

TRADUCCIÓN

INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA MENTE (Capítulo 96, Libro III del *Yoga-Vāsiṣṭha*)

Traducción del sánscrito de
ANSELMO HERNÁNDEZ QUIROZ

Introducción

Dentro de la historia de la literatura sánscrita, Krishna Chaitanya clasifica el *Yoga-Vāsiṣṭha* [यव] como una pieza perteneciente a la poesía didáctica, es decir, a aquellas composiciones métricas que exponen comentarios éticos sobre la vida en general.¹ Para Keith, el यव sería un espécimen comparativamente temprano que conformaría parte de la literatura teológica y mística afín a las ideas de la doctrina vedānta, pero con fuertes matices del sāmkhya y con bastante cercanía a las concepciones del yoga.² Una tercera apreciación al respecto es aquella de O'Flaherty, quien considera el यव como un típico trabajo literario indio de género narrativo y con carácter filosófico-didáctico.³ La obra

¹ Krishna Chaitanya, *A New History of Sanskrit Literature*, Delhi, Manohar Book Service, 1977, p. 434. Para este autor, el poema didáctico utilizaría la técnica conocida como *anyapadeśa* o *instrucción oblicua* para exponer diversos aspectos éticos, ya sea convirtiendo el poema en una descripción o bien dirigiéndose a un personaje dentro de la trama. La técnica más comúnmente empleada es la metáfora con significados transparentes: “El *Yoga Vāsiṣṭha* utiliza también muy frecuentemente esta técnica” (p. 440).

² A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Londres, Oxford University Press, 1956, pp. 479-480.

³ Cito: “Las narrativas indias poseen una inclinación peculiar por incorporar en sí mismas elementos que etiquetaríamos como pertenecientes a la filosofía: argumentos formales y largas discusiones que interrumpen la historia. En nuestra tradición, tales materias estarían relegadas a comentarios textuales [...] Sin embargo, para la audiencia india, no hay una ruptura entre las historias y los comentarios, ciertamente [...] ésta mira los argumentos filosóficos como el género básico y las historias se engarzan a éstos

completa es atribuida unánimemente al legendario sabio-poeta Vālmīki, a quien se le atribuye además otra de las obras cardinales del hinduismo, a saber, el *Rāmāyāna*. No obstante, lo más probable es que hayan sido varios los autores y que los diversos manuscritos que se poseen ahora representen la cristalización de distintas líneas de tradición oral. Textualmente, la figura protagónica de ambas piezas es el legendario héroe Rāma, de quien se narrarían su vida y sus peripecias en el *Rāmāyāna*, mientras que en el *yvā* se describirían las enseñanzas que hubo recibido de su *guru* (preceptor).

Para Atreya, el *yvā* habría sido compuesto con anterioridad al periodo en que vivió Śaṃkarācārya (ca. ix), muy probablemente alrededor del siglo vi, antes de la época en que vivió Bhartrhari (el gramático ca. 670) y después de aquella de Kālidāsa (ca. v).⁴ De acuerdo con una aseveración incluida en el propio texto (*yvā* II.17.6), la extensión de esta obra literaria estaría conformada por la cifra exacta de 32 000 *śloka*s o versos pareados, que se supone contienen la esencia de “los medios que conducen a la liberación” (*mokṣa-upāya*) y que “confieren la extinción del ego” (*nirvaṇa-dāyini*). Sin embargo, de las ediciones que se han recopilado hasta el momento, ninguna ostenta tal cifra de versos pareados. Las versiones que contienen más estrofas son: 28 860 *ms.* de Londres y 27 687 *ms.* de Bombay.⁵

como si fueran gemas, es decir como puntos focales” (Wendy Doniger O’Flaherty, *Dreams, Illusions and other Realities*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 128).

⁴B. L. Atreya, *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Philosophy*, Varanasi, Benares Hindu University, 1939, p. 38. Este autor argumenta que se trata de un trabajo anterior a Śaṃkara debido a la ausencia del vocabulario técnico empleado por él y a que la presentación de la doctrina *advaita* (no dual) está inacabada, es decir no *in toto*. Para ubicarlo como posterior a la época de Kālidāsa, el profesor se apoya en tres versos que se encuentran casi al inicio de la obra (*yvā* I.4.22) en donde se esboza una minúscula narración sobre una “nube mensajera del Dios (Indra)”, lo cual evidenciaría que el poeta fue influido por la trama de este relato. En cuanto a la anterioridad respecto de Bhartrhari, el profesor se basa en que la doctrina del *Śabda-Brahma*, la cual es la aportación principal del filósofo, sería desconocida para el autor del *yvā*. Varios académicos renombrados han aceptado esta argumentación del profesor Atreya como válida (A. B. Keith, M. Winternitz, O. Schrader, S. Rādhākṛṣṇaṇ, etcétera). (Cf. al respecto el punto de vista opuesto de Sangam Lal Pandey [en su obra *Pre-Śaṃkara Advaita Philosophy*, Allahabad, Darshan Peeth, 1983], para quien no sólo el *yvā*, sino también la *Bhāgavata Purāṇa* y el *Paramārthasāra* serían de fecha posterior a Śaṃkara [véase capítulo 6: The so-called Pre-Śaṃkara Works..., *op. cit.*, pp. 50-58]).

⁵Véase la Introducción de Ravi Prakash Arya (Prakash Arya [ed.], *Yoga-Vāsiṣṭha*

El texto del yvā se compone de seis libros que tratan en general el tema de la mente (*manas*) en todas sus narraciones; sin embargo, hay capítulos donde se aborda con particular interés y detalle este tema. De entre éstos, se ha seleccionado el capítulo 96 del libro III para ser traducido, debido a que ahí se resumen diversos puntos importantes de la filosofía de la mente expuesta en el yvā. Pero antes de presentar la traducción, reseñare algunos otros capítulos que también son importantes al respecto:

IV.20 (9 versos). Sección titulada *Descripción de la mente*. El mundo es una ilusión, se debe confiar sólo en lo que está libre de atributos y de errores. (1) Toda narración [*sarvam kathitam* (hecha por Vāsiṣṭha)] fue sólo para esclarecer las formas de la mente (*manorūpanirūpanam*). (3) Las convicciones de la existencia o no existencia (*bhāvābhāva*) son sólo elaboraciones mentales (*cetanakalpitā*) y por ende no son verdaderas ni falsas (*nāsatyā nāpi satyāḥ*) sino sólo fluctuaciones. (4) La mente es la causa del engaño (*moha*) y se manifiesta también como el aspecto denso o burdo del universo (*viśvarūpa*). (7) La mente es el *puruṣa* (la persona, el ser).

IV.21 (64 versos). Sección titulada *Sobre la filosofía de la mente*. Hay una investigación acerca de la causa del mundo. (2-3) Rāma pregunta cómo puede surgir la mente en el vacío del intelecto, el cual es libre de espacio y tiempo, y permanece eternamente puro (*nitye nirāmaye*). (11-14) Vāsiṣṭha señala que la mente tiene por naturaleza el poder de pensar y que cualquier forma que tome a voluntad se convierte en algo perceptible (ya sea de manera densa, sutil o intelectual). (23) También señala que las mentes de las personas persiguen variadamente la tétrada *dharma-artha-kāma-mokṣa* y se esfuerzan distintamente en razón de ello. (25-26) Rechaza los puntos de vista de Kāpila (doctrina del *sāṃkhya*). (27) Señala la pertenencia de su doctrina al vedānta, enuncia la máxima de que la mente es Brahma y de que los medios de

liberación (*mokṣa upāya*) son autocontrol (*dama*) y pacificación (*śama*). (28-31). Rechaza algunas escuelas budistas. (32) Se dice que la mente es la fuente de las reglas y métodos que establecen las escuelas filosóficas, cada cual a su manera. (35) A partir de este verso se exhorta a la meditación profunda, para lograr que la mente abandone el apego a las cosas mundanas.

IV.24 (21 versos). Sección titulada *La no entidad de la mente*.

Se describen los medios para reprimir la fuerza de los sentidos y para frenar los deseos sensuales. (1-11) Se describe a los sentidos como enemigos o ladrones que habitan en el cuerpo y lo infestan con cientos de deseos. (12) La mente sólo sería apreciada cuando está dotada de sabiduría (*manīśinām*). (13) Entonces, cuando ayuda al discernimiento y a la iluminación, la mente se asemeja a un padre (*pitā*). (14-21) La mente cultivada es como una gema (*maṇiḥ*), llena de razonamientos firmes con los cuales se puede cruzar el mundo (fenoménico).

v.13 (117 versos). Titulado *Gobierno de la mente*. Se alegan razones y se dan reglas para el control de la mente a partir del ejemplo de la indiferencia de Janaka respecto al mundo. (1-10) Se exhorta a Rāma a indagar (*vicārya*) continuamente acerca del sí mismo (*ātmānam*) por medio de sí mismo (*ātmanā*). (11) El resultado del constante discernimiento es llamado “el fruto que cae del cielo” (*nabhaḥphalanipātavat*) inesperadamente. (12-18) Estar consciente de que “yo” soy un individuo tal o cual se considera un error, y se exhorta a sumergirse en la consciencia suprema. (19) Se dice: “No pienses ‘yo soy’ (*aḥam asti*) o ‘alguien más es’ (*anya asti*) ni tampoco que ‘no hay nada’ (*na asti*), mantén la mente tranquila (*manaḥ praśāntim*)”. (20-46) Se exhorta al desapego de lo que parece bello, placentero, etcétera. El brillo de las cosas externas es la causa del error. El *yogī* que refrena su mente está libre de pasión y aversión (*rāga dveṣa vinirmuktaḥ*). (47-57) La mente es servil y dependiente del intelecto. El intelecto, en cuanto tal, carece de pulsación; sin embargo, la mente provoca en él el movimiento debido al flujo de la

imaginación y el pensamiento. (58-73) El intelecto permanece como si estuviese dormido mientras la mente imaginativa toma formas a voluntad. (74-89) La mente y los nombres que son sus sinónimos (raciocinio, imaginación, memoria, etcétera) designan cosas ficticias, debido a que sólo existe la única realidad. (90-117) La mente por sí misma no tiene poder ni consistencia, existe sólo en el estado de ignorancia y mientras uno no es capaz de gobernarla.

Las sección v.81 (19 versos) titulada *Insustancialidad de la mente* y la v.82 (83 versos) titulada *Investigación en la naturaleza sensual de la mente*, repiten de manera perifrástica las ideas que he resumido hasta el momento, por lo que destacaré solamente dos versos: v.81.3 “Es a partir de la ignorancia (*avidyātvāt*), de la no inteligencia (*acittātvāt*) y de la ilusión (*māyātvāt*) [las tres en abstracto] que tiene lugar lo que no es (*asat*)”, y v.82.60 “[La mente es como un instrumento, por lo que] sin ostentar la causalidad de un agente (*akartuḥ karanasyāśya*) no tiene por sí misma ningún poder (*śaktiḥ kācinnā vidyate*)”.

En el capítulo 96 del libro III del *yvā*, la mente (*manas*) es descrita como una entidad en constante vibración que consiste en la continua formación de pensamientos, entendidos en el sentido amplio de cualquier clase de configuraciones mentales posibles (III.96.1). La capacidad expansiva, dinámica y multi-forme de la mente es puesta de relieve mediante la descripción de quince nombres (*namāni*) de la facultad mental (III.96.13-14). Cada nombre que refiere un determinado aspecto define la mente en un sentido particular. Después se insiste en que la mente es producida a partir del intelecto (*cit*), el cual es en sí puro y libre de todo movimiento o pulsación, no obstante ser la verdadera causa del mundo al promover por sí mismo la manifestación mental (por ejemplo en III.96.31, III.96.38, III.96.41, etcétera). En este sentido es de particular importancia la distinción que se hace entre “la inteligencia” (*buddhi*) y “el intelecto” (*cit*), siendo la primera un aspecto de la mente (a saber, la fijación en una sola idea, véase III.96.18) y el segundo el soporte entero de la manifestación (soporte en sí vacío de con-

tenido, puro e idéntico con la consciencia, véase III.96.70). Se mencionan también algunas escuelas rivales.

Notas finales

Una característica que comparte el yvā en conexión con el resto de la filosofía india ortodoxa —*āstika*, en oposición a la filosofía *nāstika* (heterodoxa)—,⁶ es que el concepto de la “mente” (*manas*) mantiene una relación subordinada, dependiente e instrumental, respecto a la concepción de un principio trascendente. De acuerdo con el estudio de Sarasvati Chennakesavan, las filosofías nyāya, sāmkhya, yoga y vedānta, a pesar de sus diferencias conceptuales sobre la mente, concordarían en que esta entidad: “no puede ser equiparada con el sí mismo (*ātman*) tal como la mayoría de los pensadores occidentales lo hacen”.⁷ Con esta última observación, Chennakesavan se refiere al debate argumentado por ella, relacionado con las diferencias que hay entre los modos generales de conceptuar la mente desde las disciplinas de la filosofía y la psicología de orígenes europeos a los modos generales del pensamiento ortodoxo indio, para el cual el poder de proyección y de volición de la mente son tan sólo un reflejo de la voluntad del principio supremo (véase III.96.3, por ejemplo).

Las divergencias que Chennakesavan menciona podrían resumirse como sigue:

- a) Para el filósofo indio, el concepto del sí mismo sería el principio fundamental por el cual todo existe y actúa, incluida la mente, mientras que para el pensador occidental en raras ocasiones habría una diferencia entre la mente y el sí mismo, y no estaría preparado para otorgarle algún estatus ontológico al sí mismo como una entidad independiente.⁸

⁶ Como lo señala atinadamente el profesor Lorenzen, el término *āstika* implica en primera instancia la aceptación de los vedas y, en segundo lugar, la creencia en el *ātman*. En este sentido, la filosofía jaina es ortodoxa en cuanto acepta la existencia de un alma y heterodoxa en cuanto proclama su fe en otro canon distinto al védico.

⁷ Sarasvati Chennakesavan, *The Concept of Mind in Indian Philosophy*, Madras, Asia Publishing House, 1960, p. ix.

⁸ *Ibid.*, p. 130.

- b) La filosofía y psicología occidentales contemporáneas habrían relegado el estatus de la mente a nada más que “ciertas disposiciones” en el ser humano, debido a una grave confusión terminológica en el esquema reduccionista de la mente y el cuerpo, dado que a la mente se le identifica a veces con el “alma”, la “consciencia”, el “yo”, y en otras ocasiones con el “cuerpo”, o bien, con una parte restringida, a saber, el “cerebro”.⁹
- c) Por su parte, para la filosofía india —sobre todo la afín al vedānta— la mente sería en suma un medio por el cual se experimenta, a modo de reflejo, la luminosidad del sí mismo. Y antedicha experiencia se presencia tanto en la vigilia como en el sueño por la continuidad de la consciencia proyectada desde el principio.

Como se puede apreciar, el concepto fundamental del sí mismo sería la nota que distinguiría a la filosofía ortodoxa india de cualquier otra filosofía, sea nativa o foránea.¹⁰ La filosofía del yvā sería completamente ortodoxa, por un lado, ante la filosofía india en general, al aceptar el postulado del sí mismo (*ātma*) como un axioma y, por el otro, ante la filosofía afín al vedānta, al asumir la existencia singular de lo absoluto (*brahma*).

La mente se presenta en el yvā como una condición intermedia entre la inteligencia y la materia-burda (III.96.41). Se concibe como contingente, causada y no verdadera, es decir, como una entidad subordinada y dependiente que coexiste con los estados de consciencia de sueño y vigilia, cuya existencia intermitente supondría siempre la existencia permanente del intelecto. Acerca de la consistencia del universo y del mundo, ésta sería solamente mental, y se originaría, sostendría y disolvería en el intelecto. La eliminación total de la mente sería el requisito insalvable para que la liberación sea lograda efectivamente y ello sólo podría alcanzarse a través del conocimiento de sí

⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰ Para una discusión más detallada al respecto de la ortodoxia de la filosofía de la mente expuesta en el yvā frente a la filosofía india en general, junto con una confrontación con las denominadas filosofía idealista budista y filosofía idealista de Berkeley, véase capítulo 3 de Anselmo Hernández Quiroz, “Estudio del concepto de la mente (*manas*) en el *Yoga-Vāsiṣṭha*”, tesis de maestría, El Colegio de México, México, 2011.

mismo (*ātmajñāna*), el cual iluminaría la mente previo a su disolución.

Por último, el idealismo que se manifiesta en el *yvā* sería tan sólo un aspecto parcial de la doctrina y una fase de dosificación de la enseñanza, por lo que este adjetivo no podría calificar su filosofía de manera completa. Considero que sería mejor emplear el término de filosofía absolutista, dado que para el *yvā*, la mente sería en última instancia tan sólo el poder del principio supremo que es manifestado a partir del intelecto como pensamiento, cuyo atributo es la vibración que produce una continua expansión. Este poder abarcaría todas las manifestaciones del pensamiento, sean burdas o sutiles. Todas las cosas o fenómenos de la experiencia, en cualquier estado de consciencia donde se presencien ideas, formas, fantasías, imágenes, percepciones, etcétera, estarían dentro del dominio que engloba la mente, porque ésta los contiene en tanto que objetos del pensamiento. El punto esencial es que la mente, al ser considerada el poder (*śakti*) del principio supremo (*brahman*), no se concibe como algo separado o distinto de éste, sino más bien como algo que le es inherente (tal como el fuego presenta de manera intrínseca la capacidad de quemar, o el agua la capacidad de fluir, etcétera).

En este sentido, que la mente consiste en puro pensamiento implica que es palpable sólo mientras subsista en todas las operaciones que utilizan el nombre, la forma o la acción como vehículo para su manifestación, debido a que todas estas cosas son pensadas al ser codificadas por el lenguaje en palabras, además de que las actividades siempre son motivadas y dirigidas por el pensamiento. La idea es que la naturaleza de la mente se concibe en el *yvā* como la de un movimiento continuo, el cual puede ser representado como series de ondas esféricas que se incrementan proporcional y rítmicamente hacia todas las direcciones, ocupando todo el espacio (intelecto) sin que se sature. La mente, en tanto que expansión, está en constante progresión a partir de una serie de centros o focos que corresponderían a cúmulos de pensamientos que producen cada uno y entre sí mundos como sobretonos o variaciones indefinidas, tal como las sucesivas ondas que son provocadas por una piedra al ser arrojada al agua pueden confluir con otras ondas producidas

desde otros puntos o, mejor aún, tal como las notas armónicas que se suceden al tañido de una campana se mezclan al unísono con el sonido de distintas campanas.

Cuando se habla de *viśa*, *viśva*, *jagat*, *loka*, etcétera,¹¹ se debe estar muy atento a no confundir el “mundo” solamente con el espacio físico empírico perceptible que nos es común a todos en el estado de consciencia de vigilia, donde podemos percibir la tierra, los planetas, las estrellas, etcétera, y en el cual perseguimos el fruto de nuestras actividades. La palabra “mundo” significaría en el yvā más bien “la totalidad de la experiencia personal consciente”, la cual abarcaría estratos donde el ser humano entra en contacto con la percepción de materias y formas sutiles, y estratos donde el ser se identificaría tan sólo con el ámbito de la inteligencia; identificación que se supone ilumina la mente al llenarla de claridad intelectual, convirtiéndola de nuevo en intelecto puro.

¹¹ Es curioso que al menos una de estas palabras proviene de una raíz verbal que significa “ver”, a saber, *loka* de la raíz *lok-lokayati-te*. De tal modo que la “gente” o “las personas” (*lokāḥ*) serían aquellos quienes “ven el mundo” (*ye lokam lokayanti te lokāḥ*).

CAPÍTULO 96, LIBRO III DEL YOGA-VĀSISṬHA

1. Vāsiṣṭha dijo:
La mente es sólo pensamiento¹² y el atributo del pensamiento es la vibración. [La mente es la extensión del pensamiento y el atributo del pensamiento es la expansión].¹³ La acción es conforme a la propia naturaleza de estos [pensamientos] y todo [ser] prosigue el resultado [de estas acciones].¹⁴
2. El señor Rāma dijo:
¡Oh mi señor! Dígnate a explicarme en detalle [acerca] de la agencia de la materia-sutil y de la materia-burda,¹⁵ [así como] la forma¹⁶ de la mente, la cual es la exaltada volición.
3. Vāsiṣṭha dijo:
Los que saben [dicen] que la forma que configura la mente es el poder de volición y que su propia esencia¹⁷ [es

¹² 'bhāvanā-mātra', lit. "de la medida de aquello que se forma mentalmente". Me parece que la palabra "pensamiento" cubre muy bien el espectro de posibles traducciones.

¹³ 'spanda', lit. "vibración, pulsación", etcétera. He preferido utilizar alternativamente el término "expansión" para correlacionarlo con "extensión" y porque mantiene mejor la idea de algo que continuamente está generándose y creciendo. Cf. Xicoténcatl Octavio Martínez Ruiz: "a menudo el término (*spanda*) se vuelve extremadamente técnico puesto que cada comentador asocia palabras derivadas de la raíz *spḥur* ('latir, pulsar', etcétera), con una serie de imágenes para explicar el sentido del término" ("Un universo no fragmentado", tesis de maestría, El Colegio de México, México, 2005, p. 28).

¹⁴ Las palabras o frases entre corchetes no están propiamente en el texto original, pero se agregan con el fin de completar el sentido de las oraciones. En algunos casos puede tratarse de traducciones alternativas. Dejo entre paréntesis palabras o conceptos clave en sánscrito con el propósito de que el especialista tenga una perspectiva crítica que le permita discernir sobre mi traducción o bien le ayuden a comprender mejor el texto.

¹⁵ 'jaḍasya api-ajadasyā-kṛteḥ', lit. "del agente de lo burdo e incluso lo sutil". La traducción de 'jaḍa' (o 'jaḍā') por "material" y la consecuente traducción de 'ajadā' (o 'ajadā') por "imaterial" me parecería en extremo inexacta, debido a que ambos términos implican al mismo título la operatividad de la mente, la cual, de acuerdo con la filosofía del yvā, no es ni corpórea ni incorpórea. Por ende, he preferido mejor la distinción entre la "materia burda" y la "materia sutil" como dos campos de operatividad mentales.

¹⁶ 'rūpa', lit. "forma", "peculiaridad", "característica", etcétera. Por lo demás, no se debe confundir la "forma de la mente" con las "formaciones mentales" que genera.

¹⁷ 'āmatattva', lit. "la esencia del sí mismo". He tomado aquí el término como un pronombre reflexivo.

- un reflejo] de la omnipotencia infinita del supremo sí mismo.¹⁸
4. La condición [de la mente] es la de aquella fluctuación que se mueve en los hombres [al dudar] entre lo que es y no es. Saben que la forma de la mente es la dubitación entre dos alternativas.¹⁹
 5. Saben que la forma de la mente [se expresa con esta] convicción: “yo no conozco la manifestación autoluminosa²⁰ [del sí mismo], yo soy el hacedor [el agente]”. Por ello [Rāma] te incito a concentrarte en la realidad única.²¹
 6. Así como en este mundo ningún ser virtuoso puede estar desprovisto de cualidades, la mente no existe nunca sin su poder de acción [el cual es] la propia naturaleza de la imaginación.
 7. Así como la existencia del fuego y del calor no se dan por separado, del mismo modo no hay diferencia alguna entre la mente y la acción (*karma*), ni entre el sí mismo (*ātma*)²² y la mente.
 8. [A la mente se le conoce de manera diversa] en un sólo cuerpo mediante abundantes y múltiples maneras [de nombrar

¹⁸ ‘mahātmanah’, lit. “del gran sí mismo” o “de la gran alma” o “espíritu”. Para homogeneizar términos en la presente traducción prefiero siempre el equivalente “supremo sí mismo”.

¹⁹ El comentario (Vasudeva Laxmana Sastri Pansikar [ed.], *The Yogavasishta of Valmiki: with the commentary Vasisthamahamayana tatparyaprakasha* [VMTP], Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1981, p. 356) sustituye ‘kalanonmukhata’ por ‘koṭidvaya’, que es un término más claro, lit. “los dos fines”, esto es, “los extremos pertenecientes a alternativas opuestas”.

²⁰ El término ‘avabhāsātma’ está en nominativo, lit. “el sí mismo que se manifiesta”; sin embargo, hay que suplir la información con el texto de Ravi Prakash Arya de que el ego no conoce esta automanifestación, la cual debe ser concebida además como refulgente o autoluminosa.

²¹ ‘ekāntakalana’, ‘ekānta’ es lit. “un lugar solitario”, “devoción a un solo objeto”, “doctrina monista”, “una sola parte”, etcétera, mientras que ‘kalana’ al final de un compuesto implica “causar” algo. Me parece que el sentido es exhortar a meditar y realizar esa única entidad, a saber, el supremo sí mismo.

²² El término ‘ātman’ denota directamente al sí mismo trascendente idéntico a *brahman* (lo absoluto). Sin embargo, también denota secundariamente al sí mismo immanente, ya sea concebido como universal o particular, es decir como espíritu universal o como alma individual.

sus operaciones, a saber]: voliciones, resultados,²³ acciones y razonamientos.²⁴

9. Esta [mente] se halla esparcida (*tatam*) en los sí mismos [los cuales están] hechos de la ilusión²⁵ de “lo mío”.²⁶ [Dado que] el universo no [está hecho con] sustancias²⁷ [ni posee] sustrato alguno²⁸ [se infiere que es una configuración] del ensamblaje de las impresiones latentes y de la imaginación.
10. Así como cualquier impresión latente [o residuo kármico] (*vāsanā*)²⁹ haya sido tomado como real por alguien, así es obtenida [y configurada dicha realidad particular], debido a esa misma [impresión (o residuo) y como un] producto de sus resultados.
11. Se dice³⁰ que la vibración [expansión] mental es la semilla de la acción. Además, las acciones que son experimentadas son ciertamente múltiples y variadas como las ramas y los diversos frutos de [cada] árbol.
12. Cualquier cosa que es determinada (*anusamdhatte*) por la mente [se convierte en] el trabajo de los órganos de la acción. (De tal modo que) todos estos (trabajos) son causa-

²³ ‘phaladharmin’, lit. “dotado con frutos” o “resultados”. Las facultades son los poderes de la mente que operan en el exterior y en el interior, obteniendo siempre resultados definidos.

²⁴ ‘cittarūpa’, lit. “la forma del raciocinio”, esto es, el razonamiento.

²⁵ ‘māyā-maya’, mi traducción es literal.

²⁶ ‘makāra’, lit. “la letra *ma*”. Ahora bien, como es sabido ‘mama’ (“mío”, “de mí”) es el caso genitivo del pron. per. ‘asmad’ (primera persona), mientras que, por otro lado, ‘makāra’ tiene la doble acepción de “monstruo acuático” y “lo que es de mí”.

²⁷ ‘vigata’, lit. “desaparecido”, “partido”, etcétera; también refiere “desprovisto de luz” en Monier Monier-Williams (*Sanskrit-English searchable dictionary on line*, revisión 2008). El texto de Ravi Prakash Arya suple la idea de que el universo (*viśvam*) no está compuesto de sustancias, sino que es etéreo.

²⁸ ‘vinyāsam’, lit. “colocado por debajo”, “exhibido”, etcétera; al igual que en la nota anterior, se suple la idea de que el universo no tiene un sustrato sobre el cual pueda ser colocado.

²⁹ ‘vāsanā’, lit. “el conocimiento derivado de la memoria”, particularmente las huellas mnémicas de las buenas o malas acciones pasadas (V. S. Apte, *The Student’s Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, New Baratiya Book Corporation, 2000). “Que perfuma, que impregna la mente [...técnicamente] impresión latente, residuo kármico” (Óscar Pujol, *Diccionari Sanscrit-Català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2005).

³⁰ ‘kathyate’, lit. “se relata”, “es narrado”, etcétera. En mi opinión, éste es uno de los marcadores del origen de estas enseñanzas en la tradición oral.

- dos [por la mente]. Por ello se dice³¹ que el pensamiento es [idéntico a] la acción [como la causa con su efecto].³²
13. La mente (*manas*) es la inteligencia (*buddhi*), el ego (*ahamkāra*), el raciocinio (*cittam*), la acción (karma), el objeto [de los órganos de acción y sensación] (*artha*), la imaginación (*kalpanā*), la transmigración [del sí mismo individual] (*samsrti*),³³ las impresiones latentes (*vāsanā*), la ignorancia (*vidyā*), el esfuerzo (*prayatna*), la memoria (*smṛti*).
 14. La sensación (*indriyam*), la naturaleza (*prakṛti*), la ilusión (*māyā*) y la actividad (*kriyā*). Éstas e incluso otras palabras diseñadas hábilmente son dichas [para nombrar a la mente],³⁴ ¡Oh noble! provocando [así] la caída en el estado de transmigración³⁵ [debido a la confusión y falta de discernimiento].
 15. Las acciones —las cuales ocurren de muchas maneras— se desprenden del intelecto que ha abandonado [su propia] forma continua,³⁶ a causa de la fortuita colisión simultánea³⁷ [de muchas sensaciones que provocan que la mente se torne activa].
 16. El señor Rāma dijo:
¡Oh Señor! ¿Cómo es que estas diversas expresiones de la consciencia suprema están siendo dotadas con variadas significaciones y ocurrencias comunes del lenguaje?

³¹ 'smṛtam', lit. "es recordado". Otro marcador de la tradición oral (véase nota anterior).

³² 'karma manas', lit. "la acción es la mente", esto es, la acción consiste también sólo en pensamiento. Como bien señala el profesor Preciado, "imaginar es crear".

³³ 'samsrti', lit. "revolución", "curso", etcétera. Monier-Williams (*Sanskrit-English searchable dictionary on line, op. cit.*) añade: "la rueda o el círculo de la existencia mundana".

³⁴ En el comentario al verso 19, se menciona que la lista de sinónimos para el término "mente" es de quince nombres: "*panchadaśāpi nāmāni vyācīkṛṣuḥ prathamamā mana*" (VMTP, p. 357).

³⁵ 'samsara', lit. "ir a través"; he decidido reemplazar la versión estándar de "rueda de la transmigración" por "estado de transmigración".

³⁶ 'sphāra'. El comentario lo sustituye por 'aparicchinnā', lit. "sin intervalos" (VMTP, p. 356).

³⁷ 'kākatāliya', lit. "accidental", "inesperado", etcétera. Nombrado así por la fábula del fruto que cae en la mano sin ser esperado a causa de un cuervo (kāka). 'yogena', el texto de Ravi Prakash Arya suple con 'saṃyogena', "colisión simultánea".

17. Vāsiṣṭha dijo:

Como si se manchase³⁸ [la consciencia pura] de cualquier persona, [y haciendo suposiciones] imaginarias acerca de sí misma, de este modo la mente asume variadas maneras y se hace consciente del estado de la vigilia.³⁹

18. Cuando habiendo decidido [algo] permanece en la determinación de [ese] pensamiento, entonces se dice que esta es la inteligencia (*buddhi*), el estado en el que se retiene pacientemente [lo que se ha formado mentalmente].19. Cuando se considera a ella misma como verdadera⁴⁰ debido a una falsa opinión sobre sí, se dice que es el ego (*ahamkāra*), el cual es la causa de la atadura a la existencia⁴¹ debido a la orgullosa opinión de uno mismo.⁴²20. Cuando deliberando en rápida sucesión [avanza y retrocede],⁴³ como si fuera el capricho de un niño⁴⁴ que habiendo abandonado un objeto retorna a otro, entonces se le llama raciocinio (*cittam*).21. Cuando el “carente de habla, el agente motriz”⁴⁵ [esto es, la mente], se mueve de acuerdo con los resultados de la vibración [expansión], a causa de la pulsación de la sustancia única, entonces se le llama acción (*karma*).22. Habiendo abandonado la unánime y sólida convicción, debido al ensamblado accidental de las fantasías,⁴⁶ y confi-

³⁸ ‘gateva sakalaṅkatvam’, lit. “como yendo a la impureza (esto es, el estado en abstracto donde se mancha la consciencia)”.

³⁹ ‘unmeṣarūpiṇi’, lit. “el acto de abrir los ojos”. Monier-Williams (*Sanskrit-English searchable dictionary on line, op. cit.*) anota también “manifestarse”, “devenir visible”, etcétera.

⁴⁰ ‘sattā’, lit. “existencia, ser”; esto es, que una persona se considera a sí misma como existente, lo cual desde el punto de vista de la filosofía del yvā es completamente falso.

⁴¹ ‘bhavabandhanī’, lo tomo lit. “la ligadura de lo que viene a la existencia”.

⁴² ‘abhimāna’, lit. “intención de hacer daño”, se utiliza para referir el “orgullo”, es decir “una elevada opinión acerca de sí mismo”, de naturaleza siempre “ilusiva”.

⁴³ ‘vicāram samparityajya’, lit. “habiendo dejado (un lugar y) girando alrededor de la deliberación”.

⁴⁴ ‘bālavat-pelavā’ lo tomo como *tatpuruṣa*, gen. ‘pela-vā’, lit. “moviéndose-moviéndose”.

⁴⁵ ‘śūnyaśamsini’, lit. “vacío de pronunciamiento”; ‘kartuḥ yā’, lit. “el motor del que provoca la acción”.

⁴⁶ Véase nota 37.

- gurando con ello la realidad [particular] así tal y como se van presentando los deseos, en ese caso [se le llama] imaginación (*kalpanā*).
23. Cuando dispone del esfuerzo [de retención y,] a causa de las convicciones [propias, entonces] se hacen patentes en el interior [los objetos del pensamiento], hayan sido o no vistos con antelación, se le llama memoria (*smṛti*).
 24. Cuando habita aquí [en este mundo, impulsada] bajo la fuerza de otros objetos que son disfrutados cercanamente,⁴⁷ en la vecindad⁴⁸ [de los sentidos], entonces se le llama impresión latente (*vāsanā*).
 25. Cuando aparece [como] una segunda [entidad] —producida tan sólo por la falta de discernimiento—, entonces mancha la esencia suprema y la visión queda marcada, por lo que se le llama ignorancia (*avidyā*).
 26. [Cuando] vibra [(se expande) lo hace] para la destrucción de uno mismo, haciéndole olvidar [al sí mismo] la morada suprema.⁴⁹ La mancha de eso [esto es, la mente] es una ilusión forjada⁵⁰ debido a la trampa de la vacilación.
 27. Habiendo escuchado, tocado, mirado, saboreado, olido y deliberado, siendo la causa del disfrute de Indra,⁵¹ a causa de ello se le llama la facultad de sensación (*indriyam*).⁵²
 28. La red de todo lo visible está en el supremo sí mismo, el cual es invisible [pero deviene manifestado] en este mundo a causa de los objetos sobre los que versan los pensamientos. [Por ello] se le llama naturaleza (*prakṛti*).
 29. [Debido a que la mente] gira con ligereza hacia lo “real-e-irreal”, [presentándolo] velozmente [como algo] real o irreal, [siendo] esto una vacilación entre lo “real-e-irreal”, por eso se le llama ilusión [o magia] (*māyā*).

⁴⁷ ‘iva’, lit. “como”. Lo empleo como “cercanamente” en conexión con el siguiente sustantivo en loc. (Monier-Williams, *Sanskrit-English searchable dictionary on line*, *op. cit.*).

⁴⁸ ‘ambara’, lit. “circunferencia, compás... cielo”, etcétera.

⁴⁹ ‘tatpadam’, lit. “el terreno de eso”.

⁵⁰ ‘parikalpyate’, lit. “es ilusionada”.

⁵¹ Se estilaba la creencia de que los dioses gozan por medio de los seres humanos. En el comentario se recoge la autoridad de Pāṇini: “*indrajṣṭam-indriyam-iti hi pāṇinyanuśāsanam*” (*VMTP*, p. 356).

⁵² ‘indriya’, lit. “poder, fuerza, virilidad”, etcétera.

30. A los trabajos hechos por la visión, el oído, el tacto, el gusto y el olfato, se les llama “actividades”. [La mente] es el movimiento que causa las acciones en el mundo.
31. Lo inteligible [se manifiesta a partir] del intelecto. Estas variadas expresiones [mentales surgen] debido al atributo de la vibración [expansión], [a causa] de haberse manchado [la consciencia pura] y como una consecuencia de ello.
32. Al ser modificada [la consciencia pura en tanto que] el raciocinio deviene el soporte de la naturaleza,⁵³ [y entonces] se obtiene la condición [donde se] yerguen vehementemente los propios deseos [que son contados] por cientos de voliciones de acuerdo con el gusto de uno mismo.
33. A causa de la impureza⁵⁴ [que consiste en la mancha] de los inteligibles, el intelecto cae en la trampa de la materia-burda, provocando [que se enrede en] la enumeración y partición [de los componentes del mundo], [provocando] así [también] su propia imperfección y bajeza.
34. En el mundo es llamada “el ser viviente” (*jīva*) y también es llamada “la mente” (*manas*), así como también se dice que es “el raciocinio” (*cittam*) y se dice que es “la inteligencia” (*buddhi*).
35. Las personas instruidas la nombran con variadas expresiones, mezcladas con múltiples concepciones, a partir de [el momento en] que se mancha y se desprende del supremo sí mismo.
36. El señor Rāma dijo:
¡Oh Señor, conocedor de la esencia! [Dígnate a responderme si] la mente es [tanto] materia-burda así como materia-sutil. Acerca de esto no se produce en mí ni una sola convicción.
37. Vāsiṣṭha dijo:
¡Oh Rāma! En verdad la mente no es materia-burda ni tampoco es intelectual.⁵⁵ La materia-burda⁵⁶ [procede] de

⁵³ ‘prakṛti’, lit. “prehecho”. El comentario añade “*prastutaM saMsArapadam*” (“que consiste en el soporte de la transmigración”) (*VMTP*, p. 357).

⁵⁴ ‘kalañkāñkāt’, lit. “a causa de las manchas en la luz de la luna”.

⁵⁵ ‘cetanatām gatam’, lit. “ida a la inteligencia”.

⁵⁶ ‘mlānā’, lit. “débil, lánguido”, etcétera.

- la materia-sutil, luego entonces lo visible [también] es mental,⁵⁷ así se ha dicho.
38. (Cuando) aquello⁵⁸ [el intelecto] —la verdadera causa del mundo—, adquiere la forma de la confusión [y permanece] en medio de lo “real-e-irreal”, a ello se le llama raciocinio.⁵⁹
 39. [Dado que la mente] no [permanece] estable con una firme convicción acerca de la única [realidad] eterna, por lo tanto se produce este mundo. Y debido a ello se le llama raciocinio.
 40. Aquel intelecto, [debido a su] propia [capacidad de] imaginación, [adquiere una] forma oscilante entre la aparición⁶⁰ [visible] de la materia-burda y sutil. [Y debido al contacto] de la materia-burda a eso se le llama mente.
 41. El intelecto es ciertamente inmutable.⁶¹ [Sin embargo a causa] de la impureza [de la ignorancia] se confunde y se mancha internamente. [Y por ello,] ¡oh Rāma!, se le denomina mente, la cual no es materia-burda ni está hecha de inteligencia.
 42. De ella [la mente] se dan numerosos nombres que se adecuan, [tales como]: el ego, la mente, la inteligencia, el ser viviente, etcétera, e incluso otros más.
 43. Así como un actor representa diversos papeles, de la misma manera la mente toma variados nombres [de acuerdo con] las acciones internas y externas⁶² que está realizando.

⁵⁷ ‘tadā dr̥ṣṭiḥ mana’, lit. “luego entonces la visión es la mente”. La idea es que aquello que se ve (sea compuesto de materia burda o sutil) pertenece al ámbito mental.

⁵⁸ ‘yat’, lit. “lo cual”. El texto de Ravi Prakash Arya suple con ‘cit’: el “intelecto”, respecto al ámbito universal; la “inteligencia”, respecto al ámbito particular.

⁵⁹ ‘citta’, lit. “notado”, también “pensamiento”, “imaginación”, etcétera. He preferido “raciocinio” debido a que se trata de una reflexión dialéctica que procede de los principios que conforman la inteligencia. En sánscrito es evidente la derivación (‘cit’ más ‘kta’: ‘citta’).

⁶⁰ ‘dr̥śa’, lit. “mirada, apariencia”.

⁶¹ ‘niḥspanda’, lit. “sin-vibración [expansión]”.

⁶² ‘karmāntaram’; el adjetivo ‘antara’ usualmente significa “interior”. Sin embargo, en éste como en la mayoría de los casos, Monier-Williams (*Sanskrit-English searchable dictionary on line, op. cit.*) anota su significado opuesto como plausible en ciertos contextos. De tal manera que también significaría “exterior” (así como la significación opuesta de “cercano” y “distante”). Las acciones de la mente se evidencian en ambos dominios. Sería preferible distinguir entre “actividades” y “acciones” mentales; las primeras patentes en el interior y las segundas en el exterior, tomando como punto de referencia el cuerpo compuesto de materia burda.

44. Así como el hombre toma distintas apelaciones de acuerdo con sus diversas ocupaciones, de la misma manera la mente adquiere [diversos motes] de acuerdo con sus acciones.
45. ¡Oh Rāma! Estos nombres de la mente —los cuales [te] han sido dichos por mí—, éstos e incluso otros más, han sido inventados por [muchos] exponentes a causa de sus cientos de confabulaciones.
46. [A] las acciones [hechas] por la mente, [se les dan] muchos nombres [que indican sus distintos] movimientos: mente, inteligencia, facultad de sensación, etcétera, [los cuales han sido] atribuidos al intelecto, conforme a las opiniones propias [de cada exponente].
47. Para unos la mente es ciertamente materia-burda, y para otros no es distinta del ser viviente. De la misma manera, para otros es el ego⁶³ [y hay] otros exponentes [que la llaman] inteligencia.
48. ¡Oh alegría de los raghu! Ya [te] he explicado que las nociones de ego, mente e inteligencia, junto con la facultad imaginativa de creación, son las propiedades de una sola cosa.
49. Similarmente, los representantes [de la filosofía] nyāya han inventado otras maneras [de expresarse acerca de la mente], y también los representantes [de la filosofía] sāmkhya han inventado otras maneras e incluso para los cārvāka hay otros modos [de expresión].
50. También los seguidores de la escuela de Jaiminī, los ārhat, los baudha y los pāñcarātra, han confeccionado otras diversas apelaciones.
51. Sin embargo todas estas [doctrinas] —surgidas en distintos lugares y épocas— deben llegar [en algún momento a la concepción] del soporte supremo: la verdad última. De la misma manera como todos los viandantes arriban a una sola ciudad.
52. Estas posturas contradictorias [surgen] debido al desconocimiento de la verdad última. Ellos disputan solamente acerca de vacilaciones y con el deseo de exponer [sus puntos de vista].

⁶³ ‘aḥamkṛti’ : ‘aḥamkāra’.

53. Los exponentes alaban sus propias doctrinas,⁶⁴ dotadas con variados puntos de vista, así como los viandantes venidos de diversos lugares y épocas [alaban] su propio camino.
54. ¡Oh bastión de los raghu! Ellos han declarado en vano [múltiples doctrinas acerca de] la acción, la mente y la inteligencia, mediante el ofrecimiento de sus propias discrepancias, argumentadas de diversas maneras por ellos mismos una y otra vez.
55. Así como un hombre que está realizando acciones —[como por ejemplo] bañarse, hacer donaciones, negar donaciones, etcétera— es conocido a causa de eso [según] las distintas acciones [bañador, donador, no donador, etcétera], de la misma manera esta mente [es llamada de acuerdo con las funciones y actividades que realiza].
56. [Así como] el agente es reconocido por distintos nombres de acuerdo con la manifestación de su voluntad al realizar variadas acciones, [de la misma manera] la mente es llamada por los nombres: el ser viviente, las impresiones latentes y la acción.
57. Es un hecho que todos experimentamos de modo completo este raciocinio. En verdad, el hombre [que] no [tiene] raciocinio, incluso viendo al mundo no lo ve [Esto es, si los órganos sensoriales, como los ojos por ejemplo, no son auxiliados por la mente en sus funciones, aun entrando éstos en contacto con sus objetos de sensación, por ejemplo una mesa, es como si estos objetos no existieran].
58. Habiendo escuchado, tocado, visto, degustado y oído, [tanto] lo agradable [como] lo desagradable, [la mente] obtiene el regocijo y la tristeza interior, integrando a ambos [opuestos].
59. Así como la visión es la causa [de la percepción] de las formas de los objetos, [del mismo modo] la mente [es la causa la percepción del mundo]. En verdad, uno está atado [a la transmigración cuando se está] atado al raciocinio, [y] uno es liberado [cuando se está] liberado del raciocinio.

⁶⁴ ‘mārga’, lit. “camino”.

60. Sabe que aquel quien dice que la mente es materia-burda, ése es el más lerdo [de todos los exponentes].⁶⁵ La mente de él ciertamente es lerda y no comprende [la naturaleza] de la inteligencia.⁶⁶
61. [Cuando] esta mente —la cual no es inteligencia ni tampoco materia burda— echa retoños, entonces [se experimenta] el surgimiento del mundo y de las variadas penas y alegrías [que hay] aquí.
62. La transmigración se disuelve ciertamente en la mente [que está establecida] en la forma única⁶⁷ [de la realidad no dual]. A causa de la confusión, ellos yerran y entonces el mundo surge.
63. ¡Oh Rāma! [Tanto] la materia sutil [como] el intelecto,⁶⁸ ciertamente no son la causa de la transmigración, así como tampoco la materia burda —[por ejemplo,] cualquier piedra— es la causa de la transmigración.
64. [La causa de la transmigración] no es la inteligencia ni la materia burda. Por eso, ¡Oh descendiente de Raghu!, [sabe que] la mente es la causa [de la percepción] de las formas de los objetos en el mundo, así como (una lámpara que está) iluminando [es la causa de percibir los objetos que se ven dentro de un cuarto].
65. En el caso opuesto —en ausencia del raciocinio—, ¿qué mundo podría [surgir] de ese no raciocinio? La totalidad de lo que ha sido producido y es existente sería disuelto [inmediatamente].⁶⁹

⁶⁵ Empleo el término '*jada*' en dos sentidos: *i*) como adjetivo (esto es, "lerdo") que está calificando a una persona de escaso o fallido entendimiento, y *ii*) como sustantivo (esto es, "materia burda") que intenta ser una definición de la pregunta: "¿qué es la mente?"

⁶⁶ Divido la segunda línea de la estrofa guiándome en el texto de Ravi Prakash Arya, quien al parecer toma ésta en dos partes: '*na ca avagacchati [...]* *cetanam*' y '*jadam mano yasya hi*'.

⁶⁷ En el comentario se lee: "*evamrūpe advitīyabrahmākāre sati*" ("establecido en la forma tal del principio absoluto no dual, no agente") (*VMT*, p. 359).

⁶⁸ La palabra '*manas*' también es empleada para referir el intelecto universal. Además, la coherencia interna del texto exige que sea la mente la que causa la transmigración al crear el mundo, hecho de lo visible, como se describe una vez más en la siguiente estrofa.

⁶⁹ En el comentario se lee: "*yasmat cittalaye sarvasya prāṇinikāyasya samagram jagat pravṛtīyate*" "[esta] extinción del raciocinio es la causa de que la totalidad del mundo, (compuesto) de la reunión de todos los seres que poseen aliento vital, sea disuelto".

66. [Aunque] el tiempo es uno solo, [éste] toma variadas denominaciones de acuerdo [con el cambio de] las estaciones, [de la misma manera] la mente toma múltiples nombres de acuerdo con las diversas acciones.⁷⁰
67. Si a las actividades de los sentidos y del ego —que provocan la agitación del cuerpo— [se les considerara] carentes de consciencia y privadas de sensación,⁷¹ aun así [el término] “el ser viviente” y los demás [responderían por la naturaleza de la mente].⁷²
68. Sin embargo, en las doctrinas en torno de la mente, aquellos argumentos cismáticos de los [diversos exponentes] son declarados de una y otra manera por los expositores y los contraargumentantes.
69. ¡Oh Rāma!, estos [poderes] no son inteligibles ni discernibles [entre sí] de ninguna manera. En verdad todos los poderes —omnipresentes y en constante movimiento— se encuentran [simultáneamente] en [la mente de] la deidad.⁷³
70. Ciertamente, cuando emerge desde la consciencia pura —aunque sea ligeramente— el poder [del intelecto] como materia burda,⁷⁴ entonces aparece la multiplicidad.
71. Así como de la [propia] araña⁷⁵ surge su telaraña, [de la misma manera] la materia burda [es producida a partir] de la inteligencia. Del mismo modo la naturaleza [nace a partir] de la persona siempre despierta (*nityā prabuddha*), [la cual es] Brahmā.

Y más importante aún la conclusión: “*tasmāt cittamātram tadityarthaḥ*” (“por ende el significado es que [el mundo] es solamente raciocinio”) (*VMTP*, p. 359).

⁷⁰ Sigo la lectura de Vihari Lal Mitra (en Bulusu Venkateswarulu, *Sree Yōga Vāsishtha*, *Sree Vāsishtha Mahā Rāmāyana*, Andhra Pradesh, Kakinada, 1985, vol. III, p. 111).

⁷¹ Mi lectura es ‘na-ama-amanaskāram’. Por lo demás, en el comentario se lee: “*amanaskāram cittābhogam vinā*” (“sin consciencia, [esto es] sin el disfrute del raciocinio”) (*VMTP*, p. 359).

⁷² En el comentario se lee: “*pare mano’irikatāḥ*” (“aun así queda el excedente [surplus] de la mente”) (*VMTP*, p. 359).

⁷³ ‘deve’, lit. “en dios”. En el comentario se lee “*mano devasya*” (“la mente del dios”) (*VMTP*, p. 359).

⁷⁴ ‘jaḍa iva śaktiḥ uditā’. Tomo ‘śaktiḥ’ (poder) en conexión con ‘uditā’ (surgido) y ‘jaḍa’ (materia burda) en conexión con ‘iva’ (como), la partícula de comparación, metáfora, símil, etcétera. Que el “poder” es lo que emerge del intelecto es acorde con la doctrina de que la mente no es ni materia burda ni inteligencia pura.

⁷⁵ ‘urṇanābha’, lit. “[aquella que tiene] hilo en el ombligo”.

72. Los argumentos⁷⁶ [de los oponentes] llegan a establecerse [en ellos] debido [sólo] a la complacencia en la ignorancia. [De aquí] se desprenden los sinónimos del intelecto [dados] por los exponentes de otras doctrinas.
73. Sin duda, este intelecto puro (*anirmalā cit*) se ha hecho famoso así, en primera instancia [con estos nombres]: “el viviente”, “la mente”, “la inteligencia” y “el ego”. En verdad en el mundo este [intelecto] es llamado por el conjunto de nombres: “la inteligencia”, “el raciocinio”, “el ser viviente”, y acerca de esto no hay disputa. ❖

Bibliografía

- APTE, V. S., *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, New Baratiya Book Corporation, 2000.
- ATREYA, B. L., *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Philosophy*, Varanasi, Benares Hindu University, 1939.
- CHAITANYA, Krishna, *A New History of Sanskrit Literature*, Delhi, Manohar Book Service, 1977.
- CHENNAKESAVAN, Sarasvati, *The Concept of Mind in Indian Philosophy*, Madras, Asia Publishing House, 1960.
- HERNÁNDEZ QUIROZ, Anselmo, “Estudio del concepto de la mente (*manas*) en el *Yoga-Vāsiṣṭha*”, tesis de maestría, El Colegio de México, México, 2011.
- KEITH, A. Berriedale, *A History of Sanskrit Literature*, Londres, Oxford University Press, 1956.
- MARTÍNEZ RUIZ, Xicoténcatl Octavio, “Un universo no fragmentado”, tesis de maestría, El Colegio de México, México, 2005.
- MONIER-WILLIAMS, Monier, *Sanskrit-English searchable dictionary on line*, revisión 2008. [www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/.]
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger, *Dreams, Illusions and other Realities*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- PANDEY, Sangam Lal, *Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy*, Allahabad, Darshan Peeth, 1983.
- PRAKASH ARYA, Ravi (ed.), *Yoga-Vāsiṣṭha of Vālmīki* (texto en sánscrito y traducción al inglés según Vihari Lal Mitra), 4 vols., Delhi, Parimal Publications, 2005.

⁷⁶ ‘cittabhāvanā’, lit. “pensamiento [formado] por el raciocinio”.

PUJOL, Óscar, *Diccionari Sànskrit-Català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2005.

SASTRI PANSIKAR, Vasudeva Laxmana (ed.), *The Yogavasistha of Valmiki: with the commentary Vasisthamaharamayanatatparyaprakasha*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1981.

VENKATESWARULU, Bulusu, *Sree Yôga Vāsishtha, Sree Vāsishtha Mahā Rāmāyana*, Andhra Pradesh, Kakinada, 1985.

