

LA MĀNDŪKYAKĀRIKĀ

Traducción del sánscrito por
GRACIELA DE LA LAMA
El Colegio de México

VAITATHYA¹

1. Los sabios han proclamado el carácter ilusorio de todos los objetos vistos durante el sueño debido a la limitación del espacio para la colocación interna de los objetos.²
2. Por la brevedad del tiempo todo el que duerme no va a los lugares que ve y cuando despierta no se encuentra en ese lugar [visto en el sueño].³
3. La escritura afirma la inexistencia del cāro,⁴ etc., basándose en la razón; por esto, dicen los sabios, el carácter ilusorio [de los objetos vistos] en el sueño es establecido claramente.
4. Lo mismo [la irrealidad] es afirmado de los objetos en el estado de vigilia por su condición interna; por lo tanto lo que se afirma de éste es válido en el estado de sueño,⁵ la diferencia es su condición oculta.

¹ *Vaitathya* en su sentido ordinario significa falsedad, Śāṅkara puntualiza en su comentario: *Vaitathya* significa el hecho de ser irreal o falso, por lo que este capítulo se referirá a la demostración de la irrealidad de todo lo creado, ya se llame a esta creación *Vaitathya* o *māyā*, término aclarado más adelante.

² Los objetos de los sueños se perciben dentro del cuerpo. "Todas estas entidades, tales como una montaña, percibidas durante los sueños sólo son conocidas ahí y no fuera de los sueños" dice Śāṅkara.

³ Otra prueba de la irrealidad de los objetos del sueño es que no existe secuencia cronológica y lugar con los que puedan ser asociados.

⁴ El carro es sólo un ejemplo del carácter ilusorio de todo fenómeno percibido durante el sueño. En el sueño se realizan actividades de índole diversa. Como los órganos de los sentidos no funcionan, se infiere que éstas se deben a la luminosidad del *ātman*. Véase *BrhU* IV, iii, 10.

⁵ Śāṅkara admite la ilusión de los objetos percibidos durante la vigilia porque, aunque existe una diferencia básica entre éstos y los objetos del sueño por el lugar que ocupan, ya que éstos se limitan al espacio del cuerpo,

5. Los sabios dicen que los estados de vigilia y sueño son uno solo debido a la evidente similitud de los objetos.⁶
6. Aquello que no existe en el principio y en el fin tampoco existe realmente en el presente. Siendo como apariencias por su irrealidad, [los objetos] son considerados como reales.⁷
7. La utilidad de los [los objetos] en el sueño es impugnada por el hecho de tener principio y fin, por lo que, en verdad, son considerados engañosos.
8. El rasgo característico del que duerme es la originalidad como [en el ejemplo] de los habitantes del cielo, así como en este mundo el hombre instruido.
9. Lo que es imaginado por el pensamiento interno en forma de sueño es irreal; lo que es aprehendido por el pensamiento externo es real pero ambos son ilusorios.⁸
10. Lo que es imaginado por el pensamiento interno en forma de vigilia es irreal; lo que es aprehendido por el pensamiento externo es real pero ambos en verdad son ilusorios.
11. Si la falsedad de ambas clases de objetos es establecida ¿Quién conoce estos objetos y quién los imagina?
12. El resplandeciente sí-mismo, por su propia *nāyā*⁹ ima-

existe una similitud que consiste en que ambos son percibidos, es decir, ambos se dan en el modo de ser de la aprehensión, lo cual implica dualidad, irrealidad.

⁶ La experiencia de los objetos en ambos estados está asociada a la relación sujeto-objeto.

⁷ Porque si existiese implicaría la realidad de la creación.

⁸ Este *śloka* y el siguiente mencionan las formas de aprehensión: la percepción y la inferencia y las equipara a la pura imaginación, negándoles validez como formas de conocimiento. En el sueño también lo que es imaginado por la mente es ilusorio y lo que es conocido fuera del cuerpo parece real. Se sabe que ambos son irreales. Igualmente durante la vigilia: lo que es imaginado en el interior por el pensamiento es ilusorio y lo que es experimentado fuera parece real. De hecho, ambos deberían, racionalmente, ser considerados como irreales.

⁹ Término que posee muy diferentes acepciones en la filosofía de la India. Es uno de los conceptos básicos del pensamiento Vedānta. De la raíz *MĀ* que significa desplegar, exhibir, construir, en su derivado nominal *māyā* con el sentido de poder sobrenatural. En el lenguaje más antiguo, en el *R̥g̐*, tiene el sentido de magia; más tarde significa ilusión y en el Vedānta, igual que en el *Sāṃkhya*, es considerado como la fuente del universo visible. En el *Vaiṣṇavismo* representa a una de las nueve energías de Viṣṇu.

Sāṅkara glosa de la siguiente manera este pasaje: "El resplandeciente

- gina el sí-mismo por el sí-mismo. Sólo él conoce los objetos. Esta es la afirmación del Vedānta.¹⁰
13. El [sí-mismo] multiplica los objetos que permanecían en el interior del pensamiento, el todopoderoso imagina de la misma manera los objetos de los sentidos en el exterior del pensamiento.¹¹
 14. Lo interno existe el tiempo que es pensado, lo externo existe los dos tiempos (pasado y futuro), sin embargo todos son sólo imaginados. La distinción no tiene otra base.
 15. Los objetos imperceptibles que sólo existen internamente y los manifiestos que existen objetivamente, todos, son sólo imaginados. La diferencia [de aprehensión reside] en la peculiaridad de los órganos de los sentidos.
 16. El alma es imaginada primero, después los objetos de diversas clases externos e internos. Igual que el conocimiento así es la memoria [de las cosas].
 17. Como una cuerda imprecisa en la oscuridad se imagina que es una serpiente, un hilo de agua u otros objetos, de la misma forma el *Ātman* es imaginado de varias maneras.
 18. De la misma manera que cuando la cuerda es conocida con precisión la ilusión desaparece y sólo resta la no dualidad de la cuerda, así [cuando se logra] la determinación del *Ātman*.
 19. [El *Ātman*] es imaginado como *Prāṇa* y como otros innumerables. Todo esto es ilusión por lo que él mismo es engañado.
 20. Los que conocen el *Prāṇa* dicen que es el *Prāṇa*; los que conocen los elementos, que es los elementos; los que

Ātman mismo, por su *māyā* imagina en sí mismo los diferentes objetos... Él los conoce... y no existe otro sustrato del conocimiento y la memoria".

¹⁰ "El propósito del *Vedānta*, dice Saṅkara, es demostrar que el conocimiento y la memoria no existen sin sustrato, como los budistas sostienen". Conocimiento y memoria son categorías de la percepción relativa.

¹¹ Saṅkara glosa: "En tanto esta imaginación subsiste siendo de la naturaleza de lo sutil o idea en el interior de su pensamiento, el Señor (*Īśvara*) imagina diversas ideas que son subjetivas". Es decir, según Saṅkara, antes de crear, el Señor tiene una idea del mundo, lo imagina, y luego lo proyecta.

conocen las cualidades, que es las cualidades y los que conocen los principios, que es éstos.¹²

21. Los que conocen los *pāda* dicen que es los *pāda*; los que conocen los objetos de los sentidos; que es éstos; los que conocen los mundos, que es los mundos y los que conocen a los dioses que es éstos.
22. Los que conocen los Vedas dicen que es los Vedas, los que conocen los sacrificios, que es esto; los que conocen el sujeto de la experiencia, que es el sujeto de la experiencia y los que conocen el objeto de la experiencia, que es éste.
23. Los que conocen lo sutil dicen que es lo sutil; los que conocen lo material, que es esto; los que conocen lo determinado, que es lo determinado y los que conocen lo indeterminado, que es esto.
24. Los que conocen el tiempo dicen que es el tiempo; los que conocen los puntos cardinales, que es éstos; los que conocen las sílabas, que es las sílabas; los que conocen las creaciones, que es éstas.
25. Los que conocen la mente dicen que es la mente; los que conocen el intelecto, que es éste; los que conocen el pensamiento, que es el pensamiento; y los que conocen el mérito y él demérito, que es éstos.
26. Unos dicen que se compone de veinticinco elementos; otros de veintiséis; otros dicen que se compone de treinta y uno y otros que tiene un número infinito.
27. Los que conocen los pueblos lo llaman los pueblos; los que conocen los estadios de vida dicen que es éstos; los gramáticos dicen que es lo femenino, lo masculino y lo neutro; otros dicen que es lo superior y lo inferior.
28. Los que conocen la creación dicen que es ésta y los que conocen la disolución que es ésta; los que conocen la permanencia dicen que es la permanencia y todas estas opiniones siempre existen en el mundo.

¹² En los *ślokas* 20-28 revista Gauḍapāda las teorías corrientes en su tiempo acerca de la naturaleza del *āīman*.

29. Aquel a quien se le ha enseñado cualquiera de estas doctrinas.¹³
30. [El *Ātman*] es definido por ellos como separable siendo inseparable, aquel que conoce la verdadera naturaleza puede imaginar sin duda.¹⁴
31. Así como la ciudad de los Gandharua¹⁵ es la percepción en la ilusión del sueño, de la misma manera es visto este universo por los versados en los textos Vedānta.
32. No existe disolución ni creación, nadie está cautivo ni nadie se esfuerza por liberarse, nadie desea la liberación ni nadie la ha logrado. Ésta es la verdad suprema.¹⁶
33. [El *Ātman*] es imaginado como los objetos carentes de realidad y como la no-dualidad. Los objetos son imaginados por la no-dualidad; por lo tanto la no-dualidad es felicidad absoluta.¹⁷
34. Desde el punto de vista del *Ātman* este universo de multiplicidad no existe por sí mismo de ninguna manera, no existe separado ni no separado. Así lo afirman los que conocen la verdad.
35. [El *Ātman*] es considerado por los sabios libres de pasión, de temor y de cólera como exento de diversidad y no-dual.¹⁸

¹³ Este *śloka* es un verdadero enigma debido principalmente a la multiplicidad de acepciones de la palabra *bhāva*. Nosotros hemos adoptado la traducción propuesta por Nikhilananda: idea. El pensador ve la idea que le es propuesta y le atribuye la realidad. Nos parece que este *śloka* es el corolario necesario a los *ślokas* precedentes, es decir: poseído el pensador por la idea que cree conocer (*prāṇa*, *śrīti*, etc.) piensa que eso es el absoluto, el *ātman*.

¹⁴ En la filosofía Vedānta el término *tattva*, verdadera realidad, se considera formado por *ta* y *tvam*, "esto (eres) tú", y se sostiene que es el término más adecuado para expresar la identidad del mundo y Brahman. Macdonell en *op. cit.*, lo traduce por *thatness*.

¹⁵ Los *Gandharua*, seres celestiales encargados de la custodia del *soma*, viven en una ciudad comparable a los castillos en el aire.

¹⁶ *Paramārtha*, la verdad suprema, similar en cierto sentido a *tattva*, posee un matiz especial de orden en el terreno especulativo y *tattva* en el orden ontológico.

¹⁷ La felicidad absoluta: *śiva* es un sustantivo derivado de *śivan* que significa auspicios, benéfico, etc.

¹⁸ Este *śloka* muestra el punto de vista brahmánico para obtener la liberación: el conocimiento de los Vedas. Más adelante este criterio será refutado.

36. Por lo tanto, habiendo aprehendido esto, deben concentrar su pensamiento en la no-dualidad, y después de realizar la no-dualidad actuarán en el mundo indiferentemente.
37. Libre de honores, homenajes y obligaciones rituales, el sabio tiene como morada lo inestable y lo estable y debe ser indiferente.
38. Cuando ha visto la verdad referente a sí-mismo y también la verdad de lo objetivo, se identifica con la realidad, encontrando su placer en la verdad no se separa de ella.¹⁹

ADVAITA¹

1. El *sādhaka* que se entrega a la devoción se encuentra en el Brahman originado, como todo es no originado antes de ser producido, por ello éste es considerado miserable.
2. Por este motivo enseñaré [la doctrina] no-miserable,² no originado, que es similar en todas partes, porque nada nace en forma alguna aunque [se cree ver] lo originado en todas partes.
3. El *ātman* es semejante a las almas igual que el espacio es semejante al espacio de las vasijas. Éste es el ejemplo de la creación, como las vasijas, etc., así son los agregados corporales.³
4. De la misma manera que cuando las vasijas, etc., desaparecen, los espacios que se encontraban dentro de las vasijas se incorporan al *ātman*.⁴

¹⁹ Es decir, sin intervenir en ninguna forma en el curso de los acontecimientos, en perfecta indiferencia unido en el absoluto.

¹ *Advaita* Cf. nota 4 de la Introducción.

² *Samatā*, igualdad, mismidad, identidad. Sólo lo que tiene puede decirse que nace o cambia de forma.

³ Sañkara recurre al ejemplo de la vasija y *ākāśa* para explicar que la totalidad de los *jīvas* constituye el Ser Supremo, en el momento en que desaparecen los agregados corporales (*saṃghāta*).

⁴ Así como el espacio limitado existe posteriormente a la destrucción de la vasija que lo encierra, el *jīva* es posterior a la destrucción de los agregados corporales que lo limitan. Al identificarse el *jīva* con el supremo Sí-mismo se destruyen los agregados corporales.

5. Así como en el espacio de una vasija se puede encontrar polvo, humo, etc., sin que se contaminen todos [los espacios de las vasijas], las almas no son contaminadas por los placeres.
6. Ciertamente la forma, la función y el nombre son diferentes en cada caso, sin que exista la modificación del espacio. Es la misma conclusión respecto de las almas.⁶
7. Así como el espacio de las vasijas no es una transformación o una parte del espacio total, el alma nunca es una transformación o una parte del *ātman*.⁶
8. De la misma forma que el cielo según los niños puede estar manchado de impurezas, para los no iluminados el *ātman* puede estar manchado de impurezas.
9. Ni en la muerte ni en el nacimiento, ni en el arribo ni en la partida, ni en su existencia en todos los cuerpos el *ātman* es diferente del espacio.⁷
10. Todos los agregados corporales son proyecciones de la ilusión del *ātman* como todo lo del sueño.⁸ No existe explicación alguna sobre la superioridad o la identidad de todo.⁹
11. Las envolturas¹⁰ como el gusto, etc., explicadas en la *Taittiriya Upaniṣad*, el sí mismo de éstos es el alma suprema que se manifiesta como el espacio.
12. En los panes señalados en la *Madhuṣūktā* se manifiesta el Brahman supremo, de la misma manera que el espacio se manifiesta en la tierra o en el estómago.

⁶ Las diferencias existentes entre los diversos *jīvas* dependen de los *upā-dhis*, definición y ejemplo que los condicionan.

⁶ El hecho de que el espacio aparezca como limitado por la vasija, no significa que sea una modificación o una parte del espacio total, como una joya es la modificación del oro, dice Śaṅkara.

⁷ Es decir, el *ātman*, siendo puro por naturaleza, no puede estar sujeto a trans migración, aún cuando, debido a la *avidya* (ignorancia) se le atribuyen tales características al estar condicionado, y considerarse como *jīva*.

⁸ Śaṅkara sostiene esta última teoría de la creación y también reconoce que, en última instancia, sólo el *ātman*, Brahman, es el conocimiento puro que no implica relación alguna.

⁹ Ya que todos los seres creados poseen una igualdad absoluta en tanto que carecen de existencia real.

¹⁰ Existen cinco envolturas: *Annamaya*, *Prāṇamaya*, *Manomaya*, *Vijñānamaya* y *Anandamaya*. Cf. *TaittU*.

13. La identidad del alma y el *ātman* es exaltada y la pluralidad condenada. Por lo tanto esto es lo correcto.
14. La distinción del alma y el *ātman*¹¹ antes de la creación señalada [en la *śruti*] se refiere a la condición futura en sentido figurado. El sentido primario ciertamente no es adecuado.
15. Cuando la creación es enseñada con los ejemplos de la arcilla, el metal, la chispa, etc., es sólo como un procedimiento para la instrucción. La multiplicidad no existe en forma alguna.
16. A los tres estadios de vida¹² corresponden las formas de aprehensión inferior, intermedia y superior. Por lo tanto esta enseñanza ha sido propuesta por compasión.¹³
17. Los dualistas firmemente convencidos de las conclusiones de sus propias doctrinas, se contradicen mutuamente mientras que éste (el *advaitin*) no entra en conflicto con ellas.¹⁴
18. La no-dualidad es la verdad suprema, la dualidad es su diferencia,¹⁵ para ellos ambos son dualidad por esta razón nuestra doctrina no está en contradicción (oposición).¹⁶
19. Lo no originado se multiplica por la ilusión ciertamente y no de alguna otra manera, si lo inmortal se multiplicase en realidad, se volvería mortal.¹⁷

¹¹ La distinción entre *jīva* y *ātman* tiene sólo un significado secundario.

¹² Los *āśramās* que corresponden a las muy conocidas divisiones de la vida de un ser humano.

¹³ En este *śloka* se asienta la legitimidad de otras doctrinas, tomando en consideración los tres tipos fundamentales de inteligencia: inferior, intermedia y superior.

¹⁴ Los dualistas, es decir, glosa Śāṅkara, los que siguen las doctrinas de *Kapila*, *Kanāda*, *Buddha* o *Jina* (*Mahāvīra*). Otra razón para sostener que se encuentran en un error en su convicción de que su razonamiento es el único válido. El Vedānta, basado en la identidad absoluta, no puede caer en tal error.

¹⁵ Se dice que el efecto es el resultado de la no-dualidad, ya que la dualidad no es percibida en los estados de sueño profundo, éxtasis (*samādhi*), o en cualquier momento en que cese la actividad mental.

¹⁶ Porque Brahman es el verdadero ser de los dualistas en última instancia.

¹⁷ Lo cual constituiría una contradicción. Basándose en este *śloka* Śāṅkara explica en su "Comentario" la doctrina de la *māyā* como ilusión del

20. Los partidarios sostienen la creación del ser innato ¿De qué manera el ser innato e inmortal podría ser mortal?¹⁸
21. Lo inmortal no puede ser mortal de la misma manera que lo mortal no puede ser inmortal. La alteración de la naturaleza original no puede tener lugar de ninguna manera.¹⁹
22. Si el ser inmortal por naturaleza se convierte en mortal, ¿cómo podría permanecer inmutable su inmortalidad adquirida?
23. Desde el punto de vista de la realidad o de la irrealidad la *śruti* es la misma acerca de la creación del objeto. Pero lo que establecido de acuerdo con la razón, esto es la verdad y no otra.
24. De acuerdo con los textos "El mundo no es múltiple. . ." y "Por las ilusiones Indra. . ." lo innato se origina de varias maneras por la ilusión.²⁰
25. Por la negación de la creación el devenir es refutado, y por el texto "¿Quién podría engendrarle?" la causalidad es refutada.²¹
26. En el pasaje "no es esto, no es esto"²² se niega todo. Porque es imposible de aprehender. Sólo el [absoluto] no originado se manifiesta.
27. La creación de lo existente es posible por la ilusión ciertamente, pero no desde el punto de vista de la realidad.

-que percibe y, por lo tanto, su carencia de realidad. La multiplicidad (dualidad), producto de la *maya*, no es real.

¹⁸ Lo no originado no puede dar origen a algo permaneciendo inmutable, ya que nacimiento significa cambio de naturaleza.

¹⁹ Śaṅkara recurre a la ilustrativa metáfora: "El fuego no podrá cambiar su cualidad de ser caliente", en el comentario de este *śloka*.

²⁰ Śaṅkara afirma en su *Comentario* que *Māyābhīṣ*, a través de la ilusión, en los textos sagrados significa: a través del conocimiento sensorial, el cual es ilusorio. Esto afirma la temporalidad de la divinidad en el caso de Buda.

²¹ La creación, *sambhūti*, se dice que es *Hiraṇya-garbbā* (cf. R *PU*, 576) y, en comparación con el *jīva*, se dice que es inmortal, dado que continúa existiendo aún después de la desaparición del *jīva*. Desde el punto de vista de la realidad suprema es mortal. En la *Isā Upaniṣad* 12 "En la cegadora oscuridad entran aquéllos que adoran lo no manifiesto y en una mayor oscuridad aquéllos que encuentran su satisfacción en lo manifiesto".

²² Cf. *BrbU*, II.3.6. Śaṅkara discute la incomprendibilidad del *āman* -que sólo sirve para señalar la irrealidad de los medios para alcanzar el fin, ya que éstos poseen la misma realidad que el fin.

Para el que piensa que la creación es real, lo originado vuelve a ser originado.²³

28. La creación de lo inexistente por la ilusión, desde el punto de vista de la realidad es imposible. El hijo de la mujer estéril no nace en realidad ni por la ilusión.²⁴
29. Así como durante el sueño la mente se manifiesta en la apariencia de la dualidad por la ilusión, de la misma forma durante la vigilancia la mente se manifiesta en la apariencia ²⁵ de la dualidad a causa de la ilusión.
30. Sin duda durante el sueño, la mente no-dual tiene la apariencia de la dualidad, así también durante la vigilancia la no-dualidad tiene la apariencia de la dualidad.²⁶
31. Esta dualidad de lo mutable y lo inmutable es sólo percibida por la mente, cuando la mente deja de ser mente la dualidad no es aprehendida.²⁷
32. Cuando deja de imaginar debido al conocimiento de la verdad que es el *ānman*, pasa a la condición de no-mente y entonces ante la carencia de algo que aprehender no aprehende.²⁸
33. El conocimiento no originado, libre de imaginación, es considerado inseparable de lo que debe ser conocido.²⁹ Lo que debe ser conocido es el Brahman no originado,

²³ La comprensión de los efectos como creación "nos conduce, dice Śaṅkara, a inferir la existencia del *ānman*, ya que él podría considerarse como el sustrato de la ilusión que es contemplada en la forma de la creación del universo". Si se creyese en la creación *ad infinitum* no podría haber liberación.

²⁴ Este *śloka* nos muestra la imposibilidad de la creación ya que la realidad última es no-existencia, por lo que el objeto que vemos es irreal.

²⁵ Como es posible para la realidad nacer a través de la *māyā*, igual que la serpiente imaginaria es real cuando se percibe como una cuerda.

²⁶ Śaṅkara afirma en el comentario a este *śloka* que "hablando con claridad, la serpiente es idéntica a la cuerda... El caso es semejante en el estado de vigilia, ya que la mente (que es la realidad suprema), es común a ambos".

²⁷ Debido a la desaparición de la dualidad en el estado de sueño sin contenido o en el éxtasis se establece que la dualidad es irreal. Y el espíritu (*manas*) deja de ser espíritu al lograrse el conocimiento absoluto.

²⁸ El pensamiento se libera de todo acto de conocimiento al carecer de objeto para éste.

²⁹ Como lo es el calor del fuego.

- eterno. Lo no originado es conocido por lo originado.³⁰
34. La manifestación de la mente exenta de dispersión, indiferenciada, inteligente es lo que debe ser conocido. El que se encuentra en el sueño profundo es otro, no es el mismo que éste.³¹
 35. [La mente] se engaña en el sueño profundo pero cuando está exenta de dispersión no se engaña. Éste es Brahman libre de temor, completamente iluminado de conocimiento.
 36. Es eterno, libre de sueño profundo y de sueño, sin nombre amorfo, siempre luminoso, omnisciente. No existe homenaje (que pueda rendírsele).
 37. Está desprovisto de toda expresión y de todo pensamiento, está siempre tranquilo y luminoso. Es la concentración total (*Samādhi*)³² inmutable y libre de temor.
 38. Donde no existe pensamiento (*citā*) no hay aprehensión ni emisión, entonces la conciencia (*jñāna*) concentrada en sí misma es no nacida y logra la identidad.³³
 39. Ciertamente este yoga sin contacto (*asparśayoga*)³⁴ es difícil para todos los yogis. Lo yogis le temen porque sienten temor donde no existe temor.³⁵
 40. Para todos los yogis la ausencia de temor, la destrucción del sufrimiento, el conocimiento así como la paz infinita reposa en el dominio de la mente.³⁶

³⁰ Brahman posee la naturaleza de una masa homogénea de conciencia eterna que se conoce a sí-misma.

³¹ La conducta de la mente, durante el sueño sin contenido, es diferente de la conducta de la mente bajo control, libre de *Kalpanās*. En la primera permanecen los deseos en un estado latente.

³² "El hecho es, dice Sañkara, que al lado de la destrucción de la ignorancia, no es posible prescribir ningún deber". El término *samādhi*, en este caso, significa la completa identidad con Brahman.

³³ Sañkara al comentar este *śloka*, dice: "¿Cómo puede existir aceptación o abandono (de Brahman) en donde, en la ausencia del pensamiento, no es posible ningún juicio al respecto?". *Ātman*, libre de actividad y temor, no tiene nada que negar, y nada que aceptar. Esta teoría se encuentra más allá de toda ética, dado que ésta implica un mundo dual.

³⁴ El *Asparśayoga* significa yoga sin contacto.

³⁵ El temor proviene de la conciencia de la dualidad y los yogis temen perder su conciencia individual.

³⁶ Este *śloka* "es para aquellos que consideran la conciencia separada del *Ātman* y piensan que la paz y el conocimiento dependen de su dominio.

41. Como el crecimiento del océano gota a gota con la punta de un pasto *kuśa*³⁷ así debía ser el dominio de la mente sin desilusionarse.
42. [La mente] enloquecida por el deseo y por la experiencia debe ser dominada por los medios apropiados, y también cuando esté muy complacida en el letargo porque el letargo es (tan malo) como el deseo.
43. Cuando se ha considerado que todo es sufrimiento (la mente), debe ser alejada de la experiencia del deseo y recordando que todo es innato no ver nada como originado.
44. El pensamiento que está aletargado debe ser despertado, cuando está enloquecido debe ser otra vez tranquilizado, se debe saber que aún contiene impurezas y cuando [la mente] ha logrado la identidad no debe disturbársele.
45. En este caso no debe experimentar placer, debe estar liberada de la relación por el conocimiento y si el pensamiento inmóvil se proyecta, debe ser unificado con diligencia.
46. Cuando el pensamiento no se distrae y no se dispersa de nuevo, entonces éste es inmutable, carente de apariencias y se unifica con Brahman.
47. Dependiente de sí-mismo, tranquilo, absorbido en el absoluto, indescriptible, felicidad suprema, no originado por el objeto de conocimiento que es originado, omnisciente así dicen que es.
48. Ningún alma *Jīva* nace, no existe origen alguno de ésta. Ésta es la verdad suprema donde nada nace.³⁸

³⁷ Yerba empleada en ciertas ceremonias religiosas.

³⁸ El método es el del *Jñāna Yoga*, ya que tanto los estados de placer como de deseo son igualmente dañinos. El desprendimiento implica un espíritu de indiferencia hacia todo lo que signifique dualidad.