

TRADUCCIONES

EL PRIMER LIBRO DE LOS SĀM̐KHYA SŪTRĀNI

DANIEL DE PALMA
El Colegio de México

LA SIGUIENTE TRADUCCIÓN DEL primero de los seis libros que componen el texto completo de los *Sāṃkhyā Sūtrāni*,¹ SS, tiene por fin presentar una tercera perspectiva para una visión de la historia de la escuela de filosofía sāṃkhyā. Si las *Sāṃkhyā Karikā*, SK, (publicadas en EAA 87) escritas durante el periodo de sistematización de la filosofía india, representan el momento clásico de la especulación sāṃkhyā clásica, la *Śvefāśvatara Upaniṣad*, SvU (publicada en EAA 91) es un caso interesante de combinación temprana de un pensamiento de clara filiación sāṃkhyā con elementos de teología sivaíta y praxis yóguica. Debe recordarse que la historia del pensamiento sāṃkhyā posterior a las *Sāṃkhyā Karikā* comprende largos siglos de silencio. Los *Sāṃkhyā Sūtrāni*, SS, constituyen el primer elemento de una nueva fase de la historia de la escuela, ya que ponen fin a un prolongado proceso de improductividad y dan nuevo impulso al pensamiento sāṃkhyā. Por ese motivo, creemos que la presentación de los 164 *sūtra*-s de su primer libro pueden permitir cerrar un largo proceso histórico con una nueva lectura.

Usualmente se divide la historia de la filosofía sāṃkhyā

¹ El primer libro de los *Sāṃkhyā Sūtrāni*, SS, traducido a continuación, lleva por nombre "El libro de los temas". El segundo, "Sobre los efectos de la materia primordial", el tercero "Sobre la no atadura", el cuarto "Narraciones e ilustraciones", el quinto "Argumentos contra los oponentes", y el sexto "Sumario".

en cuatro periodos: una especulación preclásica, una fase clásica, un periodo de silencio que atraviesa la edad media india y un renacimiento tardío. Los *Sāṃkhya Sūtrāṇi* abren un periodo que continúa hasta el presente, y constituyen la obra clásica de la última etapa. Durante los últimos años se han escrito y publicado varios textos que exponen un filosofía *sāṃkhya-yoga* en el *KāpilaMāṭha*,² en Madhupur, Bihar, por lo que debemos entender que el pensamiento *sāṃkhya* no es sólo uno de los antiguos sustratos de la cultura india, sino una corriente de pensamiento todavía activa.

En lo que respecta a las características generales del pensamiento de la escuela *sāṃkhya* y a la polémica posterior entre las diferentes corrientes interpretativas dentro de ella, remitimos a los dos textos antes mencionados y sus introducciones.

El primer problema relacionado con los *Sāṃkhya Sūtrāṇi* es su datación. Durante siglos, la tradición le atribuyó a Kapila —el fundador mítico de la escuela— la autoría de un texto en forma de aforismos *sūtra*-s, y se supuso que dicha obra era el texto que aquí nos ocupa. En todo caso, la obra de Kapila no fue contrada jamás, aunque en algún momento se le identificó con la *Tattva Sāmāsa*. Investigaciones posteriores probaron que los *Sāṃkhyas Sūtrāṇi* como obra global fueron redactados alrededor del siglo XV, aunque parte del material que contienen puede ser de origen anterior y remontarse incluso al periodo formativo de la filosofía india. Los *Sāṃkhya Sūtrāṇi* son la pieza central de un conjunto de comentarios y subcomentarios escritos alrededor del siglo XV, cuando la serie se inicia con el *Sāṃkhya Sūtravṛtti*, de Aniruddha. A este tratado le siguen el *Sāṃkhyapravāṇasūtrabhāṣya* del famoso erudito Vijñāna Bhikṣu, escrito en el siglo XVI; el *Vṛttisāra* de Mahadeva Vedāntin, del siglo XVII, y el *Sāṃkhya Sūtravṛtti*, escrito

² Su fundador, Hariharananda Aranya (1869-1947), bengalí, pasó los últimos veinte años de su vida encerrado en una cueva en el monasterio. Escribió varios trabajos sobre *sāṃkhya-yoga*, algunos de los cuales fueron traducidos al inglés por Jajñeswar Ghosh. Cf. G. Larson, *Classical Sāṃkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979, apéndice I.

por Nāgoji Bhatta en el siglo XVIII. El sām̄khyā de la obra evidencia la prolongada presión de la escuela vedānta tanto en la utilización de determinadas palabras como en el tratamiento de algunos temas. No obstante, se advierte que la crítica advaita al dualismo sām̄khyā ha cambiado. La crítica de Śāṅkara, en el siglo VIII e.c., presentaba una oposición de la autonomía que el sām̄khyā le concedía al mundo empírico, y que constituía la base de la visión sām̄khyā de la naturaleza. Para Śāṅkara, por el contrario, la posibilidad de una causa no inteligente debe ser rechazada, con lo que se pone un entendimiento detrás de cada proceso del mundo natural, y se acaba con su autonomía.

Durante el tiempo transcurrido entre la redacción de las *Sām̄khyā Karikā* y los *Sām̄khyā Sūtrāni*, la escuela vedānta —cuyo monismo idealista se opone casi simétricamente en aspectos fundamentales al dualismo naturalista del primer sām̄khyā— se transformó en el punto de vista preferido de cierta ortodoxia filosófica india, y en la perspectiva natural para los filósofos europeos interesados en el pensamiento indio, desde los tiempos de los románticos alemanes que iniciaron el conocimiento de la antigua literatura sánscrita en su continente. Éstos encontraron en el idealismo absoluto de Śāṅkara, que niega la realidad sustancial del mundo, la versión filosófica perfecta del fatalismo que a los ojos de los viajeros desde la época de Alejandro Magno era característico de aquellas tierra.

Vijñāna Bhikṣu considera al sām̄khyā como un eslabón en el ascenso de la filosofía india hacia la verdad, cuyo estadio más elevado es el vedānta. La ortodoxia teológica india siempre tuvo cuidado en absorber dentro de su dominio los cultos populares divergentes incorporando sus personajes, símbolos y narraciones. La *Bhagavad Gītā*, cuya redacción definitiva puede situarse en torno al siglo III a.e.c., y que es una de las obras literarias indias más difundidas, en fruto de una fusión de este tipo, que lleva a consagrar a Kṛṣṇa, el dios oscuro de los Yadus, como una contradictoria divinidad absoluta. Vijñāna, que escribió obras importantes acerca de temas de la escuela vedānta, apoya la idea de un espíritu supremo —paramātman—

y la existencia de un dios creador, o Ísvara, que son nociones ajenas al naturalismo de las *Sāṃkhya Karikā*.

El permanente destino del *sāṃkhya* de ser comentado y expuesto por sus oponentes es significativo. Se trata de una muestra evidente del cuidado con que deben manejarse las grandes cadenas de comentarios y subcomentarios de las obras filosóficas indias. Que durante siglos hayan sido los principales adversarios filosóficos del *sāṃkhya* quienes presentaron el sentido de su dualismo es una notable paradoja que no deja de indicar algo acerca del papel del pensamiento *sāṃkhya* dentro del esquema de la filosofía india. Por un lado, prácticamente no existen comentaristas a los que se identifique fundamentalmente por su relación con la cosmovisión *sāṃkhya*; por el otro, tampoco hay, entre los comentarios de los *Sāṃkhya Sūtrāṇi*, opiniones desfavorables al conocimiento *sāṃkhya* de la realidad empírica. Estos dos hechos indican que es posible que para algunos pensadores indios posteriores, el *sāṃkhya* fuera un enfoque de la realidad que se podía aceptar como realmente válido dentro de ciertos parámetros, pero que no podía pretender presentarse como vía de acceso a la "verdad" absoluta de la metafísica. La intención de Vijñāna en su comentario resulta así clara: retener el conocimiento de la naturaleza que caracteriza al *sāṃkhya* incorporándolo al conjunto de la filosofía ortodoxa; pero, al mismo tiempo, destacar el valor del conocimiento metafísico de la especulación vedānta, sin el cual, el naturalismo *sāṃkhya* carece de finalidad. En todo caso, la polémica de la vedānta con el naturalismo *sāṃkhya* ya siglos antes de Vijñāna, había registrado la oposición de Śāṅkara a la doctrina del *pradhāna*, la materia primordial indivisa dotada de una absoluta potencialidad, cuyo despliegue por medio de procesos causales sucesivos constituye el mundo natural autónomo de la vida cotidiana del que cada individuo sólo percibe una forma parcial y limitada.

La estrategia de Vijñāna es diferente: él no está interesado en refutar el conocimiento *sāṃkhya* de la naturaleza, sino las pretensiones metafísicas a que pueden llevar sus consecuencias. La escalera hacia la verdad de Vijñāna supone la subordi-

nación del naturalismo a la metafísica. La metafísica que Vijñāna busca superponer al dualismo sāmkhya es teísta, lo que condiciona aún más su punto de vista. El sāmkhya clásico no se ocupó del problema de la existencia de un dios supremo, y dado el mecanicismo de su pensamiento, no hay en él espacio para conservar una figura divina que tenga el peso que exige la tradición religiosa para el objeto de su veneración. En ese sentido, la separación entre el mundo descrito por la ontología sāmkhya y la teología es absoluta, y la distancia que los separa, insalvable.

Desconocemos la identidad del autor de los *Sāmkhya Sūtrāṇi*, aunque es posible que puedan deberse a Aniruddha, su primer comentarista. La lectura contemporánea de los *sūtra-s*, en todo caso, depende de la compilación de Aniruddha. Garbe intentó mostrar en su edición crítica de *Sāmkhya-sūtravṛtti* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1892) que Vijñāna se apoyó en Aniruddha al escribir su comentario. La complejidad de los problemas e intenciones de los comentarios excede, sin embargo, el objetivo de este trabajo. Por este motivo, sólo mencionaremos a los comentaristas en cuestiones puntuales, para no desviar la atención del texto principal.

El contenido del “Libro de los temas”

Los primeros 37 *sūtra-s* del texto se ocupan de *puruṣa*, de su naturaleza y la de la atadura, y de los medios que posibilitan la liberación. *Puruṣa* es libre por naturaleza (SS 162), y tiene por meta suprema lograr la liberación. Si *puruṣa* no fuera libre por naturaleza, no podría lograr la liberación debido a la “inalterabilidad de la naturaleza” de algo (SSI.9). Así, la atadura de *puruṣa* a su destino de sucesivos renacimientos es de naturaleza “puramente verbal y reside en la mente” (SSL 58). La atadura no es, por lo tanto, una sustancia que amenaza el dualismo sāmkhya, algo eterno y sin comienzo, como *puruṣa* y *prakṛti*, sino consecuencia de la ignorancia de *puruṣa* de su verdadera naturaleza. La liberación de *puruṣa* no es sino el reconocimiento de su propia naturaleza.

Un punto importante de la argumentación de lo *sūtra*-s es el apoyo a la teoría *saṃkhya* de la causalidad (SS 138-41), que sostiene la preexistencia del efecto antes de su manifestación, y que en unión con algunas otras ideas *saṃkhya* acerca de la doctrina del *pradhāna* (SS 157, etc.), constituye uno de los soportes de la visión *saṃkhya* del mundo. Lo que ata a *puruṣa* a su destino empírico es su no discriminación, la ignorancia de su verdadera naturaleza. Debido a ella, ni el sujeto ni el objeto del conocimiento y de la vida cotidiana son adecuadamente comprendidas por el entendimiento engañado. Éste considera como sujeto a algo que, visto desde la perspectiva de la discriminación, no es en absoluto el sujeto verdadero sino un producto de *prakṛti*, y que, por su proximidad con la fuente verdadera de la luz, *puruṣa*, es confundido con éste. Tampoco el mundo al que se enfrenta ese supuesto sujeto es el verdadero, porque quien no reconoce el carácter evolutivo de los productos de la materia primordial no puede comprender correctamente la naturaleza del mundo objetivo. *Prakṛti* se expresa por medio de sus productos, y éstos comprenden el entendimiento —*buddhi-mābat* el primer producto tanto en sentido cosmogónico como antropológico— así como los diversos entes materiales del mundo. Los *Saṃkhya Sūtrāṇi* se ocupan detenidamente de la percepción, las diferentes formas de inferencia y el testimonio fidedigno, las formas válidas de conocimiento, sus definiciones, características y limitaciones (SS 87, etc.). Ni *puruṣa* ni *prakṛti* pueden ser percibidos debido a su sutileza, y por lo tanto se llega a su afirmación por medio de inferencias o por un testimonio fidedigno, la palabra de un maestro o las afirmaciones de los textos sagrados. De cualquier forma, aunque el texto da buenas razones para refutar las opiniones rivales y fundamentar las propias, las dos sustancias del dualismo *saṃkhya* escapan a toda forma de verificación. Es posible inferir a *prakṛti*, esto es, una causa material inicial única, debido a la existencia de sus efectos. En todo caso, de la multiplicidad de los efectos evidentes en el mundo natural, el *saṃkhya* deduce una causa material única que se despliega por medio de infinitas series sucesivas de efectos y que periódicamente evoluciona e involuciona.

La presente traducción se basa en el texto de Richard Garbe (comp.), *The Sāṃkhya Sūtras and Aniruddha's commentary*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1892. También: R. Garbe (comp.), *The Sāṃkhya Pravācana Bhāṣya by Viṣṇāna Bhikṣu*. Cambridge: Harvard University Press, 1895; Nandalal Sinha, *The vṛtti of Aniruddha and the Bhāṣya of Viṣṇāna Bhikṣu*. Allahabad: The Panini Office, 1912; J. Ghosh (comp.), *The Sāṃkhya Sūtra*. Chisura: Bengal, 1934.

SĀMĀKHYA SŪTRĀNI

Libro I: “El libro de los temas

[1. *La meta suprema de puruṣa*]

1. Ahora bien, la meta suprema de *puruṣa* es la cesación final del triple dolor.¹

2. [La cesación final del triple dolor] no se produce por medios visibles, ya que cuando se lo produce [por esos medios] se observa su resurgimiento.

3. [La cesación del dolor por medios ordinarios] es también una meta de *puruṣa*; pero es como la diaria satisfacción del hambre porque [las personas] buscan alivio del dolor por esos medios.

4. A causa de su imposibilidad absoluta, en todos los casos [la cesación del dolor por medios visibles] debe ser rechazada por todos los hombres razonables, y aún si existiera [lo debería ser], porque no puede ser permanente.

5. [La cesación del dolor por medios visibles debe ser rechazada] debido a la superioridad de la liberación, que según la Śruti,² es la excelencia suprema.

6. [La cesación del dolor por medios ordinarios debe ser rechazada] a causa de la no distinción de ambos.

[2. *La naturaleza de puruṣa. La atadura*]

7. La observación de las enseñanzas referidas a los medios de adquisición de la liberación no se aplicarían a alguien sometido debido a su propia naturaleza.

¹ El dolor nacido de sí mismo —que es doble y comprende el dolor mental y físico—, el dolor nacido de otros seres y el que se origina en actos y decisiones de los dioses.

² Los textos de la ortodoxia teológica india se dividen en dos grupos: el primero, el de la Śruti, es el contenido de la revelación directa recibida por los sabios védicos: la Smṛti, está constituida por textos que forman parte de la tradición sagrada, pero fueron recordados por maestros humanos, y no revelados a los *ṛṣi*s, como los de la Śruti.

8. [Si *puruṣa* estuviera limitado debido a su naturaleza], a causa de la inalterabilidad de la naturaleza [de algo], se caracterizaría por la no realización y, por lo tanto, sería irrelevante.

9. No hay regla que contenga instrucciones para lo imposible. Sería una no enseñanza.

10. [Si un objeto dice que] como en el caso de la tela blanca [que cuando es teñida cambia de condición] o como en el de la semilla [que crece y fructifica, la teoría de que la atadura es el estado natural de *puruṣa* no es inconsistente].

11. Dado que existen el desarrollo y la involución de la energía, [en los ejemplos citados no hay una enseñanza de lo imposible].

12. [La atadura de *puruṣa*] no [puede deberse a su conexión con el tiempo], porque el tiempo está conectado con todos los *puruṣa*-s.³

13. Por la misma razón, tampoco [puede deberse] a su conexión con el espacio.

14. Tampoco [puede deberse] a su condición, ya que ésta es una propiedad particular del cuerpo.

15. Pues *puruṣa* es [algo] sin conexión; *puruṣa* es libre de toda asociación.

16. Tampoco por la acción, ya que ésta es una propiedad de otro. [El argumento, entonces, es] demasiado amplio.

17. Si fuera propiedad de otro, la diversidad de la experiencia no tendría explicación.

18. Si [se dice que la atadura] tiene a *prakṛti* como causa, [respondemos], no, porque ésta es dependiente.

19. Sin conjunción con aquélla [no puede haber] esta conjunción [de *puruṣa*], que por su naturaleza es eterno, puro.

20. [La atadura] tampoco es consecuencia de la ignorancia, ya que es imposible que la conjunción [se produzca] por medio de una no entidad.

21. Si se afirma la entidad [de la ignorancia], se acepta un segundo heterogéneo.

³ Los liberados y los no liberados.

22. Y [si se acepta la entidad de la ignorancia, entonces hay abandono de su posición.

23-24. Si [se afirma que] tiene ambas formas contradictorias, [respondemos] no, a causa de la no observación de algo así.

25. Nosotros no sostenemos la teoría de las seis sustancias como hacen los [partidarios de la escuela] vaiśeṣika y otros.

26 Incluso en el caso de la impermanencia [de las sustancias], no se debe incluir lo irracional, de otro modo [se razona] como locos o niños.

27. [La atadura] no se debe al coloreamiento sin comienzo en el tiempo de los objetos.

28. Pero entre lo interno y lo externo no existe la relación que hay entre lo que tiñe y lo teñido, a causa del espacio [entre ellos], como el que hay entre alguien que está en Srughna y alguien que está en Pataliputra.

29. Esa ley no existe, debido a que la tintura es recibida por ambos de un mismo lugar.

30. Si [se dice que] en virtud de lo no visto, [la respuesta negativa será presentada en el próximo sūtra].

31. A causa de la imposibilidad de la simultaneidad entre ambos de la relación entre quien ayuda y quien es ayudado.

32. Si [se dice que es] como los actos [ejecutados para] tener un hijo, [respondemos que esa razón no es válida por el motivo señalado en el próximo sūtra].

33. [La ilustración anterior no es real] porque en ella no hay un *ātman* permanente e idéntico que pudiera ser consagrado por [la ceremonia de] depositar un huevo, etcétera.

34. Como no hay prueba de un efecto permanente, la transitoriedad [de la atadura].

35. No, [las cosas no son momentáneas], pues si no, habría impedimento para reconocerlas.

36. Y a causa de su contradicción con la Śruti y la lógica.

⁴ De acuerdo con Vijñāna Bhikṣu, si esa teoría fuera válida no habría un alma continua y permanente desde su colocación en el útero hasta su nacimiento, que pudiera ser consagrada por el sacerdote. De ello se sigue la falsedad de la ilustración.

37. Y a causa de la inadecuación del ejemplo [SS. I. 32].

[3. *La teoría de la preexistencia del efecto antes de su manifestación como tal*]

38. No hay relación de causa y efecto entre dos cosas producidas simultáneamente.

39. [La relación de causa y efecto no puede afirmarse, ni siquiera entre cosas temporarias, aunque sean sucesivas] ya que en la extinción de lo anterior no hay conexión con lo posterior.

40. No, a causa de la violación de ambos, por la no aparición del efecto cuando [la causa] existe.

41. En el caso de la mera prioridad en la existencia, no habría regla.

[4. *Contra el budismo vijñānavada y madhyamika*]

42. [El mundo exterior] no es sólo [algo hecho por la conciencia] a causa de la percepción exterior.

43. Si eso no existe, de su inexistencia se sigue el vacío.

44. [Sostiene el *vijñānavadin*:] El vacío es objetivamente real; lo existente parece ya que la naturaleza de las cosas es el perecer.

45. [El perecimiento de todo es] sólo una expresión equivocada de los no iluminados.

46. Esta [teoría] también debe ser rechazada, porque no posee más fundamento que las dos anteriores.

47. En ninguno de ambos casos hay meta del *puruṣa*.

[5. *Contra el jainismo*]

48. A causa de la no distinción del movimiento.

49. A causa de la imposibilidad [del movimiento] de lo inactivo.

50. Si [*puruṣa*] fuera corpóreo, como las jarras, etc., tendría una forma similar [a ellas], y por lo tanto, [se seguiría] la conclusión opuesta.

51. [La enseñanza de] la Śruti acerca del "irse" [de

puruṣa] respecto de su conjunción con sus condiciones, es como [su enseñanza] sobre el cielo.

52. [La atadura] tampoco es consecuencia de la acción, ya que ésta no es su naturaleza.

53. [Si la atadura y su causa] fueran propiedades de otros, la implicación iría demasiado lejos.

54. [Si fuera así] también estaría en oposición con la Śruti, que lo declara sin cualidades.

[6. La no discriminación y su eliminación]

55. La conjunción [de *puruṣa*] con eso (*prakṛti*), surge de la no discriminación. No hay similitud.

56. La destrucción [de la no discriminación] surge de una causa fijada, como la de la oscuridad.

57. De la no discriminación de *pradhana*⁵ [resulta] la no discriminación de otras cosas; así, cuando aquélla tiene lugar, se produce la aniquilación [de todas las demás].

58. [La atadura] es sólo verbal, no real, pues reside en la mente.⁶

59. No es posible liberarse sólo por la razón sin ayuda de una visión directa, como en el caso de alguien] confundido sobre su dirección.

⁵ *Pradhana* es un término importante en la concepción del mundo del primer samkhya, ya que designa el estado de indiferenciación inicial de la materia, cuando no hay ni objetos cognoscibles ni sujetos cognoscentes. Śaṅkara, el famoso pensador advaíta, dedica una parte importante de su comentario a los *Bṛhama Sūtrāni* de Badarayana a refutar la posibilidad de la doctrina de *pradhana*. La importancia del concepto samkhya de *pradhana* dentro de la economía conceptual de la escuela se pone de manifiesto en su relación con la doctrina *satkarya* de la causalidad, según la cual el efecto preexiste en la causa; de esta forma, la totalidad de los efectos estarían ya contenidos en la materia indiferenciada, de donde se desprenderían por un proceso autónomo. La escuela vedanta se opone a esto, por la independencia que se supone le concede a la materia, y prefiere acercarse a una vía que implique la existencia de una causa inteligente en cada cambio.

⁶ El carácter de la atadura (*bandha*) es un punto importante, ya que considerarla real supondría dificultar el proceso de liberación de *puruṣa*, pues para que ésta sea posible sería necesario introducir la noción de destrucción absoluta y definitiva de una entidad ajena a la idea de que no hay creación ni destrucción absolutas. Al mismo tiempo, el dualismo de la escuela debería admitir un tercer principio eterno, a lo que se opone tanto, como la vedanta se opone a aceptar un segundo principio eterno.

60. El conocimiento de lo imperceptible [se produce] por medio de la inferencia, como el del fuego por el humo, etcétera.

[7. *Prakṛti* y sus productos. La causalidad.]

61. *Prakṛti* es el estado de equilibrio de *sattva*, *rajas* y *tamas*. De *prakṛti* [surge] *mahad*;⁷ de *mahad*, *abamkāra*;⁸ de *abamkāra*, los cinco elementos sútiles; de los elementos sutiles, los elementos toscos; *puruṣa*. Ése es el grupo de los veinticinco.

62. [El conocimiento] de los cinco elementos sutiles [se produce] a partir de los elementos toscos.

63. [El conocimiento del *abamkāra* [se produce por inferencia] a partir de los objetos externos e internos, y por éstos.

64. Por medio de éste, [de *abamkāra*], se infiere el órgano interno.

65. A partir de éste, [se infiere] *prakṛti*.

66. [El conocimiento] de *puruṣa* se debe a que lo compuesto tiene por fin a otro.

67. Debido a la inexistencia de raíz en la raíz, la raíz no tiene raíz.

68. Incluso en una sucesión, debe haber un alto en un punto [*prakṛti*] es un mero nombre [dado a ese punto].

69. [Respecto del origen] de *prakṛti*, la posición de ambos es la misma.

70. A causa de la triple división de las personas competentes⁹ [en la discriminación], no hay regla [que afirma que, discriminando a *puruṣa* a partir de *prakṛti* todos deban llegar a una misma afirmación].

⁷ "El gran principio". En la cadena del evolucionismo *samkhya*, *mahad* se identifica con *buddhi* —entendimiento. Mientras *mahad* tiene una función cosmogónica, *buddhi* designa al entendimiento individual. Esta doble inclinación del discurso *samkhya*, simultáneamente cosmogónica y antropológica es una característica de la escuela.

⁸ *Abamkāra*, individualidad, sentido del yo, designa la determinación individual de los productos evolutivos. Cf. SK, 22, etcétera.

⁹ Buenas, mediocres y malas, de acuerdo con Aniruddha.

71. El primer efecto [de *prakṛti*], llamado *mahat*, es la mente.

72. *Ahaṁkāra* es el último.

73. La condición de productos de éste [es propia de] los productos de *ahaṁkāra*.

74. Aunque es sucesiva, *prakṛti* [se expresa] por medio de aquél (*mahad*).

[8. *Lo material y su relación con la discriminación*]

75. Aunque ambos son preexistentes, por la pérdida [de causalidad] de uno (*puruṣa*), la aplicación de la otra (*prakṛti*).

76. Lo limitado no puede ser la causa material de todo.

77. Y también [*prakṛti* es la causa] por la exposición de la Śruti sobre la producción [de lo limitado].

78. No hay producción de lo que es a partir de lo que no es.

79. [El mundo] no tiene naturaleza irreal, a causa de que no hay contradicción, y de que no es producto de causas defectuosas.

80. Si existe, por la unión con aquello [lo existente], la producción [de un efecto existente]; si no existe, a causa de la no existencia [de ningún efecto], ¿cómo la producción de aquél?

81. Tampoco del *karma*, a causa de su inadecuación con la condición de causa material.

82. Su realización no resulta de las ceremonias védicas porque éstas tienen la condición de productos y, debido a la posibilidad de su recurrencia, no podría tener el carácter de fin último de *puruṣa*.

83. Allí [se afirma] el no regreso de quien ha alcanzado la discriminación.

84. Del dolor, dolor, como una consagración por agua que no libera del frío.

85. [La liberación no se obtiene] ni por la acción interesada ni por la acción desinteresada, a causa de su indistinción como productos.

86. La mera destrucción de la atadura es absoluta en el caso de quien es libre por siempre. Por eso no hay similitud.

[9. *Las formas de conocimiento y sus objetos*]

87. El conocimiento correcto es la determinación de un objeto que no está próximo [a *purusa* y *buddhi* (entendimiento)], o a uno de ambos; su instrumento es la triple prueba.

88. Una vez establecidas estas tres [formas de conocimiento], todas las formas de conocimiento son conocidas; no hay otras.

89. La percepción es ese conocimiento que, al estar conectado con el objeto, hace visible su aspecto.

90. [Que la definición de percepción no se extienda a la percepción de los yogis] no es una falta, porque la percepción de los yogis no es externa.

91. O no hay falta a causa del contacto [de la mente del yogi] con objetos [todavía u otra vez] no desarrollados, inmersos en sus causas.

92. [Que la definición de percepción no se extienda a la percepción del Ísvara no es una falta], porque el Ísvara no es objeto de prueba.

93. De su existencia no hay prueba porque, ni es liberado, ni está atado, ni es otra cosa.

94. En ninguno de los dos casos tendría Ísvara la condición de causa.

95. [Los textos sagrados que hablan del Ísvara son, o elogios del *ātman* liberado, u homenajes a los seres perfectos.

96. La condición de supervisor [se ejerce] por la proximidad, como en el caso del imán.

97. También la de los *jīva-s*¹⁰ en los efectos determinados.

98. El sentido de la enseñanza [surge] de la condición [de *purusa*] de conocedor de la verdadera forma.

99. La condición de supervisor es propia del órgano interno porque es él quien es iluminado, como en el caso del hierro.

100. La inferencia es el conocimiento de lo [necesariamente] conectado por parte de quien ve la conexión.

101. La palabra es la enseñanza recibida.

¹⁰ Almas individuales unidas a un cuerpo.

102. El establecimiento de ambos es consecuencia de su calidad de forma válida de conocimiento; ésa es la enseñanza.

103. La fundamentación de ambos es la forma de inferencia llamada *sāmānyata dṛṣṭa*.¹¹

104. La experiencia concluye en la mente.

105. La experimentación de los frutos puede pertenecer también a quien no es agente, como en el caso del alimento, etcétera.

106. O a causa de la no discriminación de la producción de la experiencia queda establecido el actor, el conocimiento del fruto.

107. Cuando el *tattva* (principio) se presenta no hay ninguno de ambos.

108. Lo que no es objeto de percepción [puede] no serlo por estar a gran distancia, etc., que producen aplicación o retracción de la capacidad de un sentido.

[10. *La teoría de la causalidad*, Puruṣa y prakṛti]

109. La no percepción de aquello (*puruṣa* y *prakṛti*) se debe a su sutileza.

110. Su captación se produce a partir de la visión de sus efectos.

111-112. Si [se sostiene que la existencia de *prakṛti* no está] probada a causa de las divergencias entre las escuelas, aún así, por la observación de cada uno, se prueba la existencia del otro. No hay refutación.

113. [La refutación de la doctrina de la preexistencia del efecto] implica una contradicción con la [condición] triple [de la realidad].

¹¹ La lógica india reconocía tres tipos de inferencia: *purvatat*, *śeṣavat* y *sāmānyata dṛṣṭa*. La inferencia *purvatat* infiere un objeto perteneciente a la clase de objetos ya percibidos antes, por ejemplo, la del fuego debido al humo, ya que se ha observado antes en la cocina, etc. La inferencia *śeṣavat* se basa en el método de la diferencia; se trata de una inferencia en que el objeto conocido, como por ejemplo la inferencia de la diferencia de la tierra respecto de todos los objetos conocidos por medio de su naturaleza particular. La inferencia *sāmānyata dṛṣṭa* se realiza por medio de una generalización a partir de los casos de objetos que pertenecen a clases perceptibles.

114. No hay producción de lo que no es; sería como el cuerno del hombre.

115. A causa de la regulación de las causas materiales.

116. Debido a la no producción de todas las cosas en todo tiempo y lugar.

117. Debido a que la [producción] de lo posible [sólo tiene lugar] por medio de la instrumentalidad de lo posible.

118. Y como consecuencia de la existencia de la causa.

119-120. Si [se dice que] no puede haber conjunción de existencias en la existencia, [decimos] no; la adecuación o no adecuación son provocadas por la manifestación [y la nó manifestación].

121. La destrucción es la disolución en la causa.

122. [Destrucción y surgimiento] se siguen mutuamente, como el brote y la semilla.

123. [La teoría *sāmkhya* de la manifestación] no tiene falta, como la teoría de la producción.

124. Lo causado es precedero, finito, mutable, múltiple, dependiente, característico.

125. Hay prueba de esto [de la comunidad de atributos entre las escuelas *sāmkhya* y *vaiśeṣika*], esencialmente por la identidad de los atributos comunes y por mención de *prā-dbāna*.

[11. *Inferencias que establecen la existencia de prakṛti y la conciencia*]

126. La naturaleza inconsciente de ambos (*prakṛti* y sus productos) se debe a que están caracterizados por los tres *guṇa*-s.

127. La diferente naturaleza mutua de los *guṇa*-s resulta de lo agradable, lo desagradable y el aturdimiento.

128. La naturaleza similar y diferente de los *guṇa*-s es consecuencia de la ligereza, etcétera.

129. Por ser diferente de ambos, *mahad*, y sus productos tienen la naturaleza de efectos, como la jarra, etcétera.

130. A causa de su limitación.

131. A causa de su correspondencia [con *prakṛti*].
132. Y también porque se ponen en movimiento por medio del poder de *prakṛti*.
133. Eliminados éstos, sólo testan *puruṣa* y *prakṛti*.
134. Si hubiera algo diferente de estos dos, sería la nada.
135. La inferencia de la causa a partir del efecto se produce porque aquél la acompaña.
136. Lo no desarrollado [se infiere] a partir de la señal característica de tres *guṇa*-s.
137. Que la existencia de *prakṛti* se establece por sus efectos no admite negación.

[12. *Puruṣa*]

138. No es necesaria una argumentación [para establecer la existencia de *puruṣa*], porque sobre esto no hay divergencia sino acuerdo.
139. *Puruṣa* es diferente del cuerpo, etcétera.
140. Porque la combinación existe para otro.
141. Debido a que [*puruṣa*] es lo opuesto de los tres *guṇa*-s.
142. Y porque él es el supervisor.
143. Porque [él] es el que experimenta.
144. Y porque la actividad tiene por fin el aislamiento.
145. Debido a que no hay unión entre lo inerte y lo luminoso, la luminosidad debe ser la naturaleza de lo inteligente.
146. Debido a que *puruṣa* es sin *guṇa*-s la inteligencia no es su naturaleza.
147. No hay negación de lo establecido por la Śruti a causa de la contradicción de la percepción.
148. Si *puruṣa* no fuera inteligente, no podría ser testigo de los estados de sueño sin ensoñación, etcétera.
149. La multiplicidad de *puruṣa*-s se establece por las diferentes condiciones de nacimiento, etcétera.
150. [Los partidarios de la escuela Vedānta sostienen que] incluso cuando existen diferencias de condición, el uno pro-

duce lo que parece múltiple, como en el espacio [contenido] en las jarras, etcétera.

151. Las condiciones concretas son diferentes, pero no el que posee las cualidades.

152. Así, no hay imputación de propiedades contradictorias [como hay en el caso de un *puruṣa*] presente en todas partes.

153. Aun si las propiedades de otras cosas [fueran imputadas al *puruṣa*] no habría superimposición a causa de que está establecido en su unidad.

154. No hay contradicción con la Śruti advāita porque está dirigido al género.

155. Por la visión de quien conoce la causa de la atadura [de *puruṣa*], esa forma (el *kaivalya*.¹²)

156. No por la no visión del ciego se sigue la no percepción de quienes tienen ojos.

157. Vāmadeva y otros han sido liberados, por lo tanto, no existe la no dualidad.

158. En el tiempo, desde lo sin comienzo, la liberación general no ha ocurrido hasta hoy. Tampoco ocurrirá en el futuro.

159. Como ahora, nunca [las causas de la transmigración tendrán] una cesación absoluta.

160. [*Puruṣa*] es libre de ambas formas.

161. [*Puruṣa* tiene] la condición de testigo por su conexión inmediata con los sentidos.

162. [*Puruṣa* tiene] la liberación eterna como naturaleza.

163. Y la indiferencia.

164. La actividad [de *puruṣa*] es consecuencia de la influencia [de *prakṛti*] por proximidad con la mente.

¹² Aislamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Larson, G., *Classical Samkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.
- The Samkhya Sutras and Aniruddha's commentary*, R. Garbe (comp.), Calcutta, Baptist Mission Press, 1892.
- The Samkhya Pravacana Bhasya by Vijñāna Bhikṣu*, R. Garbe (comp.), Cambridge, Harvard University Press, 1895.
- The Samkhya Sutra*, J. Ghosh (comp.), Chisura, Bengal, 1934.
- The vṛtti of Aniruddha and the Bhasya of Vijñāna Bhikṣu*, Nandlal Sinha (comp.), Allahabad, The Panini Office, 1912.
- Keit, A.B., *A History of the Samkhya System*, Delhi, Nag Publishers, 1975.
- Larson, G., R.S., Bhatthacharya, *Samkhya Philosophy*, vol. 4 de *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Karl Potter (comp.), Nueva Jersey, Princeton University Press, 1987.
- 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.

