

LA MĀṆḌŪKYAKĀRIKĀ

Traducción del sánscrito, notas y comentarios por
GRACIELA DE LA LAMA
El Colegio de México

Introducción

Gauḍapāda, ocupa un lugar especial en la historia del Vedānta,¹ principalmente de la escuela Advaita² como maestro de Govinda, a su vez maestro de Śaṅkara y su obra es un elemento fundamental en el desarrollo de esta escuela filosófica. La importancia de su trabajo no sólo es reconocida por los especialistas y por los maestros religiosos de los distintos āśramas de la India, los conceptos básicos de su doctrina aparecen también en la literatura india contemporánea. La trascendencia de la obra de Gauḍapāda, las *Māṇḍūkyakārikā*, es, además acentuada por la continua corriente de comentarios y glosas de diferentes tipos, que se inician con el *Bhāṣya* de Śaṅkara³ en el siglo VIII d.c. y prosiguen hasta la época moderna.

Si se acepta que el pensamiento de Śaṅkara presupone el trabajo de Gauḍapāda, si bien aquél menciona las *Kārikā* sólo dos veces, es imposible eludir su estudio en la búsqueda de las raíces del pensamiento de ese autor, ya que los conceptos básicos del Advaita están presentes en las *Kārikā* en forma latente. Una revisión de lo que hasta

¹ Nombre de una de las escuelas clásicas del pensamiento indio, la más conocida en occidente y la de mayor vitalidad en India. La connotación filosófica del término es poco precisa porque agrupa pensadores de ideologías diversas. Tradicionalmente se acepta que es la escuela que representa el pensar de las *Upanisads*.

² Significa estrictamente no-dualidad, por extensión la escuela que sostiene el monismo absoluto, cuyo representante más destacado es Śaṅkara.

³ *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, Viena, Vol. 22, p. 133 ss.

ahora se ha hecho en este sentido nos muestra que el estudio académico de las *Kārikā* se inició el siglo pasado, cuando aparecieron varias ediciones: la primera de Röer en 1850, la segunda de Pandit Sivananda Vidyasagara en 1873. Sin embargo la mejor edición crítica de las *Kārikā*, basada en trece manuscritos y acompañada de los comentarios más autorizados, es decir, los de Śaṅkara, Ānandagiri y Śaṅkarānanda, sólo se publicó en 1900, en las *Ānandāśrama Sanskrit Series*. También existen ediciones con traducción y/o comentario en las principales lenguas de la India. Las primeras versiones al inglés son las de Dwivedi en 1894, Ramaswami Aiyar en 1905. Posteriormente fueron traducidos por Rao en 1931-35, Nikhilananda en 1936, Bhattacharya en 1943, y Karmarkar y Chinmayananda en 1953. Existen dos versiones al francés, la de Lesimple, de 1944 y la de Sauton de 1952 y una al alemán, de Deussen, de 1897.

No se han estudiado, traducido o editado hasta la fecha todos los comentarios. Existen ediciones de los comentarios siguientes, además de los tres citados antes: los de Madhva (1199-1278), Vyāsātīrtha I (1370-1400), Raṅgarāmānuja (s. XVI), Śrīnivasātīrtha (1590-1690), Rāghavendratīrtha Yati (1623-1671), Puruṣottama (c. 1670), Svayamprakāśānanda Saravastī (s. XVII), Upaniṣadbrahma Yogin (1751), Bhāskarāya (s. XVIII), Kūranārāyaṇa y Amaradāsa (de cronología imprecisa) y Saccidānanda Sarasvatī (1958). De todos ellos sólo se han traducido a lenguas occidentales los comentarios de Śaṅkara, Ānandagiri y Madhva. Algunos todavía no han sido editados, entre ellos los de Śuddhānanda, Anubhūtiśvarūpācārya y Ānandātman.

Descripciones más o menos detalladas o análisis de las *Kārikā* se encuentran en las historias generales de la filosofía india, como el utilísimo trabajo de S. N. Dasgupta; o en los estudios especiales sobre el Vedānta, como el trabajo de K. S. Murty; o del budismo como el de T. R. V. Murty. Existen, sin embargo, muy pocos estudios especiales. Un estudio monográfico importante es el T. M. P. Mahadevan,

donde se analiza la doctrina y el problema de los "supuestos préstamos" del budismo, sostenidos por varios autores. V. Bhattacharya, hizo una valiosa contribución al estudio de las *Kārikā* a partir del punto de vista de sus relaciones con el budismo y Karmarkar, en la introducción a la traducción ya citada, refuta la opinión del estudioso del budismo.

Es conveniente mencionar también que en los setenta o más artículos, que han aparecido en diferentes publicaciones especializadas, algunos de los cuales alcanzan la magnitud de un libro, aparecen importantes aportaciones para el estudio del pensamiento de Gauḍapāda.

Hasta ahora, los temas que han interesado más a los investigadores han sido, en orden de importancia; la relación de las *Kārikā* con la *Māndūkya Upaniṣad*; la influencia budista; la atribución del *Bhāṣya* de Śaṅkara y los problemas cronológicos correlativos; la doctrina de las *Kārikā*; su relación con otros pensadores anteriores a Śaṅkara; las doctrinas de Gauḍapāda y Śaṅkara; y otros comentaristas de las *Kārikā*. Sin embargo aún hay necesidad de llevar a cabo mayores estudios. Si tomamos como ejemplo la excelente investigación que se ha realizado sobre los préstamos budistas sugeridos por V. A. Sukthankar⁴ y, más tarde, desarrolladas por la Vallée Poussin (1910), Welle-ser (1910), Bhattacharya (1922-1953) y Majumdar (1947-52), y la refutación que, desde el punto de vista del Advaita, hizo Mahadevan (1952), así como las notas de Karmarkar (1953), valdría la pena intentar un análisis conceptual del texto sobre una base comparativa, tomando en consideración el trabajo de Paul Hacker (1950) y de su discípulo Sengaku Mayeda (1965), con el fin de aclarar problemas como el de la influencia que pudo haber ejercido sobre Śaṅkara; la unidad de los cuatro capítulos de las *Kārikā*; el clima ideológico predominante en los tiempos anteriores a Śaṅkara, etc.

Las *Māndūkya-kārikā* están formadas por doscientos quince versos, divididos en cuatro capítulos, la unidad de los

cuales ha sido discutida en varios artículos. El primer capítulo, objeto de esta presentación, consta de 29 versos o *ślokas* y es el que se encuentra más relacionado con la *Māṇḍūkya Upaniṣad*,⁵ de hecho es un comentario, que en algunos casos glosa y en otros añade opiniones del autor, con el fin de aclarar el texto sagrado, pero sin alejarse de él. En ocasiones ofrece datos sobre las diferentes corrientes de pensamiento que estaban en boga en su época como en los versos 7, 8 y 9, en que enumera algunas de las escuelas más importantes.

Una nota sobre el contenido de la *Māṇḍūkya Upaniṣad* puede verse en la introducción a la traducción publicada con anterioridad en esta revista, el análisis de la contribución de Gauḍapāda al pensamiento Vedānta aparecerá posteriormente con la traducción de los tres capítulos siguientes de las *Kārikā*. Una introducción al estudio del Vedānta puede consultarse en el número 24 de Estudios Orientales, Homenaje a Prodyot Mukherjee, de próxima aparición.

La Māṇḍūkyakārikā

Capítulo I: Āgama¹

1. El que conoce lo externo es el omnipresente Viśva;² el que conoce lo interno es Taijasa;³ el que es conocimiento puro es Prājña.⁴ Lo uno es conocido en tres formas.
2. Viśva se encuentra en el canal del ojo derecho; Taijasa en el interior de la mente; mientras que Prājña está en

⁵ Ver *Estudios Orientales*. Vol. VI, pp. 247-260.

¹ Nombre dado por muchos pensadores a trabajos de índole diversa. En este caso significa exposición de los diversos estadios de conocimiento basados en la tradición brahmánica y apegados al texto de la *Māṇḍūkya Upaniṣad*.

² Facultad intelectual que percibe la individualidad que da un fundamento a la materia.

³ Significa brillante, que consiste de luz.

⁴ Término derivado de la raíz JNĀ (conocer) y la partícula *pra*, significa, especialmente en el *Vedānta*, la inteligencia que no ha superado aún la individualidad.

el espacio del corazón.⁵ Su localización en el cuerpo es triple.

3. Viśva experimenta lo material constantemente; Taijasa experimenta lo sutil; así como Prāṇa experimenta la beatitud.⁶ Obsérvese que el objeto de la experiencia es triple.
4. Lo material satisface a Viśva; lo sutil a Taijasa y la beatitud a Prāṇa. Obsérvese que la satisfacción es triple.⁷
5. En los tres estados se han señalado el objeto y el sujeto de la experiencia, aquel que conoce ambos⁸ no es afectado aun cuando tenga la experiencia [del objeto].⁹
6. Es una opinión aceptada que debe haber una causa de todos los objetos existentes, el *prāṇa*¹⁰ origina todo, el *puruṣa*¹¹ da origen separadamente a las formas del pensamiento.

⁵ *Taijasa* y *viśva* son iguales dado que ambos se apoyan en el pensamiento que contempla los objetos externos y el contenido de la memoria. *Taijasa*, dice Śāṅkara en su comentario a este śloka, se unifica con *Prajña* en el *ākāśa* 'espacio' que se encuentra en el interior del corazón y se convierte en una masa de conciencia al cesar las actividades mentales.

⁶ La felicidad, en sánscrito *ānanda*, posee, además del significado corriente, un sentido filosófico-religioso más profundo; es la felicidad pura, uno de los tres atributos de *Brahman*.

⁷ Este śloka y el anterior muestran una semejanza notable que podría hacer pensar en las dos versiones de una misma idea. Creo, sin embargo, que la diferencia de matiz se origina en los dos sustantivos derivados de las raíces BHUJ y TRIP que señalan una diferencia de intención clara (consumir y ser satisfecho—gozar).

⁸ En los tres lugares que corresponden a los tres estadios en los que se existe un solo objeto de experiencia que se presenta en tres formas diferentes: material, sutil y bienaventurada, ya que en los tres estadios existe una sola conciencia que aprehende la realidad según su grado de conocimiento. Śāṅkara dice que la experiencia de los tres estadios es descrita como una debido a la unidad de conciencia implicada en un acto de conocimiento como "Yo soy esto"...

⁹ No es contaminado ya que tiene clara conciencia de la constitución ilusoria de su experiencia: "Un tigre imaginario o visto en sueños, asusta al que lo percibe" cuando se despierta se recupera. Así esto no afecta al sí mismo, "debido a que conoce su verdadera naturaleza". Todas las citas textuales pertenecen, salvo indicación contraria, al comentario de Śāṅkara al śloka a que se hace referencia.

¹⁰ 'Aliento', esencia del universo, se equipara a *Puruṣa*. En el *Vedānta*, significa el espíritu identificado con la totalidad de los espíritus en el sueño profundo, es decir, con los espíritus que no están condicionados por su individualidad.

¹¹ En general, ser humano. En esta obra corresponde al Ser supremo

7. Los que reflexionan en la teoría de la creación consideran el origen como una manifestación de la divinidad. Otros piensan que la creación es similar a los sueños o a la ilusión.¹²
8. Otros sostienen que la creación es un mero deseo del absoluto. Los que reflexionan en el tiempo piensan que los seres tienen su origen en el tiempo.
9. Otros dicen que la creación tiene por objeto el placer y otros la diversión [de la divinidad], pero [la creación] es la naturaleza propia del resplandeciente, porque ¿cuál sería el deseo de aquel que ha satisfecho todos sus deseos?¹³
10. Para la destrucción de todos los sufrimientos existe un soberano¹⁴ poderoso e inmutable, la no-dualidad de todos los seres, conocida como el resplandeciente Turiya, el omnipresente.¹⁵
11. Se piensa que *Viśva* y *Taijasa* están condicionados por la causa y el efecto; *Prājña*¹⁶ sólo está condicionado por la causa y ambos no son posibles en Turiya.
12. *Prājña* no tiene conciencia de sí mismo ni de los otros, tampoco de lo verdadero o de lo falso, ni de ninguna otra cosa. Turiya siempre tiene la visión total.¹⁷
13. La no aprehensión de la dualidad es semejante en ambos, *Prājña* y Turiya. *Prājña* está asociado al sueño profundo de la causa, pero ni siquiera éste existe en Turiya.¹⁸

o alma del universo. En el *Rig Veda* se refiere al primer hombre, alma y fuente original del universo; al principio animador personal de cada ser, es decir, alma o espíritu.

¹² *Svapna*.

¹³ En los *śloka*s comprendidos entre el 6 y el 9, Gaudapāda menciona las diferentes teorías cosmológicas de su tiempo.

¹⁴ *Īśana*, el que termina con todas las miserias en su aspecto de dios personal.

¹⁵ Se ha adoptado esta transcripción por su popularidad, en lugar de Turya cf. Mukhopadhyaya.

¹⁶ Śaṅkara dice que *Viśva* y *Taijasa* se caracterizan por la no aprehensión y la mala aprehensión de la Realidad suprema, mientras que *Prājña*, es la no aprehensión de la ilusión.

¹⁷ *Prājña* no percibe la dualidad externa y no se contempla a sí mismo "El ego sólo puede ser conocido en relación con el no ego" cf. el comentario de Śaṅkara a este *śloka*.

¹⁸ El sueño de la causa primaria (*bījanidrā*) se caracteriza por la

14. Los dos primeros están asociados con el sueño y el sueño profundo, Prájña sólo con el sueño profundo sin imágenes.¹⁹ Los que conocen Turiya no ven el sueño profundo, tampoco el sueño.
15. El sueño es la realidad para el que ha comprendido falsamente, el sueño profundo²⁰ para el que no sabe. Cuando el error de éstos desaparece se obtiene Turiya.
16. Cuando el alma²¹ adormecida por la ilusión sin principio despierta entonces, conoce la no-dualidad eterna, sin sueño profundo y sin sueño.
17. Si el mundo fenoménico existiera desaparecería sin duda. La dualidad es una mera ilusión, la no-dualidad es la verdad suprema.
18. Si la diversidad hubiese sido imaginada, desaparecería. El objeto de esta doctrina es la enseñanza. Cuando se logra el conocimiento verdadero la dualidad no existe.²²
19. Cuando se describe la identidad de Viśva y A, es claro que se encuentran en el principio de la misma manera.

ausencia del conocimiento de la realidad impresión dejada por los objetos de la realidad en la conciencia y que producirá los objetos del sueño. Hay que tener presente que *Turya* es considerado, tanto por Śaṅkara como por todos los *advaitavādins*, el sustrato de todos los estados.

¹⁹ Se ha adoptado esta traducción de sueños y sueño profundo para los términos *svapna* y *nidrā*. La palabra ensueño tiene un matiz en español que no correspondería al sentido de *svapna*.

²⁰ El sueño profundo *nidrā*, es la característica de los tres estados ya que incluye, dice Śaṅkara en su comentario, la vigilia, el sueño y el sueño profundo.

²¹ *Jīva* proviene de la raíz *JIV*, que significa vivir, revivir, permanecer vivo, vivificar, etc. En su forma nominal derivada significa: cualquier ser vivo, aliento vital, principio vital, vida y no tiene en sí misma ninguna connotación de eternidad; también tiene el sentido de alma individual en oposición al alma del mundo o alma universal.

²² Este *śloka* y el anterior tocan la doctrina medular de la escuela *Advaita*. Si el conocimiento de la no-dualidad es posible después de la desaparición de la diversidad ¿cómo puede decirse que la no-dualidad existe mientras que la diversidad se ofrece a nuestra percepción? En realidad, dice Śaṅkara, "no existe tal cosa como la diversidad de la cual pueda predicarse la aparición o desaparición". La diversidad no existe en el sentido de algo separado de la Realidad. "La multiplicidad es *Brahman* y siempre existe como tal", la ilusión es la que aparece o desaparece. Haciendo uso de una de las alegorías más conocidas de la filosofía concluye Śaṅkara: "Cuando la naturaleza real de la cuerda es señalada, lo que desaparece es la ilusión que presentaba la cuerda diferente de lo que es", como una serpiente. Ver Śaṅkara.

- Cuando existe coincidencia de medida (*mora*, sonido) existe inmanencia de la misma manera.
20. Cuando se sabe que Taijasa es el sonido U, se percibe claramente su excelencia; cuando existe coincidencia de elementos²³ se conocerá la situación intermedia.
 21. El sonido M se identifica con Prajña siendo clara la similitud de medida, cuando la identidad de los elementos es comprendida habrá identidad en la absorción.
 22. Ciertamente el que conoce la identidad común a los tres estados es un gran sabio que debe ser venerado y honrado entre todos los seres.
 23. El sonido A conduce a Viśva, el sonido U a Taijasa y el sonido M a Prāṇa. En el aspecto silencioso [de la sílaba Om̐] no existe propósito.²⁴
 24. Se debe conocer el sonido Om̐²⁵ en cada uno de sus elementos.²⁶ Sin duda los elementos son los sonidos. Habiendo conocido el sonido Om̐ en sus elementos no es necesario pensar en nada más.
 25. La inteligencia se debe integrar en la sílaba sagrada que es Brahman libre de temor; no existe el temor²⁷ en ninguna parte para el que se encuentra siempre absorbido en Om̐.
 26. La sílaba sagrada es considerada el Brahman inferior y el Brahman supremo. La sílaba sagrada no tiene precedente, es incomparable, no existe nada fuera de ella, es inactiva e inmutable.
 27. La sílaba sagrada es el principio, el intervalo y el fin de todo. El que conoce la sílaba Om̐ de esta manera, alcanza al incomparable 'sí-mismo'.²⁸

²³ *Mātrā-sampratīpattau*, para Śāṅkara, identidad.

²⁴ Porque, dice Śāṅkara, cuando han desaparecido los sonidos la causalidad misma es negada.

²⁵ La sílaba sagrada AUM está integrada por tres fonemas articulados simbólicamente, representativos de los tres estadios referidos en este capítulo.

²⁶ El sentido de *pādaśo* en métrica es el de una parte de un verso formado por tres estancias.

²⁷ No es posible temer nada puesto que AUM es *Brahman* mismo, es decir, felicidad suprema.

²⁸ Nikhilananda lo identifica con AUM.

28. Se debe saber que el Señor, que está en el corazón ²⁹ de todos, es la sílaba sagrada. El sabio que conoce a Om̐ como inmanente a todo, no sufre más.
29. El que conoce la sílaba sagrada sin medida, ilimitada, extinción de la dualidad, propicia, es un santo y no otro.³⁰

²⁹ El corazón, *hrd*, en sánscrito, significa tanto el asiento de las emociones y sentimientos, como del intelecto.

³⁰ Es decir; sólo aquel que trasciende la multiplicidad es sabio. (Ver nota sobre Mienih.)