

<https://doi.org/10.24201/eea.v57i2.2713>

El aporte del *R̥g-Veda* a la doctrina no dualista (*advaita vedānta*) según Śaṅkara¹

The Contribution of the *R̥g-Veda* to the Non-dualistic Doctrine (*advaita vedānta*) According to Śaṅkara

ANSELMO HERNÁNDEZ QUIROZ
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen: Śaṅkara acepta el *Veda* como fuente escritural ortodoxa para averiguar acerca del *dharmā* y del *brahman*. En general, se ha estudiado ya gran parte de las interrelaciones textuales que este autor entreteje principalmente alrededor de las *upaniṣad* para argumentar su doctrina no dualista (*advaita vedānta*), así como las estrategias de interpretación que emplea. Sin embargo, casi no se han estudiado las relaciones textuales en sus comentarios respecto a otras fuentes canónicas védicas; por ejemplo, el *R̥g-Veda*. La pregunta principal que abordo en este artículo es: ¿qué aporta el *R̥g-Veda* a la doctrina no dualista (*advaita vedānta*) según Śaṅkara? Investigo aquí

Recepción: 29 de diciembre de 2020. / Aceptación: 8 de junio de 2021.

¹ Este artículo forma parte del proyecto “Imaginario religioso de la naturaleza en la India antigua y moderna”, auspiciado por el Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México. Lo realicé como becario del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

D.R. © 2022. Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

un par de conexiones entre su comentario a los *Brahma-Sūtra* y el *Ṛg-Veda*.

Palabras clave: Śaṅkara; los *Brahma-Sūtra*; el *Ṛg-Veda*; hermenéutica; doctrina no dualista.

Abstract: Śaṅkara accepts the *Veda* as the orthodox scriptural source for the inquiry into both *dharmā* and *brahman*. Various studies have already analyzed the textual interrelationships woven by the author mainly around the *upaniṣad* in support of his non-dualistic doctrine (*advaita vedānta*), as well as the interpretation strategies that he employs. However, fewer works have explored the textual relationships in his commentaries on other canonical Vedic sources, such as the *Ṛg-Veda*. This article mainly focuses on identifying the *Ṛg-Veda*'s contribution to the non-dualistic doctrine (*advaita vedānta*) according to Śaṅkara, initially by researching two connections between Śaṅkara's commentary on the *Brahma-Sūtra* and the *Ṛg-Veda*.

Keywords: Śaṅkara; the *Brahma-Sūtra*; the *Ṛg-Veda*; hermeneutics; non-dualistic doctrine.

Introducción

Para Śaṅkara (finales del siglo VIII e.c.), el *Veda* es la fuente escritural ortodoxa para averiguar no solamente acerca del *dharmā*, sino también del *brahman*. De acuerdo con Halbfass (1991, 36), esta postura implica un compromiso radical del ilustre comentarista con el *Veda*: “[N]o hay conocimiento metafísicamente válido ni soteriológicamente significativo que no requiera la luz y la guía del *Veda*”. En su ejercicio de reflexión sobre la tradición, Śaṅkara encuentra (o cree encontrar) en las *upaniṣad* los fundamentos para argumentar su doctrina no dualista (*advaita vedānta*). Al recurrir a menudo a las *upaniṣad* —consideradas parte integral del *Veda*—, Śaṅkara legitima su propia interpretación y la inserta en un espacio ortodoxo de debate ideológico, pedagógico y metodológico brahmánico. Mucho se ha estudiado sobre las interrelaciones textuales que

este autor entreteje, principalmente en torno a las *upaniṣad* y sobre sus estrategias de interpretación a través del estudio de sus comentarios (e. g. Hirst 1996). Sin embargo, muy poco se ha estudiado sobre las relaciones textuales que hay en sus comentarios respecto a otras fuentes canónicas védicas que no sean las *upaniṣad*.

En este sentido, se ha notado sólo de manera anecdótica la relación textual que hay en la obra de Śaṅkara y el *Ṛg-Veda* (e. g. Uskokov 2018a, 338, 398).² No obstante, es un hecho reconocido (Deussen 1912; Pandey 1983) que las fuentes de las cuales abreva en sus citas retroceden más allá de las *upaniṣad* hasta llegar al texto raíz del *Veda* (*veda-mūla*). Tómese, por ejemplo, el siguiente pasaje de su comentario a los *Brahma-Sūtra* (1.1.22 *ākāśaḥ tat-liṅgāt*) (Śaṅkara 1910a, 70), donde cita explícitamente el *Ṛg-Veda*:

*darśitaḥ ca brahmaṇi api ākāśa-śabdaḥ...tathā ākāśa-paryāya-vācinām
api brahmaṇi prayogaḥ dr̥śyate: 'ṛco akṣare parama vyoman yasmin devā
adhi viśve niṣedhub'.*

Hemos demostrado ya cómo la palabra *ākāśa* se emplea por *brahman*... Similarmente observamos el empleo de sinónimos de *ākāśa* por *brahman*, así: “Los *Veda* (*ṛcab*) están (basados) en el imperecedero (*akṣara*) y el supremo *ākāśa*, y todos los dioses tienen su base sobre éste” [*Ṛg-Veda* 1.164.39] (Apte 1960, 71).

Mostramos ya que la palabra *espacio* ocurre para significar *brahman*... Similarmente se ve que los sinónimos de *espacio* también se usan para significar *brahman* en lugares tales como: “Los *Veda* son los reveladores

² La postura generalmente aceptada es que en el *Veda* (específicamente en el *Ṛg-Veda*) no hay una doctrina filosófica coherente o sistemática, sino sólo “anticipaciones” especulativas (véase más adelante en las conclusiones). Para Halfbass (1991, 40), la conexión histórica y doctrinal entre el pensamiento védico, el de las *upaniṣad* y las enseñanzas de la escuela *advaita vedānta* no justifica que el *Veda* se tome como la fuente de conocimiento (*pramāṇa*) por excelencia. Cabe destacar que la única referencia directa al texto del *Ṛg-Veda* en la obra de Halfbass (1991, 53) ocurre cuando critica la pluralidad religiosa y la apertura omniabarcante del neohinduismo, la cual “abarca el rango que va del verso del *Ṛg-Veda*: *ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti* [*Ṛg-Veda* 1.164.46] hasta textos mucho más recientes”.

autoritativos del absolutamente inmutable *vyoman* (cielo, *brahman*) sobre el cual todos los dioses subsisten” [*Rg-Veda* 1.164.39] (Gambhirananda 1965, 84).

Aun sin entrar, por el momento, en detalles de las traducciones respectivas de Apte y Gambhirananda,³ ni en relación con el contexto completo en que se inserta esta cita, ni respecto a cómo y por qué Śaṅkara parece entender que *ākāśa* equivale semánticamente a *vyoman* y que ambas palabras significan *param brahma*, puede decirse que esta cita implica, por su mera aparición, que para Śaṅkara el *Rg-Veda* también es una fuente textual que sirve para desarrollar su discurso en algún punto de sus comentarios, según su propia doctrina no dualista.

Lo que quiero en este artículo es delinear un estudio hermenéutico de las pautas inscritas en el proceso de (re)crear la tradición de la escuela *advaita vedānta* desde su interioridad textual: ¿cuáles son los lugares y los momentos en que Śaṅkara inserta citas del *Rg-Veda* en sus comentarios?, ¿qué argumento o parte de la argumentación intenta legitimar?, ¿cómo apoyan estas citas su propia interpretación no dualista?, ¿a qué público intenta persuadir Śaṅkara al citar el *Rg-Veda*? y, en última instancia, ¿cómo esas citas construyen su metafísica védica?, esto es, la doctrina sobre un principio supremo (*brahman*) fundada en la intertextualidad del *Veda*, entendiendo éste en primera instancia como el conocimiento incorporado en los *ṛg-mantra* (versos del *Rg-Veda*) que él cita. De aquí que la pregunta principal sea: ¿qué aporta el *Rg-Veda* a la doctrina no dualista (*advaita vedānta*) según Śaṅkara? Aquí me limitaré a estudiar las conexiones intertextuales entre el comentario de Śaṅkara a los *Brahma-Sūtra* y las citas directas e indirectas al *Rg-Veda* que ocurren ahí. Al final presentaré brevemente la prospectiva de un proyecto de investigación más extenso.

³ Nótese por ahora tan sólo que ambos autores cometen un error gramatical que afecta su traducción: la frase *ṛco akṣare* que toman como correspondiente a una secuencia nominativo (plural) + locativo, en el texto métrico restaurado del *Rg-Veda* se lee *ṛcō akṣāre*, esto es, genitivo / ablativo (singular) + locativo (véase más adelante en el texto).

Las conexiones entre el *Ṛg-Veda* y el canon de la escuela *advaita vedānta*

Los *Brahma-Sūtra* (compilación ca. 400-450 e.c.) son el texto fundamental de la escuela *advaita vedānta*, a tal grado que esta obra “ha devenido actualmente la base sobre la cual aprendemos acerca del pensamiento filosófico de la escuela temprana del [*advaita*] *vedānta*” (Nakamura 1983, 425). Por su parte, el *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* o comentario de Śaṅkara a los *Brahma-Sūtra* (compilación ca. 788-820 e.c.) es una obra cuya autoría está fuera de duda. Su importancia estriba en que proporciona un punto de referencia para los demás trabajos de este comentarista y en que refleja su madurez al manejar los temas conspicuos de la doctrina no dualista. Se trata de una obra concebida como un diálogo continuo donde las objeciones de un oponente imaginario alternan con las respuestas de Śaṅkara, quien, al defender sus puntos de vista, intenta anticipar todas las dudas y objeciones posibles ofreciendo a veces él mismo argumentos suplementarios que conducen inevitablemente a ciertas conclusiones predeterminadas. Para Isayeva (1993, 101), se trata de un género polémico de investigación religiosa y filosófica: “[D]onde el alegado punto de vista de un ‘herético’, un ‘extraño’, o incluso de alguien ‘sinceramente confundido’ [...] es sólo un pretexto para el desarrollo del propio pensamiento de Śaṅkara”.

Para Figueroa (2013, 26), el comentario de Śaṅkara a los *Brahma-Sūtra* es una obra más entre otras similares del *ars interpretandi* sánscrito que, ante la condena de repetir las verdades del pasado o de ser tachado de heterodoxo, ofrece respuestas distintas a viejos problemas e incluso descubre nuevos problemas a los cuales consagrarse: “[A] costa de la propia ortodoxia, a través de un discurso novedoso pero disfrazado de inofensiva elucidación en torno al significado de textos canónicos”. A pesar de presentar un discurso novedoso, para Nakamura (1962, 153) es posible apreciar cómo Śaṅkara se presenta a sí mismo, a lo largo de su comentario, tan sólo

como un fiel expositor de las escrituras autoritativas: “Para él, el *Veda* ostentaba una significación superior y una autoridad absoluta. Cualquier parte del *Veda* puede ser una autoridad; ninguna parte puede fallar al ser una autoridad”. Esto implica, entre otras cosas, que Śaṅkara favorece las tesis provistas por la tradición apoyada en la revelación y subordina en cambio el conocimiento asequible a la razón. De hecho, cualquier tipo de conocimiento, sea perceptivo, inferencial o racional, queda supeditado al conocimiento escritural, incluso a la hora de argumentar. En palabras de Hirst (1996, 69):

A partir de pasajes como estos [e. g. comentarios a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.5.1; 3.5.1; 4.3.17; etc.], podemos ver claramente cómo se relacionan escritura y razón para Śaṅkara. La escritura demuestra el método de argumentación —inferencia usando ejemplos—. Ésta provee declaraciones, las cuales han de usarse como tesis por asentar. Ésta da ejemplos que se ajustan al caso. Pero cuando se está argumentando sobre ese caso, el caso de la no dualidad, uno no tiene que usar aserciones escriturales ni ejemplos para que el método siga siendo escritural. Así Śaṅkara tiene cuidado de evitar citar la *śruti* cuando está argumentando en contra de un oponente que no reconoce su autoridad —por ejemplo, un budista—. Pese a ello, su propio empleo del *anumāna* sigue siendo escritural, dado que su caso y su método emergen de la *śruti*.

Ahora bien, a pesar de este compromiso con el *Veda* en su totalidad, sabido es que la mayor parte de las referencias de Śaṅkara al *Veda* son citas de las *upaniṣad*. Sin embargo, también es un hecho que en la obra del comentarista hay referencias a otros textos canónicos védicos, no sólo a textos *Samhitā* —como *Vājasaneyya*, *Atharva-Veda* y *Maitrāyaṇī*—, sino también a textos *Brāhmaṇa* —como *Śatapatha* y *Tāṇḍya*—, o bien, a textos *Āraṇyaka* —*Aitareya* y *Taittirīya*—, entre otros.⁴ En lo que atañe al estudio de este artículo, se detectaron las citas directas e indirectas de Śaṅkara del *Ṛg-Veda* en su comentario a los *Brah-*

⁴ Para un registro completo de las fuentes de Śaṅkara, véase Pandey (1983, 84-97), quien las divide en 10 clases. Elabora su registro con base en los trabajos de Thibaut, Deussen y Madhavananda.

ma-Sūtra con el propósito de tener una primera aproximación cuantitativa (cf. Deussen 1912, 479-500):

CUADRO 1. Referencias al texto del *Ṛg-Veda* en el comentario de Śaṅkara a los *Brahma-Sūtra*

	Capítulo 1	Capítulo 2	Capítulo 3	Capítulo 4
Directa	1.1.22 (<i>Ṛg-Veda</i> 1.164.39) 1.1.30 (<i>Ṛg-Veda</i> 4.26.1) 1.2.23 (<i>Ṛg-Veda</i> 10.121.1) 1.2.24 (oponente, <i>Ṛg-Veda</i> 10.88.12) 1.2.26 (oponente, <i>Ṛg-Veda</i> 10.88.3) 1.3.28 (<i>Ṛg-Veda</i> 9.62) 1.3.29 (<i>Ṛg-Veda</i> 10.71.3) 1.3.30 (<i>Ṛg-Veda</i> 10.190.3) 1.4.13 (<i>Ṛg-Veda</i> 8.53.7) 1.4.27 (<i>Ṛg-Veda</i> 1.104.1)	2.1.6 (<i>Ṛg-Veda</i> 1.30.6) 2.1.36 (<i>Ṛg-Veda</i> 10.109.3) 2.4.9 (<i>Ṛg-Veda</i> 8.7.17)		
Indirecta	1.1.3 (<i>Bṛhadāraṇyaka</i> 2.2.10) 1.1.4 (1.1.30) 1.1.4 (<i>Muṇḍaka</i> 3.1.1) 1.1.22 (<i>Chāndogya</i> 4.10.5) 1.1.24 (<i>Chāndogya</i> 3.12.6) 1.1.25 (<i>Aitareya Brāhmaṇa</i> 3.2.3.12) 1.1.26 (<i>Puruṣa Sūkta</i>) 1.1.30 (<i>Bṛhad-Āraṇyaka</i> 1.4.10) 1.2.12 (<i>Muṇḍaka</i> 3.1.2) 1.2.21 (<i>Muṇḍaka</i> 2.1.2) 1.3.19 (1.1.30) 1.4.20 (<i>Bṛhad-Āraṇyaka</i> ?)	2.1.27 (<i>Chāndogya</i> 3.12.26) 2.3.21 (1.1.30)	3.3.36 (<i>Muṇḍaka</i> ?) 3.4.51 (1.1.30)	

En el cuadro 1 se observa que la mayor parte de las referencias al *Ṛg-Veda* se concentra en los comentarios al capítulo 1 (*Samarvaya*) de los *Brahma-Sūtra*, en tanto que hay una ausencia notable de éstas en el capítulo 4 (*Phala*). Además, hay un decremento gradual a partir del capítulo 1, donde se concentra la mayor parte de las citas directas e indirectas, para decaer en el capítulo 2 (*Avirodha*), mientras que en el capítulo 3 (*Sādhana*)

sólo hay citas indirectas. Este último tipo consiste principalmente en citas de segunda mano del *Ṛg-Veda* a través de pasajes, en general de las *upaniṣad*, que funcionan como pasajes prototipo y pasajes vínculo. Como una primera aproximación, es plausible que haya más citas del *Ṛg-Veda* en el capítulo 1 como mera extensión del empleo de las fuentes canónicas, puesto que aquí es donde se argumentan la unidad y la armonía del conocimiento de *brahman* con base en las escrituras.

En cuanto a las citas del capítulo 2, se insertan en contextos donde, ciertamente, hay contradicción, pero respecto a oponentes cuyas doctrinas también parten de las escrituras y no en relación con oponentes para quienes el *Veda* no es fuente de ortodoxia. En ambos capítulos, 1 y 2, se trata de referencias intertextuales insertadas en un contexto teológico-filosófico compartido por maestros y discípulos, así como por maestros y oponentes, que conviven con presupuestos de una misma tradición (una misma “esfera de compromiso”; Uskokov 2018a, 20).⁵

Lo anterior suena muy razonable y quizá no sorprende. Sin embargo, puede uno preguntarse por qué no hay ninguna referencia directa al *Ṛg-Veda* en el capítulo 3, el cual trata sobre los medios del logro divino, cuando muchos de los referentes meditativos involucrados con las meditaciones que dependen de la ciencia de *brahman* (*brahma-vidyā*), tales como nombres de dioses, mundos, metros, etc., se hallan en el *Ṛg-Veda* y se conocen a partir de este texto (e. g. *agní*, *vyóman*, *gāyatrī*). Por el contrario, la ausencia de referencias en el capítulo 4 parece lógica si se toma en cuenta que el *Ṛg-Veda* no es un texto que se asocie con la obtención de la liberación (*mokṣa*) como fruto de su estudio, aunque sí con la obtención de felicidad y libertad de movimiento, e incluso con el logro divino, entendido como la identificación con los dioses (véase más adelante).

⁵ Para Uskokov (2018a), el término *teología* puede aplicarse en general al ámbito de conocimiento al que se circunscribe la escuela *advaita vedānta*, debido a su constante uso de las escrituras como principal fuente válida de conocimiento; no obstante, los términos binarios de “teología”/“filosofía”, así como de “teólogo”/“filósofo”, son más bien relativos a los *modos de discurso* que se insertan en determinado contexto.

Finalmente, algo que llama la atención es que la cita indirecta del *Ṛg-Veda* en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.30 es recurrente como un tópico en cuatro lugares distintos a lo largo de sus tres primeros capítulos. Se trata de una cita indirecta del *Ṛg-Veda* 4.26.1 vía el texto de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10: “Yo devine Manu y el sol” (*abam manuḥ abhavam sūryaḥ ca iti*). Tal como argumentaré más adelante, esta frase podría interpretarse como una declaración de identidad que conformará una gran sentencia (*mahā-vākya*) empleada para la formación de un canon (cf. Uskokov 2018b). En lo que sigue, analizaré con más detalle el contexto de aparición de la cita directa del *Ṛg-Veda* 1.164.39 en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.22 y de la cita indirecta del *Ṛg-Veda* 4.26.1 vía *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10 en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.30. Al final, presentaré algunas conclusiones junto con una perspectiva de investigación más amplia.

Cita directa del texto Ṛg-Veda 1.164.39 en el comentario a los Brahma-Sūtra 1.1.22

Para Śaṅkara, el aforismo de los *Brahma-Sūtra* 1.1.22 *ākāśaḥ tat-liṅgāt* (véase traducción más adelante) es el octavo tópico (*adhikāraṇa*). El tema que continúa es el de los modos en que puede haber una indicación del señor supremo (*parameśvara... upadiśyata*), tal como en el pasaje de *Chāndogya Upaniṣad* 1.6.7-8 discutido en el tópico anterior, donde se habla de la persona en el sol y la persona en el ojo.

La discusión del aforismo que nos compete por ahora se centra en el pasaje de *Chāndogya Upaniṣad* 1.9.1, donde se narra que Śālāvatyā pregunta a Jaivali adónde va este mundo como su último refugio.⁶ La respuesta es que todos los seres surgen

⁶ “(Śālāvatyā preguntó): ‘¿Cuál es el soporte de este mundo?’. (Pravāhaṇa) respondió justo así: ‘El espacio, porque todas estas existencias (movibles o inmóviles) se originan en verdad del espacio, y cuando fenecen van al espacio; puesto que el espacio es ciertamente superior a todas éstas, el espacio es su refugio último’ (*asya lokasya kā*

de y se absorben en *ākāśa*, el cual, al ser más grande que todos éstos, es su refugio último. La duda que se levanta en el comentario (Śaṅkara 1910a, 67-70) es si por la palabra *ākāśa* debemos entender el principio supremo (*param brahma*) o el espacio terrestre (espacio como elemento) (*bhūtākaśa*). Esta duda emerge porque se ve el uso de ambas acepciones tanto en el lenguaje coloquial o mundano (*loka*) como en el culto o escritural (*veda*). La pregunta, entonces, es cuál resulta más razonable (*yukti*) en esta situación.

El oponente argumenta que por *ākāśa* debe entenderse el espacio terrestre, porque así se recurre al significado primario (*mukhya*) de una palabra y no tiene que aceptarse un sentido secundario o metafórico (*gauna*). Sin embargo, el comentarista responde que, al proceder de este modo, el pasaje complementario no sería razonablemente sustentable (*vākya-śeṣaḥ na upapadyate*). Veamos esto con un poco más de detalle:

Pasaje principal: *asya lokasya kā gatih iti ākāśa*

Pasaje complementario: *sarvāṇi ha vā imāni bhūtāni ākāśāt eva sam-ut-padyante*

La respuesta invoca un principio de coherencia de interpretación textual, a saber: que si no entendiésemos *brahman* por *ākāśa* en el pasaje principal, entonces la palabra “solamente” (*eva*) del pasaje complementario no tendría un sentido razonable, i. e., no habría coherencia con la interpretación de que todos los seres surgen de una sola causa suprema. De este modo, el peso del argumento llama a la coherencia de todo un pasaje y no sólo al empleo de un término por separado.

Luego se inserta en el comentario el aforismo de Bādarāyaṇa, *Brahma-Sūtra* 1.1.22, como una especie de conclusión: “debido a que hay una marca (*liṅga*) de eso (*tat*), *ākāśa* (significa *param brahma*)”. A continuación, vuelve a establecerse que la expresión “solamente” (*eva*) —discutida en el párrafo ante-

gatih iti ākāśa iti hovāca sarvāṇi ha vā imāni bhūtāni ākāśāt eva samutpadyante ākāśam pratyastam yanti ākāśo hyevaibhyo jyāyānākāśaḥ parāyaṇam (Olivelle 1998, 180).

rior—, conectada con la frase “todos los seres surgen de una causa suprema”, es una marca textual que refiere el principio supremo. Otras marcas similares en pasajes concernientes a la *Chāndogya Upaniṣad* son la “superioridad” (*jyāyastva*), la “cualidad de refugio último” (*parāyanatva*) y la “eternidad” (*ānantya*). El punto es que, para Śāṅkara, todas estas marcas remiten sin duda alguna a *param brahma*, pues indican de algún modo que es la causa trascendental de todo.

Ahora bien, justo aquí entra su referencia directa al *Ṛg-Veda*. Luego de haber propuesto una cuestión en primer lugar y desarrollado las objeciones y las contraobjeciones, tras establecer una respuesta final y dar ejemplos de otras marcas, la secuencia expositiva del comentario continúa con la mención de otros pasajes escriturales, donde puede entenderse que *ākāśa* significa *param brahma* mediante el empleo de sinónimos (*paryāya-vācinam*). El primero de estos sinónimos de *ākāśa* sería *vyoman*, por ejemplo, en el pasaje de *Ṛg-Veda* 1.164.39, que esta vez cito completo:

ṛcō akṣāre paramē vīoman. yāsmīn devā ādhi vīśve niṣedūh / yās tān nā veda kim ṛcā kariṣyati. yā it tād vidūs tā imē sām āsate//⁷

La sílaba del verso, sobre la cual todos los dioses se han establecido, está en el *cielo* supremo —aquel que no conoce esta (sílaba), ¿qué logrará con su verso?—. Sólo aquellos que la conocen se sientan juntos aquí (Jamison y Brereton 2014, 358).

Ésta es la traducción más reciente del *Ṛg-Veda* de Jamison y Brereton. Anexo al pie de página, para la discusión, un par de traducciones modernas, las de Geldner y Griffith.⁸ Todos estos

⁷ Para las citas del *Ṛg-Veda* utilizo la versión en línea del texto métrico restaurado de Thomson y Slocum (2021).

⁸ Cf. Geldner (1951, 234-235): “Quien no conoce la sílaba del verso *ṛc*, en la que todos los dioses tienen su asiento en la habitación más alta, ¿qué hará él con el verso *ṛc*? Aquellos que lo conocen están sentados aquí juntos” (“Wer die Silbe der Ṛc nicht kennt, auf der im höchsten Raum alle Götter ihren Sitz haben, was will der mit der Ṛc anfangen? Die sie kennen, die sitzen hier beisammen”); Griffith (1963, 291): “¿En cuál sílaba de santo canto de alabanza, como su cielo más alto, reposan los dioses?”

autores coinciden en traducir *akṣára* como “sílabas” y la asocian específicamente en sus notas con la sílaba *om*; por el contrario, Apte y Gambhirananda traducen *akṣára* como lo “imperecedero” y *ṛk* no como “verso” sino como el “*Veda*” (véase la introducción arriba). En lo que ambos grupos de autores coinciden es en traducir (*paramê*) *vioman* como “(en el supremo) cielo”. El himno del *R̥g-Veda* 1.164 donde ocurre esta cita es famoso por ser un amasijo de acertijos, y al cual Raja (1956) le dedica un estudio completo. Para este autor, se trata de un antiguo himno que da una clara muestra de la elevada filosofía de antaño que antecede a las *upaniṣad*. Por lo demás, a diferencia del consenso común, encuentra en este himno una coherencia de principio a fin a lo largo de sus 52 versos (Raja 1956, xxiv-xl; cf. Jamison y Brereton 2014, 349-54).⁹ Éste no es el lugar para entrar de lleno a los temas a los que alude de manera enigmática el compositor de este himno, el vidente Dīrghatamas, ni para discutir las diversas posturas al respecto.¹⁰ Baste con asentar que Śaṅkara hace uso precisamente de uno de los himnos especulativos más eminentes del *R̥g-Veda*.

Para regresar a la cuestión, se aprecia que la diferencia entre el acercamiento de Apte y Gambhirananda respecto a los traductores modernos y recientes del *R̥g-Veda* estriba en hacer referencia a “los versos que están en lo imperecedero”, o bien,

Quien no sabe esto: ¿qué hará con el canto de alabanza? Pero quienes lo saben bien, se sientan aquí reunidos” (“Upon what syllable of holy praise-song, as ‘twere their highest heaven, the Gods repose them, -Who knows not this, what will he do with praise-song? But they who know it well sit here assembled”).

⁹ Raja (1956, xxviii) enfrenta la opinión general según la cual se trata de un himno reciente, prefilosófico e incoherente: “En vez de una mera anticipación [de la filosofía de las *upaniṣad*], lo que encontramos en este poema es un remanente escaso de fecha muy anterior de un inmenso tesoro de filosofía, grande, sublime, profunda, clara y definida”.

¹⁰ En este himno ocurren versos enigmáticos citados muy a menudo en fuentes posteriores, como, por ejemplo, el de los dos pájaros que reposan sobre un mismo árbol (1.164.20 *duvā suparnā sayujā sākhyā...*), el de los cuatro estamentos del habla (1.164.45 *carvāri vāk párimitā padāni...*), o el de la unidad de un principio tras la adoración multifaria de dioses (1.164.46, véase nota al pie 1), entre otros.

a “la sílaba del verso”. Para Geldner (1951, 234), esta sílaba es el elemento primario del habla, posiblemente la sílaba originaria, i. e., *om* (*die Ur-silbe vielleicht schon die Silbe om*). Para Griffith (1963, 291), se trata sin duda de *praṇava*, la sílaba *om* que “es expuesta en las *upaniṣad*”. Me parece que hay en esto una especie de juego circular de sobreimposición de significados difícil de ordenar diacrónicamente y del cual participan todos los traductores citados. Por un lado, se asocian elementos de la tradición védica con los de la tradición hindú posterior, no obstante, con base en fuentes escriturales. Para la tradición medieval, por ejemplo, la identificación de los *ṛk* con el *Veda* es natural, al igual que la identificación de *akṣara* con *om* para los compositores de las *upaniṣad*. Por otro lado, Apte y Gambhirananda —sin contar que aprovechan una ambigüedad gramatical (véase nota al pie 3)— hacen una traducción primaria —o etimológica si se quiere— de *akṣara* como lo impercedero, en tanto que los traductores modernos hacen una traducción secundaria en la que interviene un juego de significados metafóricos y metonímicos: *a-kṣára*: “impercedero”; “sílaba”; “letra”; “sonido”; “espada”; “*brahman*”; etcétera.

En lo que todos coinciden es en que el “cielo supremo” es el locus, ya sea de los versos o de los dioses. Ahora bien, se puede decir que éste es precisamente el tópico del *ṛg-mantra*: elogiar el *donde* (*yásmín*) como el espacio sacro del juego divino, en tanto que queda por investigar si este *donde* puede entenderse como un *principio*. Me gustaría intentar ahora una nueva traducción al respecto, tan literal como lo sea posible, justo como la de Jamison y Brereton, pero con un acomodo distinto: “Allí *donde* todos los dioses se han aposentado, en el *cielo supremo*, en lo *impercedero* del verso sacro. Quien no conoce *eso*, ¿qué logrará con su verso? Sólo quienes han conocido *eso* se sientan juntos aquí”. Esta traducción enfatiza el tópico del verso sacro y su lectura posibilita concordar la frase “quien no conoce *eso*”, coindexando *eso* con *donde* como su anáfora, al igual que con la frase “quienes han conocido *eso*”. Considero que de este modo habría bases para una interpretación del *donde* con un principio-

origen, una especie de divinidad-conocimiento (*veda-brahma*), o bien, divinidad-palabra (*śabda-brahma*).

¿Cómo saber cuál es la lectura de Śaṅkara respecto del *principio supremo*?, ¿cómo saber cuál era su pensamiento y su intención al eualizar el *espacio* con el *cielo supremo* mediante sinonimia? Mi hipótesis es que Śaṅkara pudo haber hecho una lectura conectada con los versos del *Ṛg-Veda* 1.164.34-35 que preceden al verso que él cita en su comentario, los cuales establecen que *brahmā* es el cielo supremo del habla: “Pregunto por el cielo supremo del habla... Este *brahmā* es el cielo supremo del habla” (*pr̥cchāmi vācāḥ paramāṃ vīoma... brahmāyāṃ vācāḥ p̄aramaṃ vīoma*). Nótese que *brahmā* puede referir al “sacerdote” o incluso al “dios”, pero no al *brahman* de las *upaniṣad*. Sin embargo, creo que esto es precisamente lo que hace Śaṅkara: superponer el significado del “principio supremo” a uno de los nombres que verosímilmente designan el “principio” (o bien, un dios “principal”) del *Ṛg-Veda*.¹¹

Dicho de otro modo, considero que Śaṅkara se apoya en una doble estrategia que llamaré aquí “vertical” y “horizontal”: la vertical es jerárquica y establece que todo lo que está por debajo del principio supremo puede simbolizarlo (pero no viceversa), y la horizontal es expansiva y establece que todo símbolo que está al mismo nivel puede sustituir enteramente a otro. Así, identifica horizontalmente por sinonimia el espacio con el cielo, en tanto que, verticalmente, a los dos conceptos les superpone la idea del principio supremo.

¹¹ Nótese de paso que para Yāska: “El señor de lo vasto era *brahman*” (*Nirukta* II.12 *br̥haspatiḥ brahma āsīt*, Sarup 2009). Sāyaṇa (Müller 1966) glosa en su comentario al verso del *Ṛg-Veda* 1.164.35 que “este *brahmā*” (*ayāñ brahmā*) es “justamente el señor de la progenie” (*prajāpatiḥ eva*); por su parte, Ātmānanda (citado en Raja 1956) glosa *brahmā* como “el que devino *brahmā*, el de cuatro rostros o el omnipresente” (*brahmibhūtaḥ caturmukhaḥ viṣṇuḥ vā*).

Cita indirecta del texto Ṛg-Veda 4.26.1 en el comentario a los Brahma-Sūtra 1.1.30

Para Śaṅkara, el aforismo de los *Brahma-Sūtra* 1.1.30 *śāstradr̥ṣṭyā tu upadeśah vāmadevat* (véase traducción más adelante) forma parte del décimo primer tópico: la instrucción de Indra a Prataradana narrada en *Kauṣītaki Upaniṣad* 3.1-8. Este aforismo continúa con el tema de la instrucción de Indra, quien se identifica a sí mismo con la fuerza vital (*prāṇa*), instrucción que, se afirma, es tan válida como en el caso de aquella de Vāmadeva. En un artículo previo (Hernández 2016), a partir de fuentes védicas, exploré las relaciones entre los himnos del *Ṛg-Veda* 4.26 y 4.27 y los pasajes de las *upaniṣad* que presuponen este aforismo, investigando el logro divino sugerido por Vāmadeva. En este artículo presento una nueva línea de investigación centrada ahora en el contexto propio del comentario a los *Brahma-Sūtra*.

En las *upaniṣad* se nombra a veces a personajes que supuestamente lograron el conocimiento inculcado en las doctrinas expuestas ahí. En este sentido, Vāmadeva es citado en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10 —además de *Aitareya Upaniṣad* 2.1.5—. Si se asume que se trata del vidente védico que lleva ese nombre, considero que los compositores de las *upaniṣad* clásicas (ca. 800-500 a.e.c.) buscaban anclarse con esta cita a la tradición védica (ca. 1 200 a.e.c.). Esta misma estrategia de legitimación la utilizó Bādarāyaṇa (ca. 200 a.e.c.), quien también citó a Vāmadeva en los *Brahma-Sūtra* 1.1.30. Antes de traducir y desarrollar este aforismo, presento primero el pasaje de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10 (Olivelle 1998, 48), el cual es la vía para la cita indirecta del *Ṛg-Veda* en el comentario de Śaṅkara a los *Brahma-Sūtra*:

brahma vā idam agre āsīt, tat ātmānam eva āvet, aham brahma asmi iti. tasmāt tat sarvaṃ abhavat: tat yaḥ yaḥ devānām pratyabudhyata sa eva tat abhavat, tathā ṛṣiṇām, tathā manuṣyānām. tat ha etat paśyan ṛṣiḥ vāmadevaḥ pratipede —aham manuḥ abhavam sūryaḥ ca iti—. tat idam api etarhi ya evam veda aham brahma asmi iti sa idam sarvaṃ bhavati.

Este [sí mismo] era ciertamente en el principio *brahman*. Eso se conoció sólo a sí mismo como: “Yo soy *brahman*”. Por ende, eso devino Todo. Y quienquiera entre los dioses que despertó al mismo conocimiento devino sólo eso. Así entre los videntes, así entre los hombres. El vidente Vāmadeva, mientras veía que eso es este [sí mismo] llegó a conocer [el *mantra*]: “Yo devine Manu y el sol, etc.” [*Ṛg-Veda* 4.26.1]. Y quienquiera al presente que también conoce que eso es este [sí mismo], de esta manera: “Yo soy *brahman*”, ése deviene este Todo.¹²

Para la escuela *advaita vedānta*, esta sección contiene una de las grandes sentencias (*mahā-vākya*) que concluyen el propósito de la instrucción no dualista. La frase “Yo soy *brahman*” (*aham brahma asmī*) es una declaración de identidad (Uskokov 2018a, 405) que expresa, desde el punto de vista del entendimiento del estudiante, el hecho de haberse identificado plenamente con *brahman* tras el logro del conocimiento de sí mismo (*ātmaññāna*). El punto que nos concierne es que los compositores de esta *upaniṣad* mencionan a Vāmadeva como ejemplo de un conocedor de *brahman* y citan parcialmente un *ṛg-mantra* adjudicado a él. Śaṅkara explica respecto al *mantra* visto por Vāmadeva:

El sabio llamado Vāmadeva, mientras lograba este, su propio sí-mismo, en tanto que idéntico a ese, brahman, conoció, a partir de este logro de brahman, i. e., en ese estado de logro de la identidad del sí-mismo con brahman, visualizó estos versos: ‘Yo devine Manu y el sol’, etc. [Ṛg-Veda 4.26.1]. La expresión ‘Mientras lograba este (sí-mismo) en tanto que ese’ —brahman— se refiere al conocimiento de brahman. Y las palabras ‘Yo devine Manu y el sol’ se refieren a su resultado, a la identidad con todo (Madhavananda 2004, 111).

¹² En el texto aparecen sólo los pronombres “eso” (*tat*) y “este” (*idam, etat*). Es claro por el contexto que “eso” se refiere a *brahman*. En cuanto a “este”, podemos suponer, con el comentario de Śaṅkara (*Īśādaśopaniṣadaḥ* 1978, 671), que se refiere al “sí mismo” (*ātman*): “[S]abemos que las palabras *brahman* y *ātman* son sinónimos, y son utilizadas miles de veces en coordinación, en textos tales como los siguientes: ‘este sí mismo es *brahman*’ (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.5.19), ‘el *brahman* que es inmediato y directo’ (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.4.1-2; 3.5.1), ‘el sí mismo (que es inmaculado)’ (*Chāndogya Upaniṣad* 8.7.1-3), etcétera”.

Śaṅkara reafirma, pues, la tradición que reconoce a Vāmadeva como un conocedor de *brahman* y explica a la luz de su doctrina no dualista la cita parcial de *Ṛg-Veda* 4.26.1, verso que cito ahora completo:

abám mánur abhavaṃ sūryaś ca abám kaksīvām ṛsir asmi vípraḥ / abám kútsam ārjuneyám nyrñe abám kavír usánā pásyatā mā //

Yo devine Manu y el sol. Yo soy Kaksīvant, el vidente inspirado. Me conduje a mí mismo bajo Kutsa, el hijo de Arjuna. Yo soy Kavi Uśaná. ¡Mírenme! (Jamison y Brereton 2014, 600).

Jamison y Brereton (2014, 600-2) señalan que el himno 4.26, junto con el 4.27, se refieren al famoso mito del ladrón del *soma*, y consideran los primeros tres versos (4.26.1-3) como un discurso de autoalabanza. Asignan el logro divino de la identidad declarada en 4.26.1 (*abám mánur abhavaṃ sūryaś ca...* “Yo devine Manu y el sol”) exclusivamente al dios Indra y dejan de lado la posibilidad de que aquí se trate de una expresión de autoidentificación con los dioses en boca del vidente que compuso el *ṛg-mantra*. Éste no es el lugar para abundar sobre el rico simbolismo de ambos himnos (cf. Knipe 1967; Doniger O’Flaherty 1981). En mi opinión, lo fundamental es que en ellos hay una declaración, en primera persona, de haber logrado una totalidad, a guisa de una identificación con los dioses y los videntes. Ahora bien, si esta declaración se concibe como expresada poéticamente al final de una gran hazaña espiritual, entonces puede hacerse un análisis esquemático del tenor, el vehículo y el fundamento de los elementos clave de dicha descripción poética, la cual es en esencia metafórica (Hernández 2016, 553). No obstante, para los propósitos de este artículo es suficiente aceptar como hipótesis que la frase “Yo devine Manu y el sol” es un tipo de declaración de identidad. Más adelante argumentaré que es posible incluso interpretar esta frase como un *mahā-vākya* védico.

Para regresar a la cuestión, ofrezco ahora una traducción del aforismo de los *Brahma-Sūtra* 1.1.30:

śāstradṛṣṭyā tu upadeśaḥ vāmadevat

Sin embargo, la instrucción [dada por Indra se justifica] por medio de la intuición (mostrada) por el texto preceptivo, como en el caso de Vāmadeva.

Forma parte de un conjunto de cuatro aforismos (*Brahma-Sūtra* 1.1.28-31) que hacen referencia al pasaje de *Kauṣītaki Upaniṣad* 3.1-8 (Olivelle 1998, 346-354), donde Pratardana pide al dios Indra que le declare cuál es el mejor de los dones. Indra le ofrece la siguiente instrucción: “Conóceme sólo a Mí’, esto es lo que considero el mejor de los bienes para los seres humanos... Yo soy la fuerza vital, el sí mismo que consiste en sabiduría” (*māmeva vijānīhi etadevāham manuṣyāya hitatamam manye... prāṇo’smi prajñātmā*). La cuestión que se debate aquí es, por un lado, si la palabra “fuerza vital” (*prāṇa*) puede ser interpretada como un referente más en las *upaniṣad* del principio supremo (*brahman*), tal como espacio (*ākāśa*), luz (*jyotis*), ser interior (*antaḥ*), etc., y, por el otro, si la instrucción dada por Indra implica que éste se identificó a sí mismo con *brahman*.

En *Brahma-Sūtra* 1.1.28 se establece que la “fuerza vital” denota el principio supremo “según los textos preceptivos transmitidos” (*prāṇaḥ tathā anugamāt*). En el comentario (Śaṅkara 1910a, 82-84) se explica que, a pesar de que *brahman* se presenta como *prāṇa*, debido a las características descritas (“el sí mismo que consiste en sabiduría”, “inmortal”, “indestructible”, etc.), se debe llegar a la conclusión de que no se trata de la fuerza vital solamente, sino del principio supremo, concebido como el principio universal de la vida. Luego, en *Brahma-Sūtra* 1.1.29 se establece que “si se dijera que (la fuerza vital) no (denota el principio supremo), debido a la instrucción (de Indra) acerca de sí mismo”, se debe responder que no es así, porque “ciertamente en este (pasaje) hay una abundancia de referencias al sí mismo interior” (*na vaktuḥ ātmopadeśāt iti cet adhyātmasambandhabhūmā hi asmin*). En el comentario (Śaṅkara 1910a, 84-86) se refuta la objeción de que el interlocutor que nos presenta la *upaniṣad*, i. e., Indra, se refiere a sí mismo como un dios perso-

nal, debido a que hay una abundancia de referencias al sí mismo interior y al logro del conocimiento de *brahman* en todo el pasaje de *Kauṣītakī Upaniṣad* 3.1-8.

Por último, en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.30 (aforismo citado arriba) (Śaṅkara 1910a, 86-87), la interpretación de Śaṅkara es que aquí se hace referencia a que el dios Indra se identificó a sí mismo con el principio supremo (*param brahma*), según la instrucción del texto preceptivo “Tú eres eso” (*tat tvam asi*). Y mediante dicha instrucción habría surgido en él la misma intuición que tuvo el sabio Vāmadeva cuando se dio cuenta de que su sí mismo era el supremo sí mismo (cf. Hernández 2016). Debido a ello, lo que el vidente expresó como: “Yo devine Manu y el sol”, se expresa también en la instrucción dada por el dios Indra a Pratardana de esta manera: “Conóceme sólo a Mí”.¹³

Como se vio en el cuadro 1, la cita indirecta del *Ṛg-Veda* 4.26.1 en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.30 es un tópico que se reitera intratextualmente en cuatro ocasiones: *Brahma-Sūtra* 1.1.4, 1.3.19, 2.3.21 y 3.4.51. En lo que resta de esta sección, analizaré brevemente estos pasajes de manera esquemática (por motivos de espacio y para facilitar el desarrollo, anoto sólo las traducciones de Gambhirananda):

¹³ “Indra la deidad misma, ciertamente (logró) su propio sí mismo mediante la esencia del supremo sí mismo, con la visión de un vidente así: ‘Yo soy solamente el *brahman* supremo’, viendo de acuerdo con los textos preceptivos. De esta manera enseñó antes así: ‘Conóceme sólo a Mí’, tal como lo expresó el vidente Vāmadeva al ver que eso era ciertamente esto: ‘Yo devine Manu y el sol’” (*indro nāma devatātmā svam ātmānam paramātmātvena abam eva param brahma iti ṛṣeṇa darśanena yathāśāstram paśyan upadiśati sma – mām eva vijānībi – iti. yathā ‘tat ha etat paśyan ṛṣiḥ vāmadevaḥ pratipede – abam manurabhavam sūryaśca – iti tadvat*, Śaṅkara 1910a, 86).

Objeción/Duda	Respuesta	Cita indirecta
1.1.4 La incorporeidad (i. e., el estado de no estar identificado con el cuerpo) puede ser por sí misma el producto de acciones virtuosas.	La incorporeidad, llamada liberación, es eterna y diferente del resultado de las obras. La liberación es lo mismo que <i>brahman</i> .	El (siguiente) texto muestra la liberación como llegando inmediatamente tras el conocimiento de <i>brahman</i> ; y con ello se niega cualquier actividad en el intervalo: “Mientras lograba en el mismo) en tanto que ese (<i>brahman</i>), el vidente Vāmadeva conoció, ‘Yo devine Manu y yo devine el sol’”.
1.3.19 De nuevo, ¿cómo se sabe que esto es así? (Que la diferencia entre el alma individual y el señor supremo emerge de la ignorancia solamente).	Porque Prajāpati enseña primero: “La persona que se ve en el ojo”, y luego dice: “Este es inmortal y sin miedo”. Y luego al decir: “Éste logra su propia naturaleza”, Prajāpati revela el ser individual, llamado <i>samprasāda</i> (uno dormido completamente sereno) en su identidad con <i>brahman</i> .	El hacedor del aforismo... no establecerá la diferencia del alma individual respecto al sí-mismo supremo, aunque él repite simplemente la noción popular de la diferencia que es imaginada debido a la ignorancia... Pero bajo el aforismo (1.1.30), él muestra que la conclusión a la que se ha de llegar sobre el propósito de las escrituras es solamente la unidad del sí-mismo.

2.3.21	(Vedāntin) Alguien puede, sin embargo, objetar que el alma no es atómica... porque se escucha decir que su tamaño es el opuesto a aquel del átomo.	(Oponente) No. Porque ese tópico trata acerca del otro (sí-mismo supremo).	(Oponente) (En la sentencia: "Ese sí-mismo es grande y sin nacimiento"... esta mención debe entenderse como hecha desde el punto de vista escritural como en el caso de Vāmadeva (1.1.30).
3.4.51	El conocimiento que resulta de los medios de conocimiento tanto elevados como bajos fructifica (solamente) en esta misma vida.	El conocimiento es posible incluso en esta vida, con tal de que los medios adoptados para la iluminación no estén obstruidos...; sin embargo, al estar obstruidos, la fruición viene en un nacimiento subsecuente.	Y cuando la <i>upanīṣad</i> dice que Vāmadeva logró el estado de <i>brahman</i> incluso desde el útero de su madre, esto sólo muestra que el conocimiento puede emerger en un nacimiento subsecuente.

Como se aprecia en esta esquematización, la cita indirecta del comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.4 responde en parte a la objeción de que la liberación es una producción nueva y sirve para apoyar la doctrina de que aquello que se llama “liberación” es lo mismo que *brahman*, de aquí que obtener uno es obtener el otro al mismo tiempo. En el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.3.19, la cita indirecta responde en parte a la objeción de la diferencia entre el sí mismo y *brahman*, mientras sirve para enfatizar el hecho de que establecer la identidad o unidad del sí mismo y *brahman* es el propósito principal de la instrucción. En el comentario a los *Brahma-Sūtra* 2.3.21 tenemos una cita indirecta desde el punto de vista del oponente, por lo cual no aporta a la doctrina no dualista más que un soporte para volver a establecer la tesis de que el sí mismo individual en realidad no tiene dimensiones, dado que es idéntico a *brahman*. Finalmente, la cita en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 3.4.51 sirve para ilustrar que el logro de la identidad del sí mismo y *brahman* puede dar fruto como resultado del conocimiento, no sólo en ésta o en la siguiente vida, sino incluso mientras alguien está en estado embrionario.

En mi opinión, estos pasajes apoyan la hipótesis de este artículo según la cual la frase: “Yo devine Manu y el sol” (*ahám mánur abhavam sūryāś ca*), cuyo contexto original está en el *R̥g-Veda*, puede interpretarse como una declaración de identidad a la luz del comentario de Śāṅkara a los *Brahma-Sūtra*. Para Uskokov (2018a, 401), este tipo de declaraciones de identidad, como, por ejemplo: “Yo soy *brahman*” (*aham brahma asmī*), “Tú eres eso” (*tat tvam asi*), “Este sí mismo es *brahman*” (*ayam ātmā brahman*), etc., remplazan, en el modelo de Śāṅkara, las meditaciones correlativas del sí mismo y *brahman* que se ordenaban como el corazón de las meditaciones que dependen de la ciencia de *brahman* (*brahma-vidyā*) en el modelo estándar de los *Brahma-Sūtra*. En palabras de Uskokov (400):

Para Śāṅkara, la práctica del conocimiento estaba completamente enfocada en las declaraciones de identidad de las *upaniṣad*, declaraciones que

correlacionan *brahman*, el soporte del ser, con el sí mismo individual. Esto era en cierto sentido algo muy parecido al proceso estándar de liberación en los *Brahma-Sūtra*, la meditación en *brahman* como el sí mismo de uno. Śāṅkara, sin embargo, rechazaba la significación soteriológica directa de la meditación por varias razones [...]: algunas meditaciones eran parte de la ciencia del *brahman* cualificado (*saguna-vidyā*) y eran buenas, ya sea para promoverse o para obtener la liberación gradual; en general, la meditación afirmaba más que negaba la sensación de agencia. La meditación ciertamente jugaba un papel positivo en la búsqueda de la liberación, pero eso era antes de que uno hubiese tomado la vida del renunciante: la meditación era para la pureza de la mente y la existencia, y ésta era practicada en el ámbito de las ciencias no-supremas (*apara-vidyā*). La liberación, por otro lado, siendo directamente la consecuencia de la remoción de la ignorancia, era el resultado del conocimiento *qua* conocimiento.

Por otra parte, teniendo en cuenta que para Śāṅkara —según su modelo de las *upaniṣad*— las declaraciones de identidad superordenan y sintetizan de manera completa el contenido de los textos que instruyen *brahman* al discípulo, considero que esta misma frase: “Yo devine Manu y el sol”, puede interpretarse a su vez como el *contexto* de una gran sentencia védica (cf. Uskokov 2018a, 408). Esto quiere decir que es posible superponer en retrospectiva la noción de *mahā-vākya* o “gran sentencia” a un texto védico empleado por el canon de la escuela *advaita vedānta*, tanto en las *upaniṣad* como en los *Brahma-Sūtra*, el cual es empleado, a su vez, de manera prominente por el líder de la mencionada escuela en sus comentarios.¹⁴ Mediante la

¹⁴ Esta hipótesis es especulativa, pero no sin fundamentos. Uskokov (2018a, 507-517; 2018b) ha demostrado que las grandes sentencias de la escuela *advaita vedānta* son una reconstrucción hermenéutica medieval, específicamente de Sarvajñātman. En general, de las *upaniṣad* se extraen los contextos de las grandes sentencias, y en su comentario a los *Brahma-Sūtra*, Śāṅkara emplea no cuatro ni 12, sino una gran variedad de contextos de grandes sentencias. Cabe destacar que no en todos los contextos aparece el verbo “ser” (*asti*) —explícito o implícito— indicando identidad (véanse las conclusiones). Y, como hemos visto, es Śāṅkara mismo quien ecuatiza textos tan diversos como: “Yo soy *brahman*”, “Tú eres eso”, “Conóceme sólo a Mí” y “Yo devine Manu y el sol”. Lo único que hago al proponer esta hipótesis es poner de manifiesto algo que está implícito ya en el comentario de Śāṅkara. En cuanto a la posibilidad de señalar otro contexto fuera de las *upaniṣad* que también pudiera considerarse en

aplicación del esquema de formación de una gran sentencia a ciertas porciones del *R̥g-Veda* se podría conformar con éstas un canon en el ámbito de la teología de la liberación (cf. Uskokov 2018a, 515).¹⁵ En cuanto al carácter de este canon, quizá sea apresurado denominarlo monista; lo que sí queda claro es que su referente último no es determinado ni como un solo Dios ni como un solo Principio (Hernández 2020).

Conclusiones

En este artículo me enfoqué en estudiar dos puntos del comentario de Śaṅkara a los *Brahma-Sūtra* donde hay una cita directa y otra indirecta del *R̥g-Veda*. La cita directa en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.22 en sí misma no es parte de la argumentación de Śaṅkara; no obstante, apoya la doctrina no dualista al expandir el horizonte de la exégesis según la cual *brahman* equivale a *ākāśa* al extender esta sobreimposición de significado sobre *vyoman* mediante el recurso de la sinonimia. Para continuar esta investigación, habría que preguntarse si Śaṅkara tiene en mente, por ejemplo, textos como *Nighaṅṭu* 1.3 para establecer, de acuerdo con la tradición, qué palabras son

paralelo como una gran sentencia, considero que el texto de la *Bhagavad-Gītā* 7.19, “Vāsudeva es todo” (*vāsudevaḥ sarvam iti*), podría presentarse como prueba (véase el comentario de Śaṅkara que precede este contexto en *Bhagavad-Gītā* 7.18: “El conocedor es el que busca ascender el pico del Yoga mediante esta doctrina: ‘Yo mismo soy el Señor Vāsudeva y no algún otro’. Con la mente concentrada en este conocimiento, él se esfuerza por alcanzarme, a Mí, el *brahman* supremo...”. *āsthitaḥ āroḍhum pravṛttaḥ saḥ jñāni hi yasmāt ‘abameva bhagavān vāsudeva na anyaḥ asmi’ iti evaṁ yuktātmā samāhītacittaḥ san mām eva paraṁ brahma gantavyaṁ*, Śaṅkara 1910b, 223).

¹⁵ De manera preliminar, el contexto de la gran sentencia (*mahā-vākya*) védica que he propuesto como hipótesis aquí: “Yo devine Manu y el sol”, tendría como referente a “ese uno” (*R̥g-Veda* 5.62.1 *tād ekam*) que, en última instancia, es indeterminado: “no era no-existente, ni existente” (*R̥g Veda* 10.129.1 *nā āsad āsīt nā śad āsīt*). Queda por postular la declaración del resultado y de todo el contexto de sentencias dependientes (*avāntara-vākya*). Esto supone ordenar el *R̥g-Veda* por completo como un texto cuyo fruto final es la “liberación”, si no entendida como “libertad de”, al menos sí como “libertad para” (cf. Malinar 2014).

sinónimas entre sí;¹⁶ por otra parte, habría que preguntarse en términos de la lingüística moderna qué clase de sinonimia hay entre el ‘espacio’ y el ‘cielo’. En cuanto a la cita indirecta en el comentario a los *Brahma-Sūtra* 1.1.30, se trata de una ocurrencia especial en el entramado de Śaṅkara sobre los *Brahma-Sūtra*, la cual vincula uno de los contextos más importantes de las *upaniṣad* (*aham brahma asmi*) con un contexto védico (*ahám mānuḥ abhavam sūryaḥ ca*), donde la conexión es que en ambos hay una declaración de identidad. Para continuar esta investigación, habría que preguntarse cuáles son los presupuestos necesarios y las consecuencias de postular como hipótesis la existencia de una gran sentencia (*mahā-vākya*) védica; además, habría que ensayar la hechura de un esquema de superordenamiento del *Ṛg-Veda* en términos del contexto *mahā-vākya* y *avāntara-vākya*, y adaptar el modelo de las *upaniṣad* que propone Uskokov (2018a, 515), e investigar por qué no, ni bajo la pluma de Śaṅkara ni la de ningún otro *vedāntin* —hasta donde se sabe—, se ha invocado explícitamente el recurso hermenéutico de un *mahā-vākya* védico como un artilugio teológico “que sirve para el propósito de formación y jerarquización de un canon” (Uskokov 2018b, 47).

Considero, pues, que las citas estudiadas manifiestan dos tipos de recursos hermenéuticos dirigidos a un público especializado que comparte una esfera de compromiso común: el recurso de la sinonimia se monta sobre la búsqueda previa de un significado secundario en las escrituras (artilugio frecuentemente utilizado para armonizar el propio punto de vista filosófico; cf. Deutsch 1969, 79) con el propósito de intentar persuadir a un público que de antemano acepta ya la autoridad del *Ṛg-Veda*; en cuanto al recurso del *mahā-vākya* védico hipotetizado en este artículo: “Yo devine Manú y el sol”, su soporte es la necesidad de interpretar todo contexto donde haya una declaración de identidad como un contexto que instruye el lo-

¹⁶ *āmbaram. viyāt. vyomā. barbūḥ. dhānva. antarikṣām. ākāśām āpaḥ. pṛthivī. bhūḥ. svayambhūḥ. ādbrvā. puṣkarām. sagāraḥ. samudrāḥ. adbrvaram iti antarikṣasya* (Sarup 2009).

gro del conocimiento de *brahman* como el propósito final de la doctrina no dualista. Cabe destacar que, a diferencia de las grandes sentencias estándar (e. g. “Yo soy *brahman*”), esta gran sentencia védica no presenta como enlace de su estructura binaria el verbo “ser” sino el verbo “devenir”. Esto significa que Śāṅkara emplea en su comentario —forzadamente quizá—, como un recurso hermenéutico, la idea de “convertirse” como una manera metafórica de indicar la identidad que siempre es.¹⁷

En general, la obra de Śāṅkara ha sido estudiada como una obra filosófica, religiosa, mística, teológica e incluso política, debido quizás a las diversas imágenes que tenemos de él (Hirst 2004). Sin embargo, el aspecto filosófico de su doctrina (léase “racional”) es el que se estudia con mayor asiduidad: “El lenguaje escritural es su *pramāṇa* [medio válido de conocimiento] y tiene una correspondencia estructural con el mundo del nombre y la forma” (Hirst 2004, 173). De aquí que la relación entre el razonamiento fundado en las escrituras (doctrina *advaita vedānta*) y el razonamiento fundado en el libre pensamiento (doctrina filosófica) es el tópico que subyace a muchos estudios académicos. En este sentido, la relación entre la obra de Śāṅkara respecto a sus precedentes se aborda usualmente bajo el supuesto de que el *Veda* representa un antecedente prefilosófico.¹⁸

En particular, el consenso común es que las partes más recientes del *R̥g-Veda* (ciclos 1 y 10) contienen el germen filosófico desarrollado en las *upaniṣad* cuyas doctrinas proveen el mar-

¹⁷ Se puede criticar lingüística y filosóficamente que la idea de “ser” se equipare con la idea de “devenir”. No obstante, desde una perspectiva hermenéutica es factible que la idea que implica cambio: “lo que no era *brahman* se convierte (deviene) en *brahman*”, se equipare con la idea que no implica cambio: “darse cuenta de que uno mismo es en realidad *brahman* (y no otra cosa que *brahman*)”.

¹⁸ Para Halbfass, hay patrones de la mitología védica que se convirtieron en precedentes y presuposiciones del pensamiento filosófico, sobre todo enseñanzas elusivas respecto a *ātman* y *brahman* que Bhartṛhari y Śāṅkara intentaron recuperar como una anticipación de su propio pensamiento: “[Sin embargo] éstas no pueden explicar o justificar la manera en que el *Veda* por entero, esto es, la colección de los *mantra*, *brāhmaṇa*, *āraṅyaka* y *upaniṣad*, ha sido presentada como un ‘medio válido de conocimiento’ (*pramāṇa*), como una revelación llena de sentido, y como el estándar final para la filosofía misma” (Halbfass 1991, 40).

co de referencia para la escuela *advaita vedānta*.¹⁹ Sin embargo, también hay autores que opinan que el *Ṛg-Veda* atestigua una filosofía antiquísima de la cual sólo quedaron restos, i. e., versos enigmáticos, o más bien, versos que nos parecen enigmáticos porque desconocemos la clave de su contexto (Raja 1956, xxviii). Lo que es un hecho en esta discusión es que hay algunos himnos védicos, tal como el himno del *Ṛg-Veda* 1.164 multicitado por autores tradicionales y modernos, cuya esfera de influencia y de inspiración se extiende desde un uso litúrgico hasta un uso doctrinal, atravesando por diversos tipos de textos rituales, mitológicos y filosóficos, pero formando siempre parte de un canon. Para Jamison y Brereton (2014, 350), a diferencia del consenso según el cual este himno fue compuesto para recitarse durante un ritual en particular, se trata más bien de un ejemplo temprano de un tipo de interpretación similar a la de los textos *Āraṇyaka*: “Su función es develar el significado de los ritos, particularmente el de los ritos Mahāvratā y Pravargya”. Para Nakamura (1983, 36-37), es un hecho que las *upaniṣad* antiguas son porciones de los *Brāhmaṇas* y de los *Āraṇyakas*. En este sentido, me parece viable como hipótesis de investigación considerar el himno *Ṛg-Veda* 1.164 como una especie de proto-*upaniṣad*. Se trata de un himno al que Śāṅkara recurre no sólo en su comentario a los *Brahma-Sūtra* sino también en su comentario a la *Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad* 1.4.6, donde cita directamente el *mantra* *Ṛg-Veda* 1.164.46 para establecer que, en el plano de los dioses, el Manifestador (Virāj); en el plano

¹⁹ Por ejemplo: “[L]os gérmenes de la escuela *advaita vedānta* se encuentran ya en los *mantra* del *Ṛg-Veda*. Estas ideas tomaron una forma más definida en las *upaniṣad* que vienen al final de cada *Veda* y son, por lo tanto, conocidas como ‘*vedānta*’” (Venkatarama 1964, 5); “A la luz de las fuentes de Gauḍapāda, Maṇḍana Mīśra y Śāṅkara su herencia doctrinal *advaita* muestra que, *inter alia*, hay un continuo crecimiento, y no un salto, de doctrinas *advaita* que van del *Ṛg-Veda* a Śāṅkara” (Pandey 1983, 93); “Los textos de la escritura sagrada no representan ninguna adición innecesaria para la doctrina *advaita*; éstos no pueden ser mirados como un tributo al tiempo o, en palabras de P. Deussen, un tributo a los ‘prejuicios nacionales’. La referencia constante a estos textos y la confianza enraizada profundamente en el lenguaje de la *śruti* surge en última instancia de las regularidades de la enseñanza de Śāṅkara, a partir de sus principales supuestos teóricos” (Isayeva 1993, 237).

cósmico, el Embrión de Oro (Hiraṇyagarbha), y en el plano personal, el sí mismo individual (*jīvātman*), son en realidad el supremo sí mismo (*paramātmān*), aunque la mayoría de las veces sean descritos como seres con limitantes y con un carácter transmigratorio. Todo esto es sin duda apenas un paso en la investigación de la metafísica védica de Śaṅkara. En cualquier caso, aun sin partir de una hipótesis de investigación como la que recién se ha descrito, las relaciones intertextuales entre la obra de Śaṅkara y el *R̥g-Veda* merecen ser estudiadas a profundidad en todos sus comentarios. ❖

Referencias

Fuentes primarias

- APTE, Vasudeo Mahadeo, trad. 1960. *Brahma-sūtra Shāṅkara-Bhāṣhya: Bādarāyaṇā's Brahma-sūtrās with Shaṅkarācāryā's Commentary*. Bombay: Popular Book Depot.
- GAMBHIRANANDA, Swami, trad. 1965. *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcuta: Advaita Ashrama.
- GELDNER, Karl Friedrich, trad. 1951. *Der Rig-Veda*. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press.
- GRIFFITH, Ralph T. H., trad. 1963. *The Hymns of the Rigveda*. Vol. 1. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- HIRST, Jacqueline Suthren. 2004. "Images of Śaṅkara: Understanding the Other". *International Journal of Hindu Studies* 8 (1-3): 157-181. <https://doi.org/10.1007/s11407-004-0007-x>
- Īśādīśopaniṣadaḥ śāṅkarabhāṣyasametāḥ. 1978. Texto sánscrito de diez principales *upaniṣad* con el comentario de Śaṅkara. Delhi: Motilal Banarsidass.
- JAMISON, Stephanie W. y Joel P. Brereton, trads. 2014. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. Vol. 1. Nueva York: Oxford University Press.
- MADHAVANANDA, Swami, trad. 2004. *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. (With the Commentary of Śaṅkarācārya)*. Calcuta: Advaita Ashrama.
- MÜLLER, Max F., ed. 1966. *Rig-Veda-Sambhita: The Sacred Hymns of the Brahmans, Together with the Commentary of Sayanacharya*. Vol. 2. Benarés: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

- OLIVELLE, Patrick, trad. 1998. *The Early Upaniṣads*. Nueva York: Oxford University Press.
- RAJA, Kunhan, trad. 1956. *Asya Vāmasya Hymn. (The Riddle of the Universe)*. Ṛgveda 1-164. Madrás: Ganesh.
- ŚĀṄKARA. 1910a. *Brahmasutra Bhashya*. Vol. 1 de *The Works of Sri Sankaracharya*. Srirangam: Sri Vani Vilas Press.
- ŚĀṄKARA. 1910b. *Bhagavad-Gita Bhashya*. Vol. 11 de *The Works of Sri Sankaracharya*. Srirangam: Sri Vani Vilas Press.
- SARUP, Lakshman, trad. 2009. *The Nighaṅṭu and the Nirukta of Śrī Yāskācārya*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- THOMSON, Karen y Jonathan Slocum. 2021. *The Rigveda: Metrically Restored Text*. Texto editado en sánscrito. www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/RV00.html

Fuentes secundarias

- DEUSSEN, Paul. 1912. *The System of the Vedānta According to Bādarāyana's Brahma-Sūtras and Ṣaṅkara's Commentary Thereon Set Forth as a Compendium of the Dogmatics of Brahmanism from the Standpoint of Ṣaṅkara*. Traducido por Charles Johnston. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- DEUTSCH, Eliot. 1969. *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press.
- DONIGER O'FLAHERTY, Wendy. 1981. *The Rig Veda: An Anthology*. Harmondsworth: Penguin.
- FIGUEROA CASTRO, Óscar. 2013. "El arte de la interpretación en la India sánscrita: orígenes y desarrollo". *Nova Tellvs* 31 (1): 9-34. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/21733>
- HALBFASS, Wilhelm. 1991. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany: State University of New York Press.
- HERNÁNDEZ QUIROZ, Anselmo. 2016. "La realización divina sugerida por Vāmadeva: un estudio sobre la tradición exegética védica y vedānta de los himnos 4.26 y 4.27 del Ṛg-Veda". *Estudios de Asia y África* 51 (3): 531-570. <https://doi.org/10.24201/eaa.v51i3.2241>
- HERNÁNDEZ QUIROZ, Anselmo. 2020. "Acerca del referente último del Ṛg-Veda". *Estudios de Asia y África* 55 (1): 43-78. <https://doi.org/10.24201/eaa.v55i1.2579>
- HIRST, Jacqueline Suthren. 1996. "Strategies of Interpretation: Śaṅkara's Commentary on *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*". *Journal*

- of the American Oriental Society 116 (1): 58-75. <https://doi.org/10.2307/606372>
- ISAYEVA, Natalia. 1993. *Shankara and Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- KNIFE, David M. 1967. "The Heroic Theft: Myths from R̥gveda IV and the Ancient Near East". *History of Religions* 6 (4): 328-360. <https://doi.org/10.1086/462550>
- MALINAR, Angelika. 2014. "'Following One's Desire' (kāmācāra): On a Characterisation of Freedom in Vedic Literature and the Mahābhārata". *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 68 (3): 757-782. <https://doi.org/10.1515/asia-2014-0058>
- NAKAMURA, Hajime. 1962. "Conflict between Traditionalism and Rationalism: A Problem with Śāṅkara". *Philosophy East and West* 12 (2): 153-161. <https://doi.org/10.2307/1397394>
- NAKAMURA, Hajime. 1983. *A History of Early Vedānta Philosophy*. Vol. 1. Traducido por Trevor Leggett. Delhi: Motilal Banarsidass.
- PANDEY, Sangam Lal. 1983. *Pre-Śāṅkara Advaita Philosophy*. Allahabad: Darshan Peeth.
- USKOKOV, Aleksandar. 2018a. "Deciphering the Hidden Meaning: Scripture and the Hermeneutics of Liberation in Early Advaita Vedānta". Tesis de doctorado. Universidad de Chicago.
- USKOKOV, Aleksandar. 2018b. "The Long and Short of It: Mahāvākya from Mīmāṃsā to Jīva Gosvāmin, from the Veda to the Bhāgavata". *The Journal of Hindu Studies* 11 (1): 38-52. <https://doi.org/10.1093/jhs/hiy013>
- VENKATARAMA IYER, M. K. 1964. *Advaita Vedānta, According to Śāṅkara*. Nueva York: Asia Publishing House.

Anselmo Hernández Quiroz es licenciado en psicología por el Instituto Politécnico Nacional (México), maestro en estudios de Asia y África por El Colegio de México, y doctor en lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente realiza un posdoctorado con el tema "Imaginario religiosos de la naturaleza en la India antigua y moderna".

<https://orcid.org/0000-0002-2074-095X>
 elmo_terbutilo@yahoo.com.mx