

## COMPOSICIÓN Y PENSAMIENTO DE LA MUNDAKA-UPANISAD

**NOTA:** Por dificultades tipográficas, se han reemplazado los siguientes signos: n, d, r, t, m, por las letras n, d, r, t, m, respectivamente, en bastardilla en las palabras impresas en letra redonda e, inversamente, en redonda en las palabras impresas en bastardilla.

### A B R E V I A T U R A S

<b>BĀU</b>	= Brhadāraṇyaka-upanisad.
<b>ChāU</b>	= Chāndogya-upanisad.
<b>KāU</b>	= Katha-upanisad.
<b>KāuU</b>	= Kausītaki-upanisad.
<b>MaitriU</b>	= Maitri-upanisad.
<b>MunḍU</b>	= Munḍaka-upanisad.
<b>EV</b>	= Egveda.
<b>SveU</b>	= Svetāsvatara-upanisad.

- |                            |   |
|----------------------------|---|
| A. Debrunner-J.Wackernagel | = Wackernagel (J.): <i>Altindische Grammatik</i> , III, 1, Göttingen, 1929.   |
| Deussen, I, 1; I, 2        | = Deussen (P.): <i>Allgemeine Geschichte der Philosophie</i> , I, 1. 2, Kiel, II ed., 1906.                             |
| Deussen, <i>Sechzig</i> .  | = Deussen (P.): <i>Sechzig Upanishad's des Veda</i> , Leipzig, 1897.  |
| Hillebrandt                | = Hillebrandt (A.): <i>Aus Brahmanas und Upanisaden</i> , Jena, 1921.   |
| Hume                       | = Hume (R. E.): <i>The thirteen principal Upanishads translated from the Sanskrit</i> , II ed., Oxford, 1931.           |
| Keith                      | = Keith (A. B.): <i>The religion and philosophy of the Veda and Upanishads</i> , 2 vols., Harv. University Press, 1925. |

Monier-Williams	= Monier-Williams (M.): <i>A sanskrit-english dictionary</i> , Oxford, 1899.
Müller	= Müller (F. M.): <i>The Upanishads</i> , part II, Oxford, 1900.
Oltramare	= Oltramare (P.): <i>L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde</i> , I, Paris, 1906.
Radhakrishnan	= Radhakrishnan (S.): <i>Indian Philosophy</i> , I, London, II ed. repr., 1948.
Renou	= Renou (L.): <i>Grammaire de la langue védique</i> , Paris, 1952.
Renou, KauU	= <i>Kausitaki Upanisad</i> , publiée et traduite par L. Renou, Paris, 1948.
Stehoupak-Nitti-Renou	= N. Stehoupak-L. Nitti-L. Renou: <i>Dictionnaire sanskrit-français</i> , Paris, 1932.

La *MuṇḍU*, que no carece de cierta fragmentaria belleza, presenta notables peculiaridades gramaticales y léxicas, cierto desordenado relajamiento de la composición y contradicciones insolubles, que asombran y desconciertan al lector que quiere entender su pensamiento y penetrar en su íntima inspiración.

Formas como *vibhum* (I, 1, 6) por *vibhu*, *somya* (II, 1, 1; II, 1, 10; II, 2, 2; II, 2, 3) por *saumya*, *saṁdhayīta* (II, 2, 3) por *saṁdadhīta*, son incorrectas<sup>1</sup>. Irregulares son las formas *śraddhayantaḥ* (III, 2, 10) de *śraddhayat* = *śraddadhāna*<sup>2</sup>, *ādādāyan* (I, 2, 5) por *ādadat*. Un tema ampliado en *-ā* presenta *yaṣitāyām* (II, 1, 5) de *yoṣitā* frente a la forma corriente *yoṣit-*; un cambio del tema *-an-* en *-a-* experimenta *atharvāya* (I, 1, 1) por *atharvaṇe*<sup>3</sup>. Notable es también la forma *pravedayanti* (I, 2, 9), que Keith, p. 504, n. 2, considera equivalente, por el sentido, a la forma correspondiente del verbo simple<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> KEITH, pág. 504, n. 2, afirma que "*vibhum* (nom. neut.) is doubtless a mere misprint". El error mecánico es muy posible, puesto que adjetivos con la regular terminación *-m* rodean *vibhum*, pero puede tratarse también de una falsa analogía que burló el no muy atento sentido gramatical del autor de la *MuṇḍU*.

<sup>2</sup> Véase MONIER-WILLIAMS, s. v.

<sup>3</sup> Cfr. A. DEBRUNNER-J. WACKERNAGEL, pág. 265.

<sup>4</sup> MONIER-WILLIAMS, s. v., da al verbo el significado de "to know or understand right" y cita solamente el caso de la *MuṇḍU*. STEHOUPAK-

Se encuentran, además, formas activas y medias sin distinción de sentido, como *bhavate* (III, 1, 4) frente a *bhavati* y *prabhavante* (II, 1, 1) frente a *prabhavanti* (II, 1, 8). En esta promiscuidad de usos puede tener valor la forma *parimucyanti* (III, 2, 6) con desinencia activa, a pesar de ser pasiva<sup>5</sup>. Notable es el uso de *pravadeta* (I, 1, 2) con valor de pretérito, indicio de la época tardía de la composición de la *MundU*<sup>6</sup>. Importante es el uso de la desinencia *-tha* en lugar de *-ta* para la formación de la segunda persona plural del imperativo activo (así como en *pāli* y en sánscrito búdico) en *ācaratha* (I, 2, 1), *jānatha* (II, 2, 1 y 5), *vimuñcatha* (II, 2, 5) y *dhyāyatha* (II, 2, 6). Müller<sup>7</sup>, comentando *ācaratha* (I, 2, 1) en su traducción, sospechaba la influencia budista. Hume, págs. 6-7, señalando los influjos del budismo en las *upaniṣad*, nota, entre otros rasgos lingüísticos que atestiguan tales contactos, los imperativos *jānatha* y *vimuñcatha* de la *MundU* con desinencia propia del *pāli*. La influencia del budismo, según Hume, llegó a la *Mundaka* y a la *Prasna*, ambas del *Atharvaveda*, probablemente por intermedio de las sectas de los saivas, que reconocían el último *Veda* como su principal texto sagrado. Keith<sup>8</sup>, al comentar la afirmación de Hume, observa que no podemos decir si se trata de algo más que un error de tradición, y que sería precipitado aceptar sobre la base de tales indicios la influencia recordada. No es posible, pues, sacar conclusiones definitivas y certeras sobre la cronología de la *MundU* tan sólo

NITTI-RENOU, s. v., se limitan a señalar, entre otros, el sentido de "avoir une connaissance exacte de", sin citar textos. Un esfuerzo por interpretar la forma verbal de acuerdo con su composición se encuentra en la traducción de pág. 32, "...are.. improvident". Es evidente que, de todas maneras, la forma *pravedayanti* es digna de atención, solamente en el caso de que la documentación de Monier-Williams señala su primera aparición o un hapax.

<sup>5</sup> Tal la consideran decididamente MONIER-WILLIAMS, s. v., que cita la *MundU*, y KEITH, pág. 504, n. 2. Existe, sin embargo, la posibilidad de una interpretación diferente: véase RENOUE, parágs. 328 y 349.

<sup>6</sup> KEITH, pág. 504, n. 2.

<sup>7</sup> MÜLLER, pág. 30, n. 3, dice textualmente: "The termination *tha* for *ta* looks suspiciously Buddhist; see 'Sanskrit Texts discovered in Japan', *J.R.A.S.*, 1880, p. 180."

<sup>8</sup> KEITH, pág. 500, n. 9.

con el examen de las particularidades lingüísticas observadas<sup>9</sup>. Éstas podrían tener significación cronológica e histórica, cuando estuviesen resueltos los varios problemas que plantea la historia lingüística y el estudio de la tradición manuscrita. No se puede pasar por alto que en todas las *upaniṣad* se encuentran formas gramaticales peculiares que implican, más que un problema estrictamente cronológico, un problema histórico-cultural, puesto que la literatura esotérica de la India no obedece en su conjunto a rígidas normas gramaticales, ya sean las de las codificaciones de Pāṇini, ya sean otras<sup>10</sup>. Otro valor tiene la presencia en la *MuṇḍU* de elementos lexicales como *cyu-* (I, 2, 9), *granthi-* (II, 1, 10; II, 2, 8; III, 2, 9), *nirveda-* (I, 2, 12), *rāga-* (I, 2, 9), *vītarāga-* (III, 2, 5), *samyagjñāna-* (III, 1, 5) con respecto al problema de la salvación del individuo. Ellos se encuentran también en la literatura jaina, a pesar de que no ofrezcan ningún dato para deducir, como hace Hertel<sup>11</sup>, la prioridad y la influencia de esa literatura sobre la *MuṇḍU*.

A las peculiaridades lingüísticas observadas hay que añadir las irregularidades que caracterizan la composición métrica de la *MuṇḍU*. Predominan las estrofas triṣṭubh, mientras las anuṣṭubh se dan en cantidad menor. Los *pāda* de las dos estrofas mencionadas se unen, a veces, con los de la jagatī. En todas ellas se presentan numerosos casos de exceso y defecto del número propio y característico de sílabas<sup>12</sup>. En varios casos<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Obsérvese que en las estrofas en las cuales se encuentran las formas imperativas, que señalarían la influencia budista, no se expresa un pensamiento típico de tal doctrina.

<sup>10</sup> Véase RENOU, *KauU*, pág. 3.

<sup>11</sup> HERTEL (J.), *Muṇḍaka-Upaniṣad*, Leipzig, 1924, *apud* KEITH, pág. 504. No me ha sido posible conseguir la obra de Hertel, que conozco sólo a través de las referencias de Keith, *o. c.*, *passim*.

<sup>12</sup> Es un grato deber para mí expresar aquí mi agradecimiento al Prof. N. A. Gore por haberme enviado, manuscrito, su análisis métrico de la *MuṇḍU*, que he utilizado para estas observaciones; y por haberme señalado la obra de N. K. MAJUMDAR, *A study of metres in the older upaniṣads*, London University, 1930. Se trata de una tesis presentada para optar al título de M. A., un ejemplar de la cual se encuentra en la

<sup>13</sup> Los casos son: I, 1, 3-5; I, 1, 6 (?); I, 2, 3 (HUME); II, 2, 1-2 (?); II, 2, 6-7 (?); III, 2, 9-11.

es imposible encontrar un orden métrico, sino a costa de alteraciones graves en el texto y adoptando principios arbitrarios de interpretación prosódica. Hertel<sup>14</sup>, que ha intentado explicar y superar las dificultades métricas, ha caído, por lo que hace a ciertos aspectos de su estudio, en los errores señalados, que han merecido una justa crítica. La suposición más acertada, en el estado actual de la crítica del texto de la *MundU*, es que el verso, a veces, se disuelve en prosa rítmica. La lengua y el metro demuestran a las claras que el autor de la *MundU* no tiene pretensiones literarias y estilísticas, sino que está dominado por otros intereses.

El pensamiento expresado en la *MundU* no tiene una estructura clara, lineal y unitaria. Las estrofas se siguen, a veces, sin íntima conexión lógica y, a veces, con contradicciones hasta violentas. Contribuye, sin duda, al relajamiento de la estructura lógica la composición en verso, con el fin de presentar en fórmulas densas y mnemónicas el resultado de una larga elaboración filosófico-religiosa<sup>15</sup>. En un texto de tal naturaleza las interpolaciones son fáciles, y algunas de ellas evidentes<sup>16</sup>.

Deussen<sup>17</sup> consideraba interpolado todo el capítulo segundo de la primera parte, además de señalar la falta de exposición sistemática, las interrupciones o las amplificaciones del pensamiento. Hillebrandt estimaba que el texto de la *Mundaka* se encontraba expuesto, por ser lindo y resultar de lectura agra-

biblioteca de la Universidad de Londres. La tesis comprende el análisis métrico de la *Kena*, *Katha*, *Isa*, *Mundaka*, etc., la comparación de estos metros con los del *Rgveda* y de la épica, y la sugerencia de varias enmiendas.

14 HERTEL, o. c., apud KEITH, pág. 538, n. 3, donde puede leerse también una sana crítica.

15 DEUSSEN, *Sechzig*, pág. 264.

16 La edición *Ānandāsrāma* n.º 62, Poona, 1832 de la era *Salivāhana*, añade una ampliación después de la enumeración de los *vedānga* en I, 1, 5 y una estrofa entera después de I, 1, 6. Véase mi traducción comentada en la *Revista de Estudios Clásicos*, VI, de la Universidad Nacional de Cuyo.

17 DEUSSEN, *Sechzig*, pág. 548, "Der ganze Abschnitt macht den Eindruck, hinterher in die ursprüngliche Komposition eingeschoben zu sein".

dable, a varias agregaciones y ampliaciones<sup>18</sup>, y lamentaba la falta de una edición crítica<sup>19</sup>.

Hertel, en 1924, intentó dar la edición crítica deseada, y reconstruyó el *Urtext* de la *MundU*, basándose sobre lo que nos ha conservado Saṃkara, con el fin de eliminar las incoherencias del pensamiento. El juicio de Keith<sup>20</sup> sobre la reconstrucción de Hertel es netamente desfavorable, puesto que, según él, queda siempre la objeción de principio de si estas incoherencias no se remontan directamente al autor, sin ser, por lo tanto, el resultado de interpolaciones. Observa después cómo, incluso en el texto reconstruido, se encuentran contradicciones que no satisfacen las exigencias de la teoría de una doctrina simple; y concluye que se puede dar por sentado que el autor de la *Mundaka* adoptó el punto de vista del *brahman*, mientras trabajaba sobre la antigua idea de un *prius* personal procedente del *Atharvaveda*<sup>21</sup> y había aceptado la doctrina de la gracia de la *Katha-upaniṣad*<sup>22</sup>.

La tesis de Keith parece certera por lo que se refiere a la negación rotunda de la posibilidad de reconstruir una doctrina unitaria y simple, pero resulta difícil y desconcertante imaginar *sic et simpliciter* un autor que, mientras elabora una idea, adopta y yuxtapone a ésta otra en clara contradicción, sin una mayor determinación de las tendencias filosófico-religiosas, que él expresa y representa. Keith mismo puede sugerir la oportunidad de tal interpretación al comparar el caso del autor de la *Mundaka* con el del autor de la *Bhagavadgītā*. Netamente contrario a la tesis de explicar las contradicciones como la expresión de una filosofía de transición se declara Hillebrandt, para el cual la raíz de las incoherencias de la *upaniṣad* está en la inclinación del espíritu indo a las reelaboraciones<sup>23</sup>.

18 HILLEBRANDT, pág. 132.

19 HILLEBRANDT, pág. 133: "Auch unsere Upaniṣad harrt noch der textkritischen Behandlung, haben wir doch noch nicht einmal eine gute Materialienausgabe".

20 KEITH, pág. 538.

21 Se considera el himno a Skambha del *Atharvaveda* X, 7-8 como fuente de inspiración para la *Mundaka*.

22 KEITH, pág. 538.

23 HILLEBRANDT, 132-33, "Wenn sich, wie in der Bhagavadgītā, wider-

La consideración del desarrollo del pensamiento de las *upanisad* védicas nos llevará a una interpretación más acertada de la significación de la *Mundaka*. Las conquistas del rebelde pensamiento de las *upanisad* más antiguas no se habían traducido en acabados sistemas, sino que habían cristalizado en una serie de intuiciones, que constituirían el fecundo semillero de las corrientes filosóficas posteriores, y que tenían en común el afán de integrar, transfigurar y superar la cultura védica eminentemente ritualista. En las *upanisad* védicas menos antiguas se va afirmando la tendencia a reunir en una síntesis los resultados más sólidos del pensamiento upanisádico con la tradición védica y la religión popular. La síntesis, sin embargo, no llega a ser composición armoniosa filosófico-religiosa, upanisádico-védica, sino una yuxtaposición, a veces violenta, de elementos dispares. Es evidente en la *KaU* la exaltación de la eficacia de los ritos y sacrificios, cuando se promete la liberación de los lazos del nacimiento y de la muerte a quienes cumplen el rito *Naciketa* y otros sacrificios (I, 17, 18). Más enérgicamente aún en la *MaitriU* se niega la posibilidad de llegar a la unión con el *âtman* sin el estudio del *Veda*, el cumplimiento de los deberes de casta, etc. (IV, 3). Expresión de la nueva exigencia de un sincretismo filosófico-religioso es también la aparición fragmentaria y tímida del teísmo, que no se presenta ya según los modos védicos, sino de acuerdo con las formas de una religión popular<sup>24</sup>. La *KaU* distingue el *âtman* individual del universal como la sombra de la luz (III, 1); enuncia la doctrina de la predestinación, pues afirma: "Este *âtman* no puede ser alcanzado por enseñanzas ni por el intelecto o por el mucho estudio; puede ser alcanzado sólo por aquel a quien él elige: a éste revela el *âtman* su propia forma" (II, 23). En la misma *upanisad* se encuentra, según una de las posibles interpretaciones, la doctrina de la gracia (II, 20). De aquí el pasaje al teísmo sectario de la *SveU* es breve y fácil. En esta

spruchsvolle Ansichten finden, so werden wir das nicht einer Übergangsphilosophie oder wie man es sonst nennen mag, sondern dem stets zu Überarbeitungen geneigten indischen Geist zuzuschreiben haben".

<sup>24</sup> En general se habla ahora no de *deva*, término usado para los dioses védicos, sino de *is*, *isâna*, *isvara*.

época de fermentación e incubación de nuevas ideas<sup>25</sup> fué compuesta la *Muṇḍaka*, y de ello lleva en sí los signos.

La enseñanza de la *Muṇḍaka*, cuya línea de tradición remonta hasta el Brahmán mismo, el primero de los dioses, es la explicación de la ciencia del *brahman*, fundamento de toda ciencia (I, 1, 1). Esta ciencia comprende dos aspectos, uno superior y otro inferior (I, 1, 2). Y más aún los conocedores del *brahman* suelen decir que es preciso conocer dos ciencias, la superior y la inferior (I, 1, 4): la inferior comprende el estudio de los textos sagrados de los cuatro vedas hasta los *vedānga*, implicando por consiguiente respeto y observancia de los ritos y sacrificios de la tradición religiosa; la superior trata de lo *imperecedero* y lleva a su conocimiento (I, 1, 5). El desarrollo de la doctrina no tiene, como se ha observado ya, un íntimo y rígido encadenamiento lógico. Las fluctuaciones y contradicciones descansan en la aceptación de una doble ciencia, que a pesar de ser proclamada inferior y superior no está armonizada y estructurada en una jerárquica unidad.

El Brahmán, dios personal, que trae o hace llegar a los hombres la divina revelación de doctrinas y enseñanzas, se encuentra en la *ChaU* III, 11, 4; VIII, 15<sup>26</sup> y parece ser un motivo tradicional, que adquiere casi una significación nueva y particular no sólo por la insistencia en que fue el primer dios, sino por el hecho de que hay en la *MuṇḍU* claros elementos de teísmo. Ello se puede ver en III, 1, 1-2, donde una imagen, que remonta al *RV* I, 164, 20, en su nueva elaboración significa la distinción entre el alma individual y el Dios-Señor (*iś-*); imagen que se encuentra en la *SveU* IV, 6-7, donde parece ser original en su nuevo sentido<sup>27</sup>. Consecuencia.

<sup>25</sup> Véase la presencia en la *KaU* de elementos que sugieren o anticipan posiciones características de la filosofía *Samkhya* (III, 10, 11, 13; VI, 7, 8, 10) y *Yoga* (II, 12; VI, 11, 18).

<sup>26</sup> En la *BAU*, *Paramestīn* (II, 6, 3; IV, 6, 3) y *Prajāpati* (VI, 5, 4) son personificaciones del "ser más alto", que traen a los hombres la divina revelación. Véase DEUSSEN, I, 1, pág. 180 e index s. v.; véase también pág. 252 y sig.

<sup>27</sup> DEUSSEN, I, 2, pág. 161 afirma que las estrofas IV, 6-7 de la *SveU* "kehren wieder in der *Muṇḍ* III, 1, 1-2, die im übrigen einen pantheistischen Geist atmet, daher sie hier wohl aus der theistischen. *Āvetaṅgavata* entlehnt sind". Con respecto al sentido, cfr. *KaU* III, 1.



también de la aceptación del teísmo es la doctrina de la predestinación en III, 2, 3, que procede de la *KaU* II, 23; así como expresión del mismo se puede considerar I, 2, 5, en que se promete a quienes cumplen los sacrificios la morada del "único señor de los dioses". A la insinuación del teísmo, tímida aunque evidente, se acompaña el nuevo crédito y aprecio, ya señalado, de los sacrificios. Se recomienda con entusiasmo y palabras inspiradas su observancia y se exalta el valor de su recompensa (I, 2, 1-6) —así como se ha visto ya en la *KaU*—, a pesar de que con un cambio inmediato y desconcertante se afirma (I, 2, 7-12) su limitada eficacia y su incapacidad de libertar de los ciclos de nacimientos y muertes, esto es, de la reencarnación. El contraste del tono de las afirmaciones de I, 2, 1-6 (exaltación de los sacrificios y ritos) y de I, 2, 7-12 (escaso valor de los mismos para conseguir la salvación definitiva y eterna) es tan evidente, que se ha pensado en una interpolación<sup>28</sup>. La contradicción, sin embargo, perdería vigor y violencia y quedaría limitada al contraste de tono estilístico, si se pudiera considerar el *brahmaloka* como la residencia temporal de quienes gozan el fruto de los sacrificios cumplidos. Si la admisión de una ciencia inferior al lado de una superior y la determinación de *brahmaloka* por medio de *sukṛto* autorizarían por un lado tal interpretación, la documentación que ofrecen las *upaniṣad* védicas del sentido de *brahmaloka* no deja lugar a duda de que quienes van al mundo de *brahman* no vuelven más a éste y consiguen lo eterno<sup>29</sup>.

Oltromare considera que las estrofas I, 2, 5 y sigs. usan de ironía contra la presumida eficacia definitiva de los sacrificios<sup>30</sup>: él no entendió evidentemente la verdadera significación de la *Munḍaka*, que exige la observancia del voto de la cabeza, exigencia ritualista, de quienes quieren aprender la ciencia del *brahman* (III, 2, 10). La *Munḍaka* reconoce el valor de los ritos y sacrificios, porque reconoce el valor de la ciencia infe-

<sup>28</sup> Véase lo dicho anteriormente y n. 17.

<sup>29</sup> Véase *BAU* VI, 2, 15; *ChaU* VIII, 15; y la misma *MunḍU* III, 2, 6.

<sup>30</sup> OLTROMARE, págs. 110-111.

rior y porque ella misma se dirige a los que observan, con disciplina, un rito.

En la *KaU* II, 10, Naciketas afirma osadamente que con el sacrificio del fuego que lleva su nombre ha logrado lo eterno con medios no-eternos, y ello en contradicción con la doctrina principal, típicamente upanisádica. La *MuṇḍU* sostiene, al contrario, que el mundo no-creado (el mundo de *brahman*) no se gana por lo creado, esto es, los resultados de los sacrificios (I, 2, 12); lo que llevaría a dar un sentido limitado al *brahma-loka* de I, 2, 6 o a considerar la estrofa como una interpolación amplificadora.

Manifestación de una mayor apreciación de los elementos védicos y religiosos en general es también la reproducción, en I, 2, 11, de la doctrina de la salvación de la *ChaU* V, 10, 1 y 3, con una interpretación probablemente inexacta<sup>81</sup>, pero claramente favorable al valor del ascetismo y de un ascetismo oportuno y adecuado (III, 2, 4). En este espíritu se comprende y justifica el reconocimiento —rico en reminiscencias védicas— de que los textos sagrados, los sacrificios, los ritos, etc., proceden del *puruṣa* o principio absoluto (II, 1, 6-8); y asimismo la afirmación (III, 1, 4) de que el mejor conocedor del *brahman* no sólo “tiene su entretenimiento y placer en el *ātman*”, sino que también “cumple los ritos”. A esta misma tendencia se debe la conversión (III, 2, 6) en textos sagrados de las *upaniṣad* (*vedānta*).

Se dan en la *Muṇḍaka* otros signos que preludian nuevas tendencias y movimientos del pensamiento. Señalamos, entre ellos, la serie evolutiva del principio absoluto de I, 1, 8 y II, 1, 2-3 que se acerca a la filosofía Samkhya más que la *KaU* III, 10-13 y VI, 7-11. Es probable también que la teoría de la pasividad del *puruṣa* en la doctrina Samkhya haya tenido su inspiración en la similitud de los dos pájaros en la estrofa III, 1, 1<sup>82</sup>.

Tales fermentos y tendencias nuevas y nuevas exigencias culturales y religiosas no hallaron en el autor de la *MuṇḍU* la

<sup>81</sup> Véase KEITH, pág. 577, n. 10 y pág. 578.

<sup>82</sup> RADHAKRISHNAN, I, pág. 260, n. 1 de pág. 259.

fuerza especulativa suficiente y necesaria para resolver armoniosamente la nueva problemática. Por ello encontramos en la *upaniṣad*, rígidamente fijadas, las contradicciones que brotaban en el pensamiento del autor. Éste no es un pensador original, pero conoce muy bien, por largo estudio, los textos upanisádicos y védicos, cuyas numerosas reminiscencias son evidentes. Sólo el conocimiento y el estudio de los textos y de la doctrina de las *upaniṣad* explican el uso, con diferentes significados, de palabras filosóficas fundamentales, cuyas equivalencias eran familiares a los estudiosos<sup>33</sup>. No es de extrañar, pues, que en la *Mundaka* idealismo y panteísmo upanisádico, ritualismo védico, teísmo y otros atisbos filosóficos convivan casi en el deseo de colmar diferentes exigencias, más bien que en el intento vano de una armoniosa superación.

SALVADOR BUCCA.

<sup>33</sup> Señalo: *ākṣara, puruṣa, brahman*.