van al cielo con el pensamiento, pueda Savita inspirarlos para la construcción de una gran luz.

2.4 Los sabios del inspirado gran sabio controlan la mente y controlan los pensamientos. El uno que conoce las reglas ha dispuesto las funciones sacerdotales. Poderosa es la celebración del dios Savita.

2.5 Yo uno adoraciones a tu antigua adoración. Vayan los versos en su camino como soles. Escuchen todos los hijos de los inmortales, aún los que han ascendido a moradas celestiales.

2.6 Donde el fuego es cuidado, donde el viento se detiene, donde Soma predomina, allí surge *manas*.

2.7 Con Savita como propiciador complazcámonos en la antigua plegaria. [Si] haces ahí tu origen lo anterior no te abandona.

2.8 Habiendo establecido por igual las tres partes del cuerpo¹³ y conduciendo con la mente los sentidos al corazón, con Brahma como bote el sabio cruza todas las corrientes terroríficas.

2.9 Suprimiendo los *pranas* aquí, controlando los movimientos, respira por las fosas nasales disminuyendo el aliento; como carro uncido con malos caballos,¹⁴ el sabio debería controlar la mente sin distracción.

2.10 En lugar¹⁵ plano, limpio, libre de guijarros, fuego y arena, libre del sonido del agua y lo demás que le está conectado, favorable a *manas*, no ofensivo al ojo, en refugio escondido y seguro uno debe practicar yoga.

2.11 Niebla, humo, sol, fuego y viento, luciérnagas, relámpagos, cristal, la luna; ésas son las formas preliminares que produce la manifestación de Brahma en el yoga.

unidad y aparecen también en *Taittiriya Samhita* 4.1.1.1-5.

Deussen encontró en este pasaje una exposición teísta que se había movido ya lejos de las concepciones originales de la doctrina del *atman*, cuya fuente primitiva pueden haber sido las especulaciones de Jayñavalkya en la *Bṛhadaranyaka Upaniṣad*.

La asociación del texto con la *gayatri*, oración al sol naciente, es notoria. El pasaje atribuye a Savitri, el sol, la distinción entre luz y fuego y se lo convierte en héroe cultural al afirmar que fue él quien trajo el fuego a la tierra.

¹³ Posiblemente la cabeza, el cuello y el pecho. Véase BhG 6.13.

¹⁴ Véase Katha 3.4-6.

¹⁵ Véase BhG 6.11; Maitr. 6.30.

2.12 Entonces son generadas y desarrolladas las virtudes del yoga,¹⁶ los atributos de la tierra, el agua, el fuego, el viento y el espacio. Para quien ha conseguido un cuerpo hecho con el fuego del yoga no hay enfermedad, ni vejez, ni muerte.

2.13 Ligereza, salud, falta de deseo, brillantez de aspecto y excelencia en la voz, olor agradable, escasa excreción, anuncian los primeros resultados del yoga.

2.14 Como un espejo ensuciado por el polvo brilla una vez frotado, del mismo modo el alma en un cuerpo, al ver la verdad del *atman* sólo él, libre de dolor, obtiene su meta.

2.15 Cuando el [hombre] integrado ilumina el elemento *brahman* con el elemento *ātman* que es como una lámpara [entonces] cuando se ha conocido al dios no nacido, eterno, libre de todo elemento (*tattva*), uno es liberado de todas las ataduras.¹⁷

2.16 Ése es en verdad el dios que mira hacia todas las regiones, el primer nacido, el que [aún] está en el vientre. En verdad ha nacido, pero todavía nacerá, el que está frente a todas las criaturas con el rostro vuelto en todas las direcciones.

2.17 Al dios que está en el fuego, en el agua, el que ha entrado en todo este mundo, que está en las plantas, en los árboles; a ese dios, reverencia.

Tercer adhyaya

3.1 El uno es quien arroja la red, el que gobierna todos los mundos con sus poderes, el uno que está en el surgimiento y la continuación. Quienes lo conocen se hacen inmortales.¹⁸

¹⁶ La cualidad del yoga es la característica propia de cada elemento, como el olor en la tierra. Es posible que la percepción de estas características se denomine *yogapravṛtti*. Así, por ejemplo, fijando el pensamiento en la punta de la nariz se percibe una aroma celestial, etcétera. Se supone que por medio de estas percepciones la mente se estabiliza y ya no es atraída por los objetos exteriores. Véase, *Yoga-sutras* 1.35.

¹⁷ La igualdad entre *atman* y *brahman* es una idea central en las *upanisad*. "Yukta", traducido por Zaehner como "un hombre integrado", y por Müller como "un practicante del yoga" indica, en la doble inclinación de su fundamento etimológico, un ideal de hombre mencionado también en la *BhG* 17.17, etcétera).

¹⁸ Los seis primeros *solokas* del *adhyaya* precisan la teología de la *SvU* al identificar a Rudra con el abstracto "dios uno" del comienzo. Ese dios abstracto de los primeros *slokas* se enriquece, por tanto, con una mitología.

3.2 Uno en verdad es Rudra —no toleran ellos un segundo¹⁹ [y] con sus poderes domina el mundo; frente a las criaturas él se alza protector. Habiendo emitido todos los seres, de nuevo los absorbe al fin del tiempo.

3.3 En todas partes ojo, en todas partes rostro, en todas partes brazo, en todas partes pie. El dios único crea la tierra y el cielo con sus alas y sus dos brazos, generándolos, el dios, el uno.²⁰

3.4 El que es fuente y origen de los dioses, el que todo lo gobierna, Rudra, el gran sabio, el que antes engendró el Embrión Dorado.²¹ Que él nos una con su inteligencia.

3.5 Con tu forma benigna, oh Rudra [tu forma] no terrible, libre de mal, que tiene luz, que ilumina; con ésa, tu más benéfica forma, revélate a nosotros, morador de las montañas.

3.6 Habitante de las montañas que llevas en la mano el arco, haz que tus flechas sean benévolas. No hieras a hombre ni a bestia, portador de arco.

3.7 Superior a éste es Brahma, el supremo, el grande, escondido en los cuerpos de todos los seres. Habiendo conocido a ése, al uno que rodea todo, a Isa [los hombres] se vuelven inmortales.²²

3.8 Yo conozco a ese *purusa* grande, del color del sol, que está más allá de la oscuridad;²³ cuando se lo ha conocido uno sobrepasa la muerte. No hay otro camino para ir.²⁴

3.9 Más allá de él no hay nada: nada es superior a él; nada más

¹⁹ Muchos de los rasgos mitológicos de Rudra, el aullador, el dios salvaje de las montañas, el arquero que hiere a distancia y al que se apacigua con los restos del sacrificio, indican su origen exterior al mundo védico original. Antiguas referencias lo mencionan en plural, como los once Rudras, lo múltiple exterior que acecha en lo inaccesible.

²⁰ Véase RV 10.81.3; TS 4.6.2.4; TA 10.1.3.

²¹ Véase KU 4.6.

²² En este punto nuestra traducción coincide con la de Hume y se aleja de la interpretación de Zaehner. Si lo hacen, el pasaje requiere posiblemente una nueva interpretación. Para Hume 3.7 se lee "superior a éste es Brahma". En nota aclara que el "esto" al que Brahma es superior puede ser tanto Rudra-Siva como el mundo. El primer supuesto requeriría explicar cómo hacer compatible la afirmación con la sucesiva consolidación de Siva como dios supremo a lo largo del texto. También es posible que se superpongan simplemente un nivel de teísmo más directo con Rudra-Siva como dios central y otro más abstracto y conceptualmente elaborado referido a la naturaleza similar de dios y del alma.

Zaehner lee "superior a éste (el embrión dorado), superior a Brahma, el [dios] poderoso escondido en todos los seres", lo cual salva la duda sobre la condición suprema de Siva pero tal vez no se acerque tanto a la estructura del texto.

²³ Véase BhG 8.9.

²⁴ Véase SvU 6.15.

pequeño. Como árbol que alcanza hasta el cielo se alza. Por él, por *purusa*, todo este mundo es lleno.

3.10 Lo que es superior aún a aquél, no tiene forma, es Siva; quienes han conocido eso [alcanzan] la inmortalidad, pero los otros [ésos] van al dolor.²⁵

3.11 El que es todo rostro, todo cuello, todo cabeza, el que tiene su asiento en el corazón de todos los seres, el que, desplegado, lo ocupa todo, el que es bienaventurado y por eso es omnipresente, Siva.

3.12 Gran señor es *purusa*. Él es quien pone en movimiento la verdad (*sattva*), quien gobierna esta paz sin mancha; él es luz eterna.

3.13 De la medida de un pulgar es *purusa*, el *atman* interior, el que siempre está en el corazón de las criaturas, percibido por el corazón, por la mente. Quienes lo conocen se vuelven inmortales.²⁶

3.14 Mil cabezas (tiene) *purusa*, mil ojos, mil pies. Tras rodear la tierra por todos lados la excede en diez dedos.²⁷

3.15 *Purusa* es todo esto, lo que ha sido y lo que será. Es el señor de la inmortalidad, es todo lo que crece con alimento.

3.16 Por todas partes manos y pies, por todas partes ojos, cabeza y rostro; por todas partes tiene oídos en el mundo. Habiéndolo cubierto todo se yergue.

3.17 Parece tener las características de todos los sentidos [pero] es libre de todos los sentidos, soberano de todo, señor de todo, protector, amistoso.

3.18 En la ciudad de las nueve puertas²⁸ [habita] el *atman* que se mueve hacia atrás y hacia adelante, dominador de todo el mundo, de lo que se mueve y de lo inmóvil.

3.19 Sin mano ni pie [es] rápido y aferra; ve sin ojos, oye sin oído; él conoce lo cognoscible [pero] no hay conocedor de él. Por eso lo llaman gran *purusa* primordial.

3.20²⁹ Más sutil que lo sutil, más grande que lo grande [es] el

²⁵ Véase Brh Up. 4.3.20.

²⁶ Véase Aittareya Aranyaka 10.71; KU 4.12-13. Para Johnston éste es el único pasaje de la SvU donde *purusa* se utiliza con referencia al alma individual, mientras en los demás pasajes estaría utilizado en el sentido cósmico de divinidad suprema.

²⁷ Véase RV 10.90; AV 19.6.1.

²⁸ Véase Katha 5.1.

²⁹ Véase Katha 2.20.

âtman escondido en el corazón de toda criatura. El que no tiene pena lo ve inactivo por gracia del creador, del señor y su grandeza.

3.21 Conozco al que no envejece, antiguo, el *atman* de todo, omnipresente por su ubicuidad, cuya supresión de la vejez es [cosa] conocida, pues los que hablan de Brahma lo llaman eterno.

Cuarto *adhyaya*

4.1 El uno [que siendo] sin color, de meta oculta, distribuye colores por medio del múltiple poder de su yoga, va hacia todos lados. Él está en el comienzo y en el fin de todo. Nos una ese dios con su auspiciosa inteligencia.³⁰

4.2 Ese dios es Agni (el fuego), es Aditya (el sol), es Vāyu (el viento), es Chandrama (la luna), es brillante, es Brahma, es Ap (el agua), es Prajapati ("el señor de las criaturas").

4.3 Tú eres mujer; tú, hombre; tú, joven, tal vez doncella, tú, anciano que camina con bastón. Tú, el nacido, vuelto en todas direcciones.

4.4 Un ave azul, amarilla, de ojos rojos, contiene el relámpago como fruto; ella es las estaciones, los mares. Tú, el sin comienzo, existes en todos los seres [tú] de quien todos los seres han nacido.

4.5³¹ Hay algo femenino, no nacido, único, rojo, blanco y negro, que produce muchos hijos, que habiendo tomado forma produce los seres. Hay algo masculino, no nacido, que se acuesta gozando y hay otro no nacido que, una vez satisfecho, la abandona.³²

4.6 Dos pájaros amigos abrazados en el mismo árbol; de

³⁰ El dios abstracto del comienzo, casi un principio racional para justificar la superación de la dualidad, se transforma ahora, tras haberse incorporado a la personalidad general de Rudra, en uno de los aspectos de Siva, el yogui supremo, el dios de rostro vuelto en todas direcciones, el que "distribuye" los colores por el poder de su yoga.

³¹ Uno de los versos más famosos y comentados de esta upanishad. Müller (1965, p. 250), considera que durante mucho tiempo actuó como muro de contención entre los filósofos vedanta y samkhya. La cuestión es detalladamente discutida por Sankara en su comentario a Brahma Sūtras 1.4.8.

³² Se refiere a *prakṛti*, los tres *gunas* referidos aquí por medio de los colores que están tradicionalmente asociados con cada uno de ellos y a *purusa* en su condición empírica o en el aislamiento de la liberación. El pasaje es importante para la posición materialista de la teoría de Chattopadhyaya, que ubica las raíces del pensamiento samkhya en el dualismo de lo masculino y lo femenino en el tantrismo.

ellos uno come el fruto dulce, el otro mira sin comer.³³

4.7 En un mismo árbol *purusa*, hundido, perplejo, sufre por su impotencia. Cuando ve el poder del otro y su grandeza, complacido se libra de penas.

4.8³⁴ Todos los dioses se sentaron en el cielo supremo sobre la sílaba [rc]. Quien no conoce esto ¿qué hará con el Rg [Veda]? Los que lo conocen están aquí reunidos.

4.9 Himnos, sacrificios, ritos, votos (*vratani*), lo que ha sido y lo que será los Vedas lo dicen. De eso el que tiene *māyā*³⁵ crea todo este mundo y en él el otro (*purusa*), por *māyā*, está confinado.

4.10 Uno debería saber que *prakṛti* es *maya* y el Gran Señor es el hechicero (*māyīnam*). Este mundo está lleno de seres que son sus miembros.³⁶

4.11 El uno que domina sobre cada útero, en quien todo se reúne y se separa, ése es el Señor que garantiza los deseos, el dios laudable. Conociéndolo se alcanza la paz sin fin.

4.12 El que es fuente y origen de los dioses, el que todo lo go-

³³ *Purusa* todavía comprometido en las acciones y creencias de este mundo es el pájaro que come el fruto dulce de la realidad. El otro, el *purusa* que ha conocido su verdadera naturaleza y la de *prakṛti* es un *jīvamukta*, un liberado en vida que deja que las consecuencias de sus acciones anteriores se agoten por sí mismas sin permitir que el surgimiento de nuevas consecuencias lo ate a este mundo. Véase, MU 3.1.

³⁴ En TA 2.2.6 este verso es citado en conexión con la sílaba *om*.

³⁵ Sin duda otro pasaje que apoya la interpretación dualista-idealista del pensamiento *samkhya*, ya que *maya* —la ilusión del mundo, la red que el dios arroja y por la que queda cubierta la única realidad de *atman-brahman*— es un poder del dios y *purusa* está atrapado en ella. Esta posición es muy cercana al pensamiento de Sankara.

³⁶ Este sloka presenta dos rasgos interesantes:

1) El *Isvara* crea (*śṛjate*) este mundo. La raíz verbal utilizada, *SRJ*, significa “dejar volar, emitir, arrojar”. Todas estas ideas se nutren de la idea de que algo es arrojado hacia afuera, hacia una realidad exterior donde tendrá una historia propia. Así entendido, el pasaje contiene la idea de que el *Isvara* crea el mundo pero se desprende de él: el *Isvara* es un hechicero que no queda en modo alguno comprometido en su *maya*.

2) La realidad material, cuya autonomía y realidad fue sometida a discusión dentro de la escuela *samkhya*, que constituye la infraestructura conceptual de esta upanishad, a consecuencia de la cual el *samkhya* llega a asumir cabalmente una posición realista, aunque siempre asediada por el idealismo vedanta. La realidad material en este pasaje se transforma en *maya*, la enemiga del *svabhāva*. Esta posición, diametralmente opuesta, por ejemplo a la de los *lokayatas*, partidarios del *svabhāva*, quienes al sostener que la evolución de la realidad hacia la multiplicidad se produce como consecuencia de la naturaleza propia de cada elemento. La realidad exterior, una vez convertida en *maya* carece de toda espontaneidad y autonomía: todas sus partes son elementos de algo irreal determinado por el *Isvara*; en ese mundo ya no hay leyes del cambio que discernir, tarea de naturalistas, sino indagación siempre conjetural sobre la naturaleza de la voluntad y del entendimiento del *Isvara*, tarea de teólogos.

bierna, Rudra, el gran sabio, el que antiguamente engendró el Embrión Dorado. Que él nos una con su auspiciosa inteligencia.³⁷

4.13 Al que es supervisor de los dioses, en quien los mundos reposan; de quien es el poder sobre los de dos pies y sobre los de cuatro pies. ¿A qué dios ofreceremos el sacrificio?

4.14 Más sutil que lo sutil, en medio del caos, el creador de todo, el de múltiples formas, el uno que todo lo rodea.³⁸ Habiendo conocido a Siva se va a la paz eterna.

4.15 Él es el protector del mundo y del tiempo, el supervisor de todo escondido en todos los seres, con quien están unidos los que han visto a Brahma. Cuando se conoce a ese dios uno corta las ataduras de la muerte.

4.16 Conociendo a Siva escondido en todos los seres; más sutil, como la crema es más sutil que la mantequilla clarificada, el que rodea a todo siendo uno. Cuando se ha conocido a ese dios uno se libera de toda atadura.

4.17 Él es el dios, el que tiene todos los *karmas*, el gran espíritu, el que siempre entra en el corazón de las criaturas. Debe ser percibido con el corazón, el pensamiento y la mente; quienes así lo conocen se vuelven inmortales.

4.18 Cuando no hay oscuridad, cuando no existen ni día ni noche, ni ser ni no ser, entonces sólo Siva es. Eso es lo imperecedero, ése es el mejor resplandor de Savitá; de allí surgió la antigua sabiduría.

4.19 Ni hacia arriba ni a través ni en medio³⁹ nadie lo ve. No hay similar a aquel cuyo nombre es "gran gloria".

4.20 No se lo ve; nadie ve su forma con el ojo. Quienes lo conocen con el corazón o con la mente como situado en el corazón ésos se vuelven inmortales.

4.21 Con el pensamiento "Él es eterno" alguien se acerca, temeroso. Rudra, con tu rostro auspicioso, con ése, protégeme siempre.

4.22 No nos lastimes ni en hijo ni en nieto, ni en la [propia] vida, ni en ganado ni en caballos. Enojado, no mates a nuestros héroes, oh Rudra. Ofreciendo oblaciones te llamamos siempre.

³⁷ Como en SP, el Siva de la SvU es origen de los demás dioses, véase Rudrasamhita 7, etcétera.

³⁸ Véase SvU 3.7.

³⁹ Véase Maltr. 6.17.

Quinto adhyaya

5.1 Dos hay ocultos en el Brahma supremo, indestructible e infinito ubicados ocultos, *vidyā* (conocimiento) y *avidyā* (ignorancia). Perecedera es la ignorancia e inmortal la sabiduría. El que gobierna a *vidyā* y *avidyā* es otro.

5.2 Quien gobierna sobre cada origen, sobre todas las formas y todos los orígenes es ese uno. Él es quien sostiene al sabio rojo (*ṛsim kapilam*)⁴⁰ engendrado en el comienzo, con su sabiduría y lo ve cuando nace.

5.3 Ese dios extendiendo cada red de manera múltiple las concentra en este mundo. Así, habiendo creado otra vez a los Yatis,⁴¹ el Isa, ese gran espíritu, ejerce el poderío universal.

5.4 Así como el sol se levanta y brilla iluminando todas las direcciones, arriba, abajo y en diagonal, así el dios único, el bienaventurado, el excelente, el uno, gobierna las criaturas nacidas de vientre.

5.5 Origen de todo, el que madura a toda criatura, el que cocina todos los seres cocinables madurándolos, el uno que gobierna sobre todo esto. A todos él distribuye sus cualidades.

5.6 Lo que es ocultable en los Vedas, lo oculto en las *upanisads*, eso Brahma lo conoce como el origen de Brahma. Los dioses y sabios que antiguamente conocieron eso, tomaron esa forma y se hicieron inmortales.

5.7 El que tiene *gunas* es el actor de la acción que lleva fruto, y de esta acción él es en verdad el gozador. El que gobierna los alientos (*pranas*), el que toma todas las formas, el de tres *gunas*, el de tres caminos, se mueve por sus propias acciones.⁴²

5.8 De la medida del pulgar, de forma similar al sol, es el que está dotado de voluntad e individualidad. Con la cualidad del entendimiento (*buddhi*) y con la cualidad del *atman* aparece el inferior como de la medida del eje de una rueda.

⁴⁰ Ha habido una larga discusión sobre si este pasaje se refiere a Kapila, el rsi a quien se atribuye la creación de la escuela samkhya o al Embrión Dorado.

⁴¹ También llamados "patis", literalmente "ejercitadores". De acuerdo con RV X.72.7, se trata de demiurgos que colaboran en la creación del mundo.

⁴² Diferencia la personalidad empírica de *purusa* —surgida de la asociación de un *purusa* con un cuerpo material— de *purusa* en su condición absoluta. Lo característico de *vyakta* son los *gunas* que constituyen a los seres compuestos. La psicología samkhya puede ser exactamente equivalente a la fisiología de la escuela en el fundamento de sus explicaciones porque todo lo compuesto es *gunádico* y la explicación de sus estados es básicamente similar.

5.9 Se debe saber que el *atman* [en los seres vivos] es como una parte de una centésima parte de la centésima parte de la punta de un cabello y, sin embargo, participa de la infinitud.

5.10 No [es] ni femenino, ni masculino, ni neutro; con cualquier cuerpo que recibe, con ése se une.

5.11 Por las ilusiones, la imaginación, el contacto, la visión; por el exceso en el comer y el beber el *atman* nace y crece. Debido a la consecuencia de sus actos “el [atman] que toma cuerpo” adquiere formas en diferentes estados.

5.12 “El [atman] que toma cuerpo” elige muchas formas, toscas y sutiles, de acuerdo con sus propios *gunas*. Por las cualidades de la acción y por las cualidades del *atman* se ve al inferior como causa de su unión.

5.13⁴³ Cuando se conoce al dios uno que es sin comienzo, sin fin, en medio de la confusión, el creador de todo, de múltiples formas, que rodea todas las cosas, uno se libera de todas las ataduras.

5.14 Quienes conocen a Siva, el que es aprehendido por la existencia, el que es llamado incorpóreo, el hacedor de lo que existe y lo que no existe, el autor de la creación y sus partes, han dejado su cuerpo detrás.

Sexto *adhyaya*

6.1 Confundidos, dicen algunos poetas que es por su naturaleza propia, otros que por el tiempo,⁴⁴ pero es por la majestad de este dios en el mundo, en cambio, por lo que se mueve la rueda de Brahma.

6.2 Es por aquel por quien todo esto está siempre cubierto, por el que conoce, el hacedor del tiempo, el que posee los *gunas*, omnisciente. Regida por él se desarrolla la acción; lo que se piensa como tierra, lo acuoso, el fuego, el aire y el espacio.

6.3 Habiendo realizado esta acción y habiéndose alejado nuevamente y habiéndose unido al yoga con el elemento del elemento, con uno, con dos, con tres o con ocho y con el tiempo y las cualidades sutiles del *ātman*.

~ 6.4 El [Siva] habiendo comenzado con acciones relacionadas

⁴³ Véase SvU. 3.7.; 4.14, 16.

⁴⁴ Véase SvU 1.2.

con los *gunas*, distribuye las existencias. Cuando hay inexistencia de estos [*gunas*] [se produce] destrucción de la acción realizada. Terminada la acción se va. Él es el otro de lo objetivo (*tattva*).⁴⁵

6.5 Él es el comienzo, la causa eficiente de la unión el que, sin partes, está más allá del triple tiempo. Al omniforme, al que es glorificado por la existencia de los seres, al dios que está en su propio pensamiento⁴⁶ hemos venerado desde antiguo.

6.6 Él es otro y más alto que el árbol, el tiempo, la acción. De él procede este desarrollo (*prapañca*). Conócelo como quien trae la ley, rechaza el mal, señor de la suerte que subsiste en el *ātman*, inmortal, hogar de todo.

6.7 Él es el supremo entre los señores, dios supremo entre los dioses, rey supremo entre los reyes. Conozcamos, a causa de su condición absoluta, al dios, el señor de la tierra que debe ser adorado.

6.8 No hay de él acción ni instrumento; no se encuentra otro igual a él o superior. Su alto poder ha sido oído múltiple. Su conocimiento y la fuerza de su acción [son] inmanentes.

6.9 Nadie es su amo en el mundo ni su señor, no tiene señal característica (*linga*). Él es la causa, el señor de los señores de la causa. De él no hay progenitor ni señor.

6.10 Como araña, con hilos nacidos de *pradhāna* de acuerdo a su propia naturaleza, el dios uno se cubre. Quiera él permitirnos entrar en Brahma.⁴⁷

6.11 El dios uno, que todo lo cubre, *ātman* interior de todas las cosas, el supervisor de la acción, el que habita en todos los seres, el testigo, el único inteligente, sin cualidades, está escondido en todos los seres.

6.12 El uno que subyuga a los muchos inactivos hace a una forma múltiple. De los sabios que lo perciben como el que está en el *ātman*, de ellos y no de otros es la felicidad perpetua.⁴⁸

6.13 Eterno entre los eternos, inteligencia entre las intelligen-

⁴⁵ Las interpretaciones más idealistas de la ontología *samkhya* se apoyan en este pasaje para concluir que el punto de vista de la *upanisad* es esencialmente monista e idealista, ya que la naturaleza, pese a ser la circunferencia de la rueda no es un principio independiente sino que “permanece indisolublemente unida al *ātman* con todos sus efectos y productos” (Sen Gupta, 1986, p. 56) y que se expresa claramente en la oposición general de Svetasvatara a los partidarios del *svabhāva*.

⁴⁶ “*Svacittastham*”, que también puede leerse, “en el pensamiento de cada uno”.

⁴⁷ Los *gunas* son la cubierta ilusoria del *Isvara*, es el dios escondido en la naturaleza.

⁴⁸ Véase Ku 5.12-15.

cias, el uno entre muchos, quien concede los deseos. Habiendo conocido a ese dios, causa adquirible por el *sâmkhya* y el *yoga*,⁴⁹ se es liberado de todas las ataduras.

6.14 No brillan allí el sol ni la luna ni las estrellas ni brillan tampoco estos relámpagos, ¿de dónde entonces este fuego? Tras su brillar, todo esto que brilla. Por su luz todo esto se ilumina.⁵⁰

6.15 Única alma en medio de este mundo, es como fuego hundido en el océano. Habiendo conocido esto se va más allá de la muerte.⁵¹ No hay otro camino para ir.

6.16 Él es el creador de todo, omnisciente, origen de sí mismo [otra lectura "origen del *ātman*"], inteligente, hacedor del tiempo [dotado de] *gunas*, omnisciente. El señor de *pradhāna* y *ksetrajña*, señor de los *gunas*, causa del regreso al mundo y de la liberación, de la continuación y la atadura.

6.17 Él, hecho de eso, inmortal, que existe como *Isa*, inteligente, que va a todas partes, guardián de este mundo, el que es señor permanente de este mundo. No hay otra causa para su supremacía.

6.18. En el que antiguamente produjo a *Brahma*, que en verdad le entregó los vedas, en ese dios que ilumina *atman* y *buddhi*, deseoso de liberación entro como protección.

6.19 En él sin partes, sin actividad, tranquilo, sin falta, sin mancha, alto puente de la inmortalidad, fuego como combustible quemado.

6.20 Cuando los hombres trabajen el espacio como si fuera un cuero, entonces para quien conoció a *Siva* será el fin del dolor.

6.21 Por el poder de la austeridad, por la gracia del dios, el sabio *Svetasvatara* ha explicado *Brahma* a los ascetas supremos como alto medio de purificación, debidamente agradable a la congregación de *rsis*.

6.22 El supremo misterio del *Vedānta*, manifestado en época antigua, no debe ser dado al no tranquilo ni, tampoco, a quien no es hijo o discípulo.⁵²

6.23 A quien tiene alta fe en dios o en el gurú como si fuera un dios, a ese gran espíritu estas cosas que han sido relatadas se hacen evidentes.

⁴⁹ "Samkhyayogadligamyam". Otra lectura, "adquirible por el yoga del conocimiento".

⁵⁰ Véase KU 5.15; MU 2.2.10; BhG 15.6.

⁵¹ Véase SvU 3.8.

⁵² Véase BñU 6.3.12, Maitr. 6.29.