

# LAS SAMKHYA KARIKAS DE ISVARAKRSNA

DANIEL DE PALMA  
*El Colegio de México*

EL SAMKHYA DARŚANA ES UNA ESCUELA filosófica tradicional de India que acepta la existencia sustancial de dos principios eternos, uno material (*prakṛti*) y otro espiritual (*puruṣha*).

Su historia ha sido analizada siempre por los estudiosos en función de dos criterios: (1) el religioso, preocupado por el teísmo o ateísmo original de la escuela; (2) y el ontológico, preocupado por el problema de si la escuela sostuvo originalmente el monismo material o el dualismo. Este segundo criterio implica una respuesta al problema anterior, pero ambos en conjunto revelan una polémica que puede servir como adecuado hilo conductor para la lectura de las Karikas de Isvarakrsna. La presente traducción del texto de Isvarakrsna le da a los lectores de filosofía un texto no traducido antes al español, al mismo tiempo que analiza las estrategias filosóficas y los puntos de conflicto que resultan de dos comprensiones diferentes de dicho texto, la del monismo materialista y la del dualismo.

Los materialistas<sup>1</sup> sostienen que el samkhya fue inicialmente un monismo materialista y que esa forma de samkhya se conserva en la *Caraka Samhita (Sarirasthana)* de Agnivesa y en la exposición de Pañcasikha en el *Mokṣadharma parvan* del *Mahabharata* (XII. 211-212 de la edición crítica del B.O.R.I.). Obviamente, la respuesta que dan los monismos materialistas a la pregunta sobre la existencia de un principio divino es negativa y no es más que un corolario de la nega-

<sup>1</sup> K.C. Bhattacharya, *Lokayata*, Nueva Delhi, People's Publishing House, 1959. Dale Ripe, *The naturalistic tradition in Indian Thought*, Seattle, University of Washington, 1961.

ción que hacen éstos de la existencia de un principio espiritual como el *purusha*. Por el contrario, la aceptación de este principio abre el camino hacia una figura divina, por medio de su descripción abstracta, bajo la categoría de 'purusha supremo' (*purusottama*), o por su descripción concreta como una persona divina de la que se cuentan historias y que ha vivido en esta tierra.

La posición dualista ha sido históricamente la más aceptada, en parte por la importancia del samkhya de Isvarakrsna —convertido con el tiempo en fundamento de la ortodoxia del sistema— quien sostiene el dualismo sustancial y acepta tanto a *prakṛti* como a *purushā*. El dualismo se beneficia también de su incorporación a la fe religiosa (vía, por ejemplo, la *bhakti kṛsnaita* de la *Bhagavad Gita*, la *Gita Govinda*, etc.). En cualquier caso, Isvarakrsna no debe considerarse como el fundador de esta corriente, sino como parte de una tradición filosófica muy diferente a la del samkhya de 24 *tattvas* de Pañcasikha, que incluye a *purusha* dentro de *avyakta* (lo no manifiesto) y llega a una explicación materialista de la conciencia.

Con el tiempo, el samkhya dualista de Isvarakrsna se convirtió en el samkhya verdadero —diferente de un samkhya que se comienza a considerar 'espurio', de sólo 24 *tattvas*— y toda la historia del sistema se vio a la luz de la respuesta que éste daba al problema de las sustancias, cuyo corolario es una concepción espiritualista de la conciencia. La respuesta materialista a la 'superobsesión' (Yardi, 1987) por el samkhya de Isvarakrsna tiene lugar recién en la segunda mitad de este siglo. Hasta entonces, la ligereza de los criterios históricos con los que se había juzgado la evolución preclásica del sistema, y la escasa atención prestada a las versiones heréticas de Caraka y Pañcasikha, habían simplificado el proceso al percibirlo bajo las categorías ideológicas de lo genuino y lo espurio. Esto llevó a ignorar que las discrepantes formas preclásicas ponían en evidencia la profunda diversidad de lo que comprendía la denominación de samkhya, y que lo que corría bajo ese nombre estaba muy lejos de ser una visión única de la realidad y era poco más que una orientación filosófica realista, entendida en términos muy amplios: una 'filosofía

de la naturaleza', rica en categorías que describen dinámicamente la realidad, la red inmensa de los procesos y estados diferentes que componen el mundo material.

Los materialistas, que ya consideran como una tradición de Isvarakrsna que haya incorporado a *purusha*, ven con horror la interpretación de Gaudapada —su comentarista—, quien agrega la idea de un *purusha* único. Esta idea es contraria a la sustentada habitualmente de la multiplicidad de los *purusha*, donde se hace consecuentemente una lectura del samkhya que evidencia la influencia idealista de la escuela vedanta. Algunos autores contemporáneos sostienen posiciones afines a ésta.<sup>2</sup>

En palabras de Chattopadhyaya, "la posición anómala de *purusha* en el samkhya original siempre fue su principal debilidad, y esto le proporcionaba una fácil oportunidad a los filósofos posteriores para introducir en el sistema ideas ajenas; esto se ejemplifica en las SK" (1959, pp. 400, 408). Por ese motivo, Chattopadhyaya cree que las SK "descartaron los fundamentos del samkhya en favor de una concepción del *atman* tomado del vedanta" (1959, p. 420; para una historia del desarrollo del concepto de *purusha* en la tradición védica desde el punto de vista materialista, *ibid.*, p. 401).

No obstante, antes de Isvarakrsna hubo varios intentos de sistematización de las categorías de la escuela, y es muy posible que las versiones hoy perdidas de Varsaganya y Vindhyvasin fueran equivalentes en su momento a las versiones materialistas de Caraka y Pañcasikha. Nuestro conocimiento de la historia preclásica del sistema presenta 'eslabones perdidos' (Larson, 1987; Chattopadhyaya, 1959, etc.) seguramente irrecuperables. Tenemos referencias a una larga serie de maestros míticos. A algunos de ellos se les atribuyen obras famosas, sin la menor verosimilitud histórica.<sup>3</sup> De la

<sup>2</sup> Anima Sen Gupta, *The evolution of the samkhya school of Thought*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1986 (1a. edición, 1959).

Anima Sen Gupta, *Classical Samkhya: a critical study*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1982 (1a. edición, 1981). P.M. Modi, *Aksara*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1985 (1a. edición, 1932).

<sup>3</sup> Así, los *Samkhya Sutras*, escritos sin duda en el siglo XV d.C., se le atribuyeron durante mucho tiempo a Kapila, quien debería haber vivido unos veintitrés si-

larga historia del pensamiento samkhya tenemos evidencias tardías cuya conexión con los maestros fundadores es casi seguramente imposible. Sabemos que la discusión dentro de la escuela se centró en dos grupos: una línea dominante, que conduce hacia Varsaganya, Vindhyavasin e Isvarakrsna y otra, la del monismo materialista, que cristaliza en Caraka y Pañcasikha. Esa cristalización no tiene lugar sino tras un periodo muy largo de discusión. Los primeros textos que evidencian de forma concreta la existencia de una escuela filosófica llamada samkhya son la *Katha* y la *Svetasvatara Upanisád*, ambas separadas respectivamente por entre seis y ocho siglos de la obra de Isvarakrsna (ca. 350 d.C.). Durante este largo periodo, lo que se identificaba como samkhya darsana era poco más que una denominación general para un pensamiento realista que analiza la naturaleza como evolución e involución de causas naturales, que procede por medio de enumeraciones exhaustivas y que configura una visión mecanicista del cambio empírico.

La amplitud de concepciones divergentes de la realidad que es posible englobar bajo criterios tan amplios es una explicación coherente de la disparidad absoluta entre las versiones.

Chattopadhyaya sabe muy bien lo que dice cuando, en su afán por defender la existencia de un supuesto samkhya materialista original, argumenta que el sistema era mucho más sólido sin el concepto de *purusha*; sin embargo, es dudoso que tras siglos de samkhya dualista nadie estuviera hoy dispuesto a aceptar ese materialismo como un samkhya genuino. Paralelamente, el reconocimiento del samkhya como una filosofía dualista somete el sistema a las críticas usuales que se le pueden formular a esta estrategia filosófica a causa de sus notorias deficiencias.

En la larga polémica en torno a los orígenes de la escuela está implícita la idea de que la fidelidad a las supuestas formas originales es un valor en sí. Tanto idealistas como materialistas acusan a Isvarakrsna de haber introducido elementos espurios en su versión del sistema. Curiosamente, la crítica ma-

---

glos antes. Una edición de varias obras samkhya de Lahore publicada en 1912 los atribuye a Pañcasikha, quien vivió unos dieciocho siglos antes.

terialista al concepto de *purusha* tiene una contraparte dualista, porque sus partidarios, más influidos por el vedanta, se quejan de que la sustancialización de *prakṛti* le concede a ésta una independencia y autonomía que consideran inaceptable:

En la medida en que Isvarakrsna se convirtió en punto de referencia inevitable sobre el samkhya darśana, las posibles inconsistencias de su pensamiento y las fórmulas de compromiso con otras escuelas, que sin duda contiene, fueron interpretadas como representaciones o contaminaciones de un conjetural samkhya genuino. Ripe (1961, p. 182), quien estudia el samkhya como una filosofía naturalista, invierte el planteo dualista y habla de un samkhya genuino (*SK* 1-52) y de un samkhya espurio (las últimas 16 *karikas*), sobre la base de que la primera parte está orientada hacia el apego (y así el error como resultado de la ignorancia) y la segunda hacia el dolor (preocupada por el sufrimiento). Obviamente, Ripe sostiene que el samkhya darśana fue inicialmente una forma atea de materialismo y que su forma original era racionalista, antiteísta, antipsicologista y antimística.

La historia del samkhya darsana anterior a los Sutas está tejida en torno a los muchos y muy significativos comentarios a las *Karikas* de Isvarakrsna.<sup>4</sup> El comentario de Paramartha a las *SK* incluye algunas referencias personales de Isvarakrsna, quien habría sido un renunciante brahmán miembro de la prestigiosa familia Kausika. Poco más es lo que se conoce del autor de la obra más significativa del samkhya clásico.

A comienzos de siglo, Tatukusu creyó en la posible identidad entre Varsaganya, Vindhyavasin e Isvarakrsna. El descubrimiento del *Yuktidipika* dio luego un testimonio inapelable de que éstos eran tres maestros cuyos puntos de vista discrepaban en varios aspectos (Larson, 1987, p. 134). Su línea filosófica, no obstante, constituye la interpretación do-

<sup>4</sup> Los más importantes comentarios son: 1) *Suvarnasaptati*, escrito por Paramartha entre 557 y 569; 2) *Samkhyavṛtti*; 3) *Samkhya Saptāvṛtti*; 4) *Gaudapada bhāṣya*, escrito posiblemente en el siglo VI d.C.; 5) *Yuktidipika*; 6) *Yajamangala*; 7) *Matharavṛtti*, y 8) *Samkhya Tattva Kaumudī*, de Vacaspati Misra, escrito en 841 o 976 d.C.

minante de la escuela clásica. Numerosas historias refieren la relación entre Varsaganya y Vindhyaivasin. Larson (1987, p. 140) ubica a Vindhyaivasin entre el año 300 y el 400 d.C. y a Isvarakrsna entre el 350 y el 450 d.C. Hay pocas dudas de que Isvarakrsna debe mucho a Varsaganya, y es posible que Isvarakrsna haya revisado las ideas de aquél de un modo diferente al intentado por Vindhyaivasin.

Un ejemplo del tipo de inconveniente habitual en la visión concreta del texto es la descontextualización. En ese sentido, A.B. Keith escribió dos cosas que bien pueden tomarse como muestras. Consciente de las implicaciones epistemológicas de la ontología samkhya, pero impreciso en la evaluación de su contexto, Keith sostiene que la teoría samkhya "ni nos explica nada en el sentido de mostrarnos cómo son las cosas ni nos permite predecir o controlar los eventos" (1927, p. 199). Dejando de lado que el samkhya sí puede explicar el ser de las cosas con su teoría de la materia evolutiva y el cambio empírico, hay que preguntarse en qué sentido la teoría samkhya no permite predecir o controlar los eventos. En India siempre el samkhya ha estado relacionado con el pensamiento científico; ya el *Caraka Samhita*, cuyo primer libro es una ontología samkhya de marcado tono materialista, es un tratado fisiológico que sí pretende predecir y controlar eventos. Lo que no puede esperarse es que el samkhya darsana hubiera llevado a cabo, en su tiempo y lugar, la matematización de la naturaleza que caracterizó al pensamiento europeo del siglo XVI ni que hubiera desarrollado todo el sistema de la física experimental a que dio lugar dicha matematización.

En otro pasaje, Keith analiza y finalmente rechaza las posibles similitudes del samkhya darsana con el darwinismo sobre una base inexacta en contenido, pero además absolutamente descontextualizadora (*ibid.*, p. 199).

Más allá de la cuestión de los orígenes del sistema, lo que está en juego a lo largo de esta discusión es el estatus del mundo; es decir, el mundo como *avidya* (ignorancia) en el sentido de la Vedanta de Sankara, y el mundo como conjunto de fenómenos consecuencia del *svabhava* (el ser propio de las cosas), que hace de cada ente una realidad regida por el sistema

de causas y efectos del nivel empírico al que pertenece. Esto lleva finalmente la cuestión del samkhya de Isvarakrsna al dominio de la causalidad y pone en tela de juicio la doctrina del *parinama* (modificación) samkhya, que convierte al mundo en un sistema de transformaciones ostensibles de una sustancia material inicial indiscernible.

Chattopadhyaya cree que el *purusha* de Isvarakrsna lleva a una idea del mundo similar a la que se implica en el *vivarta-vada* de Sankara, cuyo punto de partida es la negación de la sustancialidad del mundo; lo que en realidad se hace difícil de explicar con la introducción del *purusha* es la relación de *purusha* y *prakrti*, en la doble dirección general de la teoría del conocimiento y la cosmogonía. Larson concibe el *parinama-vada samkhya* como un proceso único y continuo con tres momentos o constituyentes e incluso prefiere hablar de un proceso tripartito más que de tres *gunas* (1987, p. 65).

Las Samkhya Karikas de Isvarakrsna contienen un proyecto de liberación por el conocimiento y expresan una visión del mundo empírico que se concibe como el despliegue de una serie de causas y efectos, que se inicia con la pura materia indiscernible y que avanza hacia formas más evolucionadas y racionales hasta el entendimiento humano, escenario de la máxima 'aproximación' de *purusha* y *prakrti* y, consecuentemente, de su separación. Éste es, por lo tanto, el acontecimiento central de la realidad y el propósito supremo del despliegue de lo múltiple a partir de la unidad originaria.

La presente traducción busca que este tratado filosófico hable por sí mismo y, por lo tanto, no contiene notas filológicas al texto sánscrito ni abunda en observaciones de otro tipo, más que las imprescindibles para la lectura de un público general. Este trabajo supone, no sin fundamento para la hermenéutica contemporánea, que las opiniones filosóficas contenidas en las Karikas de Isvarakrsna constituyen una visión coherente, pero objetable, de la realidad, cuyo interés epistemológico no hay por qué opacarlo mediante comparaciones indebidas con el rico panorama de perspectivas que se le abrieron al pensamiento occidental con el racionalismo cartesiano.

Una breve descripción del contenido de las SK:

- 1a. Explicación preliminar, SK 1-3.
2. Formas de conocimiento, SK 4-8.
3. Teoría de la causalidad y *gunas*, SK 9-14.
4. Sobre la naturaleza de *prakṛti*, SK 15-16.
5. Sobre la naturaleza de *puruṣha*, SK 17-19.
6. *Samyog* de *puruṣha* y *prakṛti*, SK 20-21.
7. Desarrollo de las categorías, SK 22-28.
8. Naturaleza triple de la realidad; SK 39-59.
9. Discriminación y liberación, 60-69.
10. Transmisión de la tradición, 70-72.

Los textos utilizados para la presente traducción son los editados por Gerald Larson en *Classical Samkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass 1979, y por T.G. Mainkar en *The Samkhya Karika of Iśvarakṛṣṇa with the commentary of Gaudapada*, Poona, Oriental Book Agency, 1964.

Barcelona, diciembre de 1990

## SAMKHYA KARIKA

1. Del dolor de la triple miseria surge el deseo de contrarrestarla.<sup>5</sup> Si alguien dice que es inútil porque existe la percepción, (decimos) no, pues esos medios no son finales ni absolutos.

2. Los (medios) revelados son como la percepción, se caracterizan por la impureza, la destrucción y el exceso. Uno mejor, diferente; es el conocimiento de *vyakta*, *avyakta* y el conocedor.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Edgerton (1924, pp. 1-2) siempre sostuvo que el afán de salvación es parte del pensamiento de India, y no dudó en caracterizar al samkhya como una doctrina de salvación por el conocimiento. Un comentario escrito en hindi en Lahore durante este siglo participa de esta idea, y comenta al respecto que "este tratado samkhya es un tratado sobre la liberación" (1912, p. 36).

<sup>6</sup> El samkhya darsana está entre las muchas corrientes de opinión opuestas al ritualismo brahmánico surgidas en esa época, como el budismo, el jainismo o el materialismo carvaka. Sin duda, esa oposición no era sólo teológica sino que evidencia una visión diferente de la sociedad y la vida humanas. En ese sentido, no hay afirmación más tajante sobre el ritual sacerdotal que el rechazo de su posible trascendencia sobre la base, altamente ofensiva para la clase sacerdotal, de que el rito tiene la misma impermanencia que la vida sensorial, cuya transitoriedad es el primer punto de



3. *Mulaprakrti*<sup>7</sup> no es producto. Las modificaciones de *prakrti* son siete, *mahad* (el 'grande') y los que le siguen: Los productos son dieciséis. *Purusha* no es producto ni productor.

4. Percepción (*drsta*), inferencia (*anumana*) y discurso confiable (*aptavacana*) son el triple *pramana* (medio de conocimiento) porque son todo el *pramana* establecido.

5. *Drsta* (percepción) es el discernimiento selectivo de objetos particulares. *Anumana* (inferencia) es de tres clases y se basa en una señal (*linga*) y en lo caracterizado por esa señal (*lingi*). *Aptasruti* (la revelación) es testimonio verbal fidedigno.<sup>8</sup>

6. El medio para conocer las cosas que están más allá de los sentidos es la inferencia analógica. Lo que está incluso más allá de la inferencia es probado por *aptasruti*.

7. La no percepción de algo tiene lugar:

- (1) porque está demasiado lejos,
- (2) porque está demasiado cerca,
- (3) porque hay un fallo en los sentidos,
- (4) por inatención de la mente,

---

ataque de la especulación brahmánica. En el contexto de la polémica religiosa de India y de la discusión presentada ya en el primer *sloka*, es claro que el samkhya de Isvarakrsna apoya la concepción de Edgerton de samkhya como doctrina de salvación por el conocimiento.

El *sloka* 2 de las SK contiene en sí un proyecto filosófico, al postular la necesidad de discernir las formas de la realidad empírica *vyakta* (lo no evolucionado, la materia como pura potencialidad), *avyakta* (lo evolucionado, el despliegue en el tiempo de las potencialidades de *avyakta*) y la conciencia.

<sup>7</sup> *Mulaprakrti* (naturaleza fundamental) es una categoría que se incorpora al repertorio samkhya con Isvarakrsna. Su aparición implica una concesión al sector naturalista de la escuela. El materialismo posterior, que intentó siempre recuperar para sí la enseñanza original de la escuela, considera que Isvarakrsna introdujo elementos idealistas en un pensamiento esencialmente materialista, pero paralelamente debería reconocer que la categoría de *mulaprakrti* implica también una aceptación rotunda de la sustancia material, sus estados y procesos.

<sup>8</sup> Gaudapada entiende que las tres clases de inferencia son: *purvavat* (anterior), *sesavat* (posterior) y *samanyata drsta* (analógica, basada en la similitud con lo percibido). *Drsta* es el discernimiento de dos objetos diferentes y se divide en interior y exterior.

Es interesante la aceptación de *aptasruti* dentro de los *pramana*s samkhya. Su interpretación varía de acuerdo con la orientación de los comentaristas; algunos entienden que aquí *aptasruti* indica la "palabra fidedigna" de los maestros; otros creen que incluye a los Vedas, etcétera.

- (5) por su sutileza,
- (6) porque hay una interferencia,
- (7) por su supresión,
- (8) porque está mezclado con lo similar.

8. La no captación de *prakṛti* se debe a su sutileza, no a su inexistencia. Su captación (se debe) a sus efectos. *Mahad*, etc., son sus efectos (a un tiempo) similares y diferentes de *prakṛti*.<sup>9</sup>

9. El efecto preexiste en la causa<sup>10</sup>

- (1) porque el no ser no es causa de nada,
- (2) porque se necesita una causa material,
- (3) por la imposibilidad de que todo proceda de todo,
- (4) porque una causa sólo puede producir,
- (5) por la propia naturaleza de las cosas.

10. *Vyakta* es causado, impermanente, no omnipresente, activo, múltiple,<sup>11</sup> sostenido, característico, compuesto, dependiente. *Avyakta* es lo contrario.<sup>12</sup>

11. *Vyakta* y *pradhana*

- (1) están caracterizados por los tres *gunas*,
- (2) son indiscriminados,
- (3) objetivos,

<sup>9</sup> Un punto importante en la estrategia filosófica de la escuela, y de hecho el límite de su naturalismo. Al postular la verdad esencial de un estado de la sustancia que debe ser inferido del conjunto de los efectos aleja al sistema de la posición del monismo materialista, que sólo acepta la validez como medio de conocimiento, de la percepción sensible. Sin duda, lo que Isvarakṛṣṇa pierde al apelar a la creencia en un postulado metafísico lo ganó en fundamento y extensión del conocimiento.

<sup>10</sup> La preexistencia del efecto en la causa es una de las opiniones más importantes de la escuela y tiene un efecto estructural en su pensamiento. La preexistencia del efecto excluye la alternativa de la creación de algo a partir de la nada y al describir el mundo como evolución de una materia original construye una imagen de la realidad presidida por una mecánica discernible del cambio empírico.

<sup>11</sup> Chattopadhyaya, que ve un complot idealista en la interpretación del *samkhya* anterior hecha por Isvarakṛṣṇa y sus comentaristas, cree que este pasaje representaba para Gaudapada una buena oportunidad para desaprobare la doctrina de la multiplicidad de *puruṣas*, acercándose así al *atman-Brahman* de la Vedānta.

<sup>12</sup> La distinción entre *vyakta* y *avyakta* es, junto con la doctrina de la existencia del efecto como potencialidad antes de su manifestación, el eje fundamental de la explicación del mundo material de la escuela *samkhya*. La evolución es el despliegue de los efectos no simultáneos de *prakṛti*; la involución es el retroceso de cada efecto en su cau a hasta *prakṛti* o *pradhana*, el estado inicial donde nada es discernible.

Notoriamente, la involución hacia la unidad original y la propia unidad original son los dos grandes supuestos de la metafísica *samkhya*.

(4) generales,  
 (5) no conscientes  
 (6) productivos. *Purusha* es lo opuesto; pero también es similar.

12. Los *gunas*,<sup>13</sup> cuyas naturalezas son placer, dolor e indiferencia, tienen por fin manifestar, poner en actividad y limitar. Se dominan, sostienen y activan mutuamente. Interactúan entre sí.

13. *Sattva* es ligero y luminoso. *Rajas* es estimulante y móvil. Pesado y ocultador es *tamas*. Como (lo de las partes de) la lámpara, su acción tiene un fin común.

14. Su falta de discriminación etc., se basa en que tiene tres *gunas* [*prakrti*] o en la falta de *gunas* en el caso opuesto [*purusha*]. *Avyakta* es considerado así por la naturaleza *gunádica* de la causa del efecto.

15-16. *Avyakta* es la causa; actúa, modificado, como el agua, por la interacción de los tres *gunas*, a causa de la naturaleza específica de cada uno de ellos:

- (1) por la limitación de las cosas finitas,
- (2) por la homogeneidad del mundo causado,
- (3) por el poder de la evolución,
- (4) por la separación de causa y efecto,
- (5) por la no divisibilidad del conjunto del mundo.

17. *Purusha* existe:

- (1) porque los agregados existen para otro,
- (2) porque (ese otro) es el opuesto de los tres *gunas*,
- (3) porque existe una base,
- (4) porque existe un gozador,
- (5) porque la actividad tiene por fin el *kaivalya* (aislamiento de *purusha* y *prakrti*).

18. La pluralidad de los *purushas* está establecida:<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Guna* significa cualidad, atributo, característica. Los *gunas* samkhya no son atributos discernibles de una sustancia que exista fuera de ellos sino sustancia cualitativamente determinada. Como se verá constituyen el fundamento de la explicación samkhya del cambio empírico. Junto con la idea de la preexistencia del efecto en la causa, es el sustento del antireacionismo característico de la escuela.

<sup>14</sup> La pluralidad de los *purushas* es un punto importante de la metafísica samkhya y acentúa la multiplicidad real de la experiencia frente al idealismo vedanta, con su *atman* único y su negativa radical a aceptar la realidad de la experiencia. Se justifica en este contexto la indignación de los intérpretes materialistas ante la in-

(1) por la diversidad de nacimientos, de muertes y de facultades,

(2) por la simultaneidad de las funciones,

(3) por la diferente proporción de los *gunas*.

19. Por ser opuesto a esto, Purusha es

(1) testigo,

(2) aislado,

(3) indiferente,

(4) espectador,

(5) inactivo.

20. Por la unión [de *purusha* y *prakrti*], lo no consciente aparece como consciente. Aun cuando son los *gunas* quienes actúan, el indiferente parece actor.<sup>15</sup>

21. La unión de ambos, como la del cojo y el ciego, tiene por fin que *purusha* vea y que *pradhana* se aisle. De este modo se produce la creación.<sup>16</sup>

22. De *prakrti*, *mahad* y de éste *ahamkara* [el sentido del yo, es decir, la individualidad determinada]. De *ahamkara* el grupo de los dieciséis. De cinco de los dieciséis, los cinco *bhutas* (elementos).

23. *Buddhi* (entendimiento) [se caracteriza por] la determinación. Virtud, conocimiento, desapego y poder son su forma *sattvika*. La *tamásica* es lo opuesto.

terpretación que Gaudapada le da a la idea *samkhya* de la multiplicidad de los *purushas*, intento de abrir paso a la teoría del *purusha* único.

<sup>15</sup> Como en todo esquema dualista del tipo del *samkhya*, la unión de la materia y la conciencia es un punto sumamente conflictivo. En esencia la polémica que se puede retomar al respecto es la despertada por la filosofía cartesiana y sus reformulaciones.

La propia historia de la interpretación del término '*samyog*' muestra la inevitable perplejidad de la idea que evoca, y está plagada de eufemismos (cf. Hulin, en Gonda 1984: "cuasiconjunción") que, naturalmente, no llegan a aclarar algo que es filosóficamente vulnerable. La filosofía de la India, tal vez más ingenua (por ideológica) en este punto, ha utilizado con frecuencia la más vulnerable '*sambandha*', unión, etcétera.

<sup>16</sup> Sen Gupta (1986, p. 257), que da a este pasaje una interpretación idealista, concluye que de acuerdo con SK21 "la naturaleza crea inconscientemente". En un contexto teísta, la inconsciencia de la naturaleza parece llevar a la determinación divina y consciente, ubicada de ese modo como causa inteligente y constructora de la mecánica que gobierna las cosas.

En este pasaje *pradhana* no indica el estado de total involuación de causas y efectos sino simplemente *prakrti*.

24. *Ahamkara* es autoengaño. De *ahamkara* surge una creación doble: el grupo de los once y los cinco elementos sutiles.

25. Del *ahamkara vaikṛta* (modificado), surge el grupo de los once, caracterizado por *sattva*. Del *ahamkara bhutadi* (comienzo de los seres), los elementos sutiles, caracterizados por *tamas*. Del *ahamkara taijasa* (apasionado, originado en *tej*, 'fuego', 'calor'), ambos.

26. Los *buddhindriyas* (órganos del conocimiento) son el ojo, el oído, la nariz, la lengua y la piel. Los *karmendriyas* (órganos de la acción) son la voz, las manos, los pies y los órganos de excreción y generación.

27. *Manas* (mente) tiene la naturaleza de ambos. *Manas* es síntesis. Es un *indriya* (sentido) porque es similar a ellos. En razón de que hay modificación específica de los *gunas*, hay variedad de objetos externos y variedad de órganos.

28. La función de los cinco (*buddhindriyas*) en el sonido etc., es la simple percepción. La función de los cinco (*karmendriyas*) es el habla, la aprehensión, el caminar, la excreción y el orgasmo.

29. Con respecto a la función, las características de cada uno de los tres son diferentes. Los cinco *pranas* (alientos) —*vayu*, etc.—, tienen una función común.

30. La función del *caṅkṣṭaya* (el órgano cuádruple) es gradual o simultánea. Tanto en lo visto como en lo no visto, la función de los tres [*buddhi*, *ahamkara* y *manas*] se basa en una percepción anterior.

31. Cumplen su función relativa siguiéndose mutuamente. La causa es el bien de *purusha* [*purushartha*]. Ninguna otra cosa mueve a la causa.

32. El instrumento, que tiene trece miembros (*buddhi*, *ahamkara*, *manas* y los diez *indriyas*), se caracteriza por aprehender, sostener y poner de manifiesto. Su efecto tiene diez miembros (los diez objetos de los sentidos), que se caracterizan por ser aprehendidos, ser sostenidos y ser puestos de manifiesto.

33. El órgano interno es triple; el externo, tiene diez partes y su campo es triple. La función externa transcurre en el presente; la interna en los tres tiempos.

34. De éstos, los cinco *buddhindriyas* (se dirigen a) objetos específicos o no específicos. La voz es el objeto del sonido, pero los restantes tienen cinco objetos.

35. Como *buddhi* junto con los demás órganos internos comprende todos los objetos, el triple órgano es el portero, y los restantes, las puertas.

36. Estas especificaciones de los *gunas* son diferentes unas de otras y presentan el todo a *buddhi*, iluminándolo para *purusha*, como (hace) una lámpara.

37. Por eso, *buddhi* produce todo el placer de *purusha* y distingue, además, la sutil diferencia entre *pradhana* y *purusha*.

38. Los *tanmatras* (elementos sutiles) son no específicos; de ellos surgen los cinco *mahabhutas* (elementos toscos). A éstos se los considera específicos, pacíficos, turbulentos y confusos.

39. Los sutiles, los nacidos de padre y madre y los surgidos junto con los elementos son las tres clases de cuerpos. De éstos, los sutiles son constantes. Los nacidos de padre y madre perecen.

40. El *linga* (cuerpo sutil), que existe antes que los otros, no limitado y constante, que incluye incluso a *mahad* y a los elementos sutiles, permeado por los *bhavas* (condiciones), no obteniendo satisfacción, transmigra.

41. Un cuadro no existe sin base; una sombra no existe sin un poste. Del mismo modo, el *linga* no existe sin base, sin (objetos) específicos.

42. Este *linga*, cuyo fin es el bien de *purusha*, debido a su unión con las causas eficientes y sus efectos, y a su unión con el poder de *prakerti*, se manifiesta como actor.

43. Los *bhavas* innatos, naturales o adquiridos —como virtud, etc.—, son dependientes de la causa. El embrión, etc., dependen del efecto.

44. Por la virtud hay movimiento hacia arriba. Por la no virtud, movimiento hacia abajo. Por el conocimiento hay salvación.

45. La disolución en *prakerti* procede del desapego. *Samsara* (mundo, transmigración) es consecuencia del apego tamásico. La falta de obstáculo se origina en el poder. Lo opuesto es lo contrario.

46. Ésa es la creación intelectual, distinguida en ignorancia (*viparyaya*), complacencia (*tusti*), perfección (*siddhi*) e impotencia (*asakti*) y que tiene cincuenta partes, a causa de la supresión de diferentes cualidades.<sup>17</sup>

47. Hay cinco formas de ignorancia, veintiocho clases de impotencia como consecuencia de defectos de los órganos, nueve complacencias y ocho perfecciones.

48. Hay ocho formas de oscuridad y de engaño, diez de engaño extremo y dieciséis formas de tiniebla y tiniebla extrema.

49. Los once defectos de los sentidos junto con los de *buddhi* constituyen *asakti*. Los diecisiete daños de *buddhi* son consecuencia de los defectos de *tusti* y *siddhi*.

50. Se divide a los nueve *tustis* en dos grupos; el interno es cuádruple —comprende a *prakrti*, los medios, el tiempo y el destino—, el externo, que tiene cinco miembros, es consecuencia del alejamiento de los objetos.

51. Las perfecciones son

- (1) razonamiento reflexivo,
- (2) instrucción oral,
- (3) estudio,

<sup>17</sup> *Viparyaya*, literalmente 'lo puesto al revés', es definido en *Yoga Sutras* I.8 como falso conocimiento o falsa percepción. Sus cinco formas principales se subdividen hasta completar 62 variantes. Las cinco principales son:

1. *Tamas*: Identificación de *purusha* con algunas de las ocho *prakrtis* de acuerdo con *Samkhya Sutras* II.41.

2. *Moha*: Tiene también ocho formas. Consiste en la falsa identificación de *purusha* con alguna de las funciones de los sentidos.

3. *Mahamoha*: Tiene diez variantes. Es la ilusión extrema de la identificación con los sentidos.

4. *Tamisra*: Tiene 18 formas. Consiste en el apego a los poderes o a los objetos de los sentidos.

5. *Andhatamisra*: Tiene 18 formas. Gaudapada sostiene que es el estado de abatimiento profundo de quien muere en la abundancia o en épocas de gozo tras haber ganado poderes sobrenaturales en alguna existencia anterior.

6. *Tusti* es la complacencia antes de alcanzar la meta final de la liberación. Implica una cierta perfección acompañada de engaño. Tiene cinco formas externas y cuatro internas.

7. *Siddhi* significa posesión o perfección. Son los medios para alcanzar la meta del *purusha* (*purushartha*). Tiene ocho formas.

8. *Asakti* (impotencia) comprende 28 variantes: los defectos de los once órganos (los cinco *karmendriyas*, los cinco *buddhindriyas* y *manas*) y 17 formas de impotencia de *buddhi*, suma de la negación de las nueve variantes de *tusti* y las ocho de *siddhi*.

- (4) remoción de las tres miserias,
- (5) asociación con amigos,
- (6) generosidad.

La anterior triple división dificulta la obtención de las perfecciones.

52. *Linga* no funciona sin los *bhavas* ni los *bhavas* sin *linga*. De este modo surge una doble creación, una llamada *linga*, otra llamada *bhava*.

53. El orden divino es óctuple, el animal quintuple; el humano tiene una sola variedad. Ésa es, en breve, la creación material.

54. Hacia arriba, hay predominio de *sattva*; en la creación inferior, predominio de *tamas*. En el medio, predomina *rajas*. Así, desde Brahma hasta la brizna de pasto.

55. Así, el *purusha* consciente (solo) consigue el dolor de la vejez y la muerte hasta la cesación del *linga*. El dolor es la naturaleza propia de los seres.

56. Esta creación hecha de *prakrti*, desde *mahad* hasta los *bhutas* específicos, tiene por fin la liberación de cada *purusha* y, obrando para el beneficio de otro, lo hace como si fuera para sí misma.

57. Así como la leche inconsciente sirve a la nutrición del ternero, así también, *pradhana* sirve a la liberación de *purusha*.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Lo que está involucrado en este *sloka* es lo bastante importante como para merecer un comentario extenso. La posibilidad de que la realidad material sea consecuencia de la pura naturaleza de la materia (*svabhava*) es uno de los puntos más importantes de la estructura filosófica del sistema y uno de los blancos más frecuentes de los ataques posteriores del idealismo vedanta; por eso, es conveniente hacer algunas aclaraciones al respecto. Sankara critica la posibilidad de un desarrollo espontáneo de *pradhana* porque niega rotundamente la posibilidad de una causa no inteligente. Sankara cree que el *pradhana* no inteligente es falso porque otros entes no inteligentes no tienen el mismo poder.

Si Sankara objetara la posición cosmogónica de *pradhana* estaría en su derecho pero en realidad supone que toda relación de causa-efecto requiere una causa inteligente. Esto es razonable para Sankara de acuerdo con su concepción del mundo como *maya* (ilusión), con la consecuente subordinación final del mundo material al individuo o al *Isvara*; de hecho, esto implica la desaparición de toda posibilidad de una existencia físico-química del mundo de acuerdo con sistemas de leyes discernibles, que quizás sea precisamente la perspectiva más interesante de las que abre la argumentación *samkhya*.

La propia argumentación de Sankara con la mención de las mesas como buenos ejemplos de su idea de la necesidad de una causa eficiente inteligente es poco interesante. La ilustración mencionada pertenece en realidad más a un símil teológi-



58. Así como alguien actúa en el mundo para producir la cesación del deseo, así también actúa *avyaktā* para la liberación de *purusha*.

59. Como una bailarina abandona su danza cuando ya ha sido vista por la audiencia, del mismo modo cesa *prakṛti* tras haberse mostrado a *purusha*.

có (el demiurgo, etc.), que a una concepción de la realidad y a un análisis de todo lo que ocurre en el mundo. Esta suerte de ocasionalismo en que cae Sankara —todo suceso natural requiere de una causa inteligente cosmológica: el plan divino, etc.—, tiene el defecto de multiplicar innecesariamente los entes. La ventaja de la posición general samkhya sobre la realidad es que acepta la existencia de un mundo autónomo con reglas que explican los cambios de la sustancia en sus propios términos y de forma independiente de toda influencia exterior.

La debilidad de las consecuencias de la concepción de Sankara es justificable: es imposible que un idealista filosófico como Sankara pueda explicar el mundo objetivo detalladamente y con absoluta coherencia en sus implicaciones ulteriores. En ese sentido, la doctrina del *pradhana*, a la que Sankara se opone, es, con todas las debilidades que trae aparejadas, un paso fundamental para una concepción realista madura de la naturaleza. Nada más contrario a los deseos de Sankara.

En el comentario a los *Brahma Sutras* II.2 Sankara renueva la crítica a la doctrina samkhya del *pradhana* negando que sea posible la actividad por parte de los *gunas* si no existiera una causa inteligente que pusiera en marcha el proceso de distinción de los productos evolutivos de *prakṛti*.

Lo interesante del pasaje es la posición de Sankara; que objeta el *pradhana* por haber sido inferido éste de modo incorrecto. A su juicio, lo correcto sería que determinaríamos lo no perceptible sobre la base de lo perceptible. Notoriamente, el samkhya *darsana* sostiene la doctrina del *pradhana* para poner punto final a la especulación sobre los orígenes de la realidad material y escapar al peligro del *regressus ad infinitum*. Además se adapta perfectamente al anticreacionismo samkhya que sólo acepta evolución e involución de una materia primordial en función de un proceso causal. Como bien advierte Sankara, *pradhana* es de naturaleza opuesta al mundo de la percepción y si éste se rige por la causa, el *pralaya*, es decir, el proceso de disolución de lo evolucionado, consiste en la inversión de lo evolucionado por la reabsorción de todo efecto en su causa.

Sin duda, esta opinión representa una notable incongruencia con los principios naturalistas del sistema y la ruptura con la posibilidad de construir una teoría del mundo de base científica. La involución de todo efecto en su causa es lo no visto, lo nunca percibido, una pretensión de la metafísica del mismo volumen que la *maya* advaita.

Entre las fallas graves de la concepción samkhya del *pralaya* está el hecho de que toda transformación de la realidad material por vía de un proceso causal supone que cada relación causal es consecuencia no sólo de una potencialidad restringida de la causa para producir sólo un determinado efecto, sino de todo un sistema de condiciones del que nada se dice, pero que es imprescindible explicar si se quiere evitar la sombra de un Isvara que, por su voluntad, determine la involución de *prakṛti*. Lo que se gana para una visión naturalista del mundo por medio del establecimiento de un sistema de leyes del cambio de la materia se pierde inmediatamente si, al mismo tiempo, se pretende que, por motivos ajenos a las propias leyes, éstas dejen de funcionar y se establezca un sistema diferente. En ese caso, las leyes naturales

60. Ella, *prakṛti*, que posee *guṇas*, obra generosamente de múltiples modos para el bien del *puruṣha*, inútil, que carece de *guṇas*.

61. Es mi creencia que no hay nada más sutil que *prakṛti*, que piensa 'he sido vista' y ya no vuelve ante los ojos de *puruṣha*.

62. Nadie está sometido, nadie se libera, nadie transmigra. Sólo *prakṛti* en sus varias formas transmigra, se encuentra sometida y se libera.

63. *Prakṛti* se ata por sí misma con las siete formas, y se libera de un solo modo, por el bien de cada *puruṣha*.

64. Del estudio de los *tattvas* surge el conocimiento: 'Yo no soy (la conciencia)', '(Esto) no es mío', 'No (hay) yo', conocimiento completo, puro, solitario, porque no tiene error.

65. *Puruṣha*, cómodo, situado como espectador, ve a *prakṛti*, cuya actividad ha cesado porque llegó a la meta y se aleja de las siete formas.

66. El uno, indiferente, piensa 'la he visto'; la otra, pensando 'he sido vista', cesa. A pesar de la proximidad de ambos (ya) no hay creación.

67. Cuando *dharma*, etc., ya no son causas porque se ha obtenido el conocimiento verdadero, el cuerpo, dotado de cuerpo sutil (*linga sarira*) continúa (actuando) por el poder de los *samskaras* (potencialidades), como la rueda del alfarero.

68. Cuando se ha conseguido la diferenciación del cuerpo y la cesación de *pradhāna* por haber cumplido su propósito, se obtiene el *kaivalya*, completo y permanente.<sup>19</sup>

mismas dejan de ser tales porque carecen de necesidad; su contingencia abre el camino al ocasionalismo, es decir, a un nuevo intento de explicar metafísicamente la realidad.

La indefinición sobre este punto es un límite para la cosmología *samkhya*, y creo que aquí, como en varios otros puntos, toda conclusión más abarcadora depende de un análisis más detallado y de rigurosa base textual de la evolución de la idea de *pradhāna* y de la posición general que se tome sobre la relación global del naturalismo *samkhya* con la religión (por ejemplo: ¿*samkhya* originalmente ateo superpuesto a un sistema teísta, *kṛsnāita*, por ejemplo, en *BhG*?)

<sup>19</sup> *Kaivalya*, aislamiento de las sustancias, es el fin de la especulación *samkhya*, que se inicia con la discriminación de las categorías, cuyo fin es delimitar lo propio de cada una. Diversos textos antiguos, particularmente algunas partes del *Mokṣadharma parvan* del *Mahabharata* y la *Bhagavad Gīta*, mencionan a las escuelas *samkhya* y *yoga* como una unidad, implicando así la posibilidad de que el *samkhya* fuera la estructura teórica de la praxis *yoga*. La *Svetasvatara Upaniṣad* agrega indi-

69. Este conocimiento oculto que tiene por fin a *purusha* y en el que se analizan la existencia, el surgimiento y la disolución de los seres, ha sido expuesto por el sabio supremo [Kapila]:

70. El sabio dio este conocimiento excelente y puro, a Asuri, con compasión. Asuri lo transmitió a Pañcasikha, quien diseminó la doctrina.<sup>20</sup>

71. Transmitido por una sucesión de discípulos, fue comprendido en metro *ārya* por Isvarakrsna, de noble entendimiento, quien comprendió correctamente la doctrina.

72. Estos setenta, contienen realmente el *sāstītantra* completo. Las historias ilustrativas faltan y las objeciones de los oponentes han sido omitidas.

73. Este *sastra* (tratado), expuesto brevemente, no es defectuoso en propósito y es como el reflejo en un espejo del vasto material de la doctrina.<sup>21</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Arsha Granthawali Lahore, *Samkhya Karika va Samkhya Saptati*.

Lahore: Bombay Machine Press, 1912. vol. VIII, núm. 4-5.

BEDEKAR, V.M., *Studies in Samkhya: Pañcasikha and Caraka*, *Annals of the BORI*, vol. 38 (1957).

Bhandarkar Oriental Research Institute, *The Mahābhārata*, Ed., Cr. Poona: BORI, 1974.

BHATHACHARYA, Narendra Nath, *History of Indian Cosmological*

cios en la misma dirección. Esto puede suponer una explicación coherente para el desmesurado optimismo del sistema en el conocimiento como factor de liberación.

<sup>20</sup> De acuerdo con lo dicho por Isvarakrsna en este pasaje, su *śamkhya* proviene de Kapila y Asuri; la mención de Pañcasikha como primer sistematizador del *śamkhya* es interesante, porque Pañcasikha e Isvarakrsna parecen pertenecer a corrientes irreconciliables dentro del *śamkhya darsana*, e Isvarakrsna es posiblemente el sistematizador más destacado de una línea que proviene de Varsaganya y Vindhyavasini.

<sup>21</sup> Este último sloka es omitido en algunas ediciones que lo consideran un agregado posterior. Todo el texto, a su vez, con excepción de los últimos tres slokas, ha sido editado con frecuencia en India bajo el nombre de *Samkhya Saptati*, las setenta estrofas de la escuela *śamkhya* (por ejemplo la edición de Lahore, 1912) abriendo la dudosa posibilidad de su identificación con otro texto conocido bajo ese nombre y hoy perdido.

- Ideas*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1971.
- BRODOV, V., *Indian Philosophy in Modern Times*. Moscú: Progress Publishers, 1984.
- CHATTOPADHYAYA, Debiprasad, *Lokayata*. Delhi: People's Publishing House, 1959.
- COLEBROOKE, H. Th., *The Samkhya Karika*, con Gaudapada bhasya, traducido por H. H. Wilson. Calcutta: Behary Lall Banerji, 1887.
- EDGERTON, F., *The beginnings of Indian Philosophy*, Harvard University Press, Massachusetts, 1965.
- , *The evolution of Samkhya and Yoga*, American Journal of Philology, vol. XLV, núm. 1, 1924.
- ESNOUL, A. M., *Les Samkhya Karika*. París: Les Belles Lettres, 1969.
- JOHNSTON, E.H., *Early Samkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1974 (ed. original: 1937).
- KEITH, A.B., *A History of the Samkhya System*, Nag Publishers, Delhi, 1975 (ed. original: 1924).
- LARSON, G., *Classical Samkhya*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.
- , y Ram Shankar Battacharya, *Samkhya Philosophy*, vol. 4 de *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Karl Potter (comp.), Nueva Jersey: Princeton University Press, 1987.
- MAINKAR, T.G., *The Samkhya Karika of Isvarakrsna with the commentary of Gaudapada*, Poona, Oriental Book Agency, 1964.
- Manmattha Nath Dutt (comp.), *The Mahabharata*, Calcutta: H. C. Dass, 1903.
- MODI, P.M., *Aksara*, Delhi, Sri Satguru Publications, Sri Garib Das Oriental Series, núm. 30, 1985 (1a. edición, 1932).
- MULLER, Max, *The six systems of Indian Philosophy*, Collected Works, vol. 19, Oxford: Oxford University Press, 1928.
- RUBEN, Walter, *The beginnings of the Epic Samkhya*. Annals of the BORI, 16, núm. 3.
- RIPE, Dale, *The materialistic tradition in Indian Thought*. Seattle: University of Washington, 1961.
- SASTRI, S.N. *The Samkhya Karika of Isvarakrsna*. Madras: University of Madras, 1948.
- SHARMA, Har Dutt, *The Samkhya Karika*. Poona: Calcutta Oriental Series, 1933.
- SEN GUPTA, A. *The evolution of the Samkhya School of Thought*, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers 1986.
- SINHA, S., *A History of Indian Philosophy*. Poona: Central Book Agency, 1952.

- \_\_\_\_\_, *Classical Samkhya: A critical study*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982.
- SOVANI, V.V., *A critical study of the samkhya system*. Poona: Oriental Book Series, 1935.
- TAKAKUSU, M.J., *Les samkhya karika étudiées à la lumière de sa version chinoise*. Paris-Hanoi: BEFEO, 1904.
- YARDI, M.R., *Samkhya and Yoga in the Mokṣadharmā and the Bhagavad Gītā*, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 68 (1987).