

LA MANDUKYA UPANISAD:

El texto y la doctrina

Traducción del sánscrito, notas y comentarios de
GRACIELA DE LA LAMA

El Colegio de México

Los textos de la “doctrina secreta”,¹ del “conocimiento de Brahman que destruye la ignorancia”² o de la doctrina que los discípulos “sentados cerca”³ del maestro escuchan devotamente, forman la cuarta y última parte de la literatura revelada,⁴ fundamento de la ortodoxia brahmánica. Estos textos son conocidos con el término genérico *Upaniṣad* o *vedānta* ‘fin del Veda’. Esta última denominación aparece en los textos mismos,⁵ cronológicamente se estima que éstos constituyen la parte final de los Vedas, y porque con ellos culmina la educación brahmánica.⁶ De acuerdo con una tradición más tardía, —*anta* se refiere concretamente al objetivo final de las enseñanzas de los Vedas;⁷ es decir, la salvación del hombre.

Las *Upaniṣad* sostienen una posición diferente, a veces radicalmente opuesta, a la de la doctrina del sacrificio védico.⁸ Proponen una teoría del universo⁹ distinta de la derivada de los *Brāhmaṇa*, ya que su doctrina se desarrolla a partir de la

¹ Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*. Trans. by A. S. Geden. Clark, Edinburgo, 1906, pp. 10-13 y 16-17.

² Comentario de Saṅkara a la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 2. 4.

³ De acuerdo con la etimología *upa* ‘cerca’, *ni* ‘abajo’ y *sad* ‘sentarse’. Con este sentido, no aparece en las *Upaniṣad*.

⁴ *śruti*, de *sru* ‘escuchar’. El *corpus* de la escritura revelada está formado por: (a) Colecciones, *samhita*, de himnos, cantos, fórmulas sacrificiales e invocaciones de carácter mágico llamados respectivamente *Rg*, *Sama*, *Yajur* y *Atharva Veda*; (b) Textos en prosa sobre la técnica del sacrificio, llamados *Brāhmaṇas*; (c) Textos de los ermitaños que se leducian a la meditación en los bosques y selvas *Āraṇyaka*; y (d) *Upaniṣad*.

⁵ Cf. *Svetāśvatara Up.*, 6.22 y *Muṇḍaka Up.*, 3.2.6.

⁶ Cf. *Bṛhadāraṇyaka Up.*, 3.9.6. y 3.9.21.

⁷ Cf. M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, Allen and Unwin, Ltd., Londres, 1932, p. 51 (última impresión, 1968).

⁸ P. Deussen, *op. cit.*, p. 61-65 y 396.

⁹ P. Deussen, *op. cit.*, p. 180-201

¹⁰ Es decir el Sí-mismo universal y el sí-mismo individual.

identidad *Brahman-ātman*.¹⁰ Sin embargo, las respuestas de las *Upaniṣad* a las cuestiones fundamentales del pensamiento filosófico, difieren entre sí y con frecuencia se contradicen. Esto da lugar a diversas interpretaciones.

La necesidad de conservar e interpretar los textos sagrados, hizo que surgiera una serie de obras, auxiliares de la revelación, que en su conjunto son conocidas como *smṛti*¹¹ 'tradición'. Los tratados sistemáticos derivados de la interpretación de las *Upaniṣad* constituyen el *Vedānta*, uno de los seis sistemas filosóficos reconocidos por la ortodoxia.

- Existen más de doscientas *Upaniṣad*¹² elaboradas durante un largo período que se inicia en una época cercana a la de los *Brāhmaṇa*. Los catorce textos más antiguos son los principales, tanto por su contenido ideológico, como por el papel que han desempeñado en la evolución del pensamiento filosófico indio. Estos textos pueden repartirse en tres grupos principales: (a) Seis *Upaniṣad* en prosa, contemporáneas de los *Brāhmaṇa*. Es decir, aparecidas entre 1500 y 800 a. c. Estas son: *Aitareya*, *Brhadāranyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Kausītakī* y *Kena*. (b) Seis escritas en verso, que se consideran prebudistas: *Kaṭha*, *Svetāśvatara*, *Mahānarāyaṇa*, *Īśa*, *Munḍaka* y *Praśna*. (c) Dos posteriores a la muerte de Buda (485 a. c.), que son las últimas del grupo de *Upaniṣad* mayores: *Maitrāyaṇīya* y *Māṇḍūkya*. La autenticidad de ésta última, sin embargo, no está probada totalmente, como explicaré más adelante. -

Casi todas las *Upaniṣad*, especialmente las más antiguas, se han atribuido a alguna de las escuelas dedicadas al estudio

¹¹ Derivado de *smṛ* 'recordar', significa 'memoria'. Los principales textos son: (a) seis *Vedāṅga*, 'miembros auxiliares del Veda' que son fonética y eufonía, ritual, métrica, gramática y explicación de palabras, calendario y astronomía, y ceremonial. A esta literatura pertenecen varias colecciones de *sūtra*, 'aforismos' con fines mnemotécnicos. Entre ellos se encuentran los *śrauta-sūtra* que tratan del ritual público; los *gṛhya-sūtra* del ritual doméstico; los *dharma-sūtra* de los principios y de las costumbres; los *sūtra* de Pānini que tratan de la gramática; (b) los *dharma-śāstra* o códigos de legislación, entre ellos el famoso *manava-dharma-śāstra* o leyes de Manu; (c) las dos grandes epopeyas *Mahabhārata* y *Rāmāyana*; (d) los *purāna*, 'relatos antiguos'. Se tiene noticia de la existencia de 36 poemas de esta naturaleza. Una breve exposición de esta literatura en V. Raghavan, *The Indian Heritage*, 3rd. Ed., The Indian Institute of World Culture, Bangalore, 1963. "Introduction" p. XX-LXXVII.

¹² La *Muktika Up* menciona 108 solamente.

y conservación de los textos védicos. La *Māṇḍūkya* pertenece a la tradición del *Atharva Veda*. Es la más breve de las *Upaniṣad* mayores, y la más concisa y sistemática en la exposición de su pensamiento.

En el siglo xm, Madhvācārya (1199-1274 a. c.) y sus discípulos decían que la palabra *Māṇḍūkya* provenía de *maṇḍūka* 'rana'. Actualmente, Monier Williams cree que se deriva de *Māṇḍūka*, nombre de una escuela Védica; Deussen precisa que se trata de una escuela del *Rg Veda*, y Pānini afirma que es el nombre de un poeta védico.¹³

Es sumamente difícil determinar la fecha aproximada de composición de un texto como la *Māṇḍūkya*. No obstante, sí se pueden establecer unos puntos de referencia que permitan situarla dentro de un panorama histórico adecuado. La elaboración de la doctrina, y la utilización de cierta terminología técnica, presuponen las *Upaniṣad* que mencioné antes; de otra manera el texto sería incomprensible. Pero el problema fundamental que ha suscitado una gran controversia en India, es el que se deriva de la autenticidad del texto. ¿Es la *Māṇḍūkya* una *Upaniṣad* o es solamente la obra de Gauḍapāda, autor del siglo vn?

El gran especialista francés, Lacombe,¹⁴ dice que el texto es posterior a Buda, pero que Saṅkara lo conoce y lo considera una sola obra junto con las *Kārikā*¹⁵ de Gauḍapāda.¹⁶ Es decir, como una obra que pertenece a la *smṛti*, no a la literatura revelada. Especialistas indios como Mahadevan y Karmarkar sostienen la opinión contraria, interpretando los textos en forma distinta.

La importancia de este problema para la historia de la evolución del pensamiento filosófico indio, en particular de la escuela *Vedānta*, es considerable, ya que las doctrinas expuestas en esta *Upaniṣad* y en las *Kārikā*, han sido las más fecundas de

¹³ Cf. T.M.P. Mahadevan, *Gauḍapāda, A Study in Early Advaita*, University of Madras, 1960. p. 33.

¹⁴ Cf. O. Lacombe, *L'absolut selon le Vedānta*, Geuthner, París, 1966, p. 9.

¹⁵ P. Deussen, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶ Predecesor de Saṅkara y autor de las *Kārikā*, 'sentencia filosófica dramática de tipo aforístico escrita en verso'. Su obra es la primera exposición sistemática de la escuela *advaita* 'no-dualista'.

la tradición y conforman la posición filosófica más aceptada en la India actual.

La obra de Sañkara¹⁷ presupone la obra de Gauḍapāda quien, de acuerdo con la tradición, fue el maestro de su maestro. La relación que existe entre la *Māṇḍūkya* y las *Kārikā* de Gauḍapāda y Sañkara¹⁸ especialmente en el comentario a las *Kārikā* es muy estrecha. No se puede estudiar por separado la doctrina y el problema cronológico. Muy frecuentemente, el texto de la *Māṇḍūkya* aparece junto al de las *Kārikā*. Sañkara y otros autores posteriores las comentan juntos. De este hecho parece haber derivado la idea de que el propio Gauḍapāda escribió el texto de la *Māṇḍūkya*; para dar mayor autoridad a sus *Kārikā*.¹⁹ El mismo llama "*āgama prakaraṇa*" 'capítulo basado en la tradición', al primer capítulo de su obra, que es donde aparece la *Upaniṣad*. Pero, esta tesis es insostenible, pues la terminología de ambos textos es diferente²⁰ y la lengua de la *Māṇḍūkya* parece ser más antigua.²¹

Si se acepta la cronología propuesta por Hajime Nakamura, que coloca a Gauḍapāda en la segunda mitad del siglo vn d. c., entre esta fecha y la muerte de Buda hay un período de más de diez siglos, de los cuales no hay datos que permitan determinar la fecha probable de composición de la *Māṇḍūkya*. En

¹⁷ Es el pensador advaita más notable de la historia de la filosofía india. Su importancia no se limita a esta escuela, durante más de doce siglos ha ejercido una influencia determinante en la evolución del pensamiento filosófico indio. En la actualidad es el primero "en la conscience philosophique de l'Inde." O. Lacombe, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸ La atribución de esta obra a Sañkara ha sido objeto de polémica desde que Vidhusekhara Bhattacharya pone en duda su autenticidad (Sir Asutosh Mookerjee, *Silver Jubilee Volume*, Vol. III: Orientalia, part 2, 1925, p. 101-110) H. Nakamura en *Vedānta Tetsugaku no Hatten*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1955 p. 523 ss. parece haber llegado a una conclusión positiva sobre este aspecto "it is likely that it was composed by a scholar of as high erudition as Sañkara had in nearly the same age as he" cita del autor en su ms. "A bibliography on Sañkara".

¹⁹ Cf. A. Venkatasubbiah, "The *Māṇḍūkya* Upaniṣad and Gauḍapāda", *Indian Antiquary*, 62, p. 185-193. T.M.P. Mahadevan impugna sus argumentos en *op. cit.*, p. 48-49.

²⁰ La *Māṇḍūkya* utiliza *Vaiśvānara*, *Caturya*, *susupti*, Gauḍapāda emplea *Viśva*, *Turya* y *nidrā* respectivamente. En dos versos usa *susupti*.

²¹ Además de los términos mencionados en la nota anterior, aparecen expresiones como *ha nai*, *apīti*, cf. T.M.P. Mahadevan, *op. cit.*, p. 55

tanto no se obtengan más pruebas, será necesario limitarse a proponer que la *Māṇḍūkya* no es obra de Gauḍapāda, como parece demostrarlo en la tradición Advaita de autores como Saṅkara y Sureśvara,²² la lengua utilizada, el estilo, la unidad de su contenido y su autonomía respecto a las *Kārikā*.

La doctrina que expone la *Māṇḍūkya* se refiere al tema central del pensamiento Advaita: ²³ la identidad Brahman-ātman que es, en sí mismo, la liberación, y a la manera de poder lograrla. Esta doctrina sintetiza la teoría antológica que desarrollan las *Upaniṣad*. Se basa principalmente en una epistemología y una doctrina escatológica, la *Bṛhadāraṇyaka*, en tanto se refiere al destino último del individuo.

Las afirmaciones iniciales del texto son de carácter axiomático: “Om ²⁴ es todo”, “todo es Brahman” “Brahman es el itman”, y la sílaba sagrada es el símbolo que permite llegar al conocimiento. No obstante, la *Māṇḍūkya* no propone un dogma sino un método racional que, basado en el análisis de los diferentes modos de conocer, conduzca al conocimiento del absoluto. Acepta, de acuerdo con otros textos anteriores,²⁵ el postulado que la esencia del hombre es el *ātman* ²⁶ y que éste es *Brahman*,²⁷ ‘el absoluto’, pero se centra en la experiencia y, a partir de ella, elabora su método de conocimiento.

La esencia del hombre siempre está presente en los tres es-

²² Cf. T.M.P. Mahadevan, *op. cit.*, p. 49.

²³ Uno de los seis sistemas filosóficos aceptados por la ortodoxia, al cual pertenece la escuela advaita.

²⁴ Sobre la importancia de este símbolo ver M. Biardeau, *Théorie de la Connaissance et philosophie de la parole dans le Brahmanisme classique*. Mouton and Co., París, 1964. Breve reseña de su desarrollo histórico y su relación con el ritual del *agnihotra*, en A. B. Keith “Om” en *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

²⁵ *Bṛhadāraṇyaka Up.*, 4,4,5 y 1.4.10; *Chāndogya Up.* 6.8.7. Cito estos pasajes sólo como ejemplo, es muy frecuente la identificación.

²⁶ ‘aliento’ pronombre reflexivo, como término técnico ‘sí-mismo’. *Chāndogya-Up.* 5.11. Ver también P. Deussen, *op. cit.*, p. 90-99. R. W. Steiner, “The Concepts of the self in the Upaniṣads: its origin and evolution”, *Philosophy East and West*, 20 (1970), 51-61.

²⁷ ‘el absoluto’, ‘el Sí-mismo universal’. Saṅkara, en su comentario *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I, 1, 1, lo deriva de la raíz *bṛh* “que implica eternidad, grandeza”, etc. Sobre la evolución del concepto de Brahman cf. A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upaniṣads*, Oxford University Press, 1925.

tados en que puede darse la experiencia: la vigilia, el sueño y el sueño profundo.

El *ātman* 'conciencia o sujeto de conocimiento', aprehende el absoluto en forma gradual, a través del conocimiento de lo material, de lo sutil y de la conciencia de sí mismo. En un cuarto estadio, trasciende los límites que le impone el conocimiento, para reabsorberse en *Brahman*, el absoluto incognoscible.

Durante la vigilia, hay conciencia del mundo material eterno, y se experimenta la multiplicidad y temporalidad de lo objetivo. Esta experiencia, obtenida gracias a la relación que se establece entre los siete miembros, es decir, entre el mundo de lo externo²⁸ y los diecinueve canales de comunicación constitutivos de la estructura del hombre como individuo,²⁹ demuestra la impermanencia del mundo, la dependencia del objeto conocido respecto al sujeto que conoce, y la relatividad de este conocimiento.

Es evidente, pues, que la vigilia no permite alcanzar el conocimiento verdadero. Sin desecharla totalmente, es necesario superarla. Si bien la precariedad del mundo material no puede confundirse con *Brahman*,³⁰ el discernimiento de su condición, y la experiencia que de él se obtienen constituyen el primer paso, indispensable, en la búsqueda del conocimiento liberador.³¹

En el estado de sueño se obtiene la experiencia de lo sutil. Lo sutil es el sustrato de las impresiones recibidas durante la vigilia, ya independiente de la percepción actual, y proyectado por la ignorancia y el deseo.³² Esta experiencia acerca a niveles ontológicos superiores porque se tiene conciencia de lo que se ha depurado de lo material. Al percatarse de la condición ilusoria del contenido de los sueños, se aprecia el poder creativo del *ātman*; es por ello que el sueño ocupa una posición intermedia entre la ignorancia, de la cual parte, y la conciencia de sí mismo del tercer estado: entre el mundo material y el abso-

²⁸ Estos son cielo, sol, éter, agua, tierra y el fuego del sacrificio Cf. *Chāndogya Up.*, 5.18.2.

²⁹ En su comentario a la *Māṇḍūkya Up.*, dice que son cinco órganos de los sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto; cinco órganos de la acción: la palabra, la locomoción, el hecho de asir, la excreción y la generación; cinco *prāna*, 'alientos'; y la mente, el intelecto, el pensamiento y el ego. Cf. Saṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, II, iv, 12.

³⁰ Cf. *Chāndogya Up.*, 8.9.1.

³¹ Cf. *Māṇḍūkya Up.*, IX.

³² Cf. Comentario de Saṅkara a la *Māṇḍūkya Up.*, IV.

luto.³³ El análisis de este estado nos obliga a reconocer la existencia de la conciencia que, gracias a su naturaleza luminosa, proyecta las imágenes durante el sueño. Por esto se le llama *Taijasa*³⁴ ‘luz’. Aunque sólo se puede conocer lo interno, lo subjetivo, este conocimiento facilita el acceso a la tercera etapa. En este estado de sueño, la relación temporal y espacial se altera, y la relación sujeto-objeto del conocimiento se mantiene, lo cual hace que persistan las características de la dualidad. Al igual que el estado de la vigilia, la condición incierta del sueño tampoco nos permite identificarlo con Brahman.³⁵

En el tercer estado de sueño profundo, sin imágenes (Prājña ‘inteligencia individualizada’, ‘conciencia’), desaparecen la dualidad sujeto-objeto del conocimiento y la de tiempo-espacio. Este estado es descrito como conciencia pura, integración temporal en la unidad del absoluto y anulación de todo conocimiento específico,³⁶ en el que sólo se experimenta la beatitud. El sueño profundo no conduce, en sí mismo, a la liberación, pero confirma la existencia del *ātman* que, testigo de sí mismo, lo experimenta, y permite, además, vislumbrar la naturaleza y la realización definitiva. Sobre este último aspecto dice añkara que el estado de sueño profundo está “hecho de beatitud y pleno de beatitud, porque no significa para el órgano interno³⁷ este dolor que acompaña el esfuerzo necesario para que se activen las estructuras objetivas y subjetivas”. Pero, añade, “no debe decirse simple y sencillamente que es beatitud, porque esta beatitud no tiene carácter absoluto”. “(Pero) de la misma manera que, en el orden empírico, se dice de una persona que no sufre ninguna pena, que es feliz, que experimenta la beatitud, así de este estado que consiste en un cero absoluto de dolor, se puede afirmar que aquél que lo experimenta es feliz.”³⁸ El problema de la distinción entre este estado y la liberación del absoluto, preocupó también a Gauḍapāda que

³³ De una manera general todo lo ultrasensible. Cf. O. Lacombe, *cit.*, p. 148 n. 8.

³⁴ Cf. Sañkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, III, ii, 1.

³⁵ Principio ígneo del universo.

³⁶ Cf. *Chāndogya Up.*, 8.10.2.

³⁷ *Brahmasūtrabhāṣya*, IV, iii, 22.

³⁸ De acuerdo con el pensamiento Vedānta el órgano interno, *antahka-*, percibe directamente los objetos materiales y subjetivos, sirviéndose de los órganos de los sentidos.

en varios versos establece en forma precisa la diferencia, por ejemplo: “Prājña no es consciente de sí mismo, ni de los otros, de lo verdadero, ni de lo falso, [por el contrario] Turīya, —[el cuarto y último estado]—, siempre es la visión total”³⁹ o, la mente “permanece atada en el sueño profundo, pero dominada [en el estado de Turīya, gracias al esfuerzo del renunciante] no está atada”.⁴⁰ Con el mismo esmero con que se establece la diferencia entre los tres tipos de experiencia, en los estados de Vaiśvānara, Taijasa y Prājña, se aclara que, a pesar de que los tres estados alteran y difieren uno de otro, el sí-mismo que los sustenta es uno. Las experiencias son distintas, pero “es el mismo ‘yo’ el que estaba dormido y el que soñaba y ahora está despierto”.⁴¹

Paralelamente a los tres tipos de experiencia que se obtienen en los estados de vigilia, sueño y sueño profundo, se proponen tres esferas de existencia relativa a las que corresponden estas experiencias, lo objetivo-material; lo subjetivo-sutil, y lo supraconciente (¿divino?) —beatitud. La *Māṇḍūkya* identifica al sí-mismo del estado de sueño profundo con *Īśvara*, la divinidad personal “señor de todo, omnisciente, el que regula internamente, la fuente de todo, principio y fin de todos los seres”.⁴² Gaudapāda al referirse a esta sección de la *Upaniṣad* menciona las teorías acerca de la creación que prevalecían en su tiempo y las descarta diciendo que, si bien es cierto que todas las impresiones que recibe el pensamiento proceden del Puruṣa⁴³ éstas no son distintas de la divinidad, “son su naturaleza esencial”,⁴⁴ son como “las múltiples imágenes del sol reflejado en el agua”, aclara Sañkara en su comentario a las *Kārikā*.

La *Māṇḍūkya* añade, a los tres estados ya elaborados en las *Upaniṣad* más antiguas, un cuarto estado que trasciende las anteriores: el estado de identificación total con el absoluto. El absoluto es invisible, intangible, inaprehensible, indefinible, inconcebible, indescriptible, esencia única de la conciencia de sí-mismo, disolución del mundo fenoménico, impasibilidad, bea

³⁹ Comentario a las *Kārikā* de Gaudapāda, I, 5.

⁴⁰ I, 12 “*nātmānam na parāmscāiva na satyam nāpi cānṛtam, prājña kimcana samvetti*”.

⁴¹ III, 35. “*Īvate hi susupte tannigrhītam na Īvate*”.

⁴² T.M.P. Mahadevan, *op. cit.*, p. 100.

⁴³ *Māṇḍūkya Up.*, VI.

⁴⁴ I, 6. “*sarvam janavati prānaśceto mśūrpuruṣaḥ pṛthak*”.

titud absoluta, no dualidad.⁴⁵ Se afirma la existencia del absoluto negando toda posibilidad de conocerlo por un proceso discursivo. Al absoluto no se le puede conocer como a un objeto, porque la relación sujeto-objeto de conocimiento ha sido superada, pero es posible hacerlo cuando se logra la identificación total. Entonces, en la profundidad del silencio espiritual, puede intuírsele. Este estado no puede confundirse con el vacío, porque es la plenitud según lo aseguran frecuentemente las *Upaniṣad* y los filósofos Advaita posteriores. Esta experiencia del absoluto es comparada con un eterno acto de amor,⁴⁶ de realización absoluta, que no puede ser descrito pero que debe ser conocido y experimentado, para lograr la salvación, meta última del pensamiento filosófico indio.

En las secciones VIII a XII, la *Māṇḍūkya* vuelve a insistir en que el absoluto, *ātman*, es la sílaba sagrada Om̐. Analiza sus tres componentes A, U y M en relación con cada uno de los estados a los que corresponden respectivamente Vaiśvānara, Ājāna y Prāñña. Afirma que cada elemento es imprescindible para la obtención del conocimiento final, de la misma manera que cada sonido es absorbido en el siguiente, sin que sea eliminado y, al terminar de pronunciar la sílaba, sólo queda un eco remoto. Entonces, cuando ya no se distinguen sus elementos, se comprende su significado. En la última sección, se afirma la naturaleza del absoluto que, como la sílaba Om̐, asciende los elementos que lo constituyen y es felicidad absoluta, no-dualidad, es decir, reintegración del sí-mismo al Sí-mismo universal.

Para cada una de las etapas de conocimiento, la *Upaniṣad* señala una recompensa específica. A la última corresponde la obtención del conocimiento absoluto que es la liberación: "quél que conoce la naturaleza indivisa, indeterminable de sí, sustrato en que toda dualidad se disuelve, beatitud absoluta, es el único sabio"⁴⁷ y "el que sabe esto integra su sí-mismo al Sí-mismo universal".⁴⁸

⁴⁵ I, 9. "devasyaiṣa syabhāvo..."

⁴⁶ *Māṇḍūkya Up.*, VII.

⁴⁷ Gaudapāda, *Kārikā*, I. 29:

"amātro' nantamātraśca dvaitasyoṣaśamah
śivaḥ omkāro vidito yena sa munirnetaro janaḥ".

⁴⁸ *Māṇḍūkya Up.*, XII.

He tratado de señalar en este artículo algunas de las ideas fundamentales presentes en esta Upaniṣad, destacando: *a)* la interpretación de la totalidad de la experiencia humana; *b)* la importancia y limitaciones del conocimiento discursivo; *c)* la naturaleza positiva del absoluto y *d)* el carácter práctico de la búsqueda del conocimiento. Estos no son sino algunos aspectos de las doctrinas que se derivan de un texto de tan profunda fecundidad.

El pequeño texto de la *Māṇḍūkya* ha inspirado a los pensadores indios de todas las denominaciones, desde la época de Gauḍapāda hasta la fecha. Grandes filósofos como Śaṅkara, Madhuācārya y otros menos conocidos en Occidente han escrito extensos comentarios, glosas y trabajos interpretativos de diversos tipos que suman miles de páginas. En la actualidad continúa atrayendo el interés de filósofos, académicos y swamins.