

EL COLEGIO DE MEXICO  
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA  
MAESTRIA 1988-1991

TRABAJO FINAL DE MAESTRIA PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA, ESPECIALI-  
DAD INDIA  
de: Daniel De Palma

"LOS SAMKHYAS PRECLASICOS"

Barcelona, enero de 1991.

## INDICE

PRIMERA PARTE.....	1
Prólogo.....	2
Indice de abreviaturas.....	15
El Sâmkhya clásico y los sâmkhyas preclásicos.....	17
La historia del estudio del sâmkhya preclásico.....	34
Sâmkhya materialista y sâmkhya dualista.....	45
Los sâmkhyas preclásicos.....	52
Los sâmkhyas preclásicos e Isvarakrsna.....	56
1. Las formas válidas de conocimiento.....	56
2. El proceso de evolución según la ontología sâmkhya.....	58
3. El lugar de <u>purusa</u> en el sâmkhya temprano.....	59
4. <u>Prakrti</u> .....	60
5. La teoría de la causalidad.....	61
6. La finalidad de <u>prakrti</u> .....	61
7. <u>Pradhâna</u> .....	62
8. El <u>catustaya</u> .....	63
9. El mundo evolucionado.....	64
10. Sâmkhya como filosofía de procesos.....	65
SEGUNDA PARTE.....	66
El comienzo de la especulación sâmkhya	
Kapila.....	68
Asuri.....	69
Vindhyavasin.....	71
Caraka.....	72

Moksadharma.....	77
Bhisma.....	82
Vyasa.....	84
Asita Devala.....	86
Vasistha.....	89
Pañcasikha.....	90
Bhagavad Gita.....	127
Buddhacarita.....	166
Svetasvatara Upanisad.....	179
Chandogya Upanisad.....	214
Katha Upanisad.....	223
Maitri Upanisad.....	236
Apéndice I: Las Sâmkhya Kârikâ de Isvarakrsna.....	245
Bibliografía.....	263
Agradecimientos.....	i

PRIMERA PARTE

## PROLOGO

El presente trabajo es un análisis de las formas preclásicas del sâmkhya darsana. Su objetivo inicial fue rastrear el desarrollo de algunas algunas categorías clave de su ontología desde sus primeras y vagas manifestaciones hasta la composición de las Sâmkhya Kârikâ escritas por Isvarakrsna entre los siglos III y IV EC, obra fundamental del período clásico. Como se verá en las páginas que siguen, buena parte de la discusión estrictamente filosófica sobre la forma posterior de la escuela gira en torno a sus orígenes y a su o sus posibles formas y posiciones originales. Sea cual sea la posición que se adopte frente al problema de los orígenes del sistema sâmkhya y la interpretación que se haga de los primeros textos que muestran signos de influencia de esa escuela, las Kârikâ de Isvarakrsna constituyen, sin duda alguna la primera obra clásica del sistema, y fundamentalmente, la primer exposición sistemática de pensamiento maduro adjudicable a la escuela. No obstante, la apreciación que se haga del contenido de esta obra requiere ciertas precisiones históricas y filosóficas que eviten caer en una visión inadecuada de la polémica interna de la escuela y del propio sentido de la obra canónica, particularmente debido a que su el peso de su fama ha ocultado durante mucho tiempo la compleja historia de que es

resultado.

El proceso de investigación en torno a las fuentes preclásicas de la escuela me llevó a pensar que si bien era necesario mantener el criterio de la evolución ideológica de sus posiciones, como consecuencia de ciertas omisiones en el estudio histórico del sistema, era imprescindible incluirlo a su vez dentro de un conjunto más amplio. El primer planteo estaba orientado hacia la historia de las categorías sâmkhya en una línea que llevaba directamente al trabajo de Isvarakrsna y lo suponía de algún modo con el carácter central que la propia historia del darsana le da. El trabajo posterior me hizo ver que la historia previa del sâmkhya darsana estaba caracterizada por una apreciable pluralidad de corrientes y que la obra canónica de Isvarakrsna era la culminación de una serie de intentos de sistematización de una determinada interpretación de las categorías de la escuela y al mismo tiempo el comienzo de la ocultación de una interpretación discrepante que, paradójicamente, era más sólida y menos vulnerable, aunque también más ingenua en su materialismo naturalista. La sistematización de Isvarakrsna, a pesar de ser el monumento inapelable de la ortodoxia sâmkhya, presenta elementos de tono idealista que, si bien encuentran fundamento en algunos textos tempranos, supone compromisos que diluyen el carácter materialista de otras corrientes de la escuela. Así, idealismo (la reducción del mundo material a una idea en la mente de un sujeto) y realismo (la aceptación de la existencia autónoma del

mundo) son dos posiciones enfrentadas a lo largo de los muchos siglos de discusión de la escuela. Este descubrimiento transfirió el centro de gravedad del trabajo hacia la discusión de lo que estas categorías revelan y ocultan bajo, por ejemplo, la refinada capa de la polémica con el idealismo vedânta. No es casual que Sankara, el célebre pensador advaita, haya juzgado que el sâmkhya de Isvarakrsna podía ser reconciliado con su idealismo absoluto. Es posible, en consecuencia, que el propio Sankara, que se opone frontalmente a las formas materialistas del sâmkhya darsana, fuera conciente de la pluralidad de doctrinas que corrían bajo ese nombre desde hacía ya mucho tiempo y encontrara que el sâmkhya de Isvarakrsna, Vindhyavasin y Varsaganya podía asumir compromisos que lo hicieran aceptable a sus ojos. Sankara, que vivió en el siglo VIII EC puede apoyarse para esto en la larga tradición exegética de pensadores idealistas sobre la escuela de Isvarakrsna.

En consecuencia, si en un primer momento pensé solamente indagar la historia de algunos conceptos, luego pasé a incluir ese problema dentro de una pregunta más general y concreta, referida a la forma y estrategia en que se manifiesta la visión materialista y realista del mundo y el cambio empírico característica de algunas corrientes tempranas de la escuela frente al dualismo de Isvarakrsna y las concesiones idealistas de varios de sus comentadores. En la medida en que en el pensamiento sâmkhya predomina una explicación causal global de la realidad, el centro de la cuestión se traslada en cierta forma

a la mecánica del cambio empírico, un campo absolutamente diferente de las construcciones del idealismo pero favorable a las posiciones de un sistema particularmente rico en el análisis de la realidad material. El mundo sâmkhya es un sistema coherente de cambios instrumentados por medio de relaciones causales. La teoría del cambio empírico en que se sustenta la cosmovisión sâmkhya conduce a una mecánica del cambio convertida en la verdad básica de la realidad. En la medida en que toda la materia es homogénea, toda la realidad empírica lo es también, porque consiste en diferentes combinaciones de una misma materia. Así, si la materia es homogénea y es posible rastrear sus transformaciones hasta un estado original del que todos los productos posteriores han evolucionado, entonces hay algo importante para descubrir, las leyes del cambio, y esto solo es posible si se conocen las características de lo que cambia. Esto provoca una transición natural hacia la observación de la naturaleza concebida como un sistema estable de cambios. Las explicaciones de tipo mecánico que se desprenden de ese modo de concebir la realidad son sólidas en tanto son aplicables a diversas áreas de conocimiento, desde la fisiología y la medicina hasta la física o a la psicología, es decir al conjunto de los fenómenos y de la conciencia. Varias de los pensadores sâmkhya anteriores a Isvarakrsna muestran claros signos de haber participado de esta visión de la realidad empírica, y hay evidencia de ello en el sâmkhya de Pañcasikha y Caraka. De un modo más general, estos elementos implican la polémica con la



concepción idealista de la naturaleza, que se funda en negarle causalidad real y autonomía.

Para las demás escuelas teológico-filosóficas de su tiempo que aceptaban la existencia del Isvara -un principio divino que domina la creación material o de quien ésta emana y que, consecuentemente la explica y subordina- la mecánica concreta podía aceptarse aunque con carácter subordinado (cf. Svetâsvatara Upanisad). De hecho, en términos bastante generales también la concepción de una realidad material explicable, como lo hacen los pensadores sâmkhya por medio de la doctrina de los gunas (que se convirtió luego en patrimonio común de buena parte de la filosofía de la India), hunde sus raíces en los tiempos védicos, prefilosóficos. Evaluar en qué medida es realmente un aporte sâmkhya original, es en una tarea conjetural. A lo largo de este trabajo he procurado moverme en una dirección diferente, prescindiendo de conjeturas y eludiendo los evidentes elementos ideológicos de todo intento de hacer prehistoria de las ideas, aunque sin renunciar a la indagación de sus límites, estrategias filosóficas y compromisos metafísicos.

Algunas escuelas filosóficas de la India aceptan la validez limitada de la mecánica del cambio empírico, pero en la medida en que son teístas proponen otra categoría, el Isvara, bajo la que la mecánica se debe subsumir pues suponen que él es su origen. La polémica sobre estos principios y su posible (pero siempre dudosa) convivencia, está contenida en buena parte de los textos que traduje para la segunda parte de este trabajo, y se

centra en los límites de la mecánica y el modo de deducción de las categorías que la engloban. Esta tensión interior nunca disipada (evidenciada particularmente por la discusión de la doctrina del pradhâna y de la aceptación de una naturaleza sustancialmente autónoma y con reglas permanentes que esta implica), es la forma particular que las dificultades estructurales del dualismo filosófico toman en el sâmkhya darsana.

La mecánica y la superación de la mecánica, la autonomía del mundo material implicada por ellas y la influencia estructural de una determinada concepción de la causalidad que las acompaña son los centros definitivos de gravedad de este trabajo.

El trabajo está dividido en dos partes. La primera plantea la estrategia general de la oposición entre materialistas y dualistas dentro de la historia temprana del sistema. La segunda es una traducción y comentario de los textos más importantes de la fase de desarrollo de la escuela que nos ocupa, tarea imprescindible porque los traductores de esos textos han tenido históricamente una perspectiva completamente divergente de la pretendida en este proyecto; buscaban producir traducciones de tipo general y en algunos casos evidencian estar bastante al margen de la tradición e implicaciones filosóficas de sus elecciones al traducir y especialmente al interpretar determinadas ideas. Desde el punto de vista de las necesidades de este trabajo, esas traducciones llevaban al oscurecimiento de lo que era necesario aclarar si lo que se procuraba era entender

el sentido de la evolución de un grupo de conceptos que revelaban una polémica insalvable. Era además imprescindible mantener un sistema constante de referencias a lo largo de todo el trabajo, y para eso resultaba conveniente no traducir la terminología técnica de la escuela sino más bien conservarla para poder ver realmente qué significan concretamente en diferentes contextos. Todo esto debía llevar a una presentación de los textos bastante diferente de la de las traducciones existentes.

Los textos incluidos en esta segunda parte son todos los discutidos por los historiadores de la filosofía como pertenecientes al período formativo de la escuela. Cubren un período de aproximadamente nueve o diez siglos, entre el siglo VI AEC (Chandogya Up) y el III-IV EC (Isvarakrsna). Sabemos que el proceso de conformación y síntesis de las escuelas filosóficas ortodoxas de la India fue largo. La datación estimada de Isvarakrsna lo hace contemporáneo del momento general de cristalización del proceso en corrientes perfectamente caracterizadas. Este proceso transcurrió generalmente en torno a una versión particular predominante dentro de las preferencias generales de esa corriente, pero esto no significa que otras interpretaciones anteriores y otros intentos de sistematización precedentes no hubieran tenido vigencia en algún momento o no hayan sido lo bastante significativos como para ser recogidos en otras obras que no se convirtieron en las fuentes posteriores de la ortodoxia y fueron relegadas. En este sentido, el análisis del sâmkhya desde la perspectiva única de las Kârikâ de Isvarakrsna

no puede sino llevar a una visión distorsionada de la obra en sí y de la propia historia anterior de la escuela.

La historia del sâmkhya preclásico evidencia que existieron muchos pensadores y corrientes de interpretación de los fundamentos sâmkhya, diferentes y anteriores a la versión canónica de Isvarakrsna. Esto se ve tanto entre las Upanisads como en las versiones notoriamente más materialistas de Moksadharma, particularmente por parte de Asita Devala, y de Pancasikha en el famoso Pancasikha Vakya.

El producto de ese trabajo de traducción en conjunto es un Reader consistente del sâmkhya preclásico que pretende valer como fuente para las afirmaciones de la primera parte.

La historia temprana del sâmkhya darsana se caracteriza por la falta de obras atribuibles a sus primeros expositores y porque incluso los autores de muchas de las obras más importantes del pensamiento sâmkhya posterior son pensadores asociados con otras escuelas. Este hecho notable se advierte tanto en los importantes pasajes filosóficos del Mahabharata como entre los comentaristas de las Sâmkhya Kârikâ y los Sâmkhya Sutras, varios de ellos autores de conocidos trabajos de orientación vedânta. Que las obras atribuidas a los primeros pensadores de la escuela se hayan perdido puede significar varias cosas diferentes según la interpretación que se haga de la historia y el sentido del pensamiento sâmkhya, pero que haya sido precisamente al idealismo al que debemos obras sobre un oponente tan influyente en la cultura india como el sâmkhya indica con claridad cuán peligrosa

fue la visión sâmkhya de la realidad para el Vedanta Advaita, particularmente en los términos de SK, algunos de cuyos conceptos abren una línea de posible entendimiento con aquel. La noción sâmkhya de pradhâna analizada por Sankara en su comentario a los Brahma Sutras de Badarayana evidencia el prestigio de la posición sâmkhya y lleva al centro de la polémica -muy acertadamente- un concepto que sostiene una visión de la realidad totalmente divergente de la del idealismo cuyo centro es el reconocimiento de la independencia y autonomía del mundo natural. Esta discusión es posterior no solo a las SK sino incluso a sus comentarios más importantes, y excede en consecuencia los límites cronológicos del sâmkhya preclásico. Atendiendo a esto, he evitado interpolar las réplicas idealistas alejadas en el tiempo de los textos que nos ocupan sin renunciar por eso a las dimensiones permanentes de la polémica que implican.

El eco infinito de las ideas sâmkhya en el conjunto de la cultura de la India a lo largo de la historia llevó a la necesidad de seleccionar con precisión tanto los textos a considerar para este estudio como los que debían ser excluidos por un motivo u otro. El complejo grupo de comentarios postclásicos queda necesariamente fuera de los límites de este trabajo, pero se hará mención a algunos de ellos cuando la evolución posterior de la escuela haga conveniente citarlos. He procurado en todo caso limitar estas referencias para evitar en lo posible el grave problema de los muchos siglos que en algunos casos separan la idea sâmkhya y su objeción, siglos durante los

cuales el propio sentido de la polémica se transformó y que siempre implican la posibilidad de que, sin que lo notemos, ideas modernas refuten a otras mucho más antiguas, distorsionando por completo el centro de este trabajo, que es el sâmkhya anterior a Isvarakrsna. Me parece conveniente separar la cuestión de qué era el sâmkhya antes de Isvarakrsna de la interpretación que filósofos posteriores hicieron de él.

La desaparición de las obras tempranas del sistema es un punto capital en toda reconstrucción posible de sus formas preclásicas. Si bien hay algunos textos atribuidos, por ejemplo, a Pañcasikha en los que nos podemos basar para reconstruir al menos parte de sus opiniones, hay también una cantidad de citas dispersas en obras posteriores que he preferido no considerar para este trabajo porque es muy difícil determinar si realmente pueden ser atribuidos a Pañcasikha aun en el caso de que la tradición posterior lo haya hecho. Como fue mencionado antes, el primer problema en un trabajo de este tipo es limitar las fuentes posibles con un criterio histórico estricto. En función de esto he tratado de recurrir solo a textos claramente atribuibles al período considerado procurando en lo posible escapar a la muy compleja tarea de evaluar la inevitablemente dudosa autenticidad de fragmentos contenidos en textos muy posteriores. En el caso concreto de Pañcasikha, por ejemplo, sabemos que podemos datarlo aproximadamente en el siglo III-II AEC, pero hay pasajes atribuidos a él contenidos en el Sâmkhya Pravacana Sutra, que no puede ser anterior al siglo XV EC. El enorme tiempo transcurrido

entre la vida de Pañcasikha y la referencia concreta disponible hace conflictiva su utilización. Prácticamente lo mismo puede decirse de casi todos los maestros preclásicos conocidos.

La dificultad de armar un cuadro completo de este período de la escuela aumenta, sin duda, en la medida en que es posible que los expositores posteriores hayan cambiado el centro de gravedad de ciertas posiciones iniciales de la escuela bajo la influencia del idealismo vedânta y la obra de Isvarakrsna o que simplemente desearan afirmar algunas de sus ideas adjudicándolas a algún pensador prestigioso de tiempos anteriores. La primera es una opinión frecuente en los interpretes materialistas, los más relegados interlocutores de esta larga polémica.

Este trabajo se propone analizar las concepciones de la naturaleza y del cambio empírico resultantes de las opiniones filosóficas atribuidas a las varias formas preclásicas del sâmkhya darsana contenidas en los textos traducidos en su segunda parte. De algún modo esto pareciera apoyar criterios sobre la historia del sâmkhya afines a los análisis materialistas. A pesar de que mi análisis del sâmkhya toma elementos de ellos, en la medida en que estos autores pasan necesariamente a enfrentarse a todos los demás en lo relacionado a la supuesta forma original del sistema y consecuentemente se ven obligados a sostener una determinada idea de la historia de la escuela que no creo que pase sin reservas, me parece necesario aclarar que a pesar de que los resultados de este trabajo llevan a privilegiar la posibilidad de un sâmkhya originario realista, esto es, un

sâmkhya que acepta sin reticencias la realidad del mundo natural, no creo que sea posible en absoluto deducir de esto una concepción única de la historia del sistema, simétricamente opuesta a la idealista, pero que por eso debe moverse entre generalizaciones difíciles de sostener.

La idea que preside este trabajo es que el sâmkhya anterior a Isvarakrsna no fue en absoluto una escuela rígidamente estructurada en torno a concepciones doctrinarias sobre el status del mundo sino más bien una serie de líneas de investigación de la naturaleza con matices muy diferentes y en ocasiones abiertamente discrepantes. No obstante, y en la medida de lo posible, pretende no tomar parte de la polémica sobre su forma original, en caso de que exista realmente algo que represente esa categoría. Todo lo que se diga sobre esta cuestión sufre en mi opinión del prejuicio denunciado por Heidegger (1927) de suponer que las cosas se manifiestan en su forma más pura en sus orígenes. La consecuencia inmediata de esto es ver todo posible desarrollo histórico como corrupción de una forma paradigmática inobjetable. Naturalmente fáctico, entiendo que la realidad tiene sus propias razones y más que especular ideológicamente sobre cómo debieron ser las cosas en sus orígenes, encuentro fructífero comprender por qué son como son y qué camino han recorrido hasta alcanzar su forma actual. Así, en el caso concreto de la historia del sâmkhya darsana entiendo que sería mejor llegar a conocer las genuinas razones que estuvieron detrás de las elecciones dualistas e incluso idealistas de la escuela



clásica o, mejor, por qué fueron los dualistas los autores de la recensión más famosa. Los eslabones perdidos de su historia hacen esto improbable. Creo que el modo en que esta imposibilidad se transforma en ideología se hará evidente de modo concreto al analizar las posiciones de Debiprasad Chattopadhyaya y Anima Sen Gupta sobre la historia del sâmkhya darsana. Chattopadhyaya cree que el sâmkhya fue originalmente un pensamiento materialista corrompido más tarde por interpolaciones dualistas en principio, pero que evidencian al menos una predisposición idealista desde el punto de vista de la explicación de la naturaleza en términos estrictamente naturales y, sobre todo, de la conciencia. Anima Sen Gupta sostiene que la primer etapa de la evolución del sistema se caracterizó por la supremacía de posiciones teistas y monistas. Las concepciones de la historia del sistema de Chattopadhyaya y Sen Gupta privilegian posiciones determinadas dentro de una lucha de principios excluyentes. La intención de este trabajo es analizar las diferentes versiones preclásicas del sistema y las líneas filosóficas que resultan de ellas. Es inevitable que un trabajo de este tipo no implique al mismo tiempo una discusión de las estrategias dualistas y materialistas contrapuestas a lo largo de la historia del sâmkhya darsana y de las divergentes concepciones de la historia del sistema a que dan lugar.

Personalmente quiero evitar un compromiso inicial con una determinada concepción de la historia del sâmkhya porque llevaría a distorsionar una posibilidad más interesante. Sin duda, el

sâmkhya darsana sufre las limitaciones estructurales e inconsistencias propias de todo dualismo filosófico, pero la valoración de las numerosas versiones divergentes e interpretaciones contrapuestas a lo largo de los textos es un punto de vista favorable para analizar el proceso que lleva a las Sâmkhya Kârikâ de Isvarakrsna. Seguir esta estrategia se justifica porque ya Mahabharata 12.290.103 se refiere a 'los sâmkhyas'<sup>1</sup> aceptando la existencia independiente de muchas formulaciones de la escuela en tiempos preclásicos. Los estudios modernos más interesantes (Larson, van Buitenen, Johnston, etc) siguen el mismo criterio.

La sombra poderosa de la versión clásica de Isvarakrsna simplificó durante mucho tiempo nuestra comprensión de un proceso muy rico e hizo que se viera a las formas preclásicas como desviaciones de la doctrina clásica más que como elementos significativos dentro de un proceso y partes de una polémica más global. Este trabajo se ocupa de esas formas y de la polémica a que aluden.

---

<sup>1</sup> MBh. 12.290.103: 'Vedeṣu sâmkhyeṣu tathaiva yoge'; en los Vedas, en los sâmkhyas y en el yoga.

## INDICE DE ABREVIATURAS

SK	Sâmkhya Kârikâ
SS	Sâmkhya Sûtras
BS	Brahma Sûtras
MBh	MahaBharata
BhG	Bhagavad Gita
SvU	Svetasvatara Upanisad
KU	Katha Upanisad
MU	Maitri Upanisad
ChU	Chandogya Upanisad
STK	Sâmkhya Tattva Kaumudi
AEC	Antes de la Era Común
EC	Era Común
Bu	Buddhacarita

## EL SÂMKHYA CLASICO Y LOS SÂMKHYAS PRECLASICOS.

El sâmkhya darsana, que es un sistema filosófico dualista, se apoya en una concepción particular de la causalidad y la naturaleza de la materia extensa. La versión clásica de la escuela es la exposición de Isvarakrsna en sus Sâmkhya Karikas, donde reconoce dos principios últimos (purusa y prakrti, el espíritu y la materia) y sostiene que todo proceso material es parte del desarrollo de una sustancia que carece originalmente de distinciones. Lo destacable de la idea de Isvarakrsna de sustancia es que no la considera una pura extensión desprovista de cualidades; los gunas (cualidades, propiedades, 'elementos secundarios') forman parte de la sustancia original indivisa de la que el mundo concreto es evolución pero no surgen con su despliegue sino que sólo se manifiestan en él y lo provocan. De hecho, el despliegue evolutivo de la realidad es un proceso de diferenciación cuya esencia es la diferente composición gunádica de los productos. Así los gunas son materia cualitativamente considerada. Esto es importante, porque uno de los centros de atención de la escuela es el cambio empírico y la naturaleza de los gunas como cualidades de una materia homogénea lleva a una visión cualitativa del cambio. Como consecuencia en buena medida de la teoría de los gunas y del doble punto de vista que evidencia el propio sentido de la idea de guna (entendida como cualidad pero también, finalmente, como materia; incluso, como se verá, ya desde antiguo en otro doble sentido, psicológico y cosmológico) ésta tiene un peso muy importante especialmente en

el periodo de cristalización de la filosofía india en escuelas, con la consiguiente, e inevitable, interpretación discrepante de idealistas y naturalistas.

El término guna fue primero utilizado en el sentido de cualidad psíquica, y luego también en uno sentido mucho más amplio, verdaderamente ontológico, cuando prakrti (las prakrtis, como reconoce Mahabharata 12.290.103) 'es' los gunas.

Esto implicaba que la realidad empírica era vista como cambio material y cualitativo simultáneamente y al mismo tiempo significaba la consolidación de la naturaleza material de lo real hasta un punto muy alto de la escala de la escala evolutiva, particularmente en cuanto a la concepción de la conciencia y sus procesos sobre bases espiritualistas o materialistas.

En función de esto, toda determinación de la materia es un momento en un proceso de despliegue desde lo originario indiferenciado y sin cualidades, hacia la multiplicidad discreta de la realidad empírica. La influencia estructural de la segunda concepción de los gunas es evidente como apoyo a la posición particular de la escuela sobre la realidad concebida no solo como cambio cuantitativo sino también como cambio cualitativo.

La concepción de la materia postulada por estos pensadores lleva a percibir el mundo manifiesto como desarrollo de potencialidades contenidas en una sustancia primordial. El tiempo es el ámbito en el que el proceso progresivo de determinación de los entes se lleva a cabo, pero no una categoría como ocurre en el sâmkhya épico de Asita Devala o como se implica tal vez, mucho más tarde,

potencialidades contenidas en una sustancia primordial. El tiempo es el ámbito en el que el proceso progresivo de determinación de los entes se lleva a cabo, pero no una categoría como ocurre en el sâmkhya épico de Asita Devala o como se implica tal vez, mucho más tarde, del comentario de Vacaspati Misra a SK 33, un pasaje famoso por romper precisamente esta tradición. El proceso sucesivo de determinación de los entes recibe una explicación coherente por la influencia de dos ideas:

a) La materia es esencialmente extensa. Todo lo que existe es fruto de diferentes combinaciones de una sustancia original. Los gunas son los elementos cualitativos y los constituyentes finales de la materia y todo análisis de ésta es un análisis de sus características gunádicas; los gunas son realmente la materia primordial en su aspecto cualitativo. Los gunas son materia cualitativamente discernible. Imperceptibles en sí mismos (la perceptibilidad comienza más adelante en la escala sâmkhya de la evolución), constituyen la base para todo un sistema de análisis del cambio empírico. Los gunas delimitan la esfera de lo empírico; todo lo que cambia es gunádico y, por tanto, material, dentro de los amplios términos de una visión naturalista que considera también los procesos psicológicos en términos materiales. La teoría de los gunas será importante, como se verá, en la polémica que opone las concepciones material o espiritualista de la conciencia.

Lo que el sâmkhya darsana entiende como naturaleza material

es amplio. Mucho más, por cierto, de lo que los dualista y los idealistas podrían estar dispuestos a aceptar, pero un poco menos que el todo, que es lo que los materialistas totales reclaman. La realidad material sâmkhya abarca desde la materia en sus formas menos combinadas e imperceptibles, prakrti-pradhâna (la materia involucionada e indistinta, la "pura extensión no cualificada") hasta los procesos psíquicos, que a pesar de no tener extensión espacial forman parte de la serie más evolucionada y cualificada de productos evolutivos.

b) El sâmkhya ha mantenido una posición consistentemente antireacionista a lo largo de toda su historia. El repetido axioma sâmkhya de que "el ser no puede surgir del no ser", rastreado por algunos autores hasta los himnos védicos, lleva naturalmente hacia una concepción de la naturaleza como despliegue "desde lo indiferenciado hacia lo diferenciado", que es el modo concreto del concepto sâmkhya de evolución. Las raíces de la idea de que la realidad material es transformación de una sustancia originaria se funden posiblemente con elementos míticos del tipo de los de R̥g Veda 10.90, que describe la formación del mundo como desmembramiento de un hombre (purusa) original.

Lo verdaderamente significativo de la cosmovisión sâmkhya es que haya concebido el mundo como un sistema de cambios. La idea de que el mundo es producto de la transformación de una materia originaria no llevó a los pensadores sâmkhya a verlo sólo como un conjunto de fenómenos inconexos sino como un

material autónoma del mundo y como idealismo la que supone que el mundo depende de una conciencia que lo concibe. Los pensadores del idealismo advaita sabían muy bien lo que hacían al atacar la doctrina satkarya de la causalidad, que permite a los pensadores sâmkhya inferir la existencia potencial del efecto en su causa antes de que el acto causal lo manifieste, porque si se tiene en cuenta que el sâmkhya postula desde el comienzo la realidad sustancial de prakrti, en ella están los germenés del realismo de la escuela y, consecuentemente, de la polémica entre realistas e idealistas en la filosofía llamada ortodoxa de la India.

El sâmkhya darsana es dualista; reconoce la existencia de dos principios sin comienzo en el tiempo, purusa y prakrti, el espíritu y la materia o lo masculino y lo femenino. Tiene las debilidades filosóficas estructurales que caracterizan al dualismo: la equivalencia macro y microcósmica que está a la base del discurso sâmkhya lo lleva siempre en dos direcciones, y lo enfrenta a dos instancias conflictivas:

(1) El contacto (samyog) de purusa y prakrti como causa de la realidad empírica en el despliegue desde la unidad originaria hacia la multiplicidad empírica es de difícil aceptación. ¿Qué unión, que contacto puede establecerse en sustancias que se excluyen por definición, en las que la materia sólo adquiere conciencia por reflejo de purusa y purusa es esencialmente distinto de lo material y múltiple? La explicación 'erótica' basada en lo masculino (purusa) y lo femenino (prakrti), similar a la de Empédocles entre los presocráticos griegos, no parece



consistente. Tampoco es satisfactoria la explicación de Isvarakrsna (SK 59) que presenta prakrti como una bailarina que se retira al fin de su actuación. Esto es especialmente conflictivo en un pensamiento que sin duda se configura a partir de una idea de la causalidad, porque tanto el comienzo del contacto de purusa y prakrti como su cesación son la refutación del orden causal donde la explicación de la escuela es más consistente.

Que la noción de samyog de purusa y prakrti es intrínsecamente conflictiva es evidente a partir de los insatisfactorios resultados de su traducción; Hulin (1987), por ejemplo, se refiere a una indefinible 'cuasiconjunción'. Sin duda, los traductores no pueden salvar lo que ya en su origen es vulnerable.

(2) El contacto de purusa y prakrti en la explicación de la conciencia y el conocimiento, que es la contraparte microcósmica de la inconsistencia anterior, es otro punto particularmente importante, sobre todo porque el sâmkhya propone la liberación por el conocimiento y la discriminación de las categorías y en consecuencia los constituye en el verdadero acontecimiento tras la realidad multiforme. Este punto es notoriamente uno de los más criticados y vulnerables en la concepción sâmkhya de la realidad, como lo es también en el dualismo cartesiano, cuya idea de que la glándula hipófisis es el lugar donde se reúnen el cuerpo y el alma solo sirvió para abrir una fructífera polémica filosófica. Esta suposición de una finalidad de prakrti exterior a sí misma

es uno de los verdaderos límites conceptuales de la escuela implica renunciar a la posibilidad de concebir la realidad como un sistema cerrado de causas y efectos sin fin ulterior y sin instancias que lo superen.

El dualismo *sâmkhya*, tan específicamente marcado en la visión de *Isvarakrsna* -y cuyo purusa es concebido, al menos por *Gaudapada*, su comentador, en términos muy cercanos al âtman *advaita* pues incluso especula con la posibilidad de un purusa único-, por más característico que sea de la imagen definitiva de la escuela lleva a una discusión sumamente complicada sobre las primeras formas del sistema. El *sâmkhya* de la épica incluye versiones que no dan a purusa la misma importancia que *Isvarakrsna* y esto indica que muy posiblemente esta última versión es posterior a una determinada polémica sobre esta cuestión y expresa la opinión de una corriente particular dentro de la escuela; concluye una discusión pero no es una opinión característica de toda la escuela preclásica que pueda utilizarse sin más para juzgar la ortodoxia de las versiones discrepantes.

*Chattopadhyaya* (1959), que ve la obra de *Isvarakrsna* como irrupción idealista dentro de un sistema de naturaleza materialista, supone que el *sâmkhya* se origina en medios tántricos y es una reelaboración filosófica de sus elementos. *Sen Gupta* (1986) entiende que la obra de *Isvarakrsna* da a purusa un lugar coherente con la posición anterior del sistema y favorece consecuentemente la idea de que el *sâmkhya* era originalmente

dualista (aunque de un dualismo diferente al implicado por el tantrismo). Ambas posiciones tienen resonancias de una polémica fundamental entre idealistas y materialistas que tiene mucho que ver con la posición que se adopte sobre el papel de purusa en el sâmkhya temprano y consecuentemente sobre el sentido de la historia del sistema. Aún así, la evidente dualidad de lo masculino y lo femenino en el tantrismo hace difícil desde un comienzo aceptar sin otras aclaraciones la posición de Chattopadhyaya.

El ateísmo es uno de los elementos que los interpretes de la escuela han manejado para determinar las fases de su evolución, y en un sentido revela realmente una polémica significativa, aunque tal vez sea más correcto ubicar el problema de lo divino en el sâmkhya, que es un sistema filosófico naturalista, dentro de la discusión general más amplia de la categoría de purusa. ya que es frecuente, por ejemplo en BhG, la concepción de dios como purusa supremo, purusottama. Los pensadores sâmkhya que aceptaron la esfera de lo divino concibieron su dios o bien como una especie de vigésimo sexto tattva -como suele hacer el yoga y en concordancia con el modelo de Vasistha en Moksadharma 12.294- o con las características de un dios personal como el Krsna de BhG, que obviamente proviene de núcleos muy diferentes a los del sâmkhya de 24 tattvas de Pañcasikha. El anticreacionismo de la escuela es de por sí una limitación importante a las prerrogativas de una figura divina, limitada de hecho a una 'modesta' función demiúrgica. Presumiblemente lo es más aún en

los círculos naturalistas en los que el sâmkhya se difundió y fue discutido. Una vez más, la inmensa distancia conceptual que hay entre un texto de marcado carácter devocional como BhG y el escueto sâmkhya de Pañcasikha deben servir como advertencia sobre la imposibilidad de intentar trazar una historia simplificada de la historia temprana del sistema. Desde el punto de vista de una filosofía naturalista, como muchas veces se consideró al sâmkhya, la instauración de un determinado conjunto de leyes causales es una grave limitación para las prerrogativas divinas, porque una vez aceptada la causalidad ésta es válida per se en la esfera que domina y la acción divina la supera sólo en forma excepcional, por la vía sobrenatural del milagro.

Como en otras muchas cuestiones, es inadecuado comenzar aceptando que la escuela sostuvo durante el período preclásico, posiciones únicas sobre algo. Los pasajes filosóficos del Mahabharata muestran las opiniones de pensadores que manejaron categorías y esquemas de pensamiento de clara filiación sâmkhya que no reconocen más que las veinticuatro categorías que en el sâmkhya de Isvarakrsna describen la realidad empírica; Isvarakrsna a su vez, reconoce un purusa que describe en términos afines con la concepción del âtman dentro del idealismo. Por otra parte, el sâmkhya de Bhagavad Gita -que los intérpretes idealistas desacreditan como sâmkhya inauténtico-, respira el aire de la intensa religiosidad popular krsnaíta y la historia de Krsna es además la de un dios personal, y esto es bastante más de

lo que, por ejemplo Pañcasikha podría estar dispuesto a aceptar<sup>1</sup>.

La historia anterior a Isvarakrsna de la escuela es confusa:

(a) Conocemos los nombres de algunos maestros muy antiguos (Kapila puede ser fechado, sin seguridad, entre los siglos VII y V AEC) a los que se atribuyen determinadas obras de las que no poseemos ninguna atribuible con certeza. Pañcasikha, el tercer maestro sâmkhya de acuerdo a la tradición, es tal vez el eslabón entre la historia mítica y la historia positiva, porque el Mahabharata contiene un fragmento reivindicado bajo su nombre, pero no sabemos si la atribución es correcta. La datación del pasaje entre los siglos III y II AEC hace cuestionable cualquier afirmación definitiva al respecto.

(b) Disponemos de una serie de textos de caracter y origen muy diverso que evidencian un surgimiento gradual de la escuela a partir de líneas de especulación más bien vagas y generales;

(c) Tenemos la versión clásica de Isvarakrsna a partir de la cual construimos la historia positiva de la escuela.

La existencia de evidentes "eslabones perdidos" en la historia del sâmkhya darsana y la gran diversidad de ambientes en que se constituye el sâmkhya preclásico obligan a advertir que todo análisis de un texto sâmkhya de ese período supone una referencia a su contexto y a las polémicas que implica (L. Gopal, 1987).

---

<sup>1</sup> El número de categorías fue extremadamente variable en el período preclásico, y va desde las diecisiete admitidas en MBh 12.239 y 12.267.28 a las veinticinco de 12.298 tras aceptar veinticuatro en 12.306. En algunos casos el contexto de la enumeración y las dobles denominaciones de algunas categorías de acuerdo a su función hacen difícil intentar una lista inequívoca.

Larson entiende que los eslabones perdidos de la historia temprana del sistema obligan a "buscar relaciones y posibles interpretaciones que puedan no estar perfectamente expresadas en los textos pero que den a las varias enumeraciones sâmkhya existentes formas más coherentes" (1987, p.46).

Las posiciones absolutistas sobre el origen del sâmkhya, particularmente la de quienes postulan definitivamente que el sâmkhya darsana fue originalmente un sistema filosófico materialista y la de quienes sostienen su dualismo original, no deben engañar sobre un hecho fundamental: la historia de la especulación sâmkhya es mucho más compleja ideológica e históricamente que lo que éstos supuestos indican, y es imposible proceder con esquemas tajantes sin apelar a generalizaciones imprecisas. Analizada con detenimiento, buena parte de la bibliografía que comenta el sâmkhya preclásico se vale de periodizaciones difíciles de sostener y suele proceder de un modo históricamente acrítico (cf. Larson 1969, 1987).

Desde mediados de este siglo, es una idea bastante difundida que es imposible hablar de un sâmkhya preclásico; el sâmkhya anterior a Isvarakrsna muestra la coexistencia de corrientes argumentativas claramente discordantes que, sin embargo, exhiben ciertas características comunes. En especial, una definida inclinación por el análisis del mundo material y sus procesos. Sin duda, en este caso es más correcto "multiplicar el número de los entes" y asumir la posibilidad de hablar de más precisamente de "el sâmkhya de Pañcasikha" o de "el sâmkhya de Asita Devala"

sin apoyar la idea de una historia unitaria o evolutiva (considerada desde Isvarakrsna) del sistema sâmkhya.

La historia del sâmkhya darsana preclásico no está hecha de convergencias, no consiste en un proceso único ni parte de un punto de vista uniforme. Los textos que hoy representan concretamente el sâmkhya preclásico muestran haberse originado en medios muy diversos. Sv.U se produce en grupos relacionados con prácticas yógicas; Atri expone en la Caraka Samhitâ de Agnivesa un sâmkhya que sirve luego como trasfondo para un tratado médico; varios de los sabios a los que se atribuyen doctrinas sâmkhya en la épica aparecen con frecuencia en muchos otros textos sosteniendo opiniones vedântistas. En BhG es un dios quien explica una ética y una ontología sâmkhyas, pero Pañcasikha en su Pañcasikha vakya no solo no habla del orden divino sino que incluye a purusa bajo la categoría de avyakta y solo admite veinticuatro tattvas, etc. Es es muy improbable que se pueda establecer alguna vez una cronología completa no ya de las obras en que estos pasajes se encuentran sino, lo que sí sería decisivo, una cronología minuciosa de los fragmentos concretos en los que aparecen los textos que nos interesan.

Los diversos orígenes y contextos en que hay evidencias de ideas sâmkhya dentro de la literatura india de la época es importante también en otro sentido, porque hace imposible sostener, como hacen los idealistas indios -que en este caso cuentan a su favor con el hecho irrefutable de que la categoría más importante de su ontología es purusa, el tattva 25 de

Isvarakrsna-, que hay un largo debate detrás del lugar primordial que purusa toma en el sâmkhya clásico. Sin duda lo hubo<sup>2</sup>, pero esto no significa que la versión de Isvarakrsna haya sido la única existente.

Los famosos 'missing links' en la historia del sâmkhya preclásico no son los únicos hechos significativos en cuanto a la formulación de las versiones más difundidas de la escuela. Los comentaristas posteriores a Isvarakrsna más famosos o fueron eruditos que escribieron sobre varios sistemas filosóficos, como Vijñanabhiksu o fueron más conocidos por trabajos sobre el sistema vedanta, como Gaudapada, que comentó las Sâmkhya Karikas de Isvarakrsna. Es posible que la historia de las interpretaciones de las primeras obras sâmkhya sea indicativa de los motivos de ciertas posiciones asumidas por la escuela.

El trabajo de Isvarakrsna no puede tampoco ser visto como la fuente de legitimidad sobre lo que es genuinamente sâmkhya y lo que no lo es. Las Sâmkhya Karikas forman parte de un proceso y por más que hayan determinado la visión del sâmkhya de los tiempos anteriores es necesario verlas como el fin del proceso de

---

<sup>2</sup> Isvarakrsna dice en SK 72, que su trabajo contiene el conjunto de las categorías del 'sastitantra', interpretado muchas veces con el catálogo de categorías conocido con ese nombre. Esto sin embargo no es claro, porque Isvarakrsna agrega no incluyó las historias ilustrativas ni las refutaciones de los oponentes. El Sastitantra conocido no contiene ni historias ni refutaciones.

Paramartha, quien tradujo numerosas obras filosóficas del sânscrito al chino, escribió que en su tiempo (s 5 EC) había 18 escuelas samkhya. Al margen de la exactitud de la cifra, sí es seguro que en ese período había al menos varias formas diferentes de interpretar las doctrinas del sistema.

Ya antes MBh 12.290.103 usaba samkhya en plural indicando lo mismo.



consolidación solo de una cierta interpretación de la realidad con categorías sâmkhya. Si se coloca este hecho dentro de una discusión más general sobre la naturaleza y el status ontológico de la realidad material, se llega inevitablemente a la conclusión de que el sâmkhya de Isvarakrsna se origina en una concepción de la realidad muy diferente de la de Pañcasikha o Caraka y que su posición como centro de la ortodoxia posterior no es una superación de sus opiniones. Es indudable que SK es la obra clave del sâmkhya más formalmente dualista. Tambien es claro que las corrientes sâmkhya más influidas por elementos materialistas no confluyen hacia la versión de Isvarakrsna sino que se acercan a sus versiones definitivas en Caraka y Pañcasikha. Tambien lo es que debe haber motivos y circunstancias históricas precisas detrás de la supremacía final de Isvarakrsna hoy muy difíciles de establecer, pero que seguramente se relacionan con lo que, hacia el período de consolidación de las escuelas filosóficas en la India, fue la delimitación de la ortodoxia (los seis sistemas) frente a la heterodoxia (el budismo, el materialismo carvaka etc.). El trabajo de Isvarakrsna muestra junto a elementos que permiten su inclusión dentro de la ortodoxia filosófica (el concepto de purusa, la aceptación de los textos sagrados como forma de conocimiento válido) otros que parecen adecuarse mejor con un esquema puramente materialista (el concepto de pradhâna y su énfasis en el svabhâva, la doctrina de la causalidad, el acento en la percepción (pratyaksa, drsta etc) junto con la inferencia (anumâna) como formas privilegiadas de conocimiento.

Estos elementos llevan a pensar que Isvarakrsna era consciente de que sus Karikas eran una formula de compromiso entre un naturalismo vigoroso y la fuerte tendencia idealista de algunas upanisads.

Hay un problema obvio en torno a las características de las diversas corrientes sâmkhya en tiempos preclásicos; la pregunta clave se refiere a que si aceptamos -como proponen los materialistas o como podrían resignarse a aceptar algunos de los analistas que proponen periodizaciones basadas en el teísmo o el ateísmo sâmkhya- que el sâmkhya darsana fue en un principio completamente materialista debemos aclarar en qué consiste su diferencia de los carvakas. La primer respuesta posible es que, como se ha visto, hay indicios que sugieren que Isvarakrsna estableció concientemente una formula de compromiso entre corrientes discordantes cuyo resultado es una filosofía más rica pero más vulnerable que la de el sâmkhya materialista. La segunda respuesta no está en la simple opinión de Keith mencionada anteriormente sino en la dudosa conjetura de Chattopadhyaya que coloca los inicios de la escuela en medios tântricos, que llevaría de algun modo a oponer el materialismo refinado dualista desde el comienzo al materialismo crudo de los carvakas. Es posible que la teoría de los gunas, en caso de haber existido en ese momento, pueda haber desempeñado algún papel en la separación entre los carvakas y los pensadores sâmkhya.

Qué era en todo caso el protosâmkhya es difícil de resolver

fuera de ciertas preferencias bastante generales por un cierto modo de pensar una realidad material considerada independiente, en función de enumeraciones y jerarquías. Es posible que la idea de una enumeración jerárquica fuera inicialmente un punto importante de acuerdo entre los pensadores de ese período, y que incluso fuera en cierta medida la fuente de la idea de desarrollo evolutivo, porque ese aspecto no aparece muy marcado en KU, que es uno de los textos más antiguos que establecen líneas jerárquicas (I.3.7, I.5.10) sin transformarlas en indicadores del orden de producción de la realidad material. Es muy posible que también formaran parte de sus argumentos la oposición al creacionismo y, consecuentemente, una determinada concepción cosmológica y de la causalidad de consecuencias estructurales decisivas para las posiciones definitivas de la escuela. Sin duda, la historia del sistema, sobre todo en su período de formación, es compleja y no es posible entenderla en función de simplificaciones que parten de presuponer un origen particular para la escuela para sugerir luego una trayectoria que lleva o bien a la plenitud, -de acuerdo a quienes aceptan que Isvarakrsna termina de dar forma a un pensamiento en formación- o bien al misterioso ocaso de una escuela filosófica, como se ven forzados a hacer quienes parten de la suposición de un materialismo original traicionado por interpretes idealistas, naturalmente inclinados en favor de la versión materialista de Pañcasikha y Caraka.

Apreciar la influencia precisa de posibles ideas exteriores al

sistema brahmánico sobre las primeras formulaciones de tipo sâmkhya es difícil y conjetural. Varios autores han especulado sobre la posibilidad de que el sâmkhya se haya originado, como el budismo y el jainismo, como respuesta de la casta guerrera (los ksatriyas) al ritualismo de la ortodoxia védica y el tipo de especulación derivado de él. Chattopadhyaya sospecha que el origen del sâmkhya está en el tantrismo. Cualquiera de estas posibilidades permitiría pensar en la posible influencia de elementos mitológicos populares, particularmente mitos cosmogónicos, incorporados en forma elaborada dentro de las fórmulas filosóficas del sistema.

LA HISTORIA DEL ESTUDIO DEL SÂMKHYA DARSANA.

La escuela sâmkhya es mencionada por Kautilya en el primer adhikârana del Arthasâstra como una de las tres ânvîkshikîs (escuelas o sistemas filosóficos), junto con el Yoga y la Lokayata. No menciona a la Vedânta, posiblemente porque la consideraba una parte de la religión y Kautilya muestra especial interés en separar la religión de la filosofía. En todo caso, no puede entenderse como una referencia a un sistema completo de pensamiento, sino como una método de búsqueda del moksa por el conocimiento que admite una gran variedad de formulaciones filosóficas.

La existencia de eslabones perdidos en la historia del sâmkhya permitió que su interpretación se transformara no en una tarea histórica sino en un problema filosófico constructivo (Larson, 1979, p.67). Si bien es cierto que la historia que nos ocupa está llena de omisiones, no es claro ni qué se quiere implicar al querer 'construir' (más que 'reconstuir') las formas más antiguas del sâmkhya darsana ni la forma de contrastación posible entre estas construcciones y la historia de la escuela. En la práctica esto ha consistido poco más que en trazar hipótesis sobre los orígenes de la escuela en función de los principios implicados en las posiciones de diferentes autores sobre esos orígenes. Esta ha sido la polémica fundamental en India presidida por la oposición entre los pensadores con más elementos materialistas y los dualistas, que en este contexto son más idealistas que los anteriores porque estos pueden considerar materialmente la

conciencia y llegar a una epistemología plenamente material mientras los idealistas, al apoyar el sustrato espiritual de la conciencia, se enfrentan a la complicada cuestión del contacto de las sustancias.

Los autores occidentales, menos implicados religiosamente en la polémica, han preferido en general otras líneas de investigación. Un punto común entre ambos grupos de investigadores es la inexactitud histórica con que en general han procedido, evidenciando la fuerza de sus prejuicios filosóficos (o religiosos) y con ello la dificultad de la tarea constructiva que Krishnachandra Bhattacharya propuso por primera vez en 1926. Es improbable llegar más allá de ciertas previsibles discusiones generales o de imaginar los procesos reales que las trajeron a luz; el peso de los periodos de silencio es demasiado hondo y significativo. Incluso si se acepta el carácter conjetural que debe tener en todo caso la reconstrucción pretendida, es imprescindible al mismo tiempo marcar de algún modo sus límites. La meta de este trabajo no es tanto acercarse a reconstrucciones probables de periodos desconocidos o incognoscibles sino presentar concretamente las diferencias internas del sâmkhya temprano en función de los textos concretos en que se expresa. Esto, además de orientar el trabajo hacia elementos más tangibles, evita los compromisos exagerados sobre supuestas formas originarias que acompaña con frecuencia a estos intentos reconstructivos.

La disputa entre los idealistas y los materialistas indios ocupa

la sección siguiente. En la presente analizaremos algunas ideas características de los interpretes occidentales más significativos; de esto surgirán algunas de sus inconsistencias históricas y metodológicas.

### Richard Garbe

Richard Garbe que escribió Die Sâmkhya System en 1917, tras muchos años de trabajo sobre el sâmkhya darsana (su edición original de Sâmkhya Sutra Vrtti es de 1888), supuso que la escuela había sufrido muy pocos cambios en el curso de su desarrollo. De acuerdo a esto, Kapila, el fundador mítico de la escuela sería el responsable de casi todas sus doctrinas características, esto es, no solo de casi todas las doctrinas características del sâmkhya de Isvarakrsna, sino también del sâmkhya de SS. Esto es inicialmente inexacto, porque la historia preclásica muestra que la realidad fue mucho más compleja, pero además implica la grave debilidad de presentar un sâmkhya atemporal, desfigurando así completamente lo que sabemos que ocurrió, esto es, una polémica muy intensa tanto dentro de la escuela -en torno a posiciones teístas o ateas o bien a posiciones dualistas o afines al "materialismo modificado"- como fuera de ella, con el idealismo vedânta o el budismo mahayana, como es notorio a partir de los Sâmkhya Sûtras.

La posición de Garbe es vulnerable desde el comienzo, porque al atribuir demasiado a Kapila, depende inexorablemente de su existencia histórica, que es dudosa, y hace incomprensible la

variedad conceptual anterior a Isvarakrsna. Su negativa a reconocer la existencia de un "sâmkhya temprano" o "preclásico" es arbitraria (Larson 1979,p.21), pero en todo caso es coherente con la ahistoricidad con que estudia a la escuela: Garbe, al suponer que todo el sistema surge completamente elaborado de Kapila, necesita oponerse a toda pretensión de que el sistema se consolida en un proceso histórico definido.

Larson advierte que Garbe no tuvo sensibilidad para advertir la dimensión religiosa del sâmkhya darsana. Es notorio que esta dimensión es esencial para el sentido de algunos textos; lo más característico del sâmkhya de BhG, por ejemplo, es el papel desempeñado por Krsna, y es indudable que el texto cumple -BhG es obra de varios redactores que discrepaban entre sí, de modo que en realidad el texto real tiene varios fines- un papel de nexo entre una visión sâmkhya de la realidad y el orbe de la fe religiosa krsnaita.

Un aspecto interesante de las opiniones de Garbe es que supone que el sâmkhya de Kapila ya era ateo y habría sido pervertido en SvU y los pasajes filosóficos del Mahabharata, particularmente BhG. Svetasvatara Upanisad es un texto especialmente significativo desde el punto de vista de la discusión del papel de lo divino dentro de la escuela.

### Hermann Jacobi

Jacobi escribió entre 1911 y 1932 varios artículos sobre el sâmkhya. Jacobi cree que el sâmkhya se basa en el materialismo y



por lo tanto no proviene de las Upanisads. Más concretamente, la opinión de Jacobi es que el sâmkhya que conocemos es consecuencia de formas de reflexión que surgen de las primeras Upanisads medias, Katha, Svetasvatara y Chandogya.

En concordancia con la opinión de Edgerton, que subraya el elemento soteriológico como valor esencial y permanente de la filosofía de la India<sup>3</sup>, Jacobi piensa que el sâmkhya 'original' no tenía un propósito exclusivamente metafísico y supone que su aspecto práctico se debe a que el sâmkhya fue en ese período un tipo de reflexión dirigido a las masas y no a los dialécticos.

#### Surendranath Dasgupta

Dasgupta publicó en 1922 su History of Indian Philosophy, que además de hacer un valioso y frecuentado análisis del sistema, descubre el valor de Caraka Samhita como fuente sobre las formas preclásicas del darsana.

Dasgupta cree que las ideas más importantes y características del sâmkhya provienen de la herencia upanisádica y cree que el sâmkhya conoció tres etapas principales: el estadio del Sastitantra, teista; el ateo de Caraka y Pañcasikha y finalmente el sâmkhya ateo de SK.

La idea de que el sistema surge del corazón de la ortodoxia upanisádica no es nueva y muy probablemente sus portavoces actuales son concientes de la polémica sobre el posible origen

---

<sup>3</sup> "La cuestión más importante en la mente de los pensadores de la India no era "¿Qué es la verdad?", sino "¿Cómo puede el hombre salvarse?" (1924, p.4).

ksatriya del sistema.

Dasgupta habló de un sâmkhya maulika (original) y un sâmkhya uttara (posterior). El sâmkhya maulika podría ser el de Caraka Samhita y el sâmkhya uttara, el de la versión canónica de Isvarakrsna.

Si el sâmkhya de Caraka es el sâmkhya original es una cuestión abierta a discusión. En ese sentido, su concepción de la historia del sistema corrobora la posición de este trabajo, que es que las numerosas escuelas filosóficas donde se discutía la realidad en los términos de una ontología de tipo sâmkhya entendida en un modo bastante laxo, se agrupan fundamentalmente en dos corrientes. Una claramente materialista que reconoce solo 24 tattvas y encuentra sus máximos expositores en Caraka y Pañcasikha y otra verdaderamente dualista, que incorpora elementos que la ortodoxia materialista rechaza como idealistas, particularmente en la medida en que describe su purusa en términos muy cercanos a los del âtman de la escuela Vedânta.

Un defecto grave del trabajo de Dasgupta es que se apoya fundamentalmente en Sâmkhya Pravacana Sutra y no toma seriamente en cuenta las versiones que no concuerdan con esta obra tardía. El cuadro histórico resultante no puede ser exacto, porque al imponer a las formas tempranas del sâmkhya un molde tardío, su comprensión de los estadios más antiguos resulta distorsionada.

Arthur Barriedale Keith

Keith escribió en 1922 The Sâmkhya System, bajo el supuesto de

que el sistema derivada casi naturalmente de la especulación contenida en los Vedas y Upanisads. Las dos características que atribuye al sâmkhya temprano son: 1) la negación de todo Absoluto con el consecuente énfasis en lo individual y el aspecto microcósmico de la realidad; 2) la teoría de la evolución. Estos dos puntos pueden describir bastante adecuadamente los primeros indicios de especulación sâmkhya.

No obstante, Keith nunca trató de comprender la naturaleza del dualismo sâmkhya, que posiblemente solo puede ser advertido si se analiza la compleja historia preclásica de la escuela, y en la medida en que no pudo hallar un hilo conductor entre las versiones discrepantes del darsana se limitó a rechazarlo en función de sus contradicciones.

#### E.H. Johnston

Johnston en su Early Sâmkhya (1937) fue el primer autor en descubrir la complejidad de la historia preclásica del sistema y en destruir la idea de que en algún momento antes de Isvarakrsna hubiera podido ser un sistema uniforme de pensamiento.

En su opinión la especulación sâmkhya tiene su origen en los brahmanas y las primeras upanisads, en las que se observa una preocupación por el descubrimiento de la naturaleza esencial del individuo junto con una preocupación por la condición de la existencia después de la muerte. Johnston se basa para su análisis de las primeras manifestaciones del sâmkhya en un conjunto de textos muy similar al presentado en la segunda parte

de este trabajo, con la única diferencia de que mientras aquí se incluyen fragmentos de Chandogya Upanisad Johnston no lo hace.

Johnston sostiene que es imposible mostrar el orden cronológico de desarrollo de los conceptos sâmkhya, pero en las conclusiones de su trabajo, sin embargo, ofrece una cronología que supone que el sâmkhya original fue ateo, se hizo teísta en un momento posterior y se consolidó finalmente como ateo en torno a los SS. Su posible falencia está en asumir demasiado respecto de SK, pero su trabajo es anterior a la valoración más detallada de las influencias materialistas en el sâmkhya temprano, particularmente en el sâmkhya épico, y pertenece a una época que sucumbió por completo a la fascinante simplificación de leer el sâmkhya darsana en función de la versión de Isvarakrsna.

### Erich Frauwallner

Frauwallner (Geschichte der Indischen Philosophie, 1953) creyó que Moksadharma 12.187 y 12.239-240 representaban la forma primordial de un sâmkhya que ignoraba la teoría de la evolución, porque todos los demás pasajes son opiniones de desconocidos o de oponentes a la escuela.

Moksadharma 12.187, el **grundtext** del sâmkhya, exhibe una serie de tattvas que coincide con los clásicos, con la excepción de que falta la idea de ksetrajña; todos los tattvas presentados son componentes del lado material de la realidad.

El sâmkhya de Pañcasikha representa el segundo posible estadio de la evolución sâmkhya. Pañcasikha, de acuerdo a Frauwallner, es

el responsable de la introducción de la teoría evolutiva del samkhya clásico. Pañcasikha podría también haber incorporado la doctrina del ahamkâra y establecido el número de categorías luego normal en la escuela.

El tercer estadio de la escuela estaría marcado por la incorporación de la doctrina de los 5 pranas (alientos) y los 8 bhâvas (formas de existencia) de buddhi. El estadio final son las Kârikas de Isvarakrsna.

El defecto más importante de su análisis es su evaluación de los aportes de Isvarakrsna. Los textos de que disponemos no apoyan la idea de que un hombre fuera de Kapila sea responsable de transformaciones tan importantes de la doctrina de la escuela, con la posible salvedad de Isvarakrsna.

#### J.A. van Buitenen

van Buitenen escribió en 1957 un artículo llamado 'Studies in Sâmkhya' para el Journal of the American Oriental Society en el que distinguió dos corrientes dentro del evolucionismo sâmkhya, a las designó 'evolucionismo horizontal' (que van Buitenen encontraba en MBh 12.187 y 12.212) y 'evolucionismo vertical'. El evolucionismo horizontal se apoyaba en la doctrina de los gunas. Paralelamente se habría desarrollado dentro de la escuela una teoría vertical de la evolución que se basaba en la doctrina de ahamkâra y no utilizaba la doctrina de los gunas. Este tipo de especulación está presente en Chandogya Upanisad 6.2 y usualmente implica la participación de una figura femenina en el primer acto

de creación. Es posible que exista alguna relación concreta entre estos esbozos filosóficos y la mitología tradicional, pero en la medida en que los círculos en que se propagó este tipo de pensamiento son desconocidos, toda respuesta puntual a esta cuestión está limitada.

La dificultad más importante del análisis de van Buitenen es que da gran importancia al lado cósmico de la especulación sâmkhya aunque reconoce que la constitución de la escuela trasladó el centro de gravedad de estas ideas de lo macrocósmico a lo individual. No es mucho lo que se adelanta con esto, porque la preocupación por lo individual es un aspecto notorio del sâmkhya preclásico; lo que no ha sido aclarado nunca es la naturaleza de los problemas que hicieron abrir esta dimensión filosófica a los primeros pensadores sâmkhya.

#### Gerald James Larson

Larson publicó en 1969 Classical Sâmkhya (reeditado en 1979), consecuencia de su tesis doctoral, y en 1987, junto con Ram Shankar Bhattacharya, el tomo correspondiente al sâmkhya de la Enciclopedy of Indian Philosophies, cuyo editor general es Karl Potter.

El trabajo de Larson se caracteriza por una minuciosa observación del desarrollo histórico de la escuela y de las interpretaciones posteriores. Su evaluación de la historia del estudio del sâmkhya darsana en Europa y Estados Unidos es siempre aguda. La mayor discrepancia de este trabajo con la obra de

Larson es que aquí se intenta ver con mayor detenimiento el aspecto materialista del pensamiento de la escuela, mientras que Larson se centra más en el lado espiritual del dualismo sâmkhya, particularmente en su trabajo con Ram Shankar Bhattacharya.

## Sâmkhya MATERIALISTA Y Sâmkhya DUALISTA

El problema de la o las formas originales de la escuela implica una polémica en torno a sus posibles formas originarias, es decir, materialismo o dualismo, teísmo o ateísmo. Ha habido muchos intentos de periodización de la historia de la escuela; sus autores recurren habitualmente a la postulación de una forma supuestamente originaria. Materialistas y dualistas reclaman ser herederos de ese sâmkhya original. De esto se sigue casi necesariamente una determinada interpretación de la historia de la escuela.

Los materialistas sostienen que en un principio, prakrti era la categoría más importante del sistema y presentan como antecedente el Pañcasikhavakya del Moksadharma donde Pañcasikha expone un sâmkhya de 24 categorías que abre camino a una posible interpretación de la conciencia como epifenómeno del cuerpo. El desprendimiento del purusa, que en Pañcasikha ocupaba un lugar dentro de avyakta (lo no desarrollado) -su vigésimocuarto y último tattva- y su conversión en la última categoría del sistema de veinticinco tattvas de Isvarakrsna implica, por supuesto, imprimir una dirección completamente diferente de la anterior a todo el sentido del sistema, y es vista por los materialistas, previsiblemente, como una interpolación injustificada.

Chattopadhyaya, que en 1959 publicó Lokayata, no solo postula el materialismo originario de la escuela<sup>4</sup>, sino que su

---

<sup>4</sup> "El samkhya original era una forma de ateísmo y materialismo intransigentes, y era persistentemente llamado 'nirîsvara pradhâna karanavada', doctrina sin dios de la materia primordial" (1959,



indagación dentro de la llamada "Pequeña Tradición" lo lleva mucho más allá. Chattopadhyaya sostiene que el materialismo primitivo del período védico temprano representó la forma de conciencia de pueblos patriarcales pastorales que vivían en una sociedad anterior a las clases (1959, p.437). Sería interesante poder ver en qué medida es posible trazar una conexión entre el materialismo sâmkhya y los grupos agrícolas matriarcales en los que concretamente Chattopadhyaya ubica el origen de la escuela. Chattopadhyaya cree que encontrar esas relación en el tantrismo: el sâmkhya resulta en su opinión una reelaboración filosófica de posiciones implícitas en el tantrismo (1959, p.360). Como vió Larson (1987, p.65), esto puede llevar a una simplificación de la historia del sistema.

Chattopadhyaya se propone producir una interpretación consistente del sâmkhya clásico sin la noción clásica de purusa. Notoriamente, eso es posible, como lo prueban las versiones materialistas del sâmkhya épico de Pañcasikha o el Sarirasthâna de Caraka Samhita. Queda sin embargo la pregunta sobre qué tipo de sâmkhya será ese, y se verá que es algo completamente diferente del sâmkhya de Isvarakrsna, el sâmkhya clásico que Chattopadhyaya cree que se puede refutar por medio de esa construcción. Tras siglos de considerar paradigmáticamente sâmkhya al dualismo de Isvarakrsna, el sâmkhya materialista solo es sâmkhya si se considera éste de un modo extraordinariamente amplio, limitándolo a una preferencia por las enumeraciones y una

---

p.363).

idea de evolución por medio del desarrollo de efectos sucesivos a partir de una sustancia original. En todo caso llegaremos siempre al hecho insalvable de que la versión canónica con la que de un modo u otro siempre contrastaremos las versiones discrepantes es la dualista de Isvarakrsna. La idea de purusa<sup>5</sup> dentro del sistema clásico no implica solo una diferencia en el número de categorías sino que da un giro total a la visión general del mundo del sistema. Es dudoso que pueda considerarse como tal a ese sâmkhya, ya que al mismo tiempo éste debe conservarse de algún modo diferente también del materialismo absoluto carvaka, porque la tradición filosófica de la India hasta Sankara los consideró diferentes. Por otra parte, Isvarakrsna no solo da a su purusa un status inaceptable para los materialistas, sino que como consecuencia de eso, éste pasa a ser el responsable final de todo cambio, incluyendo también la modificación original y periódica de pradhâna, con lo que el conjunto de la realidad material adquiere una pasividad totalmente contraria al espíritu de los naturalistas.

Chattopadhyaya encuentra que el viejo sâmkhyayoga épico y las formas más antiguas de la Vedânta no fueron tan hostiles entre sí en un tiempo. Esta suerte de compromiso final con el idealismo, que no diluye en absoluto las diferencias con él, no deja de

---

<sup>5</sup> De acuerdo a Chattopadhyaya, la noción de purusa dentro del esquema de un samkhya materialista es conflictiva por dos razones: 1) introduce grandes inconsistencias dentro del sistema; 2) Isvarakrsna no supo encontrar el modo de reconciliar su purusa de rasgos vedânta con los principios fundamentales del sâmkhya (1959, p.409). No creo que tal tarea sea posible.

recordar, paradójicamente, el que Chattopadhyaya denuncia airadamente en Isvarakrsna.

Tanto Sankara (Brahma Sutras II.1.1) como Isvarakrsna (SK 69) llamaron tantra al sâmkhya, pero en ambos casos es posible también entender tantra en el sentido de teoría o sistema.

Treinta y siete de los sesenta Brahma Sutras destinados a refutar el punto de vista sâmkhya buscan probar su naturaleza no védica. El sâmkhya es consistentemente caracterizado por Badarayana como la doctrina del pradhâna, que puede ser naturalmente entendida como una posición que considera que la materia es la última realidad y la causa del universo y la conciencia. Sankara se opone totalmente a la opinión sâmkhya favorable a la aceptación de una causa material no inteligente. El materialismo original del sâmkhya es posible porque esa es una vía de pensamiento habitual en las primeras reflexiones en torno a la naturaleza. Elementos como la "food philosophy" de Maitri Upanisad son signos de una posible afinidad entre lo que después se transformó en escuelas filosóficas independientes, surgidas de un fondo común de reflexión sobre la realidad.

No obstante, cuando el término sâmkhya se vincule con un sistema filosófico técnico habrá sufrido un alejamiento definitivo de las antiguas especulaciones inconexas antes conocidas y habrá adoptado una posición notoriamente dualista y como consecuencia de las adaptaciones estructurales provocadas por el concepto de purusa, habrá resultado en un estilo filosófico completamente diferente.

El problema del ateísmo dentro del sâmkhya temprano se superpone en cierta medida con la división entre materialistas y dualistas en la medida en que los materialistas se oponen a la idea de un alma de naturaleza sustancialmente diferente de la material y que los dualistas, una vez introducido el purusa solo tienen que dar un salto para llegar a la idea de Dios. No obstante, no se trata en modo alguno de un salto necesario. Un punto a considerar es que el sâmkhya de BhG reconcilia la posibilidad de un dios personal, un dios que actúa en la historia, con una ontología sâmkhya. Notoriamente, BhG es un texto importante como punto de convergencia de categorías sâmkhyayoga y bhakti krsnaíta. Pero no parece el único recurso posible. De hecho, SK es una descripción de la realidad que reconoce la existencia de ocho ordenes divinos, pero ese reconocimiento no impide a Isvarakrsna describir la realidad en términos de procesos evolutivos, sin mencionar ni un plan divino de la realidad ni la medida en que los dioses responden a las leyes de la mecánica universal o las rompen.

El posible materialismo de los primeros tiempos pudo ser un ambiente apto para opiniones opuestas a la existencia de un orden divino. Como no era asimilable a otras corrientes del sistema, pudo haber llegado a las formulaciones materialistas clásicas de Pañcasikha y Caraka para no volver a ocupar un lugar importante dentro de la versión ortodoxa. Tal vez Isvarakrsna supiera muy bien lo que decía en SK 70 al declararse receptor de una tradición que pasaba por Pañcasikha, suponiendo, claro, que su

vigésimoquinto tattva era una superación real de la filosofía del materialismo épico.

MBh 12.289.3 contiene una frase que ha dado material para una gran polémica sobre el sâmkhya ateo: Anîsvarah katham mucyed?, "¿Cómo podría liberarse 'el que no tiene amo' (anîsvarah)"? o "¿Cómo podría liberarse 'el que no tiene dios'?" La primera interpretación entiende que el âtman no tiene amo y sin él no hay liberación posible. La segunda interpretación lleva a cuestiones graves, por ejemplo la factibilidad de la liberación en un universo sin dioses. Sen Gupta, conciente de esta dificultad se apoya en ella para favorecer una solución teísta, y piensa que la dificultad de que purusa pueda llegar a la liberación "sin la ayuda de algún principio espiritual superior, nos lleva a creer en la existencia de Dios" (1986, p.95).

Edgerton (1924, p.12), pensó que anîsvarah en este contexto solo puede referirse a purusa, el que no tiene amo. Larson (1987, p.125) está de acuerdo, e incluso agrega que en MBh 12.238.7 una referencia similar tiene también que ser interpretada como purusa, pero no deja de advertir que 'la fuerza del adjetivo de algún modo implica el rechazo del Isvara'. Larson, cuya interpretación es la más probable, traduce así: "¿Cómo puede salvarse un purusa para el que el Isvara es irrelevante"?, aceptando a un tiempo la existencia de purusa pero subordinando la posibilidad de la salvación a la existencia de dios. Nilakhanta traduce: "Es difícil obtener la liberación sin dios". Yardi (1987, p.312), piensa, con Hopkins, que el pasaje es una

clara indicación de la existencia de un sâmkhya ateo. Si así fuera, este sâmkhya habría aceptado la liberación de purusa como una posibilidad más del mundo natural en el que también el karma y su agotamiento fueran regulados por las puras leyes de la causalidad en su aplicación concreta a la producción y el agotamiento del karma.

El MBh ve el problema de la salvación en términos no teístas; la existencia o no del Isvara no importa demasiado, porque sólo el conocimiento puede llevar al moksa. BhG es un excelente ejemplo aproximadamente contemporáneo de interpretación teísta del sistema y de la liberación.

La eventual actitud atea de al menos algún sâmkhya temprano se deriva probablemente del reconocimiento de una teleología inherente a prakṛti y de su aceptación del principio del karma en términos estrictamente causales. El primer principio reduce inevitablemente el rol divino como sosten último de la realidad empírica.

## LOS SÂMKHYAS PRECLASICOS

Oldenberg vió que había dos grupos dominantes dentro de la tradición sâmkhya y que era muy difícil poder hallar fórmulas de compromiso entre ellas, pero prefirió pensar que la división existía básicamente entre un sâmkhya épico, exhibido por Moksadharmā y Bhagavad Gita y un sâmkhya clásico, el de las Kârikas de Isvarakrsna. Ambas líneas son consistentes. Sin embargo, la división no es acertada, porque supone una coherencia inexistente entre las diversas exposiciones de Moksadharmā, varias de las cuales son por cierto incompatibles con la enseñanza de un dios personal de BhG. Más razonable parece ser distinguir una línea que lleva a Isvarakrsna a través de Varsaganya y Vindhyavasin, dentro de la cual hay cierto espacio para el sâmkhya de BhG, y un sâmkhya más marcadamente materialista, que florece con Pañcasikha y Caraka, pero cuyo estilo general se advierte también en Asita Devala.

No hay formas sistemáticas hasta la época de Moksadharmā, Bhagavad Gita y Buddhacarita. El material de posible origen sâmkhya contenido en KU, por ejemplo, no es más que listas de las categorías superiores, y, para más, no siempre compatibles entre sí.

El dualismo sâmkhya visto desde las Kârikas de Isvarakrsna es un sistema causal cerrado, materialista, con una concepción de la sustancia extensa que le permite incluir en sus categorías tanto la conciencia o la 'vida privada' de la mente como los fenómenos del mundo natural.

Los intentos de postular diferentes estadios de desarrollo del período preclásico en concreto son poco convincentes. Larson hace de esperar la mayor diversidad uno de sus principios metodológicos.

Si el periodo anterior se caracteriza porque no encontraremos nada decididamente sâmkhya y forma indudablemente parte de una época a la que las propias tradiciones sâmkhya se refieren muy poco, el periodo formativo menciona maestros que existieron y de algunos de los cuales se conserva una versión de su pensamiento. Larson desaconseja intentar un esquema cronológico para este estadio (1979, p.130); Gopal es de la misma opinión (1987, p. 251).

La atmosfera mecanicista de las formas épicas del sâmkhya hicieron a Zimmer pensar en un posible origen del sistema como producto de la influencia jaina, principalmente porque ambos aceptan una materia independiente, cosa desconocida en las Upanisads, donde solo hay rastros de materialismo en la 'food philosophy' de Chandogya U y Maitri U por ejemplo.

Varios de los intentos de sistematización de la historia del sâmkhya anterior a SK se centran en torno a la posición originaria del sistema sobre la existencia de dios. Tanto idealistas como materialistas tienen buenas razones para reclamar la ortodoxia original de la escuela y esas posiciones se trasladan naturalmente al campo religioso.

En la medida en que los textos más antiguos, los pasajes upanisadicos y BhG, afirman la existencia de una figura divina,



Sen Gupta está posiblemente en lo cierto al afirmar que el sâmkhya preclásico conoce tres etapas: 1) un estadio teísta y monista, presente en varias Upanisads y partes de MBh entre ellas BhG; 2) un estadio ateo y semidualista con Pañcasikha y Caraka y 3) un estadio dualista y ateo con Arada y Pañcasikha <sup>6</sup>. Dasgupta también piensa que el sâmkhya original (maulika) probablemente fue teísta y llegó al ateísmo con Caraka.

Los materialistas podrían aceptar en conjunto este cuadro, pero, naturalmente, no aceptarían el carácter teísta del primer estadio.

Un esquema más simple implica distinguir simplemente entre las primeras y difusas especulaciones de tipo sâmkhya contenidas en las Upanisads y las diversas corrientes específicamente presâmkhya de Caraka, Buddhacarita, Bhg y Moksadharma, cuyo límite son las Karikas de Isvarakrsna. Solo este segundo período configura una tradición sâmkhya reconocible.

Lo que los textos más antiguos revelan es poco y hunden sus raíces en algunos casos en la antigua tradición védica. Larson rastrea por ejemplo los conceptos de vyakta y avyakta y la idea implícita de que la realidad empírica es desarrollo de algo potencial, en RV 10.72, 10.129 y 10.90, el famoso purusasukta.

Sen Gupta, que extrema las cosas, habla de una transición del idealismo al realismo en la historia formativa de la escuela (1987, p.141). Aunque es posible que en el estado de transición

---

<sup>6</sup> Edgerton, por otros motivos, descarta la posibilidad del ateísmo original del sistema, porque ninguno de los textos existentes la fundamentan.

que nos ocupa el sustancialismo sâmkhya confluya con el teísmo, sí es seguro que nada que quiera pasar por sâmkhya fue jamás opuesto a la idea de que la materia es una sustancia existente fuera de toda conciencia que la concibe. Sen Gupta ve la historia del sâmkhya con los ojos de la Vedânta, porque el sâmkhya nunca puso en duda el status del mundo natural. Puede hablarse de un camino del teísmo al ateísmo, pero no puede hacérselo equivalente de un camino del antisustancialismo al sustancialismo; el sâmkhya puede haber sido materialista o dualista en sus orígenes, pero nunca idealista.

El sâmkhya se caracteriza por ser la doctrina de la materialidad, de la materia inherentemente generativa. La gran polémica oculta sobre esto, es la transferencia de la actividad hacia prakrti o hacia purusa. Si se piensa que la materia es activa per se se va hacia la doctrina del svabhâva (el ser propio) como explicación de la actividad; si, por el contrario se privilegia la actividad como acción de purusa se va en dirección al idealismo vedânta que desdeña la actividad autónoma de prakrti y pone la ignorancia (avidyâ) de purusa en el origen del mundo y consecuentemente de toda actividad y todo fenómeno. El dualismo maduro del tipo de Isvarakrsna es relativamente tardío y no está cerca del ámbito de las upanisads más antiguas sino más bien del mundo de la épica.

## LOS SAMKHYAS PRECLASICOS E ISVARAKRSNA.

1) Las formas de válidas de conocimiento.

Isvarakrsna (SK 5) reconoce tres formas válidas de conocimiento, percepción (pratyaksa), inferencia (anumâna) y autoridad fidedigna (âptavâcana -palabra recibida-, o sruti -revelación-. La pûrvamimâmsa acepta seis, agregando la analogía, la no percepción o prueba negativa (anupalabdhi) y la inferencia a partir de las circunstancias o implicación (arthâpatti) a los tres del sâmkhya clásico; el nyâya sólo reconoce los cuatro primeros. Muy diferente, sin duda, es la posición del materialismo carvaka, que solo reconoce la validez de la percepción.

El sâmkhya, en concordancia con su carácter realista, pone el acento en la eficiencia de la percepción (cuyos límites analiza detenidamente, cf. SK 7), 'definida como determinación del objeto' y en la inferencia. Esta aceptación de la inferencia distingue también a la escuela del materialismo absoluto, que al limitarse a la percepción sensible cierra las puertas a la regularidad del orden natural que se mantiene en el sâmkhya por medio de la inferencia.

Es obvio que cada uno de los pramânas de la escuela actúa dentro de una determinada esfera de experiencia. Mientras la percepción sensible descubre el ámbito de la realidad empírica, la inferencia permite elevarse de lo inmediatamente presente a las reglas que descubren su regularidad.

El poco detenimiento con que Isvarakrsna analiza el alcance de âptavacana como forma de conocimiento válida es sugestivo, no solo porque puede encubrir parte de su compromiso con la ortodoxia filosófico-teológica derivada de la especulación védica en el contexto de un pensamiento de posible origen naturalista.

La inferencia analógica (*samanyata drsta*) es el medio por el que el *sâmkhya* clásico deduce la existencia de prakṛti y pradhâna (SS I.103, 105), la apelación a la metafísica que supone el esquema cosmológico de evolución y disolución de una sustancia original como origen de la realidad empírica.

En la medida en que los textos preclásicos no muestran ninguna uniformidad filosófica esencial en cuanto a las categorías aceptadas esa discrepancia se traslada naturalmente a los medios válidos de conocimiento, especialmente porque la apelación a âptavacana puede ser una variable de la posición religiosa del expositor y por lo menos el *sâmkhya* de Caraka y Pañcasikha carece de indicaciones al respecto. Sí resulta al menos claro que el desdén por el cambiante mundo de los sentidos y la percepción, característica del idealismo, (presente también de algún modo en Isvarakrsna, cf. SK 2, donde al mismo tiempo que se relativiza el valor de âptavacana por su impureza, se la acusa de ser similar a la percepción), es rechazado por el *sâmkhya* materialista. La polémica a que alude el status de los medios válidos de conocimiento sólo puede ser leída entre líneas a la luz de las muchas formas de la escuela anteriores a Isvarakrsna.

2) El proceso de evolución según la ontología sâmkhya.

Aunque el número de las categorías involucradas por diversas exposiciones sâmkhya son diferentes<sup>7</sup>, la descripción de la realidad material como consecuencia de un proceso de despliegue de efectos sucesivos a partir de una realidad original fue una característica del sistema en su período formativo.

El evolucionismo en sí no es censurado por los dualistas, sino la posibilidad de asumir una causa no inteligente, como ocurriría en caso de que se aceptara que la mecánica inherente a la naturaleza es de por sí la causa y fundamento de su despliegue. La realidad empírica sâmkhya es un proceso que consiste en el desarrollo de productos cada vez más diferenciados, más determinados.

La ruptura del equilibrio originario de prakrti es un punto discutido por las dos corrientes. Los materialistas apelan a una teleología inherente e inconsciente de prakrti; los dualistas recurren al concepto de purusârtha, y con ello la naturaleza pierde la idea de fin en sí mismo. El centro de gravedad del sâmkhya dualista deja así de estar en la naturaleza.

Prakrti es tanto el nombre de un tattva como la designación de un momento del proceso, el estado de equilibrio de los gunas en que todo efecto es meramente potencial.

---

<sup>7</sup> Solo en MBh hay al menos cuatro descripciones diferentes.  
 1. MBh 12.239 y 12.267.28 enumeran 17 tattvas.  
 2. 12.267.30 menciona 20 tattvas.  
 3. 12.306 menciona 24 tattvas.  
 4. 12.298 menciona 25 tattvas.

### 3) El lugar de purusa en el sâmkhya temprano.

Los materialistas afirman que el sistema no reconoció inicialmente el vigésimoquinto tattva de Isvarakrsna. Todos los pensadores de la Vedânta entendieron que refutar al sâmkhya era refutar a la doctrina del pradhâna, considerado sin duda como la teoría de la primer causa natural, y que implica que todo efecto es producto de la propia naturaleza de su causa.

Chattopadhyaya (1959, p.422) sostuvo que el lugar anómalo y conflictivo de purusa en las Karikas refleja la posición indefinida del hombre en una sociedad matriarcal, y sostiene que la idea de purusa como pura conciencia se desarrolló fuera del círculo de los pensadores sâmkhya materialistas, habiendo sido importado en la ontología de la escuela por la corriente dualista.

La profundidad de la polémica en torno al lugar de purusa y a la independencia de prakrti debe haber sido honda, porque Sankara, al criticar el sâmkhya desde el punto de vista del monismo advaita, reconoce que no tiene nada contra los pensadores sâmkhya que abandonan el concepto de pradhâna, que implica la causalidad natural y constituye una visión del mundo gobernada por la pura mecánica de las causas y los efectos, donde nada es creado y todo se transforma según las leyes de su condición. Purusa y pradhâna parinâmavada (la doctrina de la transformación de una sustancia original), dan lugar a explicaciones del mundo inconciliables. Un punto extremo de esta discusión es el abandono de la teoría de la multiplicidad de los purusas en el comentario de Gaudapada a

SK, concediendo demasiado a la metafísica vedânta.

Una dificultad insalvable del dualismo sustancial de parte de la escuela es que hace conflictivo el moksa, porque si las dos sustancias son reales y su relación también, su explicación es "lógicamente imposible".

Sin embargo, en la medida en que la constitución de las categorías esenciales hace irreal la conexión entre purusa y prakrti, se hace imposible entender cómo puede surgir la falsa concepción: purusa es en realidad puramente subjetivo y prakrti es puramente objetiva, con lo que no hay interacción que pueda explicar ni el conocimiento ni la ignorancia.

#### 4. Prakrti.

La naturaleza en las Upanisads no es un principio independiente, sino que surge o es una forma de Brahman, que es la única realidad sustancial. No obstante, los pensadores sâmkhya posteriores se enfrentaron a la naturaleza con otro espíritu y pretendieron encontrar tanto los secretos de la evolución y la involución del universo como las reglas de su transformación. No obstante, algunos elementos upanisadicos permiten pensar que no era esa la única interpretación posible, porque Chandogya Upanisad es muy clara en su búsqueda de un elemento último explicativo, y lo encuentra en anna el alimento.

Los materialistas nunca cambiaron su punto de vista sobre la realidad, pero los dualistas, suelen no serlo tanto; han intentado subsumir las categorías de la materia bajo purusa, para

atenuar su independencia, pero esto no fue bastante. Los autores más idealistas, como Sen Gupta consideran que la propia independencia de prakrti es exagerada. En ese punto es poco lo que queda de sâmkhya, porque incluso sus formas dualistas son puestas en disputa.

##### 5. La teoría de la causalidad

En su forma concreta, toda la historia del sistema ha sostenido la misma teoría de la causalidad, basada en la preexistencia del efecto en la causa (satkaryavada) y la consideración de que todo efecto es una modificación de su causa. El desarrollo es solo el pasaje de lo potencial a lo real, sin que nunca nada desaparezca realmente. El mundo sâmkhya está en permanente desarrollo.

Sin embargo, el esquema general de la ontología a que se asoció dió un sentido radicalmente distinto al sâmkhya de Pañcasikha, que reconoce 24 tattvas y otorga plena independencia y realidad a prakrti, llevando la mecánica causal al centro de la investigación sobre la realidad.

Las versiones dualistas más favorables al idealismo alejan la posibilidad de una naturaleza verdaderamente independiente movida por leyes y procuran establecer la causalidad real de purusa.

##### 6. La finalidad de prakrti.

La concepción sâmkhya de la causalidad parece apuntar hacia una visión del mundo basada en la independencia de la materia y sus leyes respecto de todo postulado metafísico. Sin embargo, SK 58 y



59 establecen claramente que todo el despliegue de prakṛti tiene por finalidad permitir la liberación de purusa (purusârtha), quien por medio de su despliegue puede llegar a la discriminación de las categorías de lo existente y así a conocer su propia naturaleza. La liberación de purusa, convertida en causa final del despliegue de prakṛti, es uno de los límites conceptuales del sistema y encubre posiblemente toda una polémica sobre el status del mundo material. Si el sâmkhya es interesante como interpretación de la realidad en términos causales, es porque toda apelación a la causalidad implica una cierta posibilidad de verificación de los fenómenos. La afirmación de que la realidad tiene un fin exterior a las reglas observables de la causalidad, no verificable, es un postulado metafísico que da a toda la especulación de la escuela una orientación diferente.

Es posible que esta idea de purusârtha, que aparece en las Kârikas de Isvarakṛṣṇa, sea uno de los elementos que permiten a la escuela vedânta encontrar que no todo lo pensado en el sâmkhya es objetable, ya que las versiones materialistas de la escuela no sostienen nada parecido.

## 7. Pradhâna.

Es la categoría contra la que más detenidamente polemiza Sankara. Indica el momento de indiferenciación inicial de la materia, su período de potencialidad total. Los idealistas objetan en él la condición de causa no inteligente, como se ha mencionado particularmente en el caso de Sankara, porque lo

encuentran inconciliable con su idea de que la realidad material surge de una conciencia engañada, punto de vista incompatible con la independencia y autonomía absolutas a las que lleva el concepto de pradhâna. En la medida en que se trata de una categoría sin comienzo en el tiempo (anâdi), pradhâna supone también un proceso de disolución (pralaya) del mundo evolucionado anterior. Este proceso, definido en textos tardíos como involución de todo efecto en su causa, es, junto con la noción de purusârtha, uno de los momentos ideológicos del sistema, porque superpone a la visión naturalista con que se analiza la realidad concreta un presupuesto metafísico, la involución, que excede el campo de la experiencia posible, porque en el pralaya no hay mundo objetivo, pero tampoco conciencias que lo puedan percibir.

Esnoul (1969), en su edición de las Kârikas de Isvarakrsna lo traduce como 'lo preestablecido', derivándolo acertadamente de la raíz sânskrita DHâ, pero llevando así la discusión en una dirección diferente de la línea que se insinúa en el concepto de mûlaprakrti, prakrti fundamental, que solo indica la existencia de un estado absolutamente no evolucionado de prakrti.

#### 8. El catustaya (grupo de los cuatro): ksetra, ksetrajña, vyakta y avyakta.

Estas cuatro categorías contienen un mapa reducido de la ontología sâmkhya. Ksetra (el campo, el mundo objetivo) y ksetrajña (el conocedor del campo, el sujeto) presentan a purusa y prakrti; vyakta (lo evolucionado y manifiesto) y avyakta (lo no

evolucionado, lo que no es fenómeno), implican el proceso de despliegue de la multiplicidad y los diferentes tipos de entes y de momentos de un proceso continuo. En conjunto suponen una visión de la realidad que discrimina la sustancia y el espíritu y sus diferentes estados.

#### 9. El mundo evolucionado.

Si bien la suposición de que la realidad empírica surge como consecuencia de la evolución de una materia original un rasgo inequívocamente sâmkhya, la secuencia concreta en que éste se produce admite ciertas variaciones antes de Isvarakrsna. No hay duda de que los textos tempranos son más ambiguos en su doble dirección psicológica y cosmológica al explicar cómo la conciencia y el mundo se producen en un mismo proceso, y esto es concordante con una antigua inclinación védica y upanisádica a explicaciones de similar alcance macro y microcósmico.

De acuerdo a Isvarakrsna, la serie de productos se inicia con buddhi (la razón, el entendimiento), ahamkâra (la individualidad, el sentido del yo), manas (la mente). Los tanmâtras (elementos sutiles) preceden a los mahabhutas (elementos toscos); de ellos surgen los sentidos y sus objetos.

La ausencia de los tanmâtras (elementos sutiles) entre las categorías épicas resulta en una diferente posición para los mahabhutas (elementos toscos) en la serie evolutiva. En el sâmkhya clásico, la introducción del concepto de tanmâtra reduce a los elementos toscos a una posición inferior dentro del

sistema; mientras los elementos sutiles carecen de características, los mahabhutas son cualificados (visesa), porque todos ellos contienen una cierta proporción de los otros. Una situación especial es la de âkâs, eter, que tiene dos formas, una no atómica y otra atómica (cf. U. Thukrâl, Los cinco tattvas, 1990).

10. Sâmkhya como filosofía de procesos. Todos los textos sâmkhya hablan de grupos funcionales (el grupo de los tres, el grupo de los once, el grupo de los ocho, etc.) y se interesan por procesos, no por sustancias inactivas. Frente al desprecio idealista por el cambiante mundo empírico, desde sus formas más antiguas, puede verse que el sâmkhya ha identificado procesos y grupos activos con sus enumeraciones y agrupaciones.

Así, el grupo de los cuatro formado por el sentido específico involucrado, manas, ahamkâra y buddhi en SK30, por ejemplo, da pie a una descripción de la percepción como proceso que involucra a determinados componentes del sujeto empírico. En el mismo sentido, SK22 describe el grupo de las dieciseis últimas categorías como producto de ahamkâra, delimitando así la esfera de las ocho primeras prakrtis frente al universo de los productos secundarios. Esta preferencia por describir procesos dinámicos da un sentido particular al sistema. También el yoga, cuya base conceptual es la misma se interesa especialmente en determinados procesos, porque la práctica a que da lugar busca describir estadios y momentos de un camino gradual.

SEGUNDA PARTE

La segunda parte de este trabajo reúne la traducción y comentario de una serie de textos que constituyen la casi totalidad de las primeras apariciones significativas de ideas y modelos sâmkhya de concebir la realidad.

Sin duda se trata de textos heterogéneos, escritos con fines diferentes en tiempos diferentes y que posiblemente heredan posiciones cuya historia minuciosa sea imposible seguir hoy. No obstante, a pesar de la complejidad de la historia que revelan, siguen a un período inescrutable en el que se superponen mitos y personas reales. La tradición ha recogido los nombres de los primeros maestros sâmkhya y ha tejido historias a su alrededor sin que hoy se pueda saber a ciencia cierta su recorrido ni en qué elaborada e imprecisa medida reflejan alguna verdad. Desde el punto de vista concreto de los elementos con que se constituyen las opiniones filosóficas del sâmkhya clásico, lo que tenemos es una serie de líneas que la crítica ha preferido ver en su convergencia en Isvarakrsna y que se inicia con narraciones improbables sobre Kapila y otros maestros de los que no se han conservado textos escritos, para atravesar luego una zona gris en que se constituyen conceptos y corrientes internas, que es el espacio de la segunda parte de este trabajo. Lo más significativo de este período es la existencia de dos troncos muy fuertes de ideas sâmkhya que llevan, por un lado hacia Isvarakrsna por medio de Varsaganya y Vindhyavasin y por otro, menos uniforme y más naturalista a Caraka y Pañcasikha, de la que posiblemente formaron parte Paurika, Pañcadikharana y Patañjali.

## EL COMIENZO DE LA ESPECULACION SÂMKHYA.

Kapila

Es el fundador mítico de la escuela y, de hecho, el único fundador humano reconocido por los sistemas ortodoxos de la filosofía india. Todos los otros fueron dioses o sus discípulos<sup>9</sup>. Se le atribuye la creación completa y acabada del sistema, aunque esto es imposible a la luz de los textos que nos ocupan y que revelan que el sâmkhya clásico es producto de síntesis y polémica entre diferentes corrientes y que algunos de sus conceptos clave son productos más bien tardíos.

Aunque Keith dude de su posible existencia histórica, Larson y R.S.Bhattacharya mostraron que es muy posible que textos jaina considerablemente antiguos mencionen a Kapila. En un plano más conjetural, el nacimiento de Buddha en una ciudad llamada Kapilavastu hizo pensar a Garbe (1917) y Oldenberg (1915) que el sâmkhya existía en esa región del norte de la India en el siglo V AEC. Esta región, que coincide aproximadamente con la de los orígenes tántricos del sâmkhya sobre los que es especula D. Chattopadhyaya, está asociada consistentemente con la escuela.

La tradición describe a Kapila como un sabio asceta y es conciente

---

<sup>9</sup> Al margen de esto existe también una tendencia a ver a Kapila como una encarnación de Visnu, Agni y Siva o, como en SvU 5.3, como el Hiranyagarbha. Esto es tan sospechoso, en opinión de Keith, que incluso hace sospechosa su existencia histórica real, resaltada aún más por cierta oscuridad en la posible referencia a Kapila en SvU 5.5. Lo interesante en Keith, en todo caso, es que esto lo lleva a pensar, como me parece más adecuado, que sâmkhya durante mucho tiempo fue utilizado "en el simple sentido de meditación, como opuesto a la devoción en el Yoga" (Keith, p.14) o a una meditación naturalista sobre la realidad natural.

de lo que ello implica, porque el problema de los deberes del grhastha (pater familiae), debatido por Pañcasikha en Moksadharmā 12.308, está asociado a la relación entre Kapila y Asuri, los dos primeros nombres que la tradición relaciona con la historia del sistema. Asuri fue un brahman grhastha al que, de acuerdo al comentario chino a SK, Kapila visitó tres veces. En cada una de esas oportunidades Asuri se negó a acompañarlo y convertirse en su discípulo. Finalmente renunció a su familia y se marchó con él.

El sâmkhya darsana se caracteriza en cierta medida porque no se forma en torno a un texto originario en forma de sutras comentado y reelaborado a lo largo del tiempo, como ocurre, por ejemplo, con el vedânta no dualista, formada en torno a los Brahma Sutras de Badarayana, comentados luego por Sankara, Ramanuja, Madhva etc. Los Sâmkhya Sutras, por el contrario, fueron escritos en el siglo XV o XVI a pesar de que hasta los tiempos de Max Muller se los quiso considerar como obra genuina de Kapila. También le fueron atribuidas otras obras antiguas y prestigiosas, el Sastitantra y el Sâmkhya Tattva Samasa. Max Muller creyó erróneamente haber encontrado en este último texto un trabajo real de Kapila y supuso en consecuencia que en él estaba contenido el sâmkhya originario.

Ya se ha mencionado la dificultad inherente a todo intento de especular sobre los orígenes del pensamiento sâmkhya y el prejuicio denunciado por Heidegger sobre la idea de que las cosas se dan en sus comienzos en su forma más pura. Esto da lugar a considerar la historia como un proceso de desfiguración de lo inicialmente puro. El sentido ideológico de este prejuicio es aún más claro si se lo



aplica a la conceptualización de la historia del sâmkhya preclásico, donde el origen es inescrutable y lo que se nos da, la historia, si bien exhibe un proceso de convergencia (en torno a Isvarakrsna), también muestra la discrepancia irresoluble entre los materialistas y los idealistas cualificados.

Kapila vivió probablemente después del siglo VII AEC. Sobre la base de opiniones que se le adjudican en Bhagavata Purana algunos autores sostienen que su posición era teísta. Sen Gupta (1986, p.96), que considera que las Karikas de Isvarakrsna ceden demasiado al materialismo, cree que por este motivo el Bhagavata Purana representa mejor al sâmkhya original que las Karikas de Isvarakrsna. Brodov, que hace un análisis materialista del sâmkhya, especula, por su parte, que "hay fundamentos para creer que Kapila temía que (la introducción de purusa) diera pie a una interpretación idealista" de su filosofía (1984, p.105). Es difícil saber en qué basa su opinión.

Como se ve por esto, idealistas y materialistas ocupan posiciones simétricas al atribuirse la representatividad de una supuesta pero seguramente inexistente forma original del sistema.

### Asuri

Es muy poco lo que se sabe de él, fuera de la historia mencionada antes que lo relaciona con Kapila. La edición Kumbhokonam de la recensión del Mahabharata del sur de la India contiene un diálogo entre Kapila y Asuri no incluido en la edición crítica del Bhandarkar Oriental Research Institute (pero editado en el Apéndice

I, N°29, pp. 2075 ss.). Larson piensa que Asuri es poco más que un nombre venerado al que no se le puede adjudicar ninguna posición filosófica.

La temprana datación de Kapila, Asuri y Pañcasikha, que en ningún caso parecen ser anteriores al siglo V AEC, establece una distancia temporal considerable entre ellos y los restantes maestros más o menos históricos de la escuela. Este periodo es uno de los eslabones perdidos de su historia, pero sin embargo es improbable que no haya presenciado una polémica en torno a ideas sâmkhya, porque el periodo siguiente parece contener divergencias que marcarán la historia posterior y señalar una separación ya definitiva entre los materialistas y los dualistas dentro de la escuela.

Paurika, Pañcadhikarana y Patañjali son tres maestros sâmkhya mencionados en Yuktidipika a quienes Larson sitúa entre los siglos II y I AEC. Se los presenta como exponentes de un sâmkhya que divergía del de Isvarakrsna.

Paurika es mencionado en Yuktidipika en su comentario de SK 56 y 71, donde se le atribuye sostener la existencia de una pluralidad de prakrtis junto a una pluralidad de purusas. Pañcadhikarana es mencionado en el comentario a SK 32.

Es posible que esta sea la línea de especulación sâmkhya que lleva a Caraka y Pañcasikha.

Varsaganya

Pese a la incertidumbre general que lo rodea Frauwallner creyó posible atribuirle la revisión del Sastitantra original. Las fuentes chinas sobre Varsaganya son muy confusas y de ellas solo se desprende que Varsaganya y Vindhyavasin polemizaron con el filósofo budista Vasubandhu.

La referencia a Varsaganya en Moksadharma 12.306.57 lo ubica entre los maestros más antiguos de la escuela sâmkhya-yoga. Takakusu, que escribió en 1904 sobre las Karikas de Isvarakrsna vistas a la luz de fuentes chinas, lo ubica como un rey naga que vivía junto a una laguna cerca de los montes Vindhya, donde Vindhyavasin se convirtió en su discípulo. Tradiciones más tardías reveladas a Huei Chi, el célebre monje budista chino que viajó por la India recogiendo manuscritos y discípulo directo de Hsuang tsang, complican aún más la cuestión, porque establecen que Varsa, el discípulo predilecto de Kapila, formó luego su propio grupo, el Vârsaganya. Huei Chi le atribuye la composición del Suvarnasaptati.

### Vindhyavasin

Takakusu sugirió que Varsaganya, Vindhyavasin e Isvarakrsna eran en realidad una sola persona. Su teoría fue refutada luego varias veces, y en definitiva por Larson y Bhattacharya (1987, p.141).

De acuerdo a Paramârtha la versión de Varsaganya del sâmkhya habría sido revisada por Vindhyavasin. Es muy posible que fuera esta la línea del sâmkhya preclásico que cristalizará más tarde en las Karikas de Isvarakrsna. La consideración de Larson de los posibles contenidos del pensamiento de Varsaganya, Vindhyavasin e

Isvarakrsna revela la existencia de una polémica en torno a la existencia del suksmasarira (cuerpo sutil) y evidencia que existía entre ellos una apreciable convergencia.

### Caraka

Caraka Samhita fue descuidado como texto significativo para la historia del sâmkhya hasta que S.Dasgupta (1922) mostró su importancia. Chattopadhyaya, que encuentra elementos para su visión materialista del sâmkhya darsana en la exposición de Caraka, afirma, que Caraka Samhita es "la primer doctrina sâmkhya sistemática" (1959, p.84). Esto es seguramente errado, porque en la datación de Caraka lo hace casi contemporáneo de Isvarakrsna, pero por otra parte, sabemos que hay exposiciones de un sâmkhya técnicamente elaborado en Pañcasikha.

En términos generales Caraka Samhita es interesante porque es un tratado médico que dedica su Sarirasthâna a una presentación de doctrinas sâmkhya para luego hacer una transcripción médica de ellas, proponiendo concretamente una terapéutica racional (yukti) (Rösu, 1986, p.216).

El sâmkhya de Caraka parece inclinarse más hacia la órbita del microcosmos como reflejo general de su preocupación. De acuerdo a Caraka Samhita la persona consiste de seis dhâtus (raíces, constituyentes), los cinco elementos y cetana. Caraka reconoce sólo 24 categorías; las primeras 23 constituyen el ksetra (el campo, la objetividad) y avyakta, el vigésimocuarto, es el ksetrajña (el conocedor del campo, la subjetividad). Purusa y

avyakta-prakrti no son mencionados separadamente por dos términos sino mencionados juntos y comprendidos bajo una sola categoría. Si bien es posible que con esto el autor quisiera simplemente formular un materialismo que considerara la conciencia como un producto más del despliegue de la realidad material, también lo es que la atribución del género neutro a avyakta, permite a los idealistas afirmar que en realidad lo que esa categoría indica es que avyakta no es ni purusa solo ni pradhâna solo, implicando así que la posición de Caraka es más dualista, que incondicionalmente materialista.

Lo más probable, sin embargo, es que Caraka se incline decididamente por el materialismo, ya que su descripción de purusa lo presenta como un conglomerado de 6 o 24 elementos (SenGupta 1986, p.62). Caraka reconoce la existencia de 8 prakrtis (buddhi, ahamkâra, manas y los cinco objetos del conocimiento) y 16 vikaras o productos evolutivos (los cinco karmendriyas, los cinco jñanendriyas, manas y los cinco elementos toscos), como hará luego Isvarakrsna.

Los puntos en que Caraka Samhita y el sâmkhya clásico discrepan son básicamente dos:

1) purusa no es mencionado por separado; Caraka lo incluye bajo avyakta.

2) Caraka no menciona los tanmâtras; en su enumeración de los 24 tattvas su lugar es ocupado por los cinco objetos del conocimiento.

A diferencia de Pañcasikha, Caraka no menciona el svabhava (naturaleza propia). Este concepto es de fundamental importancia si

lo que se pretende es constituir un pensamiento materialista, como podría ocurrir en Caraka, porque es el soporte de la idea de causalidad como principio supremo del desarrollo de la realidad material y parece surgir naturalmente del anticreacionismo permanente del sistema. A diferencia de Caraka, Pañcasikha no menciona ni a avyakta ni a purusa; su desinterés sobre esta cuestión parece implicar una posición más extrema de parte de Pañcasikha, muy diferente de la de Caraka, que como se vió abre incluso paso a una interpretación no totalmente desfavorable a los dualistas.

La forma preclásica del sâmkhya darsana está contenida en una serie de textos bastante diversos entre sí, en algunos casos escritos con fines e intereses específicos. Esta diversidad y el largo tiempo que media entre la composición de algunos de ellos puede ayudar a explicar sus discrepancias. La primera pregunta es, por lo tanto, qué es lo que da identidad a esa tendencia filosófica. La respuesta a esta pregunta tiene dos direcciones bien claras.

Por un lado, como lo atestigua el propio nombre de la escuela (la raíz verbal del sânscrito sam.KHYA significa enumerar), el interés general de la escuela fue en un principio la descripción de la realidad empírica como despliegue a partir de una sustancia originaria por medio de la enumeración de una serie de categorías ontológicas que explican tanto la constitución material del universo como la de la conciencia, doble inclinación que se puede

rastrear en India hasta el famoso Purusa Sukta de Rg Veda X.90. Por otro lado, y surgiendo en parte del punto anterior, la voluntad de enumeración de categorías que caracteriza al sâmkhya desde este tiempo tiene sentido en el marco de su descripción de un proceso de evolución y distinción a partir de una materia original homogénea.

Los textos que a continuación se presentan tienen orígenes muy diversos:

1. Upanisads: Svetasvatara, Chandogya, Katha, Maitri.
2. Fragmentos filosóficamente significativos del Mahabharata: Bhagavad Gita, Pancasikha Vakya y las muchas presentaciones de pensamiento sâmkhya contenidas en el llamado Moksadharma parva del Santiparva.
3. Buddhacarita.

El Apéndice I incluye una traducción de las Sâmkhya Karikas de Isvarakrsna, la obra clave de la ortodoxia sâmkhya, culminación de una corriente interpretativa de la concepción sâmkhya de la realidad. Su inclusión cierra de algún modo el círculo de las preocupaciones de este trabajo y permite comparar directamente este punto de llegada y los diferentes momentos del camino que lleva a él. He procurado limitar las notas a ese texto a las necesarias para señalar los posibles aportes personales de Isvarakrsna.

MOKSADHARMA



El contexto general del Santiparvan del Mahabharata (MBh) es una conversación entre Yuddhisthira y Bhisma. Yuddhisthira pide a Bhisma que lo instruya sobre cuestiones políticas, sociales, morales y religiosas. Aproximadamente la mitad de los capítulos del Santiparvan, entre el 174 y el 365, han sido tradicionalmente considerados una subsección distinta, llamada Moksadharma Parvan. En el transcurso de la conversación se presentan las opiniones de varias personas sobre diversos temas.

La tendencia -'overobsession la llamó L.Gopal (1987, pp.250)- a considerar a Isvarakrsna y sus Sâmkhya Karikas (ca. siglo II dc) hace que todas las formas anteriores de pensamiento de naturaleza sâmkhya sean vistas como desviaciones del esquema sâmkhya moderno. No obstante, una inquisición más adecuada sobre el surgimiento y consolidación de los sistemas filosóficos de la India lleva, indudablemente a la conclusión de que si bien los sistemas alcanzan en determinado período una forma estable consolidada ésta fue precedida por una serie de intentos de sistematización recibidos con diverso éxito y que incluso después de la composición de la obra clásica de una escuela puede haber no ya ampliaciones de las doctrinas básicas para dar respuesta a nuevas cuestiones sino versiones no completamente ajustadas al original. Los textos de que nos ocupamos aquí corresponden a un período en que todavía no había una versión canónica como serán luego las SK de Isvarakrsna.

Uno de los puntos más notorios en este sentido es el número

de categorías aceptadas por los diversos exponentes. Sabemos que las propias Karikas de Isvarakrsna (SK 72)<sup>9</sup> se remiten a un tratado anterior, el Sastitantra, que, como su nombre lo indica, aceptaba la existencia de sesenta categorías. Las diversas exposiciones de Moksadharma sobre este punto reconocen números variables de tattvas (categorías) y en algunos casos la misma decisión sobre el número de categorías reconocidas por un expositor depende de la interpretación que se haga del texto.

La diversidad del número de tattvas fue, está claro, uno de los fundamentos del rechazo de muchos estudiosos al sâmkhya de Moksadharma. La preferencia de los estudiosos por el sâmkhya de Isvarakrsna se ha hecho notoria a lo largo de la historia del estudio del sâmkhya. Richard Garbe en *Die Sâmkhya Philosophie* (1922), afirmó que 'SK representa la forma original del sâmkhya expuesto inicialmente por Kapila como un sistema completo y bien armado que no sufrió ningún cambio importante durante doce siglos' (Gopal, 1987, pag 250).

La posición de Garbe es tan evidentemente inadecuada que podría omitirse todo comentario sobre ella. No obstante, hay dos puntos que sería conveniente tener presentes:

(1) Que Kapila haya profesado un tipo de pensamiento de tipo sâmkhya es aceptable en la medida en que diferentes textos se refieren a un pensador conocido por ese nombre. Pero que ese

---

<sup>9</sup> SK 72: 'Estos setenta (slokas) contienen realmente el Sastitantra completo'. Es notorio que la expresión es ambigua, y puede ser entendida también en el sentido de que a pesar de aceptar veinticinco tattvas, las Karikas de Isvarakrsna dan una explicación sólida de las sesenta categorías del Sastitantra.

pensador haya expuesto el sâmkhya clásico es obviamente falso porque sabemos que la historia de la escuela conoce un período anterior al clásico durante el que se depura por medio de determinadas elecciones y que, consecuentemente, el sâmkhya de Isvarakrsna lejos de ser una fuente original es el resultado de un proceso.

(2) Que la supuesta ahistoricidad de la cultura de la India podía ser un concepto vigente en vida de Garbe pero ya no lo es y resulta imposible aceptar que el sâmkhya permaneció inalterado durante doce siglos. Por el contrario, cualquier investigación actual sobre el sâmkhya preclásico llegará a la conclusión de que aunque es imposible reconstruir los pasos que llevaron a las formas clásicas, la existencia de una prolongada discusión entre diferentes interpretaciones de los tattvas sâmkhya es indudable. La crítica actual, lejos de aceptar las ideas de Garbe reconoce que en el período preclásico coexistieron diversas corrientes de opinión sobre diversos puntos.

Ampliando el procedimiento de Gopal al analizar las opiniones atribuídas a un autor específico de los mencionados en el Moksadharma, en lo que sigue consideraremos individualmente las diferentes versiones del sâmkhya atribuídas por Moksadharma a diferentes expositores y se destacarán particularmente los puntos en que esas exposiciones se separan más del sâmkhya clásico de SK. Los pasajes en que nos detendremos contienen opiniones atribuídas a Bhisma, Vyasa, Asita Devala, Vasistha,

Pañcasikha y Yajñavalkya.

Es necesario tener en cuenta que si bien Asita Devala es, inequívocamente un pensador sâmkhya, Vasistha y Vyasa son vedântins (Yardi, 1987, pag 310). Hay que recordar también que el contexto específico de un determinado pasaje puede orientar en la búsqueda de las razones que justifiquen diferencias en opiniones atribuidas a un mismo pensador en diferentes pasajes. Es innecesario advertir que la enorme variedad del material de la epopeya de la India es obra de diferentes autores y diferentes épocas y que, por lo tanto, un estudio detenido de la historia del texto y su datación podrían ser relevantes para una indagación más profunda.

Un punto mencionado varias veces en el texto, por diferentes expositores y en diferentes contextos es el de la unicidad de sâmkhya y yoga<sup>10</sup>. La explicación tradicional es que la teoría de la naturaleza en que se sustentan ambos sistemas es la misma y que la única diferencia está en los medios de que se valen para llegar a la liberación. La escuela yoga propone el moksa por vía de la acción como opuesta a la predilección sâmkhya por el conocimiento. No obstante, la forma en que la discriminación de las categorías puede llevar a la liberación no es nunca explicada. Es interesante sobre esto, y tal vez es una pista en torno a esto, la expresión de Bhisma en 12.290.17 donde, refiriéndose a los maestros sâmkhya, los llama 'perfected in theoretical and practical knowledge', lo que

---

<sup>10</sup> Bhisma 12.289; Vasistha 12.293, etc.

indica que la separación entre conocimiento y práctica no era total, y que los hombres de conocimiento podían también acudir a las prácticas yógicas.

El samkhya de Moksadharma de acuerdo a sus diferentes expositores.

Bhisma

Bhisma presenta en varios pasajes doctrinas sâmkhya que atribuye a Kapila o a personas a las que se refiere con giros como 'los que han meditado sobre el âtman' etc. Si bien no es pertinente atribuir esas doctrinas al propio Bhisma, sí es correcto analizarlas como expresiones genuinas de pensamiento sâmkhya que expresan corrientes de opinión con cierta relevancia en algún momento del período preclásico.

En 12.187.2-57. Bhisma hace una relación de las categorías sâmkhya que comienza con los cinco elementos tradicionales y sostiene que es el bhutâtman (187.6) quien produce los seres. De acuerdo a Edgerton, bhutâtman indica, en este contexto al ser viviente empíricamente observable, sin distinción de cuerpo y alma' (1865, pag 256) y que por eso mismo es perecedero. La interpretación de Edgerton es la más coherente con el uso de la expresión a lo largo del Moksadharma, pero interpretarlo así en este caso hace muy particular al texto en tanto sostiene que el individuo es el origen de los seres. Tal vez la expresión esté relacionada con el contexto del pasaje, pues Bhisma se mueve

hacia una explicación de la percepción sensible.

Sí parece claro que el sâmkhya de este período usó coherentemente la idea de bhutâtman para referirse al sujeto empírico. La categoría es muy infrecuente en el samkyya clásico.

En otro sentido, el bhutakrtr -'Hacedor de los seres', a diferencia de la lectura de Edgerton, que traduce 'the Creator of Beings'- realiza la producción a partir de los mahabhutas (los elementos toscos, 187.7). Nunca es demasiado insistir sobre las implicaciones de la traducción; en este caso, debido a que una característica permanente de la posición filosófica del sâmkhya darsana a lo largo del tiempo es el anticreacionismo, que convierte en todo caso al dios creador en demiurgo, es necesario desviar toda idea de creación ex nihilo y pensar siempre en una materia original que recibe formas y cualidades y que evoluciona e involuciona periódicamente, lo que configura un universo mental absolutamente diferente del creacionista.

En opinión de Bhisma los gunas dependen de los sentidos y finalmente de buddhi. Esto es obvio en cuanto al conocimiento de los gunas, pero no en cuanto a su existencia.

Moksadharmâ 12.290 presenta un sâmkhya teísta que hace depender al âtman de Siva y Visnu (23).

Entre 12.290.76 y 12.290.94 Bhisma analiza una cuestión ampliamente debatida en los círculos del budismo temprano, la conciencia o no del âtman en el estado de liberación, y

consecuentemente, la naturaleza del moksa. La respuesta de Bhisma a la cuestión es bastante oblicua y consiste en una exposición del proceso de disolución del compuesto humano. 290.90 señala que el âtman va al ksetrajña (el conocedor del campo, el sujeto) e implica que en la medida en que se trasciende la naturaleza material se va hacia un dios, Visnu, concebido como independiente y trascendente. La respuesta implica la inconciencia de purusa en estado de liberación. El sâmkhya clásico llega a la misma conclusión, pero no menciona a Visnu.

En 291 Bhisma distingue entre una creación de sabiduría (vyakta, lo desarrollado) de una creación de ignorancia (buddhi, la inteligencia, y ahamkâra, la individualidad) y menciona una tercera (los seres, a partir de ahamkâra) y una cuarta creación (los cinco mahabhutas y los objetos de los cinco sentidos) (24-27).

En concordancia con su propia exposición de 12.287, en 291.34 habla de dos âtman y llama a uno bhutâtman.

En su exposición Visnu es el vigésimo quinto tattva (291.37).

### Vyasa

En 12.228, Vyasa, tras afirmar que por medio del yoga se pueden obtener poderes (13-15), inicia una exposición de las categorías sâmkhya con la descripción de vyakta y avyakta y menciona que hay dos âtman, uno manifiesto y otro iluminado.

Tanto en 228.32 como en 239.6 afirma que la característica del sâmkhya es el renunciamiento.

Tras una confusa lista de productos evolutivos menciona que el bhutâtman 'unce a la mente, que se refugia en el corazón' (231.11), 231.22 apoya la interpretación de Edgerton sobre el bhutâtman como sujeto empírico porque afirma: 'Cuando el bhutâtman ve al âtman en todos los seres, entonces se acerca a Brahma .

En 231.31 retoma el tema de los dos âtman con las características del pasaje anterior. La advertencia de Gopal sobre la importancia del contexto preciso de una explicación de forma sâmkhya es correcta. En algunos casos, particularmente los relacionados con la unicidad de sâmkhya y yoga, los expositores pueden estar ajustando sus versiones específicamente para dar cuenta de su propia versión de la conocida disputa entre quienes apoyan la vía de la acción y quienes prefieren la del conocimiento. - En 12.232 Vyasa expone las características del camino del yogi, pero interrogado en el capítulo siguiente por Suka sobre cuál método es mejor, los señala como los caminos de lo perecedero (la acción) y lo imperecedero (el del conocimiento con renunciamiento).

12.240 es una explicación de la naturaleza de las relaciones entre buddhi, los gunas y el âtman. Es interesante que buddhi, cuya naturaleza se basa en las condiciones de existencia (bhâvas), nunca las supera. Una vez abandonada la acción, los gunas del sabio solo serán sâttvicos. Al traducir, Edgerton



juzga que en este caso no se trata del guna sattva sino que es un equivalente de prakṛti. Se puede aceptar interpretar sattva como existencia, y en la presente referencia como lo que existe frente al ksetrajña, es decir, el ksetra, prakṛti, la objetividad. Lo dudoso es que acaba de mencionar que quien tiene conocimiento y practica el renunciamiento 'brings forth goodness (sattva), not the other strands (gunas)' (trad. Edgerton), de modo que otra posible interpretación del pasaje puede llevar a hallar en él signos de un tiempo en que la doctrina de los gunas era entendida básicamente en términos psicológicos o anímicos y no como principio de la constitución de la materia y de la explicación del cambio.

En 12.244.2 Vyasa hace una exposición de las condiciones de existencia entre las que incluye al tiempo.

#### Asita Devala

El capítulo 267 del Moksadharma contiene una conversación entre Asita Devala y Narada. Presenta algunos de los aspectos más interesantes del sâmkhya de Moksadharma.

La posición de Isvarakṛṣṇa sobre el tiempo es, básicamente, que no es un tattva sino solo una consecuencia de las relaciones entre éstos. El tiempo puede así ser entendido como medida del cambio sin formar parte sustancial de éste. Es solo mucho más tarde, con el comentario de Vacaspati Misra a Sâmkhya Sūtras que se abre la posibilidad de que el tiempo se

convierta en un tattva independiente. Esto acerca el samkya darsana al nyaya y al vaisesika, que sostienen esa opinión, para horror de la antigua tradición sâmkhya sobre el tema. Vacaspati Misra fue un pensador de obra muy amplia y comentó textos de diversas escuelas, de modo que su opinión tampoco tiene por qué reflejar posiciones sostenidas concretamente por el sâmkya darsana.

En Asita Devala el tiempo es uno de los mahabhutas y se encarga de producir los vikâras (productos evolutivos) a partir de los otros cinco mahabhutas (elementos toscos).

Notoriamente, pese a aceptar al tiempo como un tattva, la posición que ocupa permite también considerarlo como un elemento dependiente de los otros cinco.

La posición de Asita Devala sobre el tiempo puede reflejar una posición frecuente entre los pensadores de su época que habría comenzado a decaer, según Gopal, desde la acusación de Svetasvatara Upanisad hacia quienes ven al tiempo como prakrti. Kala (tiempo) parece también haber sido uno de los nombres antiguos de prakrti, posición coherente con la preocupación permanente de la filosofía india por diferenciar lo permanente de lo transitorio, cristalizado en el desprecio idealista por el cambio y la búsqueda consecuente de lo intemporal.

En Asita Devala el tiempo es el instrumento de la transformación de todas las cosas, no solo la medida del cambio.

Los ocho mahabhutas de Asita Devala son los cinco

tradicionales dentro del pensamiento sâmkhya más kala (tiempo), bhava (ser) y abhava (no ser).

La mecánica del conocimiento sensible es similar a la del sâmkhya clásico, pero menciona a bala (fuerza) como sexto karmendriya (22). Lo notable en este caso es la consideración de que todo proceso debe ser animado por una fuerza: la energía del conocimiento intelectual proviene del reflejo de buddhi y manas ocupa el habitual lugar de sexto tanto entre los jñanendriyas (órganos del conocimiento) como entre los karmendriyas (órganos de la acción) para posibilitar su comunicación.

En este caso, bala, del que Asita Devala no vuelve a hablar, es la fuerza que anima la actividad de los sentidos.

En 267.16 Asita menciona una escala de entidades que evidencia una importante diferencia con otras, a pesar de que el procedimiento es frecuente en textos sâmkhya (cf. Svetasvatara Upanisad, Vyasa en Moksadharmā etc). La escala es:

(1) los sentidos, (2) citta, (3) manas, (4) buddhi, (5) ksetrajña.

El esquema habitual en el samkya clásico es:

(1) los sentidos, (2) manas, (3) ahamkâra, (4) buddhi, (5) purusa.

La inclusión de citta en Asita Devala parece significar una conciencia puramente sensible cuya tarea sería coordinar los datos de los sentidos (18). La versión de Isvarakrsna. además

de incluir a ahamkâra (no mencionado en el sâmkhya de la epopeya), aprovecha la relación natural de manas con los sentidos para asimilar la anterior conciencia sensible, particularmente por medio de la condición de mediador entre los sentidos del conocimiento y los de la acción de manass, llamado 'el sexto' de ambos grupos.

### Vasistha

El orden y las categorías reconocidas por Vasistha en 12.294 son las habituales en el sâmkhya clásico. Distingue entre ksetra y ksetrajña (37). Una separación interesante en Vasistha es la que establece entre el purusa no iluminado (vigésimo cuarto tattva) y el purusa iluminado, que como tal se sabe también el vigésimo sexto, el Supreme Spirit de Edgerton. La repetida referencia de que sâmkhya y yoga son idénticos recibe en este caso una respuesta clara, porque Vasistha y Yajñavalkya agregan un vigésimo sexto tattva en sus ontologías que corresponde al purusa iluminado, al estilo de la especulación yoga.

En otros pasajes de Moksadharma, por ejemplo 12.206.53-54 etc, hay menciones a un vigésimo sexto tattva. En esos casos el lugar de purusa entre los tattvas es dividido en dos para dar soporte al reconocimiento de una genuina diferencia ontológica entre ambos estados de purusa. El purusa de Vasistha está destinado finalmente a identificarse con Brahman. En realidad,

ambos purusas son uno solo y el vigésimoquinto se transforma en el vigésimo sexto. La implicación más significativa de esto es la existencia de una órbita de purusas liberados de toda realidad empírica, punto sobre el que Isvarakrsna es más parco. Este reconocimiento es también un límite si aceptamos, con Larson, que una de las características del sâmkhya preclásico es su falta de doctrina explícita sobre el estado de liberación, con la probable excepción de Bhisma en 12.290 antes mencionada.

La cuestión de un vigésimo sexto tattva entre las categorías sâmkhya es confusa. Por un lado, como se ha mencionado, hace lugar a la diferencia entre los dos estados del âtman, ampliamente aceptada, como se ha visto entre los pensadores de ese tiempo; por otro, abre las puertas a un sâmkhya teísta que convierta al vigésimo sexto principio en un Supreme Spirit al estilo de Edgerton. La solución clásica, como es sabido, consistió en desentenderse del problema de los dioses y limitarse a veinticinco principios. Es cuestión de especulación si esta esfera de purusas que constituyen el último tattva admite dentro de sí a los dioses, cualquiera pueda ser su valor dentro del esquema sâmkhya final.

#### Pañcasikha

Asuri, el segundo de los primeros maestros sâmkhya, es poco más que un nombre; la situación de Pañcasikha, el terceri, es

ligeramente diferente. La literatura india le ha atribuido varios textos, en primer lugar el Sastitantra, perdido y luego solo conocido en forma de catálogo posiblemente corrupto, pero atribuido también a Kapiḷa y Varsaganya. Se le atribuyen también otras cinco apariciones, de forma más clara, en:

- 1) Mahabharata, Moksadharmā, 12.311-312.
- 2) Citas atribuidas a Pañcasikha por Vacaspati Misra en su Yogasutra Bhasya.
- 3) Citas atribuidas a Pañcasikha por Vijñāna bhikṣu en Sāmkhya Pravacana Sūtra Bhasya I.127
- 4) Citas atribuidas a Pañcasikha en SS 5.32 y 6.68.
- 5) Citas atribuidas a Pañcasikha por Bhavanagnesa y editadas en numerosas obras sobre el sāmkhya, por ejemplo el comentario de Gaudapada a SK1, Matharavrtti a SK22 y Jayamangala sobre SK1.

En general todas estas citas son tardías y corresponden a un momento diferente de la historia del sāmkhya darsana, el resurgimiento de los siglos 15-16 EC en torno a los SS. Las citas de Gaudapada, Matharavrtti y Jayamangala que comentan SK, las hace inevitablemente posteriores a Isvarakṛṣṇa y por lo tanto, quedan fuera de la presente discusión sobre la formación del sistema clásico.

El texto restante, Mahabharata 12.311-312., es sin duda el más significativo, y presenta una de las versiones más importantes del sāmkhya épico.

Larson (1987, p.7) cree posible que haya más de un Pañcasikha a lo largo de la historia del sistema y agrega que es imposible

distinguir entre un Pañcasikha "histórico" y un Pañcasikha "simbólico". Dentro del confuso panorama de las fuentes preclásicas y de la discutible antigüedad de determinadas doctrinas, Moksadharmā es, sin duda, la versión más importante del pensamiento de Pañcasikha que haya sobrevivido con aparente fidelidad a las opiniones del Pañcasikha histórico.

Es posible que el Parasara mencionado en Buddhacarita 12.67 fuera en realidad Pañcasikha, cuyo nombre de gotra fue Parasarya según Moksadharmā 12.308.24. A partir de esto, Jacobi y Garbe supusieron que el sâmkhya era popular en tiempos de Buddha y trataron de mostrar las posibles influencias del sâmkhya y el yoga sobre el pensamiento budista temprano.

Pañcasikha es llamado Kapileya en Moksadharmā 211.9 porque "parecía Kapila encarnado". De acuerdo a otra versión recibió ese nombre porque se alimentó con leche de una mujer llamada Kâpila, posiblemente la mujer de Asuri.

Pañcasikha aparece tres veces en el Moksadharmā. En el pasaje más importante, 12.211-212, Yuddhisthira pregunta a Bhisma cómo llegó al moksa el rey Janaka y Bhisma le cuenta la historia de cómo éste dejando de lado otros cien maestros aceptó la doctrina de Pañcasikha.

En 12.307 Janaka pregunta a Bhisma cómo se puede superar la vejez y la muerte y Bhisma responde narrando un diálogo entre Pañcasikha y Janaka en la que Pañcasikha sostiene que la vejez y la muerte son el destino inescapable del hombre y que solo pueden ser superadas cultivando una ecuanimidad no afectada por

el dolor y el placer.

En 12.308 23-50 y 163 Yuddhisthira pregunta a Bhisma si alguien consiguió alguna vez el moksa sin abandonar sus deberes como grhastha. En respuesta, Bhisma le refiere un diálogo entre Sulabha y Janaka en el que éste se presenta diciendo que había sido iniciado por Pañcasikha en un moksa de tres caminos que es posible seguir sin abandonar su reino.

Moksadharma 12.227.59 es uno de los varios pasajes antiguos en que se enumeran diferentes escuelas filosóficas. Este pasaje menciona cinco tradiciones de pensamiento sistemático: sâmkhya, yoga, y las escuelas pañcaratra, védica y pasupata. Lo categorizado como sâmkhya era entendido en un sentido lo bastante amplio como para representar poco más que una indicación pensadores que se ocupan de la naturaleza en diferentes modos. De esto se sigue la imposibilidad de suponer que Isvarakrsna es el punto de llegada de un sistema filosófico, como si hubiera además una cadena evolutiva que hiciera necesario considerar al eslabón más célebre como el más significativo.

La importancia de Pañcasikha para el sâmkhya preclásico está dada por su condición de fin de la borrosa protohistoria del sistema y porque es el punto más destacado del sâmkhya materialista preclásico. Dasgupta (1922) y Chakravarti (1951) no encontraron diferencias significativas entre el sâmkhya de Pañcasikha y el de Caraka, pero Bedekar está convencido de que su acuerdo es solo aparente. Bedekar no simpatiza con el



sâmkhya de Pañcasikha, y considera que el texto de Moksadharmā 12.211-212 es corrupto y no ofrece "ningún sistema de pensamiento consistente y definido". Dasgupta piensa que el sâmkhya de Pañcasikha representa un "estado de transición entre la doctrina upanisádica y el sâmkhya ortodoxo" (1922, p.219), opinión que evidencia nuevamente la inclinación a ver el sistema a partir de Isvarakrsna.

El rasgo más notable del sâmkhya de Pañcasikha es que de acuerdo a él la máxima realidad es avyakta. Purusa, el vigésimo quinto tattva de Isvarakrsna, es parte de avyakta. Sin duda, esto implica que el dualismo sâmkhya deja de serlo y se convierte en un monismo materialista. A pesar de esta discrepancia esencial, Bedekar admite que en Pañcasikha están los fundamentos de lo que luego será el sâmkhya clásico, particularmente en su énfasis en el conocimiento de la distinción entre ksetra y ksetrajña (1957, pag 238).

De acuerdo a Pañcasikha el moksa no es ni aniquilación (uccheda) ni existencia eterna sino una estado sin características.

Citta, que aparece en el lugar del manas clásico, es considerado el décimo primer elemento, posición fronteriza entre los jñanendriyas y los karmendriyas similar a manas, que luego será el sexto en ambos grupos. Buddhi ocupa el decimosegundo lugar, y no hay mención del ahamkâra de Isvarakrsna.

En lo que sigue nos basaremos en el texto de la edición crítica del Mahabharata, realizada por el Bhandarkar Oriental Research Institute (Poona, 1954) y en la traducción de F. Edgerton de pasajes filosóficamente significativos de Moksadharma editados en The beginnings of Indian Philosophy (Massachusetts: Harvard University Press, 1965) así como en la traducción de una selección de pasajes del Moksadharma traducidos con el profesor Lorenzen durante un seminario monográfico. Edgerton no traduce Pañcasikha vakya ni algunos otros pasajes importantes para el análisis del sâmkhya preclásico incluidos aquí.

MBh 12.187. 4-20.: Bhisma.

4. Tierra (prthivi), viento (vâyu), espacio (âkâs), agua (âp) y luz (jyotis) como quinto son los mahabhutas. Ellos son el origen y el fin de todos los seres.

5. Los (seres) creados a partir de ellos, vuelven una y otra vez a quien los emite. Los mahabhutas en los seres son como las olas del océano.

6. Así como la tortuga, habiendo extendido los miembros los retira otra vez, del mismo modo el bhutâtman<sup>11</sup>, habiendo creado los seres los absorbe nuevamente.

7. El hacedor de los seres (bhutakrtr) coloca los mahabhutas

---

<sup>11</sup> Cf. Maitri Up. III.2.

en todos los seres en diferentes proporciones, pero los jivas<sup>12</sup> no lo ven.

8. Sonido (sabda), oído (srotra), las cavidades (khâ); estos tres nacen de âkâs (espacio). De vâyu (viento), provienen estos cuatro, piel (tvak), contacto (sparsa), acción (cesta) y palabra (vak).

9. La forma, el ojo, la digestión son las tres formas de tejas (calor); el sabor, el gusto y la lengua son los tres atributos de âp (agua).

10. El olfato, la nariz y el cuerpo son los atributos de prthivi (tierra). Los mahabhutas son cinco; manas es el sexto.

11. Los sentidos y manas son para el conocimiento de otro; buddhi es el séptimo; el ksetrajña es el octavo.

12. El ojo es para ver; la mente crea inseguridad. Buddhi es para la resolución; el ksetrajña está presente como testigo.

13. El ve todo lo que se alza sobre dos pies y lo que está debajo. Sabe que todo esto está incluido en él, lo que está de este lado y por arriba.

14. El hombre debe conocer completamente los sentidos. Conoce a tamas, rajas y sattva como seres que tienen su soporte en ellos.

15. Habiendo conocido en la mente el ir y venir de los seres, con buddhi ve lo que es el camino y lo que no es el camino. Habiéndolo considerado gradualmente uno consigue la paz suprema.

---

<sup>12</sup> = Purusas que viven una existencia empírica en un cuerpo.

16. Buddhi gobierna los gunas y los indriyas; todos ellos tienen a manas como sexto. En ausencia de buddhi, ¿cómo los gunas?

17. Así todo es compuesto de lo móvil y lo inmóvil, se disuelve y surge. Por eso se lo define de este modo.

18. Se dice que con lo que uno ve es el ojo, con lo que uno oye es el oído. Con la lengua uno conoce el sabor.

19. Con la piel hace se contacto y buddhi se modifica una vez o no una vez. Aquello por lo cual uno capta algo es manas.

20. Las cinco habitaciones de buddhi son los cinco objetos separados en los cinco sentidos.

MBh. (Sukânuprasna) 12.228. 27-31; 36. Vyasa

27. De donde surge el mundo es lo que se llama avyakta; escucha de mí en detalle una enumeración que consiste también de avyakta y aprende de mí el razonamiento primero que consiste de vyakta.

28. Escucha de mí los veinticinco tattvas iguales según sâmkhya y yoga y las diferencias entre ambos.

29. Ese vyakta que nace, crece, envejece y muere unido con las cuatro formas características es vyakta.

30. Lo opuesto a eso es lo no manifiesto. Hay dos âtman, según lo declarado en Vedas y Siddhantas.

31. Pero otro nacido con las cuatro características es llamado el grupo de los cuatro. Manifiesto nacido de no manifiesto, asimismo el otro, que es el iluminado (buddhas).

36. Tal (partidario del sâmkhya) se libera, el que no tiene acción, que no ha abandonado sus deberes religiosos, con muchos objetos, que no tiene deseos esparcidos, que no es dañoso para los demás seres.

MBh 12.231.6-22. Vyasa.

6. Todos los elementos son la creación anterior (u original) de Svayambhu, y han entrado, sobre todo, en el grupo de los pranas (los alientos), en quienes tienen cuerpo.

9. Las dos orejas, la piel, los dos ojos, la lengua y la nariz como quinto. Las puertas son para la salida de la comida. Los darsanas (medios de percepción) son llamados indriyas (sentidos)<sup>13</sup>.

10. Sonido, contacto, forma, sabor y olor como quinto. Los indriyas muestran separadamente los objetos de la manas (mente).

11. Manas (mente), que maneja a los caballos domesticados, unce a los indriyas. Sin embargo, el bhutâtman siempre unce a la mente, que se refugia en el corazón.

12. Manas tiene el control de todos los sentidos. Así también el bhutâtman en la emisión y control de la mente.

13. Los indriyas, los objetos de los indriyas, cetana (conciencia) y manas; prana y apana y jiva están de forma permanente en los cuerpos de los que tienen cuerpo.

14. La palabra guna no es refugio de sattva; tampoco cetana.

---

<sup>13</sup> Edgerton no traduce 12.231.9-10, 12.231.13-14 ni 12.231.15-17 porque los considera confusos.

Sattva crea a tejas. No a los gunas.

15. Así, el decimoséptimo en el cuerpo está cubierto por dieciseis gunas. El brahman sabio ve por la mente el âtman en el âtman.

16. En realidad, no puede ser visto por el ojo ni por todos los indriyas. El âtma mahad (el gran âtman) es iluminado por la mente encendida.

17. Uno debería ver en su propio cuerpo lo que no tiene sonido, forma, contacto, sabor u olor, lo imperecedero, lo que no tiene sentidos ni cuerpo.

18. Quien ve a avyakta, lo inmortal, en los cuerpos manifiestos, ese, habiendo muerto es digno de llegar a ser Brahma.

19. Los sabios que tienen visión ecuánime ven lo mismo en el brahmán dotado de conocimiento y nobleza, en la vaca, en el elefante, en el perro, (incluso) en el comedor de perros.

20. El âtman mahad es el único que habita o no habita en todos los seres fijos o móviles y por el cual todo esto está extendido.

21. Cuando el bhutâtman ve el âtman en todos los seres y a todos los seres en el âtman, entonces se acerca a Brahma.

22. Así como el Vedâtma (el ser propio del Veda) en el âtman, del mismo modo el âtman en el paramâtman (el âtman supremo). Quien sabe siempre eso, es apropiado para la inmortalidad.

1. Esta es la palabra de los Vedas que rechaza el karma<sup>14</sup> .  
¿A qué región va por el conocimiento? ¿A cuál va por el karma?
2. Deseo conocer eso, dímelo. Aquí hay una diversidad mutua a causa de la contradicción.
3. Así interpelado, contestó Parasana Suta a Suta: Te explicaré lo perecedero y lo imperecedero que consisten de karma e ignorancia.
4. A dónde van con el conocimiento y a dónde con el karma. Escucha con mente concentrada esta profunda diferencia.
5. Hay dharma (ley, religión, orden), así fue proclamado. Quién dirá que no lo hay aquí. Igual a éste será mi punto de vista.
6. Estos dos son los caminos donde los Vedas están establecidos. Una doctrina tiene las características de la acción (pravrtti); la otra se basa en la inacción (nivrtti)
7. Toda criatura está atada por karma y se libera por el conocimiento; por lo tanto, los ascetas que ven al otro lado no actúan.
8. Quien tiene forma, teniendo las dieciseis naturalezas, habiendo muerto nace por karma. Lo eterno imperecedero que tiene lo imperecedero por naturaleza, nace por el conocimiento.
9. Algunos hombres de entendimiento pequeño alaban el karma y por eso se entretienen adorando cuerpos que son como redes.

---

<sup>14</sup> Karma, que literalmente significa acción, designa la idea de que todo purusa que no haya agotado las consecuencias de sus acciones vuelve a esta tierra hasta conseguirlo.

10. Pero quienes han obtenido el entendimiento (buddhi) supremo van a la totalidad, no veneran el karma, así como uno que está bebiendo del río no alaba al pozo.

11. Obtiene el fruto del karma del placer y el dolor, del ser y el no ser; uno obtiene eso por el conocimiento, allí, donde habiendo ido uno no se apura.

12. Donde habiendo ido no se muere; donde habiendo ido no se nace; donde habiendo ido no se envejece; donde habiendo ido no se crece.

13. Donde hay ese Brahman supremo, avyakta, que no envejece, firme, no obstruido, sin esfuerzo, inmortal y sin separación,

14. donde los equilibrados, amistosos, dedicados al bienestar de todos los seres no son dejados por las dualidades ni por otras relaciones de la mente ni por karma...

15. Un purusa está hecho de vidya (conocimiento), otro está hecho de karma (acción). Conoce la luna establecida por la porción sutil en el día de la luna nueva. [?]

16. Así declarado por el rsi (sabio), es inferido en detalle cuando se ha visto la luna nueva, como se advierte un hilo torcido en una tela.[?].

17. Conoce al que tiene por naturaleza a las once naturalezas, a ese que adquiere forma con la naturaleza de los gunas y del karma.

18. El dios que está apoyado en ese cuerpo es como una gota de agua en un estanque. Uno debería conocer al ksetrtajña eterno que tiene su naturaleza engañada por el abandono.



19. Conoce a estos (tamas, rajas, sattva), los gunas del jiva. Uno debe conocer el âtman del paramâtman que tiene la característica del jivâtman.

20. Dicen que el guna del jiva es la conciencia; ella actúa y hace actuar todo. Más allá de ella, dicen los que conocen al ksetra, está quien hizo andar los siete bhavas (condiciones).

MBh 12.244. 2-12. Vyasa

2. Espacio (âkâs), viento (marut), luz (jyotis), agua (âp) y tierra (prthivi) como quinto, el ser (bhava) y el no ser (abhava) y el tiempo (kal) medido en los cinco mahabhutas.

3. Akâs es interno por naturaleza; la facultad de oír consiste de ese. Quien conoce las reglas de los tratados sobre el cuerpo debería saber que su cualidad es el sonido.

4. La naturaleza de marut es el movimiento; prana y apana están hechos de eso. Uno debería conocer que su sentido es el tacto. El contacto está hecho de eso.

5. Jyotis es digestión y luz; el ojo consiste de eso. Conoce que la forma es su cualidad. Tamas tiene la naturaleza de lo que se aferra.

6. Enseñan que âp es prakleda (humedad), ksudrata (pequeñez) y sneha (untuosidad). Su sentido es el sabor; su órgano es la lengua. El sabor es el guna del agua.

7. El elemento terrenal tiene densidad y es hueso, diente, uña, barba, pelos del cuerpo y de la cabeza, venas, tendones y piel.

8. Su indriya es la percepción del olor y se llama nariz. El

objeto del órgano del sentido es el olor, que consiste de tierra.

9. Los munis saben la genealogía de los cinco complejos de los elementos. Los gunas están en los superiores; todos los superiores en todos.

10. Se dice que manas es el noveno y buddhi el décimo. El antgarâtman (el âtman interior) es el décimoprimer, superior a todos.

11. Buddhi tiene por naturaleza la determinación; manas al análisis. El jiva es llamado ksetra y es conocido a través de la inferencia del karma.

12. El sabio que ve a todo dotado con todos estos, que tiene al tiempo como octavo, es el que no sigue el error y ve todo esto como no sucio.

MBh 12.267.5-22. Asita Devala

5. De ellos surgen los seres. El tiempo es impulsado por el âtman. Quien dijera que es superior a estos, sin duda diría un no ser.

6. Conoce estos cinco, eternos e inmóviles, firmes, montones de gran tejas, con el tiempo como su sexto, por su propia naturaleza.

7. Agua (âp), espacio (antariksa), tierra (prthivi), aire (vâyu) y fuego (pavaka). No hay prueba más allá de estos bhutas.

8. No por la evidencia ni por la lógica, uno diría falso, sin duda. Conoce esos seis montones de tejas producidos.

9. Esos son cinco, y kala (tiempo)<sup>15</sup>, bhava (el ser) y abhava (el no ser) son los ocho bhutas de los bhutas, eternos, existentes.
10. De la no existencia, causada a ser, cuando están llevados a la existencia y producen (seres) a partir de ellos. Toda criatura destruída llega a ser ellos; quintuples.
11. El cuerpo está hecho de tierra (bhumi); el oído (srotra) está hecho de âkâs. El ojo es el sol (surya), el aliento es viento (vâyu); de las aguas (âp) la sangre.
12. Los dos ojos, la nariz y las dos orejas, la piel, la lengua como quinta. Los poetas saben que los sentidos son para el conocimiento de los objetos de los sentidos.
13. La visión, el oído, el olfato, el tacto y el sabor; conócelos como los gunas por la evidencia (o adecuación), los gunas que son cinco, en los cinco, quintuples.
14. Los gunas son forma (rupa), olor (gandha), sabor (rasa), contacto (sparsa) y sonido (sabda); son captados por los cinco sentidos, quintuples, de cinco maneras, los gunas de los gunas.
15. Los indriyas no son concientes de rasa, gandha, sparsa, sabda; solo el ksetrajña es conciente, (pero) por medio de ellos.

---

<sup>15</sup> Es posible que las primeras formas del samkhya reconocieran a kal como una categoría independiente. Asita Devala lo incluye en su catálogo ontológico, pero Isvarakrsna considera al tiempo como consecuencia del desarrollo de las restantes categorías; solo en STK de Vijñana Bhiksu, alrededor del siglo XVI EC, se volverá a abrir la posibilidad de la sustancialización del tiempo.

16. Citta es superior a la unión de los sentidos; manas es superior a citta. Buddhi es superior a manas y el ksetrajña es superior a buddhi.

17. Primero la criatura hace concientes los (diferentes) objetos separadamente por los (diferentes) sentidos; después, habiéndolo considerado con la mente, toma una decisión por medio de buddhi, quien decide sobre todos los objetos percibidos por los sentidos.

18. Citta, la unión de los sentidos, manas, buddhi como octavo; a estos ocho se los llama jñanendriyas (órganos del conocimiento). Así los llaman quienes piensan en el adhyâtman ('oversoul' para Edgerton).

19. Oye. Manos, pies, ano, pene y boca como quinto son los karmendriyas (órganos de la acción).

20. La boca es el órgano para comer y hablar; los dos pies, el sentido para ir; las dos manos, en el hacer de la acción.

21. El ano (payu) y el pene (upastha) son los dos sentidos para la descarga y tienen acciones parecidas. En la descarga, en el excremento y la descarga de lo que tiene que ver con el deseo.

22. Bala<sup>16</sup> es el sexto; estos son los seis, enumerados correctamente según la tradición; mencionados por mí como la

---

<sup>16</sup> Bala es una categoría inusual en la ontología samkhya. Gopal y otros han discutido su inclusión en la exposición de Asita Devala y no han creído que su presencia afecte la autenticidad de su samkhya. En su condición de sexto entre los órganos de la acción, ocupa un lugar que en Isvarakrsna pertenece a manas, el sexto en los dos grupos de indriyas, lo que ayuda a explicar en cierta forma el contenido racional de la acción humana, aquí presentado de un modo más simple como la simple fuerza física de actuar.

totalidad de las cualidades de los sentidos de la acción y el conocimiento.

MBh 12.289. 2-9 Bhisma

2. Los partidarios del sâmkhya alaban al sâmkhya y los partidarios del yoga al yoga. Los dos veces nacidos dicen que la superioridad (que afirman) se debe a causas, para hacer destacar su punto de vista.

3. Los sabios partidarios del yoga establecen correctamente con causas, la superioridad. ¿Cómo podría así liberarse 'el que no tiene amo' (anîsvarah)?<sup>17</sup>

4. Los partidarios del sâmkhya dicen, correctamente, que ésta es la causa, y que habiendo conocido aquí todos los caminos (gati), los sin apego a los objetos de los sentidos,

5. los grandes sabios declaran esta doctrina sâmkhya de salvación, (según la cual) quien manifiesta el bien será liberado del cuerpo hacia arriba, y no de otro modo.

6. Según su punto de vista, la causa es para agarrar la palabra bien hecha. La doctrina debe ser recibida de (hombres) distinguidos por gente como tú que están de acuerdo con ellos.

7. Los partidarios del yoga, que tienen como causa la percepción de los sâmkhyas y que tienen la opinión determinada por los tratados, ambas doctrinas son ciertas para mí.

---

<sup>17</sup> Así, el pasaje vendría a preguntar '¿Cómo podría liberarse purusa, 'el que no tiene amo'? En este pasaje la clave de la polémica entre quienes aceptan y quienes niegan la existencia de dios está en que también se puede entender, aunque con menos sentido, como "¿Cómo podría liberarse 'el que no tiene dios'?"

8. Las dos formas de conocimiento son estimables. Las dos formas de conocimiento son aprobadas por los distinguidos. Las dos, seguidas según los tratados llevan al camino supremo.

9. Igual en ambas son la pureza y la compasión hacia los seres; el cumplir votos es igual, pero las filosofías no son iguales.

MBh (Vasistha-Karalajanaka-samvada) 12.293. 29-50. Vasistha.

29. Por lo tanto, oye cómo se ve esto y así, de acuerdo a la verdad entre los grandes espíritus del sâmkhya y del yoga.

30. Así, lo que es visto por los yogas es seguido por los partidarios del sâmkhya. Quien ve que sâmkhya y yoga son uno ese es sabio.

31. Piel, carne, sangre, grasa, bilis, tuétano, hueso y ligamento. Eso es lo sensorial.

32. De la materia surge la materia; de un indriya (otro) indriya; de un cuerpo, otro cuerpo. De la semilla, la semilla.

33. De este, que no tiene cuerpo, que no tiene sentidos ni bijas, ¿cómo tendrá gunas el âtman que ha tomado un cuerpo si el gran âtman carece de ellos?

34. Los gunas nacen en los gunas; allí los gunas entran. Así es como los gunas nacen de prakrti.

35. Piel, carne, sangre, grasa, bilis, tuétano, hueso y ligamento. Conoce a estos ocho como prakrti por su semen.

36. Lo que deriva de prakrti es considerado de tres características, masculino y no masculino. No justamente purusa

y no purusa, ese tiene linga, así se dice. [?]

37. Prakrti, que es sin características, es conocida por las características que surgen de sí mismas, así como las formas y las estaciones siempre son conocidas por las flores y las frutas.

38. Así, por la inferencia se llega a lo que no tiene características, el vigésimoquinto, no fijo, el âtman.

39. Sin principio ni final, sin fin, que ve en todas direcciones, libre de enfermedad; solo por la imaginación el sin gunas es considerado entre los gunas.

40. Los gunas son del que tiene gunas. ¿De dónde si no los gunas? Así la gente sabe que ve a los gunas.

MBh 12.295.41-50. Vasistha

41. Cuando éste imagina que todos los gunas provienen de prakrti, entonces él, que tiene gunas ve lo supremo.

42. Lo que los partidarios del sâmkhya y del yoga dicen (se refiere a algo) más allá de buddhi, la gran discriminación iluminada; por el abandono del no iluminado.

43. Dicen que el señor saguna (con gunas) es no manifiesto y sin iluminación. Llamam al señor nirguna (sin gunas) 'el que siempre está supervisando'.

44. Los sabios, expertos en sâmkhya y yoga, los que buscan lo supremo, son iluminados como el vigésimoquinto de los gunas de prakrti.

45. Cuando concientes, temiendo el nacimiento de las

condiciones, llegan a ser concientes de avyakta, que está yendo hacia arriba, entonces lo hacen ir hacia lo igual.

46. Este punto de vista es correcto; no correcto el otro, separado del ser iluminado o no iluminado.

47. Mutuamente este punto de vista declarado sobre lo perecedero y lo imperecedero. La unidad, dicen, es lo imperecedero; la multiplicidad es lo perecedero.

48. Cuando existe correctamente esto, fundado en los veinticinco, su punto de vista es la unidad y su no punto de vista la multiplicidad.

49. Los sabios dicen que el tattva es la creación de los veinticinco. El otro punto de vista es que hay separación entre tattva y nistattva (lo que no tiene tattvas).

50. Dicen (los sabios) que lo sin tattvas es superior al vigésimoquinto.

MBh 12.295.9-22. Vasistha.

9. Lo conocido es llamado avyakta; lo que debe ser conocido es el vigésimoquinto. Así también el conocimiento es avyakta y el que conoce es el vigésimoquinto.

11. Estos dos son no perecederos y perecederos; explicaré la causa como está explicado según los tattvas.

12. Estos dos tattvas nombrados son aceptados por los que piensan sobre el conocimiento; ambos son sin comienzo (anâdi) y sin fin, los dos son Isvaras.

13. Declaran a avyakta imperecedero a causa de que tiene las



características de la creación y la destrucción. Por lo tanto, está siempre modificándose una y otra vez para la creación de los gunas.

14. La creación surge de la creación de los gunas, mahad etc mutuamente. A causa de su condición de supervisor llaman ksetra a este vigésimoquinto.

15. Cuando el ksetra tira junta la red de los gunas en el âtman no manifiesto, entonces junto con esos gunas se desvanece el vigésimoquinto.

16. Los gunas se desvanecen en los gunas y entonces sólo hay una prakrti. Cuando del mismomodo el ksetrajña se absorbe en ese ksetra,

17. entonces prakrti, conocida por los gunas, llega a la condición imperecedera. El estado de no tener gunas surge a causa de que él no regresa entre los gunas.

18. Escuchamos así el ksetrajña en la destrucción del conocimiento del ksetra. Esta es la condición sin gunas de prakrti. El ksetra se libera de prakrti.

19. Cuando éste que es perecedero se reconoce perecedero, entonces reconoce a prakrti dotada de gunas. Así se produce la condición de no tener gunas del âtman.

20. Cuando el sabio se hace conciente de que 'soy otro', 'soy diferente de ella', entonces se purifica a causa del escape de prakrti.

21. Entonces esto va a la condición del estado de ser otro y no va al estado de ser mixto. Se lo ve como no mezclado con prakrti.

22. Cuando odia esa red de gunas evolucionada ve; el supremo debería verse entonces. Viendo no se afiebra.

MBh (Yjñavalkya-Janaka-samvada) 12.298.12-26. Yajñavalkya

12. Tierra (prthivi), aire (vâyu), espacio (âkâs), agua (âp), fuego (jyotis) como quinto. Esas son las ocho prakrtis. Escucha sus vikâras (productos evolutivos).

13. El oído, la lengua, la piel, el ojo, la nariz como quinto. Sonido, tacto, forma, sabor, olor. La palabra, las manos, los pies, el ano, el pene.

14. Estas son las distinciones en los cinco mahabhutas. Estos son los buddhindriyas (sentidos del conocimiento) con sus características.

15. Manas es el decimosexto, dicen quienes piensan en el camino del âtman superior, tú y otros sabios expertos en tattvas y buddhi.

16. De avyakta surge el âtman mahad<sup>18</sup>. Esa es la primera creación, dicen. Los sabios la llaman fundamental (pradhâna).

17. De mahad se produce ahamkâra. LLaman a esta la segunda creación, caracterizada por buddhi.

18. De ahamkâra surge manas, caracterizado por los gunas y los elementos. Esa es la tercera creación, llamada ahamkârica (caracterizada por ahamkâra).

19. De manas surgen los mahabhutas. Esta es la cuarta creación,

---

<sup>18</sup> =mahad, buddhi.

llamada manásica (caracterizada por manas)

20. Sonido (sabda), contaco (sparsa), forma (rûpa), sabor (rasa) y olor (gandha) como quinto. Los que piensan en los bhutas llaman a esa la quinta creación y la llaman la creación material (o elemental).

21. El oído, la piel, los ojos, la piel y la nariz como quinto forman la sexta creación, caracterizada por mucha preocupación.

22. Hacia abajo, surge el conjunto de los indriyas Esa es la séptima creación, llamada sensible.

23. Lo que va hacia arriba y lateralmente es la octava creación, caracterizada por la línea recta.

25. Esas son las nueve creaciones y los veinticuatro tattvas declarados según la instrucción de los textos revelados.

26. Por lo tanto, hacia arriba según los tattvas de este guna, declarado por los grandes espíritus, explícame el sâmkhya del tiempo.

MBh 12. 304. 2-4. Yajñavalkya.

2. No hay conocimiento como el sâmkhya ni fuerza igual al yoga. Ambos son una conducta, ambos son recordados como sin mente.

3. Como cosas separadas los ven esos hombres caracterizados por la poca inteligencia, pero nosotros, por cierto, los vemos como uno.

4. Lo que los partidarios del yoga ven, eso mismo ven los partidarios del sâmkhya. Quien ve que sâmkhya y yoga son uno

es un conocedor de los tattvas.

MBh 12.306.43-37. Yajñavalkya.

43. Los que tienen la certeza del camino del adhyâtman dicen que ambos son no nacidos, sin hijos, sin distinción, no nacidos, eternos.

44. Dicen que purusa no tiene destrucción. No es posible encontrar su destrucción. A causa de su condición imperecedera en el acto de creación dicen que no ha nacido, que no es mutable.

45. De la destructibilidad de los gunas, la naturaleza de prakrti. A causa de la condición de creador, los sabios dicen que es imperecedero. A esta prakrti los sabios llaman la cuarta ciencia, la ciencia trascendental.

MBh 12.306.52-56

Yajñavalkya

52. Habiendo reflexionado sobre nacimiento y muerte, que nunca cesan, y abandonando los tres Vedas, (entendidos como) algo perecedero, uno alcanza el dharma imperecedero.

53. Cuando contempla lo infinito día tras día, entonces, ese ser liberado (kevali bhuta) va al vigésimoquinto.

54. Uno es siempre avyakta, otro es el vigésimoquinto; los sabios (dicen) que uno debería mirar a esos dos (y pensar): "Esto es uno".

55. Por eso los grandes rsis del sâmkhya y del yoga no aceptan que el vigésimoquinto sea permanente, porque temen el nacimiento y la muerte.

56. Visvavasú dijo: ¿Puedes hablar sobre ese vigésimoquinto que has mencionado, y (explicar si) es o no es así?

MBh 12.306.65-79

Yajñavalkya

65. Visvavâsu: Tú, Yajñavalkya has obtenido el conocimiento sâmkhya completo y el conocimiento yoga en su totalidad.

66. Quiero oír de tí, hombre sabio e inteligente, ese conocimiento firme y completo, sin dudas, que entiende lo móvil y lo inmóvil.

68. Yajñavalkya: Prakrti es inconsciente, el vigésimoquinto piensa. Tampoco es consciente el alma tras la muerte (gandharva). Prakrti nunca conoce al vigésimoquinto.

69. Por su condición no consciente, los concedores de las categorías del sâmkhya y el yoga lo llaman pradhana, de acuerdo a lo que se afirma en la Sruti.

70. Viendo y no viendo, otro sin mancha ve. El vigésimoquinto. El vigésimoquinto ve al vigésimoquinto y al vigésimocuarto, pero quien lo ve, aún viendo no lo ve.

71 El vigésimoquinto imagina : 'No hay nadie superior a mí'. El vigésimocuarto no es incomprendible para los hombres con visión del conocimiento.

72. El pez en el agua se mueve pero ignora el movimiento. Así como el pez es consciente (del agua), así también éste (el vigésimoquinto) es consciente de ella (prakrti). Es por morar permanentemente con ella que (sucumbe) a la imaginación.

73. Se hunde en el tiempo mientras a pesar de ser uno no es consciente. Emerge del tiempo cuando reconoce el sentido del

yo.

74. No obstante, un dos veces nacido piensa: 'Yo soy diferente de ella'; entonces ese ser liberado (kevalibhuta) ve al vigésimoquinto.

75. El supremo es diferente y el vigésimoquinto es otro: uno es la base del otro. Los sabios, sin embargo, los ven como uno.

76. Por eso no reconocen a este vigésimoquinto como inmutable. Los partidarios del sâmkhya y del Yoga, atemorizados, con miedo de nacimiento y muerto, miran al vigésimosexto, puros, plenamente dedicados a eso.

77. Cuando el kevalibhuta ve al vigésimosexto, entonces, omnisciente, no vuelve a nacer.

78. Te he explicado así, de forma completa, lo iluminado, lo que está siendo iluminado y lo no iluminado de acuerdo al punto de vista de la revelación.

79. Es el que ve al que ve y al que no ve, la verdad y lo seguro, lo aislado (kevala) y lo no aislado, el comienzo y lo que está más allá del vigésimoquinto.

MBh 12.306.83-85, 88

Yajñavalkya

83. Todos los (partidarios del) sâmkhya se complacen en el dharma sâmkhya y todos (los practicantes) del yoga en el dharma yoga y los otros hombres deseosos de moksa todos tienen este punto de vista percibido por el conocimiento.

84. Para los hombres, según dicen, el moksa nace del conocimiento, no del no conocimiento. Por eso es necesario

buscar el conocimiento verdadero por el que el âtman se libere del nacimiento y de la muerte.

85. Yajñavalkya dijo: Se reciba el conocimiento de un brahman o de un ksatriya o incluso de un vaisya o de un bajo sudra, se debe tener siempre fe, (actuar) con fe. La muerte y el nacimiento no afectan al hombre de fe.

88. Como consecuencia de la ignorancia caen en el origen de la acción. A veces gozan la condición de un rey, a veces van al no ser; todas las castas sucumben por la ignorancia, y a causa de la terrible ignorancia caen en la red de matrices de la realidad material (prakrtam).

MBh 12.338.1-3

1. Yanamejaya dijo: ¿Hay muchos purusas o solo un Brahma? ¿Cuál es el purusa supremo? ¿Cuál es su origen?

2. Vaisampayana dijo: Hay muchos purusas de acuerdo a quienes discuten el sâmkhya y el yoga. No aceptan que el purusa sea uno.

3. Como se habla de un origen único para los muchos purusas, explicaré ese purusa total, superior a las formas.

MBh 12.338.21-25

(Vaisampayana repite una conversación entre Brahma y Rudra [Siva]).

21. Brahma dijo: Siempre habito en el monte Vaijayanta, con la mente concentrada medito en el purusa Virat.

22. Rudra dijo: Muchos purusas han sido emitidos por tí, el ser

que existe por si mismo y otros son (ahora) creados, (pero tu dices que) hay un solo purusa Virat.

23. ¿En cuál de los dos meditas, en tí mismo o en el purusa supremo? Explícame esa duda, tengo gran ansiedad.

24. Brahma dijo: Hay muchos purusas, como tú has dicho. Se debe ver que en un sentido lo superan pero en otro no. Te explicaré el fundamento de ese purusa uno.

25. El es considerado el origen de esos muchos purusas, y éstos, cuando superan las cualidades (gunas) entran en ese purusa supremo, total, eterno, sin atributos.

MBh 12.339.1-21.

1. Brahma dijo: Escucha cómo se describe ese purusa eterno, imperecedero y omnipresente.

2. No puede ser visto por tí, ni por mí u otros. Por ser con cualidades (saguna) o sin ellas (nirguna) él, el todo, solo es percibido por él.

3. Sin tener cuerpo, habita en todos los cuerpos, y morando en los cuerpos no se contamina con los actos.

4. Es mi âtman interior, y el tuyo y el de los otros que llevan cuerpo. El es el testigo de todo, pero no puede ser percibido por nadie en ningun lugar.

5. En todas partes tiene cabeza y brazos, y pies, ojos y narices. Siendo uno se mueve en los cuerpos (ksetras), por sí mismo se mueve como le place.

6. Los ksetras son cuerpos; sus semillas son las acciones



buenas y malas. El que tiene por esencia al yoga los conoce y por eso es llamado ksetrajña.

7. Ni su camino ni su no-camino deben ser conocidos por ningun ser. (Solo) por el método sâmkhya y el método yoga en su orden (debido).

8. Medito sobre su él pero no conozco su camino supremo; te explicaré el purusa eterno de acuerdo con mi conocimiento.

9. Se caracteriza por la unidad y la grandeza. Es considerado el purusa uno (purusah ekah).

10. El Uno es reverenciado como fuego en muchas partes. El Uno, el sol, es la única fuente de calor. El Uno, el viento, sopla en este mundo en muchas partes. El Uno, el océano, es la única fuente de agua. El Uno es purusa, sin gunas, sin forma. A ese purusa sin gunas entran (los otros).

11. El asceta que, habiendo descartado lo hecho de gunas, habiendo descartado toda acción, buena o mala y que, abandonando verdad y falsedad, deviene sin gunas,

12. Y habiendo conocido lo impensable, de naturaleza sutil, cuádruple, si anda errando alcanza al purusa majestuoso (Prabhu).

13. Algunos pandits piensan que él es el paramâtman. (Otros) que meditan en el adhyâtman (âtman supremo), piensan que el âtman es el âtman uno.

14. Se debe saber que él es Narayana; él es el purusa, el âtman de todo. No está contaminado por los frutos, como la hoja de loto no se contamina por el agua.

15. Pero el otro, caracterizado por la acción se une por el moksa y el apego, porque está conectado con el agregado por los diecisiete. Así el purusa te ha sido explicado de varios modos, en orden.

16. Debe ser conocido como el espacio total del sistema del mundo, lo consciente y quien está consciente, el que piensa y lo pensable, el comedor y lo comible, el que huele y lo olible, el que toca y lo tocable.

17. El que ve y lo visible, el que oye lo que se puede oír; el que conoce y lo cognoscible, lo que tiene gunas y pradhana y lo que no tiene gunas, que es igual a los gunas, eterno e imperecedero.

18. Como crea el primer soporte del colocador, los brahmanes lo llaman Aniruddha (el no obstruido). Lo que es llamado justa acción védica en este mundo, pero caracterizada por los deseos, eso es lo que debe gozar.

19. Todos los dioses y los munis, le ofrecen con sacrificios una parte de la ofrenda. Yo Brahma, el primer señor de las criaturas, nací de él y ustedes de mí. De mí proviene el mundo de cosas móviles e inmóviles y todos los Vedas y las doctrinas secretas.

20. El purusa dividido en cuatro partes, juega a voluntad. Aún así, el Bienaventurado está iluminado por el conocimiento.

21. Esto te ha sido explicado de acuerdo a la verdad según el conocimiento sâmkhya y el conocimiento yoga.

Pañcasikha vakya; MBh 12.212.

Pañcasikha

1. Janaka Janadeva, instruido por el rsi supremo, preguntó

nuevamente sobre la existencia o la no existencia después de la muerte:

2. Janaka: "Bienaventurado, si dejando esto nadie recuerda, entonces qué es conocimiento y qué ignorancia".
3. Mira oh, tú, el mejor de los dos veces nacidos. Si todo lo imperfecto es destructible ¿cuál será entonces la diferencia entre los actos debidos (pramatta) y los actos no debidos (apramatta)?
4. Separación de los seres o unión con lo perecedero, ¿para qué obraría? ¿De acuerdo a qué regla la decisión? ¿Cuál es aquí la verdad?"
5. El sabio Pañcasikha, viendo al rey rodeado de oscuridad, confundido, dijo, tranquilizándolo con palabras:
6. Aquí no hay destrucción de lo imperfecto ni muerte del ser. Esto es unión de cuerpo, sentidos e inteligencia. Existiendo independientemente uno de otro están sujetos al obrar.
7. Los elementos son cinco: espacio (kha), viento (vâyu), luz (jyotis), agua (ambhu), tierra (bhu); estos existen por sí mismos y se unen de acuerdo a su naturaleza.
8. Espacio (âkas), viento (vâyu) y calor (usma), lo acuoso y lo terrestre, esa es la quintuple unión. El cuerpo, pues, no es uno. Conocimiento (jñân), digestión (usma) y viento (vâyu) son triples, son los órganos de la acción.
9. Los sentidos, los objetos de los sentidos y [su poder

particular] cetana<sup>19</sup> y manas; prana y apana constituyen el vikâra (orden evolutivo). Los elementos han sido mencionados.

10. El oído, el tacto (sparsana), el gusto (jihvâ), la vista (drsti) y el olfato (nasa): esos son los cinco sentidos. Esas cualidades (guna) son la causa de citta.

11. Así el entendimiento, dotado con la conciencia, es triple y constante, [formado de] placer y dolor y de lo que no es llamado ni placer ni dolor.

12. Sonido, tacto, forma, gusto, olor son las formas. Estos seis gunas son para la realización del conocimiento.

13. En ellos, la naturaleza de las acciones, el conocimiento, la determinación de la finalidad de todos los tattvas. (Esto), se ha dicho, es el supremo brillo, buddhi, mahad imperecedero.

14. Los que, por otra parte, lo ven como no-âtman, para estos no hay ni 'yo' ni 'mío'. Es por apego a algún sustrato (adhsthâna) que resulta la continuación del dolor.

15. En conexión a esto, el conocimiento llamado Tyaga (renunciamiento), el tratado supremo; escucha lo que se dirá para tu liberación.

16. El renunciamiento es de todas las palabras y de todos los actos.

17. Se piensa que los que han sido enseñados erróneamente [tendrán] una aflicción (klesa) que trae pena eterna.

---

<sup>19</sup> El significado de cetana en este pasaje no es claro. Puede ser lo mismo que el citta mencionado antes. Bedekar (1957, p. 142) lo traduce como 'conciencia' y Hopkins lo hace como 'percepción' y lo iguala a buddhi.

18. En el renunciamiento a los objetos hay acciones (rituales), en el renunciamiento al placer hay votos, en el renunciamiento a la felicidad hay austeridad yógica. En el renunciamiento a todo, la realización total.

19. El camino de este renunciamiento a todo es indicado [como] único (no-dual). De otra manera sería un mal camino para la cesación del dolor.

20. Habiendo hablado de los cinco jñanendriyas piensa a manas como sexto; hablaré [ahora] de los cinco karmendriyas, el grupo que tiene a manas por sexto.

21. Las dos manos son órganos de la acción. Y uno debería saber que los dos pies son el sentido del movimiento. El pene es el órgano de la reproducción y el placer; en la evacuación el órgano es el ano.

22. La voz es particularmente para la emisión del sonido; ese es el camino quíntuple. Esos son los once. Con buddhi uno debería alejarse de manas.

23. En la aprehensión del oído, tres: los dos oídos, el sonido y la mente. Así también en el tacto, la forma etc; y también en el olfato y el gusto.

24. Así estos quince son los gunas, esto es lo que debe ser percibido, por esto lo que es triple es bhava. A partir de la sucesión se ha llegado a eso.

25. Estos tres son lo sáttvico, lo rajásico y lo tamásico. La triple sensación y toda realización son comandados por ellos.

26. Alegría, satisfacción, gloria, placer, el estado de

tranquilidad según la mente causada o no causada, son las cualidades de sattva.

27. Desencanto, angustia, pena, impaciencia, envidia, esas son las cualidades rajásicas, causadas o no.

28. Ignorancia, ilusión, intoxicación, sueño, impaciencia, de cualquier modo devienen cualidades de tamas.

29. Entonces, cuando aquello resulta unido a la alegría en el cuerpo o la mente, resulta una condición sáttvica; así debe ser considerado.

30. Pero lo que está relacionado a la pena y lo que causa insatisfacción al âtman con o sin austeridad (tapas), a eso se lo debe considerar rajas.

31. Lo que está unido al error (moha) en el cuerpo o en la mente es tamas, incomprendible e incognoscible.

32. El asiento del oído es el elemento espacio (âkâs). El elemento depende del oído. El sonido tiene su morada en el oído.

33. Así la piel, los ojos, la lengua, y la nariz como quinto. En el tacto, la forma, el gusto, el olfato estas son la percepción y manas.

34. La simultaneidad de la acción propia está en estos diez; conoce que citta es el onceavo y buddhi el décimosegundo.

35. En la no simultaneidad de los doce no hay destrucción de lo tamásico; la permanencia en la simultaneidad es acción, eso es lo mundano.

36. Aún habiendo dejado de lado los sentidos, habiendo visto la antigua enseñanza escuchada, poseyendo los tres gunas y pensando nadie se libera.

37. Lo que está cubierto por tamas, la mente veloz, móvil, no fija, que realiza la cesación con el tiempo, eso es felicidad tamásica.

38. Cuando el dotado de Agama no se calma por completo crece tamas.

39. Eso es la enumeración, su guna está en la confianza en el svakarma.

40. Así se ha dicho: la unión es ksetra y el adhyâtman es aquello en lo que hay que pensar. El bhava que está firme en la mente es el ser, eso en verdad es llamado ksetrajña.

41. Así ¿cómo podría ocurrir la destrucción del ser eterno? Por su ser propio en todos los seres presentes está lo causado.

42. Así como los ríos idos al océano pierden nombre y forma y no restringen su individualidad, del mismo modo la destrucción de la vida.

43. Siendo así, ¿de dónde podría surgir otra vez el conocimiento tras la muerte?

44. Pero quien posee ese conocimiento sobre la liberación y busca el âtman, cuidadoso, no afectado por los frutos de las acciones dañinas, [es] como la hija del loto rociado por el agua.

45. Liberado de los firmes y múltiples lazos causados por la descendencia y las cosas divinas, cuando abandona la polaridad

dolor-placer es liberado sin linga [sarira;cuerpi sutil] y va a la morada suprema. Con la revelación, los medios válidos de conocimiento, la tradición y todo lo que conduce a cosas auspiciosas, se recuesta habiendo superado el miedo a la vejez y la muerte.

46. Agotado el mérito y muerto el mal, destruido el fruto causado, habiendo ascendido, los desapegados de gran inspiración ven al imperecedero limpio y sin marcas características.

47. Así como la araña está en su morada de hilo girando y descendiendo, de la misma manera el liberado deja atrás el dolor como un terrón de tierra se desintegra cuando se lo golpea en una roca.

48. Como el ciervo que abandona su antigua cornamenta o como la serpiente que, una vez que ha dejado la piel, se va sin mirar atrás, así el liberado abandona el dolor.

49. Como un pájaro abandona el árbol que está cayendo en el agua y vuela desapegado, así, habiendo dejado las dos, alegría y tristeza, el liberado sin linga va hacia la morada suprema.

50. Habiendo percibido Janaka la ciudad quemada por el fuego cantó: Nada mío se quema aquí, ni siquiera un grano. El mismo dijo esto, el protector de la tierra.

51. El rey de Videha percibiendo esta palabra capaz de dar inmortalidad dicha por Pañcasikha y habiendo reflexionado sobre todo (lo oído) se hizo a un lado, (y obtuvo) felicidad suprema, libre de penas.

52. Quien oye este conocimiento y siempre percibe así, no es abandonado; sin penas no experimenta tristeza como el rey de



Mithila tras haber oído a Kapila.

BHAGAVAD GITA

En el estado en que el texto de BhG nos ha llegado ni es obra de una sola mano ni es producto de una sola redacción, destino no infrecuente en las obras de la India, donde el valor de la tradición es tal que es común que la autoría de una obra se atribuya a un autor anterior para validar el texto más reciente apelando al prestigio de otra anterior. No todos los estudiosos coinciden respecto de la compilación definitiva de la obra.

De acuerdo a R. Garbe BhG fue originalmente una obra de filosofía sâmkhya unida al culto de Krsna Vasudeva desde tiempos tempranos hasta comienzos del siglo III AEC. Durante ese período el culto se mantuvo fuera del brahmanismo ortodoxo; durante los siglos siguientes Krsna fue identificado con Visnu por medio de la doctrina de los avataras y su culto fue brahmanizado. Paralelamente, la adopción de los vyuhas (emanaciones) permitía a una ontología sâmkhya superponerse con el universo religioso al igualar a Vasudeva con el mahesvara (el gran señor) o paramâtman (el âtman supremo), a Sankarsana con el jiva (el âtman viviente, corporizado), a Pradyumna con manas y a Aniruddha con ahamkâra. Garbe cree que es durante ese período que la obra fue originalmente compuesta (ca.200-150 AEC). Esta primitiva redacción constituiría un esquema que más tarde fue completado por algún pensador vedânta durante el segundo siglo después de Cristo. Garbe se propuso la riesgosa y finalmente conjetural tarea de separar los fragmentos originales de los agregados posteriores. Ese

intento fue juzgado débil y arbitrario ya por Senart (1922, pag 22). Cualquiera sea el grado de habilidad filológica que presida un intento de este tipo es difícil que los resultados a que se llegue queden a salvo de objeciones graves y que las conclusiones derivadas no tengan un fuerte tono conjetural.

En su artículo sobre el sistema sâmkhya publicado en la Enciclopedia Hastings (1929, pag 136a) Garbe reconoce que 'no poseemos el texto en su forma original sino sometido a modificaciones esenciales. Las doctrinas allí puestas en boca de Krsna presentan una notable combinación de ideas panteistas y monoteístas, de pensamientos filosóficos y una profunda fe en Dios'.

Hill sostiene, previsiblemente, que las evidencias sobre las que Garbe se ha basado son puramente internas (1928, pag 14). Es evidente que la obra intenta reconciliar diferentes puntos de vista y por eso aparece inconsistente en ciertos pasajes. Hopkins entiende que BhG ha compartido el destino de numerosas obras de la India y ha sido descuidadamente interpolado, de modo que muchas de las anomalías, que sorprenden tanto al lector como al héroe al que son reveladas, son probablemente adiciones tardías.

K.T. Telang, traductor de BhG para la serie Sacred Books of The East, reconoció también que BhG no es una obra sistemática y anota a ese respecto que pertenece al mismo período de las

más antiguas Upanisads (1908, pag 13).<sup>20</sup>

Ese es el motivo que Senart encuentra para justificar que BhG reporte términos, teorías y clasificaciones que se diferencian de las fórmulas definitivas de las dos escuelas que aquí aparecen superpuestas y enfrentadas: sâmkhya-yoga y vedânta. Agrega además que están en el mismo caso casi todos los otros pasajes didácticos del Mahabharata.

Telang señala como evidencia interna la actitud de BhG hacia los Vedas, a los que no desdeña por completo, en coincidencia con la actitud de las Upanisads y en notoria oposición a lo que luego hará el sâmkhya tardío, donde se hace evidente la intención de rechazar, por lo menos en parte, el valor del saber revelado de la Sruti para aceptar principalmente la percepción sensible y la deducción lógica como fundamentos del conocimiento. La doctrina clásica en este punto es clara.

---

<sup>20</sup> Telang presenta varios argumentos en favor de la antigüedad esencial de la obra. Respecto de la lengua recuerda (1) el uso relativamente simple de los compuestos (2) la aparición de 'ha', védico 'gha', que no ocurre en el sânskrito clásico.

Con relación a la versificación: en las samhita védicas no hay nada parecido a un esquema rígidamente fijado de versificación. Las Upanisads más antiguas muestran un cambio en ese sentido y BhG parece indicar aún un paso más; una proporción visiblemente mayor de stanzas se conforman a los patrones métricos estipulados por los maestros clásicos. Los kavyas y natakas de la literatura clásica son inflexiblemente rígidamente. Se supone en consecuencia que BhG es anterior a la literatura clásica y contemporánea con la upanisádica.

Como evidencia interna este autor señala la actitud de BhG hacia los Vedas, a los que no desdeña por completo, en coincidencia con la actitud de las Upanisads y en oposición a algunos pasajes del samkhya clásico donde se hace evidente la intención de rechazar, por lo menos en parte, el valor del saber revelado en la Sruti a fin de acentuar la importancia de la deducción y la percepción sensible.

El sâmkhya de BhG es es una filosofía todavía no definitivamente formada, un pensamiento en devenir.

Bhandarkar ve en el origen de BhG el resultado del desarrollo de la especulación filosófica y religiosa que prevalecía antes del surgimiento del budismo (Vaisnavism... pag 39). Su tema, de esencia heroica (BhG forma parte del Santiparvan del Mahabharata), recibió una forma definitiva de la clase de los sabios (Senart, 1922, pag 17).

Hill sugiere que en cierto estado del desarrollo del culto de Krsna Vasudeva, 'algún miembro brillante de la secta compuso BhG con un propósito, usando sin duda una cantidad de material más antiguo, pero no simplemente yuxtaponiendo ambos, sino más bien transformándolos en una unidad que respondiera a las necesidades de su tiempo' (1928, pag 16). En su opinión predomina en el espíritu del autor el deseo de apaciguar la oposición ortodoxa que en esa época combatía al culto krsnaíta. Parece ser que el intento del autor se vió coronado no mucho después por el éxito a juzgar por la aceptación de la obra por la ortodoxa escuela vedânta y su inclusión en el canon de la escuela.

Podemos intentar describir el período del desarrollo de Krsna Vasudeva en el período en el que fue compuesta BhG. Por un lado parece redactada cuando Vasudeva había ya alcanzado el puesto de divinidad suprema; por otro, la idea de Vasudeva como dios supremo estaba lejos de encontrar aceptación tolerante entre los ortodoxos, como sí ocurrió luego, de

acuerdo a la evidencia que suponen ciertos pasajes de la propia obra: III.32; IX.11; XVIII.67.

Hill advierte por otra parte la posibilidad de que la libre especulación comenzara a socavar el poder restrictivo de la estructura de castas, fundamento de la disciplina social; esta especulación, filtrándose en las castas más bajas, podría estar produciendo el descuido de ideas más tradicionales. Podemos recordar sobre esto que en el célebre campo de batalla de Kuruksetra (no cuando el poema fue compuesto; aún cuando es posible pensar por el contrario que fue precisamente en el tiempo de la redacción de la obra que el dharma -la ley, la religión tradicional- debía ser reestablecido) Krsna es un avatara y parece posible en consecuencia suponer que éste necesitaba ser fortalecido en su doble sentido social y religioso, ya que finalmente la ética del deber propio que propone parte de identificar los deberes adecuados a cada clase y edad: 'el dharma ajeno es fatal'.

Además de la evidencia que supone la inscripción de la columna de Besnagar del segundo siglo AEC, se señalan otros puntos de evidencia interna en BhG: (1) la identificación de Krsna Vasudeva con Visnu había comenzado durante la redacción de BhG, pero no encuentra en la obra un énfasis extremo; (2) Narayana casi no es mencionado; (3) no hay referencia a la doctrina de los vyuhas; (4) no se menciona al Krsna pastor, figura esencial del ciclo del Gita Govinda, donde es llamado Govinda, 'el que encuentra las vacas', coincidente con el

epiteto védico de Indra, Govid.

Un aspecto polémico del texto como nos ha llegado es, sin duda, el de las evidentes contradicciones entre teísmo y panteísmo. Hemos visto que Garbe intentó con poco éxito separar las diversas tradiciones religiosas evidenciadas en el texto. Para él 'todo el poema en estructura y ejecución es teísta. Debemos suponer que así ha sido en su propio origen y solo posteriormente fue adaptado a un punto de vista panteísta desde la perspectiva del vedânta darsana'(536 b). Garbe sostiene que en el poema en su forma más antigua Krsna habla de sí mismo como de 'un individuo, una persona, una divinidad conciente. El Brahma neutro aparece en las porciones añadidas como la concepción más osada y final y solo ocasionalmente es identificado con Krsna' (ibid.)

En suma, mientras en el texto antiguo se presenta un krsnaísmo basado en la filosofía sâmkhya-yoga (no separadas todavía), las adiciones posteriores se basan en el pensamiento vedânta.

E.Senart juzga que esas contradicciones revelan un estado de espíritu que tuvo consistencia y duración y que BhG no es sino una entre tantas manifestaciones de ello. También Chattopadhyaya especula sobre la dudosa no oposición de sâmkhya y vedânta en un cierto período de su protohistoria. Se trataría así de un momento primitivo, del tronco central del que las escuelas históricas habrían resultado bifurcaciones posteriores. Se revela allí un pensamiento que procede por



intuiciones y clasificaciones parciales, naturalmente 'inclinado a ramificar y a reducir oposiciones, cosa cierta para todo tiempo en India, pero particularmente notable en los tiempos más antiguos' (Senart, 1928 p.20). Corresponde a lo que Senart llama 'período épico', donde en la declinación de los tiempos védicos se han formado y combinado las corrientes que concluyen en el tipo clásico de brahmanismo.

Para Garbe la obra no presenta ningún intento definitivo de construir un sistema. Todo el trabajo es la obra de un poeta que da expresión e imagen a sus pensamientos a medida que se le aparecen.

Lamotte advierte la influencia védica revelada, de un lado, por 'el politeísmo puro y simple, y por otro por una suerte de monoteísmo con numerosos titulares y cuyo centro se desplaza. La noción de un dios único se desarrolla según él poco a poco, primero por divinidades profundamente entroncadas en el mito (Indra, Agni, Brhaspati, Savitr) y luego trasladada a seres más abstractos: Prajapati y Visvakarman.

Por otro lado se llega al panteísmo: Varuna y sus pares han creado el mundo mediante el sacrificio de Purusa, pero ¿de dónde vienen ellos mismos? Rg Veda X.90 responde celebrando la excelencia de la sustancia en sí, el Tat, 'aquello', lo objetivo punto de partida del desarrollo de los seres (Lamotte 1929, p. 24).

Los Brahmanas son los textos que precisan el carácter mágico del sacrificio, que es concebido como una personalidad divina

cuya acción tiene por efecto condensar la fuerza mágica esparcida por el mundo, el brahman. Hay una discreta tendencia a sobrepasar el rito para encontrar el símbolo: el conocimiento del rito termina por valer por el rito efectivamente realizado. Este es el aspecto que lleva a la especulación upanisádica y al comienzo del nuevo mundo a ella ligado. Las Upanisads presentan una corriente de pensamiento diferente al de los Brahmanas: el rito aparece ahora ligado a la casta de los oficiantes mientras que el conocimiento es una instancia abierta a todos. En las Upanisads más recientes se abandona en cierta forma el viejo dogma del advaita para ver problemas nuevos, ligados a la problemática de lo físico y lo psicológico. De allí, según Lamotte, el sâmkhya, que se expresa en enumeraciones y divisiones claras aunque rígidas (Lamotte 1929, p.31).

#### BH G II.12.39

Este largo pasaje que es reivindicado expresamente como la sabiduría en el modo sâmkhya (II.39) expone las doctrinas de la inmortalidad del purusa y del samsâra (transmigración).

II.25 al describir a purusa lo denomina avyakta, para indicar que no es un elemento desarrollado y perceptible; esto merece ser tenido en cuenta, porque Pañcasikha incluye a purusa dentro de avyakta en su sâmkhya de 24 categorías.

II.26 parece dar sustento a la opinión posterior de Vacaspati

Misra (Sâmkhya Tattva Kaumudi 127) o de Sâmkhya Sutra I.139 que apoyan la pluralidad de los purusas suponiendo que si fuera uno solo moriría todo él con una sola muerte o nacería en un único nacimiento.

Sin embargo la finalidad de esta revelación sobre la eternidad del purusa no parece ser otra que inducir a Arjuna al combate sobre la base de que no tiene valor lo que llamamos matar o morir: si lo más auténtico de cada ser está más allá de las contingencias de la existencia empírica, participar o no en la batalla de Kuruksetra o de cualquier otro hecho de la vida solo es importante de acuerdo al espíritu de quien lo hace. El deber propio, svadharma, obra aquí como nexo entre la metafísica de la necesidad natural (camino que se abre con la apelación a la causalidad como principio del cambio material) y el mero abandono a lo que se presenta como fundamento de la conducta individual, que es tamásico y no conduce ni a la verdad ni a la liberación.

Los mundos de las épicas griega e india tienen aspectos comunes. La areté griega, que Werner Jaeger (Paideia, 1950) describe como 'perfección ontológica' se aproxima al svadharma de este pasaje. En ambos casos el medio original de esta percepción ética parece ser el de las castas guerreras y es posible que tanto en el caso de India como en Grecia solo su elaboración posterior haya estado en manos de los filósofos.

De acuerdo a la idea de svadharma la regla de la propia perfección moral y espiritual depende de las condiciones

concretas de la existencia personal. BhG III.35 afirma que 'el svadharma, aún imperfecto, es mejor que un dharma (deber) superior perfectamente ejecutado. La muerte en el propio dharma es mejor; el dharma ajeno es fatal'.

La doctrina del svadharma que aquí tiene una clara alusión a la repercusión social de la conducta individual es finalmente la justificación de la exhortación de Krsna a Arjuna para no rehuir el combate: por cruel que sea, la guerra no es otra cosa que el ámbito de su perfección moral como ksatriya (el segundo varna de Rg Veda X.90) y, podemos suponer, de su propia educación dentro de su grupo familiar: 'felices los ksatriyas que encuentran una batalla justa' (II.32).

Ecuánimes quienes enfrentan con igual ánimo el placer y el dolor, la victoria y la derrota' (II.38), porque en definitiva no es solo la victoria lo que se persigue sino el ejercicio de la perfección ética a través del deber propio.

#### La causalidad en BhG.

La doctrina de la causalidad en el sistema sâmkhya es uno de los aspectos que parecen más discutibles para las otras escuelas filosóficas y es un punto sobre el que abundan las argumentaciones. Sin embargo, como se ha visto, es uno de los puntos más importantes de su visión de la realidad y de algún modo contiene elementos estructuralmente esenciales para ésta.

II.16 dice: 'no hay ser de lo que no es ni no ser de lo que es, pues aún de estos dos es visto el fin por quienes conocen

la verdad'. Este principio ontológico coincide con la doctrina clásica de la causalidad sâmkhya que se basa en la idea de que el efecto preexiste en la causa y que en la realización causal no hay en modo alguno surgimiento desde la nada sino manifestación de algo antes potencial. Este principio es regularmente aplicado a todo lo existente y como permite sustenar la doctrina del pradhâna es importante observar su aplicación en los textos tempranos de la escuela.

Vacaspati Misra (Sâmkhya Tattva Kaumudi 60-62) sintetiza en cuatro las posiciones de la filosofía clásica de la India respecto de la relación de causa y efecto.

(1) el ser es producido por el no ser: posición del budismo mahayana, de acuerdo a la cual solo existe la conciencia y es ésta quien produce la falsa idea de un mundo exterior. Sâmkhya Sutra I.42 replica a esta opinión.

(2) el no ser es producido por el ser: doctrina del advaita vedânta. El efecto es presencia irreal de una causa real, atman-Brahman. Rama Ray (1984) considera que esta doctrina, el vivartavada, es una variante de la posición satkarya del sâmkhya. Si bien es cierto que en la medida en que la escuela vedânta acepta la realidad sustancial del sujeto y deriva de él la falsa realidad del mundo, que por este motivo preexiste de algún modo en su causa, más lo es aún que a pesar de esta aparente coincidencia, sâmkhya y vedânta discrepan inevitablemente en el punto verdaderamente significativo, que es el status ontológico del mundo, real y autónomo de acuerdo

al sâmkhya, irreal y dependiente de acuerdo al vedânta.

(3) el no ser (efecto) es mera evolución de una causa real:

posición de las escuelas nyaya y vaisesika. Vacaspati critica esta posición en STK 64-67, aduciendo que la manifestación a través del acto causal de algo que ya existe es compatible con la experiencia cotidiana (el aceite debe estar ya contenido en el grano de sésamo del que se lo extrae) y se complementa adecuadamente con la regularidad del mundo de la naturaleza en tanto la relación causa-efecto es siempre expresa e inalterable.

(4) el ser produce el ser: posición sâmkhya. Esto es así porque el efecto existe ya en la causa y ambos son igualmente reales; el efecto es una modificación (parinâma) de la causa. BhG II.16 se inscribe dentro de esta visión general de la causalidad.

El pasaje es importante en tanto señala la posibilidad de los dos conceptos fundamentales de la teoría sâmkhya de la causalidad: satkaryavada (la doctrina de la preexistencia del efecto en la causa) y parinamavada (doctrina que considera al efecto modificación de la causa).

BhG, XVII.13-15 es un pasaje interesante y oscuro; menciona la existencia de cinco causas y muestra la importancia del contexto de una explicación en el momento de evaluar su contenido:

(1) adhisthâna, que generalmente significa cuerpo o base, es traducido por Hill como 'basis' y por Telang como

'substratum'.

(2) karta, agente. Ramanuja entiende que se refiere al jivatman; Madhva a Visnu.

(3) kârana, los órganos de los sentidos. Hill traduce 'las varias clases de medios', pero admite que se refiere a los órganos sensoriales. Telang traduce 'las varias clases de órganos'.

(4) cesta, que Sankara y Ramanuja acuerdan en considerar se trata de los alientos. Telang, que traduce 'las diferentes clases de movimientos', acepta en nota que se trata de las diferentes clases de movimientos de los alientos en el cuerpo.

(5) daiva, la causa divina. Sankara en su comentario a BhG toma este término como indicando a Aditya y los otros dioses por quienes se realizan las funciones de los sentidos.

Ramanuja interpreta 'paramâtman'.

Hill (1928, pag 259), intentando preservar la consistencia de la doctrina de Bhg respecto del sâmkhya clásico, sugiere esta posible interpretación:

(1) adhsthâna es prakrti, avyakta, la raíz de todo lo que ha surgido.

(2) karta es buddhi y ahamkâra.

(3) kârana es la mente y los cinco órganos de la percepción.

(4) cesta son los cinco órganos de la acción.

(5) daiva es el estamento de los elementos toscos y sutiles, presididos por los dioses Agni, Vayu, Aditya, Dica y Candra.

Esta descripción agotaría las usuales veinticuatro partes de

prakṛti pero no se ve la necesidad de que la descripción de las causas tenga que repetir la enumeración de las categorías.

#### Identidad de sâmkhya y yoga

BhG fue redactada en un momento en que los sistemas no estaban por completo separados entre sí. Sâmkhya y yoga son presentados consecuentemente como dos vías posibles hacia la liberación: la vía del sâmkhya se funda en el conocimiento, la del yoga en la acción (III.3-4). Esto es consistente con otros pasajes épicos del Moksadharma. Mientras la primer exposición de Kṛṣṇa a Arjuna en BhG es expresamente reivindicada como el modo sâmkhya del conocimiento (II.39), la que le sigue, en el adhyâya III está expuesta en el modo yoga y ofrece una descripción del karmayoga, el yoga de los actos, la doctrina de la justa acción ejecutada sin apego a sus frutos. No obstante no es por la mera realización de los actos que un hombre puede alcanzar la inmovilidad ni tampoco por entregarse simplemente al deseo de sabiduría que se obtiene la perfección (siddhi).

El sâmkhya y el yoga son uno y el mismo camino, por eso quien sigue uno de ellos encuentra el fruto de ambos (V.4-5).

X.27 afirma la fama de Kapila: en ese pasaje Kṛṣṇa menciona al fundador de la escuela sâmkhya como uno de sus avatares.

Ksetra y ksetrajña, vyakta y avyakta. El catustaya (grupo de



las cuatro categorías).

BhG establece el cuádruple conocimiento necesario del saber sâmkhya, las cuatro categorías que condensan buena parte de la doctrina de la escuela y sintetizan su metafísica: vyakta y avyakta (lo evolucionado y lo no evolucionado, es decir, la evolución periódica y la posterior disolución de lo evolucionado), ksetra y ksetrajña (el sujeto empírico y su mundo).

Este grupo de categorías es denominado en BhG catustaya; configuran lo que el texto considera materia necesaria de estudio para el brahmán durante su período de aprendizaje.

XIII.1 llama al ksetrajña sarira (cuerpo); XIII.4 especifica que ksetrajña son los elementos toscos, ahamkâra, buddhi y avyakta (el llamado grupo de los ocho), los once sentidos y los cinco objetos de los sentidos (el grupo de los dieciseis de las clasificaciones sâmkhya). En conjunto forman las primeras veinticuatro categorías del enunciado de los tattvas clásicos.

La traducción de los siguientes pasajes de BhG se basa en el texto editado por W.H. Hill en The Bhagavad Gita, Londres: Oxford University Press, 1928.

BHAGAVAD GITA II.12-39:

12. Así, jamás hubo un día en que no existí, ni tú, ni estos reyes. Tampoco dejaremos nunca de existir.

13. Así como el alma en el cuerpo pasa por la niñez, la juventud y la vejez, así también es la obtención de un nuevo cuerpo. Esto no turba al espíritu tranquilo.

14. Los contactos sensoriales, Kaunteya, son productores de frío y calor, placer y sufrimiento; vienen y van, son impermanentes. Sopórtalos.

15. El hombre calmo a quien no perturban el dolor y el placer, ése, oh príncipe de hombres, es capaz de obtener la inmortalidad.

16. No hay ser de lo que no es ni no ser de lo que es, pues aún de estos dos es visto el fin por los que ven la verdad.

17. Conoce, pues, aquello indestructible por lo cual todo esto es sostenido. Nada puede destruir a este inmutable.

18. Estos cuerpos son llamados finitos, corporizaciones de lo eterno, de lo indestructible e ilimitado. Por esto combate, Bharata.

19. Quien cree matar y quien cree ser muerto, ambos ignoran que ni a aquél lo matan ni aquel causa muerte alguna.

20. Jamás nace ni muere, ni siendo ahora, luego no existirá. No nacido, eterno, inmutable, antiguo; no perece cuando muere el cuerpo.

21. Quien ha sabido que es indestructible, eterno, no nacido, inmutable, ¿cómo podría ese hombre matar a alguien o hacerlo matar?

22. Como cuando abandonando sus viejas ropas un hombre toma otras nuevas, así, abandonando los cuerpos usados, el alma toma otro nuevo.

23. No lo hieren las armas; no lo quema el fuego; no lo mojan las aguas. No lo seca el viento.

24. No puede ser herido, ni quemado, ni secado, ni mojado; eterno, omnipresente, inmóvil e inmutable.

25. Es llamado avyakta, impensable (acintya), inmutable (avikarya). Por eso, conociendo esto, no debes preocuparte.

26. Aún si piensas que siempre está naciendo o siempre ha muerto, aún así tú, de poderoso brazo, no debes preocuparte.

27. De lo nacido es segura la muerte; seguro también el nacimiento de lo que ha muerto. Por eso no debes preocuparte por lo inevitable.

28. No desarrollados (avyakta) son los seres en el comienzo. Desarrollados (vyakta) en la mitad, Bharata. No desarrollados nuevamente en los finales. ¿Qué hay ahí con que afligirse?

29. Maravilloso lo ve alguien; maravilloso lo nombra otro. Otro escucha sobre él algo maravilloso. Pero (sólo) oyendo sobre él nadie lo ha conocido.

30. El alma (deha), oh Bharata, es eterna (nityam), indestructible (avadhya), habita en cada cuerpo. Por este motivo ningún ser debería preocuparte.

31. Aún reparando en tu deber propio (svadharma) no deberías preocuparte, pues algo mejor que una justa batalla no existe para el ksaktriya.

32. Felices, oh Partha, los ksatriyas que encuentran tal batalla por sí mismos, la puerta abierta al cielo.

33. Pero si no emprendes esta justa batalla, rechazando tu svadharma y tu honor incurrirás en pecado.

34. Además los hombres cantarán tu eterna deshonra, y para un hombre noble la deshonra es peor que la muerte.

35. Los guerreros de los grandes carros pensarán que no has combatido por temor, y habiendo sido antes apreciado por ellos recibirás poca estima.

36. Grandes denuestos te dirigirán tus enemigos despreciando tu valor. ¿Qué podría serte más doloroso?

37. Muerto, irás al cielo; venciendo disfrutarás la tierra. Por ello, levántate hijo de Kunti y, resuelto, lucha.

38. Habiendo logrado que el placer y el dolor, la ganancia y la pérdida, la conquista y la derrota te sean iguales, prepárate para la lucha y no incurrirás en pecado.

39. Esta sabiduría te ha sido explicada en modo sâmkhya. Escúchala ahora en el modo yoga: con ella romperás la cadena del karma.

BHAGAVAD GITA II, 62-63.

62. Cuando el hombre piensa en los objetos nace el apego (sanga); del apego nace el deseo (kama). del deseo, la cólera

(krodha).

63. De la cólera se produce el error (moha) y del error la pérdida de la memoria. De la pérdida de la memoria, la ruina de la inteligencia (buddhinasat). Por ésta se perece.

BHAGAVAD GITA III,3-4

3. En este mundo existen dos formas de perfección (nista), como antes te he dicho, oh ser sin pecado: por el yoga del conocimiento (jñānayogena), los adeptos del sāmkhya<sup>21</sup>; por el yoga de la acción (karmayoga) los del yoga.

4. Por la no realización de los actos ningún hombre alcanza la inmovilidad; por entregarse simplemente a la sabiduría, nadie obtiene la perfección.

BHAGAVAD GITA III, 27-29.

27. Por los gunas de prakṛti son realizadas todas las acciones en todo lugar; alguien de âtman engañado por la falsa suposición de un yo piensa "Yo soy la acción".

---

<sup>21</sup> Modi (1932, p.23) cree que en BhG samkhya debe ser traducido como 'renunciamiento' más que como conocimiento, y para eso sostiene que jñāna tenía inicialmente el sentido de renunciamiento y no el de saber. No hay referencias que apoyen este supuesto, pero es más improbable aún si se piensa que en todas las lenguas indoeuropeas la raíz verbal JÑA (lat: cognoscere; griego: gignoskeîn) denotan actividad mental y no renunciamiento. Más importante que la discusión del punto presente es un tipo de argumentación usual en los idealistas indios, que suelen apelar a un supuesto 'sentido particular' de una expresión en un pasaje específico.

Sen Gupta que tiene una posición parecida en una serie de cuestiones entiende samkhya en el sentido tradicional de conocimiento (1986, p. 75).

Este es uno de los pasajes cruciales para entender la naturaleza del samkhya de BhG, de acuerdo a Edgerton (1924, p.18).

28. Pero quien conoce la división entre guna y acción, pensando que los gunas reposan en los gunas, no conoce el apego.

29. Hay quienes engañados por los gunas de prakrti se apeganb a los actos de los gunas; el hombre de conocimiento no debería perturbar el entendimiento de los de conocimiento imperfecto.

BHAGAVAD GITA III,35.

35. El svadharma, aún imperfecto, es mejor que un dharma superior perfectamente ejecutado; la muerte en el propio dharma es mejor: el dharma ajeno es fatal.

BHAGAVAD GITA III, 40-42.

40. Los sentidos, manas, buddhi, son llamados la morada del deseo; con esto se engaña el alma (deha) cubriendo el conocimiento.

41. Por eso tú, toro de los Bharatas, controlando los sentidos desde el inicio, destruye verdaderamente a ese pecador, destructor del conocimiento y la realización.

42. Los sentidos, se dice, son superiores al cuerpo; la mente (manas) es superior a los sentidos; buddhi es superior a manas. Pero él, el âtman, es superior a buddhi.

BHAGAVAD GITA IV,13.

13. La cuádruple división de las castas ha sido creada por mí con la diferenciación de guna y karma. Pero aunque sea su autor, conóceme como el no autor, el inmutable.

BHAGAVAD GITA V, 4-5

4. Los niños, no los sabios, declaran distintos al sâmkhya y al yoga. Pero quien está firmemente establecido en uno encuentra el fruto de ambos.

5. La morada alcanzada por los sâmkhyas también es alcanzada por los yogis: quien ve como uno el sâmkhya y el yoga, ese vé.

BHAGAVAD GITA VII, 4-7.

4. Tierra (bhumi), agua (apa), fuego (anila), viento (vayu), espacio (kha), manas, buddhi y ahamkâra; así está mi prakrti dividida ocho veces.

5. Esa es la inferior. Mi otra prakrti, apréndelo, la superior, es el bhuta de la existencia (jivabhuta), oh tú, de brazo poderoso. Por ella este mundo es sostenido.

6. Aprende que todos los seres surgen de estos dos. Yo soy el origen y la destrucción de este mundo.

7. Nada hay superior a mí; en mí todo esto está se sostiene como gemas en un hilo.

BHAGAVAD GITA VII, 12-14.

12. Conozco que los bhavas sattva, rajas y tamas existen por mí; pero no estoy yo en ellos sino ellos en mí.

13. Engañado por estos tres gunas todo este mundo no me reconoce superior a ellos, inmutable.

14. Pues la divina ilusión de los gunas, mi mâyâ, es difícil de pasar. Quienes toman refugio en mí, superan esta mâyâ.

BHAGAVAD GITA VII, 24-26.

24. Los insensatos juzgan que yo soy vyakta y que, al caer, devengo avyakta. Ignoran que mi naturaleza es más alta, inmutable, suprema.

25. No soy visible para todos pero soy descubierto por el poder del yoga. Engañado está en este mundo quien no me reconoce no nacido, inmutable.

26. Yo conozco, oh Arjuna, todos los seres pasados, presentes y futuros, pero nadie me conoce.

BHAGAVAD GITA VIII, 18-22.

18. De avyakta surgen todos los seres manifiestos al amanecer; al anochecer son disueltos en avyakta.

19. Este mismo grupo de seres viene a la existencia una y otra vez y es destruído al anochecer. Sin deseo, oh Partha, surge al amanecer.

20. Mas, superior a este, existe otro ser, que por ser no manifiesto es eternamente. No perece cuando todos los seres perecen.

21. Se lo llama avyakta, eterno. Camino supremo lo nombran los hombres. Quienes lo obtienen no vuelven. Esa es mi suprema morada.

22. Ese supremo purusa se gana con no dividida devoción; por aquello en lo que todos los seres se mantienen todo esto es sostenido.

BHAGAVAD GITA IX, 4-11.

4. Por mí, en forma de avyakta, todo este mundo es sostenido.



En mí reposan todos los seres, pero yo no reposo en ellos.

5. Sin embargo no todos los seres reposan en mí. Mira mi poder yógico. Sostenedor de los seres, asiento de los seres, mi âtman (mamâtma) trae los seres a la existencia.

6. Así como en el éter (akasa) mora el poderoso viento mientras se mueve por todas partes, así conoce que cada ser mora en mí.<sup>22</sup>

7. Todos los seres, oh Kaunteya, al fin de un kalpa van a mi prakrti. Cuando otro kalpa comienza yo los emito nuevamente.

8. Acudiendo a prakrti una y otra veza. empleo por la fuerza de mi poder este grupo de seres impotentes.

9. Y estas acciones no me atan, Dhanamyaya, pues yo tomo asiento indiferente, no afectado por ellas.

10. Controlándola yo, prakrti da origen a lo que se mueve (sacara) y a lo que no se mueve (acara). Pues siempre por esta causa gira este mundo.

11. Los tontos me desdeñan en mi forma humana; ignoran mi naturaleza suprema, de señor de las criaturas.

BHAGAVAD GITA X,27.

27. Entre los árboles soy el asvatta; Narada entre los rsis, Chitraratha. Entre los sabios, Kapila.

---

<sup>22</sup> El tono teista del pasaje es claro y no deja duda sobre la dependencia de la materia con respecto a Krsna. La óctuple prakrti ya no es una categoría autónoma sino la prakrti inferior del Isvara (BhG VII.4-5).

BHAGAVAD GITA XII,3-5.

3. Pero quienes veneran lo inmutable, lo indefinible, lo no manifiesto, lo omnipresente, lo impensable, lo inmóvil, lo firme,

4. los que controlan el grupo de los sentidos, aquellos de ánimo siempre imparcial, los que se regocijan con el bienestar de todos los seres, esos me obtienen.

5. Pero más firme es la tarea de aquellos que fijan su pensamiento en avyakta, porque avyakta es un largo camino seguido por quienes tienen cuerpo.

BHAGAVAD GITA XIII, 1-34 <sup>23</sup>.

1. Este cuerpo (sarira) es el ksetra. Quienes saben llaman ksetrajña al que conoce al ksetra.

2. Aprende, Bharata, que en todos los ksetras yo soy el ksetrajña. Yo considero iguales el conocimiento del ksetra y el del ksetrajña.

3. Qué es el ksetrajña y de qué clase; y cuáles son sus cambios y de dónde provienen; quién es él y cuáles son sus poderes escúchalo brevemente de mí.

4. Contado por los sabios separadamente en varios signos, en los sutras sobre Brahma, con certeza y fundamento.

5. Los mahabhutas, ahamkâra, buddhi y avyakta; los once sentidos (indriyas) y los cinco objetos de los sentidos

---

<sup>23</sup> Johnston cree que este pasaje es considerablemente más antiguo que los precedentes (1937, p.7).

(indriyagocara).

6. Deseo (iccha), odio (dvesa), placer (sukha), dolor (duhkha), asociación (samghata), conciencia (cetana), constancia (dhr̥ti); estos forman el ksetrajña y sus modificaciones.

7. Modestia (amanitva), sinceridad (madambhitva), no violencia (ahimsa), paciencia (jñantir), honestidad (arjava), servicio al maestro (acaryopasana), pureza (sauca), firmeza (sthairya), autocontrol (atmavinigraha),

8. control sobre los objetos de los sentidos, no sometimiento a la suposición de un yo, percepción de la vaciedad del nacimiento, muerte, vejez y dolor,

9. falta de apego a hijos, mujer y hogar, mente en permanente equilibrio, en lo agradable y en lo desagradable,

10. inmovible devoción en mí, no dividido control, (capacidad de) recurrir a lugares solitarios, disgusto por la reunión de hombres,

11. Permanente afán en el conocimiento del âtman supremo (adhyâtman), visión del fin del conocimiento de la verdad: eso es el conocimiento. Lo diferente es ignorancia.

12. Te diré lo que debe ser conocido, aquel conocimiento por el que se obtiene la inmortalidad, lo sin comienzo, Brahma supremo que no es ser ni no ser.

13. Por todas partes poseyendo pies y manos, poseyendo ojos, cabezas y bocas. En todas partes poseyendo oídos, cubriéndolo todo, sin gunas pero experimentando los gunas.

14. Parece tener las funciones de todos los sentidos, pero está libre de sentidos. Sin apego pero sosteniéndolo todo, sin gunas pero experimentando los gunas.

15. Fuera de los seres, pero dentro también, inmóvil (acara) pero móvil (cara), tan sutil que nadie lo puede conocer. Lejano, pero aún así cerca está aquel (tat).

16. No está dividido, pero sin embargo parece dividido entre los seres. Soporte de los seres es aquél a quien se debe conocer, pero también su devorador y su origen.

17. Es luz suprema que supera las tinieblas, el conocimiento y el objeto que debe ser conocido. Está establecido en el corazón de todos.

18. Así te he dicho brevemente cómo son el ksetrajña, el conocimiento (jñana) y lo que debe ser conocido (jñeya). Sabiendo esto, mi devoto se acerca a mi ser.

19. Comprende que ambos, prakrti y purusa, son seres sin comienzo. Comprende que las modificaciones (vikara) y los gunas surgen de prakrti.

20. En la producción de causas y efectos, prakrti es la causa. purusa es causa en la percepción del placer y el dolor.

21. purusa, permaneciendo junto a prakrti experimenta los gunas nacidos de prakrti. Su apego a los gunas es la causa de su nacimiento en vientres buenos o malos.

22. El purusa supremo en este cuerpo es espectador, aprobador, sostenedor, el que experimenta, el gran señor, âtman supremo.

23. Así, quien conoce a purusa, prakrti y los gunas, dondequiera que esté colocado, ese no nace nuevamente.
24. Algunos ven el âtman en el âtman por el âtman a través de la meditación (dhyana); otros por el sâmkhya y el yoga. Otros en cambio por el karma yoga.
25. Pero otros, ignorando esto, por haberlo escuchado de otros, sacrifican: aún estos superan la muerte con plena intención en lo que han oído.
26. Todo ser que es producido, móvil o inmóvil, lo es , apréndelo oh príncipe de los Bharatas, por la unión del ksetra y el ksetrajña.
27. Quien en todos los seres ve por igual al supremo señor (paramesvara) que no perece cuando aquellos mueren, ese realmente ve.
28. Pues cuando ve con igual ánimo al señor morando en todas partes no confunde el âtman con el âtman y así va al camino supremo.
29. Quien ve que es completamente por prakrti que los actos son realizados, y no por el âtman, ese ve.
30. Cuando ve que seres diversos se funden en uno y, así, ve su multiplicidad, entonces obtiene a Brahma.
31. Porque no tiene comienzo y está libre de gunas, aunque habite en un cuerpo es inmutable. No obra, oh Kaunteya. No se contamina.
32. Así como el eter es omnipresente a causa de su sutileza, así también el âtman, aun que está presente en todo el cuerpo

no se contamina.

33. Así como el sol siendo uno ilumina todo este mundo, así, oh Bharata, el ksetrajña , siendo también uno, ilumina todo el ksetra.

34. Quienes así entienden con el ojo del conocimiento la diferencia entre el ksetra, el ksetrajña y la liberación de prakṛti, su naturaleza, esos obtienen lo supremo.

BHAGAVAD GITA XIV, 5-25.

5. Sattva, rajas y tama son los gunas nacidos de prakṛti. Ellos, oh tú de fuerte brazo, atan al âtman inmutable corporizado en un cuerpo.

6. De estos, sattva por no ser comtaminado, es luminoso y saludable. Ata con el apego al placer y con el apego al saber, oh sin pecado.

7. Rajas, sábelo, es pasión. Surge de la sed y el apego. Ata al dehino con el apego a la acción, oh Kaunteya.

8. Tamas nace de lña ignorancia y, sábelo, engaña a todos los dehino. Ata con el descuido, con la indolencia, con el sueño, oh Bharata.

9. Sattva busca el placer y rajas las acciones, pero tamas, oh Bharata, cubriendo el conocimiento, ata con el descuido (pramad).

10. Sattva, oh Bharata, se manifiesta cuando prevalece sobre rajas y tamas; rajas se manifiesta cuando prevalece sobre sattva y tamas. Tamas se manifiesta cuando prevalece sobre sattva y rajas.

11. Cuando en cada punto del cuerpo el conocimiento surge como luz, entonces se conoce que sattva se ha incrementado.

12. Deseo (lobha), actividad (pravrtti), acción (arabhya), inquietud (karnama), contacto (sprha) nacen, oh príncipe Bharata, con el incremento de rajas.

13. Oscuridad (aprakasa), inacción (apravrtti), descuido (pramada) y engaño (moha) surgen con el incremento de tamas, oh hijo de Kuru.

14. Cuando prevaleciendo sattva llega el pralaya (la involución de las causas, la disolución del mundo empírico), el alma que utiliza un cuerpo va a los inacabables mundos de los más sabios.

15. Si llega el pralaya cuando prevalece rajas, nace entre hombres apegados a su trabajo. Si llega cuando prevalece tamas, nace en vientres insensatos.

16. Puros, se dice, son los frutos del trabajo bien hecho, saludable. El fruto de rajas es el dolor. Ignorancia es el fruto de tamas.

17. De sattva nace el conocimiento y de rajas, el deseo. Indolencia, engaño e ignorancia nacen de tamas.

18. Quienes permanecen en sattva van hacia arriba; en el medio quedan quienes permanecen en rajas. Hacia abajo quienes permanecen en tamas, hacia las remotas regiones de los gunas.

19. Cuando quien ve observa que quien actúa no es otro que los gunas y conoce otro superior a los gunas, ese entra en mi ser.

20. Cruzando más allá de estos tres gunas, a los que el

cuerpo debe su ser, liberado de nacimiento, vejez y muerte, alcanza la inmortalidad.

21. Arjuna dijo:

¿Cuáles, oh señor, son las marcas de quien ha cruzado los tres gunas? ¿Cuál es su aspecto? ¿Cómo supera los tres gunas?

22. El Bienaventurado dijo:

Quien no odia la luz ni la actividad ni el engaño cuando actúan, oh Pandava, ni los desea cuando cesan,

23. quien se sienta indiferente, libre de los tres gunas, sin temerlos, el que dice "Son los gunas quienes se mueven", ese permanece inmovible.

24. Aquel para quien placer y dolor son iguales, quien reposa en sí mismo, quien sostiene de igual modo un puñado de tierra, piedra u oro, de igual modo lo querido y lo no querido, el hombre de sabiduría para quien ofensa y alabanza son uno,

25. quien encuentra iguales honor y deshonor, iguales amigos o enemigos, y abandona toda empresa, ese es quien ha cruzado más allá de los gunas.

BHAGAVAD GITA XV, 1-3

1. Los hombres del inmutable asvattha cuyas raíces se elevan hacia arriba. Sus hojas son los signos, quien los conoce, conoce los Vedas.

2. Hacia arriba y hacia abajo se extienden sus ramas devoradas por los gunas. Hacia abajo las raíces que son los objetos de los sentidos. Su efecto es el acto en el mundo de los hombres.



3. Ni su forma ni su fin son entendidos en este mundo; tampoco lo son su contenido ni su duración. El asvattha, con su bien desarrollada raíz, es cortado por la fuerte espada del desapego.

BHAGAVAD GITA XV, 7-10

7. Una parte de mí, el jivabhuta (=jivâtman), eterno en el mundo de la vida, atrae la mente y los cinco sentidos, que se fundan en prakrti.

8. Cuando el señor adquiere un cuerpo y cuando se eleva de éste, tomándolos se marcha como hace el viento al tomar las esencias de su lugar.

9. Dominando sobre el oído, el ojo, el tacto, el gusto, el olfato y la mente, el jivabhuta frecuenta los objetos de los sentidos.

10. Se levante, permanezca de pie o, unido a los gunas, perciba, los seres engañados no lo ven. Quienes tienen el ojo del conocimiento lo ven.

BHAGAVAD GITA XVII, 2-23.

2. Triple es la fe (sraddha) en las almas que llevan cuerpo, nacida por su propia naturaleza: sâttvica, rajásica y tamásica.

3. De acuerdo a su verdadera forma en cada hombre, oh Bharata, así es su fe. El hombre es un ser con fe y tanta como es su fe, así verdaderamente es él.

4. Los hombres sâttvicos sacrifican a los dioses celestes; los seres rajásicos al agua y al viento. Los hombres

tamásicos sacrifican a los pretas y a las hordas de fantasmas.

5. A los hombres que practican austeridades no determinadas por los textos revelados, afectados de hipocrecía y egoísmo, llenos de la fuerza del deseo y la pasión,

6. los tontos que debilitan los elementos que moran en el cuerpo y a mí, que también estoy en él, considera a estos hombres como de intención demoníaca.

7. Triple es la comida grata a cada uno, y triples el también sacrificio, la austeridad y las ofrendas. Escucha sus diferencias:

8. Vida y fuerza proporcionan los alimentos sáttvicos, y salud y felicidad y alegría. Son comidas sabrosas, untuosas, firmes y cordiales. Son agradables para los hombres sáttvicos.

9. Ácidas y agrias, saladas, extremadamente picantes, agudas, astringentes, quemantes son las comidas que desean los hombres rajásicos. Traen dolor, sufrimiento, enfermedad.

10. No nutritivos, sin gusto, pútridos y pesados; impuros, inapropiados para el sacrificio, los alimentos gratos al hombre tamásico.

11. El sacrificio que los hombres ofrecen sin deseo por los frutos y según está prescrito, fijando su mente en esto "El sacrificio es nuestro deber", ese es el sáttivco.

12. Cuando los hombres ofrecen sacrificios incorrectos, o por causa del fruto, conoce, tú, el mejor de los Bharatas, que ese sacrificio es rajásico.

13. El sacrificio en el que no se observa la ley, en el que no se distribuyen alimentos, que arruina la ceremonia y la oblación, el sacrificio vacío de fe: ese es el tamásico.

14. Reverencia a los dioses, a los dos veces nacidos, a los maestros, a los hombres sabios; limpieza, rectitud, disciplina, no violencia. Esas son las austeridad del cuerpo (sariram tapa).

15. Palabras que no alarman, verdaderas, agradables, benéficas y la práctica de la recitación son llamadas austeridad de palabra (vakgmayam tapa).

16. Tranquilidad de mente, cortesía, silencio y autocontrol son llamadas austeridad de mente (manasam tapa).

17. Esta triple austeridad transitada con alta fe por hombres que no desean el fruto, por hombres controlados (yukta), es llamada sáttvica.

18. La austeridad que es practicada para ganar honor y respecto, con hipocresía, es llamada aquí rajásica, inestable e insegura.

19. La austeridad hecha con mirada extraviada, con sufrimiento, con pena por la destrucción de otros, se llama tamásica.

20. Las dádivas entregadas con el pensamiento "Se debe entregar dádivas", a quien no puede corresponderlas, las dadas en lugar y tiempo correcto, al receptor adecuado, esas son llamadas ofrendas sáttvicas.

21. Pero la que es hecha a causa de la dádiva dada a cambio, a causa del fruto posterior, o con dolor, ésa es llamada ofrenda

de rajas.

22. Las dadas en tiempo y lugar erróneos, al receptor inadecuado, incorrectamente y con contento, son llamadas oblacones de tamas.

23. Om, tat, sat. Esto es llamado la triple denominación de Brahma. Por éste fueron antiguamente ordenados los Vedas, otras partes de la Sruti y los sacrificios.

BHAGAVAD GITA XVIII,4-35.

4. Escucha mi opinión sobre este tema del abandono (tyaga) , oh excelente Bharata. El abandono es triple.

5. El sacrificio (yajña) , las austeridades (tapas) y las oblacones (dâna) no deben ser abandonadas sino cumplidas. El sacrificio, la austeridad y la oblación son purificadores de los hombres.

6. Pero tambien estos actos deben ser realizados rechazando el apego y los frutos. Esa, oh Partha, es mi segura, mi más alta opinión.

7. Pero el abandono de la acción obligatoria no prospera; su abandono por causa del engaño es llamado tamas.

8. Si alguien abandona la acción juzgándola dolorosa, por miedo al sufrimiento, ese abandono es rajas. No obtiene el fruto del (verdadero) abandono.

9. La acción obligada, hecha por deber, oh Arjuna, rechazando el apego y el fruto, ese abandono es llamado sáttvico.

10. Ni odia la acción nociva ni se apega a la beneficiosa

quien practica el abandono. Dotado de sattva, ése, sin duda, es sabio.

11. Quien tiene un cuerpo no puede por completo abandonar la acción, pero quien abandona el fruto de la acción ese es llamado abandonador.

12. Deseado, no deseado y mixto, triple es el fruto de la acción para quienes no practican el abandono. Sin embargo, los que practican el desapego no lo encuentran en lugar alguno.

13. Aprende de mí, tú de brazo fuerte, estas cinco causas<sup>24</sup> declaradas en las obras sâmkhya para el cumplimiento de todos los actos.

14. El fundamento (adhithâna), el agente (karta), las varias clases de medios (kârana), las varias clases de funciones (cesta) en sus diferentes sentidos y en quinto lugar, la causa divina (daiva).

15. Estas son las cinco causas de cualquier cosa que el hombre emprenda con cuerpo, palabra o mente, bien o mal.

16. Por esta razón quien solo ve el âtman como causa, por su imperfecto entendimiento, ése no ve. Sus pensamientos son errados.

17. El ser de entendimiento libre del sentido del yo, de entendimiento no contaminado, no mata, pero aún matando esas criaturas, no se ata.

---

<sup>24</sup> Las cinco causas mencionadas a continuación no corresponden ni a las del samkhya de Isvarakrsna ni a las de otros pasajes de la épica; parece menos elaborada que las otras y es posiblemente más antigua.

18. El conocimiento (jñana), lo que se debe conocer (jñeya) y el conocedor (parijñata) son la triple invitación a la acción. Los medios (kârana), la acción (karma) y el actor (karta) son la triple totalidad de la acción.

19. El conocimiento, la acción y el actor son de tres clases según el reconocimiento de los gunas, de acuerdo con la diferencia de los gunas. Escúchalo como es debido.

20. Ese conocimiento por el que se ve en todos los seres uno único, existencia, inmutable, indiviso en las cosas divididas, ese conocimiento, sábelo, es sáttvico.

21. Pero el conocimiento que percibe diferentemente en todos los seres muchas existencias de diferentes tipos, ese conocimiento, sábelo, es rajásico.

22. Aquel conocimiento que está apegado a un solo efecto como si fuera el todo, sin categorías, estrecho, ese conocimiento es tamásico.

23. La tarea obligada, hecha sin apego, amor u odio, la tarea hecha por alguien que no busca su fruto es sáttvica.

24. Pero la acción realizada por alguien deseoso de cumplir su deseo, o en cambio la hecha por alguien apegado al yo, la tarea penosa, esa es llamada rajásica.

25. La acción realizada con apego a las consecuencias, a la destrucción, a la violencia, por engaño, por el poder, esa acción es tamásica.

26. El actor libre de apego, que no habla del yo, lleno de poder y celo, incommovido en la victoria y en la derrota, ese es llamado sáttvico.

27. El actor apasionado, que busca el fruto de la acción impaciente, de naturaleza violenta, deshonesto, lleno de placer y dolor, ese es llamado rajásico.
28. El actor no controlado, común, rígido, pérfido, malicioso, tonto, indolente, perezoso, ese es tamásico.
29. Escucha la distinción entre entendimiento (buddhi) y firmeza (dhrta), triple de acuerdo a los gunas. Escúchala, oh Dhanamjaya, completa y acabadamente.
30. Ese entendimiento (buddhi), oh Partha, que conoce la acción y la cesación, lo que debe ser hecho y lo que no, el miedo y la falta de temor, el apego y la liberación, es llamado sáttvico.
31. Aquel entendimiento que concibe erróneamente lo justo y lo injusto, lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, ese oh Partha, es de rajas.
32. Ese entendimiento que, envuelto en la oscuridad, juzga lo justo y lo injusto invirtiéndolos completamente, ese, oh Partha, es de tamas.
33. Esa constancia, firme en control por la que un hombre controla las actividades de la mente, la respiración y los sentidos, esa, oh Partha, es de sattva.
34. Aquella constancia por la que se mantiene con apego y con deseo del fruto, esa constancia es de rajas.
35. Esa constancia por la que el engañado no separa el sueño, el temor, la pena, la indolencia y el deseo, esa constancia, oh Partha, es de tamas.

BHAGAVAD GITA XVIII, 40-41.

40. Jamás ha existido aquí en la tierra ni en el cielo entre los dioses ni tampoco antiguamente, un ser libre de los gunas nacidos de prakrti.

41. Los deberes de los brahmanes, ksatriyas, vaisyas y sudras están distribuidos de acuerdo a los gunas que prevalecen en cada uno.



BUDDHACARITA

Buddhacarita (Los actos de Buddha), fue escrito por Ásvaghosa, quien vivió poco antes de los tiempos del emperador Kaniska, en el siglo I EC, aunque se admite que pudo haberlo hecho en un tiempo ligeramente anterior. El límite inferior de redacción del Buddhacarita es el año 50 AEC. La obra entre fue redactada entre esa fecha y fines del siglo I EC. Ásvaghosa parece tener una amplia cultura ortodoxa, lo que hizo suponer que recibió una educación brahmánica.

Las obras que con seguridad le pertenecenc son tres: Buddhacarita, Saudarananda<sup>25</sup> y Sariputra Prakarana<sup>26</sup>. Tradiciones tibetanas adjudican a Asvaghosa una serie de obras de las que no se han encontrado los originales sánscritos.<sup>27</sup>

Buddhacarita es una vida de Gautama Buddha en veintiocho cantos, de los cuales han llegado hasta nosotros los número 2 a 13 completos en sánscrito junto con una parte del primero y algunos fragmentos del 14. La obra comienza con la concepción milagrosa de Buddha y se cierra con un relato sobre la guerra por las reliquias del maestro, el primer concilio y el reinado de Asoka.

La primer edición del Buddhacarita de Ásvaghosa fue obra de

---

<sup>25</sup> Saudarananda tiene por tema la conversión de Nanda, medio hermano de Buddha que da pie a una exposición de la doctrina budista. Sus dieciocho cantos se convengan completos.

<sup>26</sup> Sariputra Prakarana es una obra de teatro en nueve actos que tiene por tema la conversión de Sariputra y Maugdalayana. Sólo se conservan algunos fragmentos editados por E. Gothlinker.

<sup>27</sup> Se le atribuyen en especial tres trabajos que nos han llegado al menos parcialmente en sánscrito: (1) Vajrasuci, que puede pertenecer en realidad a Dharmakirti; (2) Gandistotra, que es considerado notoriamente tardía por la mayor parte de los analistas; (3) Sutralamkara, cuya autoría por Asvaghosa actualmente se tiende en general a negar.

E.B. Cowell<sup>28</sup> -volúmen XLVI de la serie Sacred Books of the East, editada por Max Muller-. Este texto, de cuya corrección se dudó, fue mejorado por conjetura hasta la época de la edición de Johnston.

A comienzos de este siglo se comenzó a conocer un nuevo manuscrito del texto, que fue descrito por H.P.Sastri en el Journal of the Asiatic Society en 1909. Suele atribuirse mayor autoridad al manuscrito de Kâtmandú enviado a Inglaterra en 1924 a pedido de Arthur Macdonnell. Este manuscrito consistía originalmente de cincuenta y cinco hojas de palma y concluye abruptamente en 14.39. Los tres manuscritos que existían en Europa en tiempos de Johnston descendían del ejemplar de Kâtmandú. Macdonnell entregó el manuscrito a E.H. Johnston, quien lo editó junto con su traducción en 193<sup>29</sup>. Hay también una traducción al inglés de la versión china del texto hecha por Beal en 1883, y que ocupa el volúmen XIX de los Sacred Books of the East, anterior a la presentación del texto sánscrito y que se basa en la versión china de Buddhacarita, preparada por Dharmaraksa en el año 420 EC. El texto utilizado para la presente traducción es el editado por Ramcandradas Sastri en 1963.

Durante mucho tiempo Buddhacarita fue ignorado por los analistas del sâmkhya, quienes suponían que su descripción del sistema no merecía confianza. Johnston (1937, p.8) mostró que, por el contrario, con frecuencia las descripciones de Aśvaghosa eran correctas y consolidó la opinión de que todo análisis de las formas preclásicas del sâmkhya debe considerar el Buddhacarita.

Es posible que la convicción budista de Aśvaghosa sea el

---

<sup>28</sup> -----, The Buddhacarita of Aśvaghosa. Oxford: Anecdota Oxoniense, 1893.

<sup>29</sup> -----, The Buddhacarita or the acts of the Buddha. Calcutta: The University of Panjab, 1936.

fundamento de la suposición de que su descripción no puede ser adecuada. Sin embargo, esto debe ser ponderado atendiendo a las particularidades de la historia del sistema, y muy especialmente el hecho de que buena parte de la literatura existente de la escuela es posiblemente obra de autores que, por lo menos, no se dedicaron exclusivamente al sâmkhya darsana sin que por eso nadie haya pensado que, por ejemplo, el comentario de Vijñana Bhiksu al Sâmkhya Pravacana Sutra deba ser desdeñado por esa razón.

El libro 12 de Buddhacarita narra el encuentro de Buddha con el maestro sâmkhya Arada, quien le expone la doctrina de su escuela. Buddha la juzga incompleta.

En función de las fechas entre las que podemos ubicar la vida de Asvaghosa, el Buddhacarita tuvo que haber sido compuesto no más de un siglo o un siglo y medio antes de las Sâmkhya Karikas de Isvarakrsna.

Asvaghosa, que era budista, pone una serie de doctrinas en boca de Arada. El procedimiento es habitual en Mahabharata, donde Bhisma expone doctrinas cuya autoría atribuye, por medio de una conversación que él repite a pedido de la audiencia, a un pensador anterior. Por ese recurso, Bhisma menciona las opiniones de Vyasa, Asita Devala, Vasistha, Yajñavalkya etc.

En Buddhacarita Arada hace dos exposiciones (12.16-42 y 12.46-68). En 12.70-82, Buddha que oye la doctrina de Arada pero obviamente no lo sigue, hace una crítica del pensamiento sâmkhya basada en tres puntos sobre la que volveremos más adelante y concluye que la doctrina sâmkhya es incompleta.

La primer exposición de Arada es presentada por éste como su concepción del samsâra (=pasaje, es decir, transmigración) y su cesación, pero contiene otros temas y comienza con la tradicional diferenciación entre ksetra y ksetrajña.

Ksetra (12.16-19) es lo objetivo (tat). Consiste en prakrti y sus productos evolutivos. prakrti es los cinco elementos

más ahamkâra, buddhi y avyakta. El ocho es uno de los números corriente entre las primeras categorías de la evolución sâmkhya, particularmente cuando el contexto indica una tendencia a explicar la conciencia empírica o la vida del individuo, pero en el presente caso los elementos listados no corresponden con las versiones más usuales.

El ksetrajña (12.20) es conciencia; el texto lo iguala al âtman.

A diferencia de Caraka, Arada piensa que el ksetrajña y prakrti son dos principios distintos; el ksetrajña de Arada está sobre los otros 24 tatvas. Es interesante la mención del catustaya en 12.40-41. Las cuatro categorías indispensables para la liberación implican la distinción entre lo inteligente (pratibuddha) lo no inteligente (apratibuddha), vyakta y avyakta. En este catustaya están contenidas las ideas primordiales de la reflexión sâmkhya. Cuando el ksetrajña obtiene el conocimiento del catustaya logra hacerse una morada inalterable (padmaksara); es con ese fin que los brahmanes practican el brahmacarya.

Buddhacarita 12.46-68 corresponde a la segunda exposición (dharma) de Arada, quien comienza señalando las condiciones del brahmacarya mencionado en 12.45. Es interesante que este pasaje así como el anteriormente citado incluyen el conocimiento sâmkhya dentro de un conjunto de prácticas religiosas ortodoxas. Este detalle es interesante porque tanto el budismo como el sâmkhya darsana son parte de la nutrida oposición de la época al ritualismo brahmánico. La asociación del sâmkhya con la ortodoxia brahmánica no es extraña porque hay una tradición en ese sentido e incluso una vasta polémica de la que las opiniones de Keith y Johnston mencionadas en la introducción a la traducción de Svetasvatara Upanisad incluida en este trabajo forman parte. Lo destacable en el caso de Buddhacarita es la introducción de elementos brahmánicos precisamente en una conversación con Buddha.

Esta, por el contrario, era la ocasión más favorable posible en caso de querer afirmar el origen heterodoxo del sâmkhya darsana y subrayar un importante terreno común con Buddha.

El texto menciona la existencia de cuatro meditaciones (dhyanas; 12.30-56). El primero lleva al mundo de Brahma (12.51); el cuarto lleva al moksa. En forma inesperada, y tal como ocurre en los casos anteriores, se menciona que las prácticas de ese trance conducen a la morada de una divinidad, Brhatphala.

Si la repetida mención de las prácticas ortodoxas indica la influencia del brahmanismo, la explicación de la búsqueda de la percepción de la vaciedad, inducida inicialmente por el intento de percibir los espacios vacíos dentro del cuerpo, evidencia un claro trasfondo budista.

12.65 especula sobre el estado de moksa, al que define como Brahma sin cualidades (nirguna), firme (dhruva) e inmutable (aksara).

12.66 menciona a Pancasikkha, Jaigisavya y Janaka como maestros que obtuvieron el moksa por medio de la doctrina sâmkhya.

Ninguno de los dos pasajes significativos para el análisis del sâmkhya preclásico menciona la teoría de los gunas, pero ya en un contexto diferente Ásvaghosa la refuta en Buddhcartita 26.104.

El sâmkhya de Arada en Buddhacarita es una continuación del tipo de pensamiento de Caraka y Pañcasikha. Sin embargo, las diferencias son importantes. Caraka y Pañcasikha mencionan solo 24 tatvas y presentan modelos monistas materialistas mientras Arada habla de 25 tatvas y se acerca más al dualismo del sistema de Isvarakrsna.

El sâmkhya de Arada muestra varias diferencias respecto del sâmkhya clásico. Arada habla de ocho prakrtis y no postula la pluralidad de purusas, introducida posiblemente por Isvarakrsna, que es un punto importante en la discusión entre el dualismo del sâmkhya clásico y el idealismo advaita.

Las objeciones de Buddha a las doctrinas de Arada son muy interesantes: (1) De acuerdo a la doctrina de Arada el ksetrajña no es abandonado. Buddha opina que el ksetrajña aunque liberado de prakṛti y vikaras (productos evolutivos), posee la capacidad de dar lugar a nuevo nacimiento y así ser semilla de nuevos actos (12.70), lo que impide aceptar el moksa sâmkhya como total y definitivo.

Si el âtman, que debería superar toda dualidad, se ve nuevamente sometido a la causalidad (12.71-72), consecuentemente, lo que los partidarios del sâmkhya llaman moksa no es más que una creación mental (12.75).

(2) El âtman de la escuela sâmkhya no es vacío de cualidades, y esto se debe a que el âtman no está liberado por completo de la acción de la mente. Buddha piensa que esto lleva a la negación del Brahma sin características que Arada menciona en 12.65.

Para Buddha no hay distinción entre los atributos y el poseedor de los atributos (12.78); los atributos no pueden existir antes que su poseedor (12.79). Según esto, la sola existencia de un purusa con atributos hace lógicamente imposible su liberación; es obvio que de este modo Buddha podría criticar no ya a toda la filosofía de su tiempo, sino a cualquier forma de pensamiento sustancialista. Este tipo de objeción descartar un camino que se considera imposible. Como consecuencia de eso su concepción de la naturaleza humana es totalmente diferente de lo corriente dentro de tradiciones sustancialistas y se basa en la imposibilidad de la existencia de una sustancia permanente; consecuentemente, el âtman no tiene la eternidad que le atribuyen las escuelas ortodoxas.

(3) El ksetrajña aún sin cuerpo debe ser conciente o inconciente. Por este camino se llega a una aporía. Si el ksetrajña es conciente, debe haber algo de lo que sea conciente y por lo tanto no está liberado efectivamente porque el moksa es precisamente la superación de todo tipo de dualidad, por ejemplo la de la conciencia y el mundo.

BUDDHACARITA XII.16-42.

16. Escucha cómo es, en nuestra opinión el samsâra y cómo se lo supera.

17. Comprende que prakrti y sus vikaras (productos evolucionados), nacimiento, vejez y muerte, son lo que aquí es considerado tat (la objetividad).

18. Allí tú, conocedor de prakrti, sabrás que ésta es los cinco elementos, ahamkâra, buddhi y avyakta.<sup>30</sup>

19. Vikaras de buddhi son los objetos de los sentidos y pies y manos, la lengua, los órganos genitales, el ano y la mente.

20. El ksetrajña es conciente a causa de que conoce el ksetra. ksetrajña o también âtman, según dicen quienes meditan sobre él.

21. Kapila y su discípulo son llamados intelección (pratibuddhi) y memoria (smrti). Pero lo que no es conciente es llamado en este mundo Prajapati y su hijo.

22. Lo que nace, envejece, enferma y muere, eso es vyakta; avyakta es lo opuesto a aquel.

23. Ignorancia, karma y deseo son las causas del samsâra; el que permanece entre estos tres no supera la existencia (sattva).

---

<sup>30</sup> El grupo tradicional de ocho en el evolucionismo samkhya está constituido por los cinco mahabhutas, ahankara, buddhi y manas.



24. Por confusión (vipratyaya), por ahamkâra, por confusión del pensamiento (samdeha), por falsa conjunción (abhisamplava), por falta de discriminación (avisesa), por la utilización de medios incorrectos (anupaya), por apego (sanga), por error de la imaginación (abhyavapata), [el samsâra].

25. Del error, la acción más errónea. Erróneamente hace aquello que debe hacer; lo que debe pensar, (lo) piensa erróneamente.

26. "Yo soy quien habla; yo soy quien conoce; soy yo quien viene; soy yo quien está de pie". Así, príncipe libre de egoísmo, se expresa en este mundo ahamkâra.

27. Pero cuando se ve como uno -igual que un grano de arcilla- cosas que no están mezcladas, eso en esta tierra se llama samdeha.

28. Cuando se piensa que el yo es eso, mente, karma, y que esa asociación es el yo, eso es abhisamplava.

29. Avisesa es ignorancia de la distinción entre lo inteligente y lo no inteligente.

30. Los actos del namas y del vasat y los otros rituales, oh conocedor de las formas, son considerados medios incorrectos (anupaya) por los sabios.

31. Por la mente, la palabra, el entendimiento y la acción, el tonto se apega a los objetos de los sentidos. Esto es considerado abhisvanga.

32. "Esto es mío", "Pertenezco a esto": lo que se concibe así, erróneamente, eso es lo que se llama la caída. Por esto

se cae en el samsâra.

33. Así avidya es llamada quintuple por ese sabio: oscuridad (tamas), engaño (moha), gran engaño (mahamoha), tiniebla (tamisra) e incertidumbre (dvaya).

34. Comprende así que tamas es indolencia; moha, muerte y nacimiento. El gran engaño (mahamoha) es pasión (kam).

35. A causa de que los seres se engañan aún siendo poderosos, aquel es llamado mahamoha.

36. Tamisra se manifiesta como cólera (krodha); y andhatamisra (= dvaya) como desmayo (visada).

37. El necio, víctima de esta quintuple ignorancia, permanece en el samsâra, donde predominan nacimiento y sufrimiento.

38. Juzgando que él es el que ve, el que oye, el que piensa y el que causa un efecto, gira en el samsâra.

39. Por acción de estas causas transcurre aquí, en este mundo, la cadena de nacimientos. Debes reconocer, pues, que por la no existencia de la causa, la no existencia del fruto.

40. Así, sobre esto, príncipe deseoso de liberación, debes conocer el catustava: lo inteligente (pratibudha), lo no inteligente (aprabudha), vyakta y avyakta.

41. Pues cuando el ksetrajña conoce ese necesario catustava, rechazando lo nacido y lo que no tiene nacimiento obtiene la morada inalterable.

42. Para ese fin los brahmanes en este mundo, los que buscan

el Brahman supremo siguen el brahmacarya y educan así a los brahmanes.

BUDDHACARITA XII, 46-67.

46. El, habiendo dejado el hogar y la familia y habiendo tomando los votos del mendicante, asume una regla de disciplina que cubre todo el comportamiento adecuado.

47. En paz con cualquier cosa que obtiene de cualquier fuente, prefiere vivir solo y, libre de los opuestos, estudia los sastras.

48. Entonces, viendo el peligro que surge de la pasión y la suprema felicidad que surge de la falta de pasión, controla sus sentidos y se dedica a aquietar la mente.

49. Después de eso conquista el primer trance, (que se caracteriza por estar) libre de afecto, malevolencia etc, que nace de la discriminación y que incluye pensamiento.

50. Cuando un tonto logra la felicidad de la contemplación y reflexiona una y otra vez sobre ella, se engaña con la obtención de una felicidad hasta entonces desconocida.

51. Engañado por esta felicidad libre de amor y odio obtiene el mundo de Brahma ilusionado por esa falta de deseo.

52. El hombre sabio, en cambio, sabiendo que los pensamientos causan la agitación de la mente, obtiene un trance caracterizado por el éxtasis y la gloria.

53. Quien arrastrado por ese éxtasis no ve un estadio superior obtiene una morada luminosa entre las divinidades

Abhasvara.

54. Pero quien separa su mente de esa gloria y ese éxtasis consigue el tercer trance, que es gloria pero carece de éxtasis.

55. Pero quien, inmerso en esta gloria, no (busca) algo superior, obtiene gloria en común con las divinidades Subhakrtsna.

56. Quien habiendo conseguido esa gloria no siente deseo por ella y (se mantiene) indiferente, obtiene el cuarto trance, vacío de gloria y sufrimiento.

57. Allí, algunos, engañados por una falsa imaginación, piensan que eso es la liberación porque la felicidad y el dolor han sido abandonados y cesa la actividad de la mente.

58. Los que investigan sobre Brahman dicen que el fruto de este trance dura largo tiempo con los dioses Brhatphala.

59. Al retornar de esa profunda concentración, el hombre sabio ve los peligros que sufren quienes tienen cuerpo y se entrega a lograr, por el conocimiento, la cesación del cuerpo.

60. Entonces, abandonando ese trance, el hombre sabio establece su mente en lo superior y controla las formas etc como hizo antes con los deseos.

61. Primero imagina los espacios vacíos que hay en este cuerpo, y luego obtiene una imagen clara de los espacios dentro de la materia sólida.

62. Pero un hombre de espíritu superior, contrayendo su âtman que se ha expandido en el espacio, ve todo como ilimitado y

alcanza un estado superior.

63. Pero otro hombre, hábil en cuanto al adhyâtman, hace que el âtman cese por el âtman, y como ve que nada existe, se lo llama aquel para quien nada existe.

64. Entonces, como el pájaro de su jaula, el ksetrajña, escapado del cuerpo, es llamado liberado.

65. Esto, pues, es lo supremo (tatparam): Brahma sin cualidades, eterno e inmutable, lo que los sabios que conocen los tattvas llaman liberación (moksa).

66. Así, pues, te he mostrado los caminos y la liberación; si lo has comprendido, si te placen, entonces empréndelo adecuadamente.

67. Jaigivasya y Janaka y Vrddha Parasara y otros buscadores de la verdad siguieron este camino y fueron liberados.

SVETASVATARA UPANISAD

Hay dos opiniones sobre el origen del sâmkhya que es útil presentar porque las consecuencias de la polémica que insinúan tiene mucha relación con algunos de los intereses del presente trabajo, las de A.B. Keith, presentada en A History of the Sâmkhya Philosophy (1924) y E.H. Johnston en Early Sâmkhya (1937).

Keith cree que el sâmkhya es una continuación natural de ideas expuestas originalmente en Vedas y Upanisads. Johnston, encuentra el origen del sâmkhya en las escuelas materialistas de la India antigua.

En su forma actual el texto evidencia que Svetasvatara conocía las escuelas materialistas seguramente ateas lo bastante bien como para poder superponer a la visión teórica de los materialistas-mecanicistas, su propia esquema teísta. Su opinión no refuta el materialismo en sí; por el contrario, establece como cierto dentro de un determinado ámbito, la validez de los planteos que llevan a él, pero juzga que la mecánica necesita algo final a lo que referirse para evitar un regressus ad infinitum. Esa es la función definitiva del Isvara, superador de toda dualidad, en la estructura de su pensamiento.

Lo significativo de esto es que la aparición de este principio último no es justificada lógicamente. El texto sostiene simplemente que la serie de posibles explicaciones del origen de las cosas presentados en I.2 no es posible a causa de la existencia del âtman (âtmabhavâd), lo que significa reconocer que el materialismo si bien puede explicar coherentemente el cambio empírico muestra una carencia insalvable. La justificación no comienza por lo Absoluto-incondicionado -postulando, por ejemplo, su necesidad lógica etc-, sino por la existencia del âtman. En el contexto de una Upanisad sivaíta como es la Svetasvatara, es razonable entender esta referencia (y otras, Cf.II.4, IV.8 etc) como una indicación de la posible influencia de elementos yógicos sobre el ambiente de Svetasvatara. Ese es el medio que más podía

beneficiarse con la tarea de 'teologizar' un pensamiento de tipo sâmkhya porque variantes 'fisiológicas' de éste (Cf. Caraka Samhita, Susruta Samhita) formaban ya la base teórica de su praxis.

Las opiniones de Keith y Johnston son interesantes en tanto reflejan precisamente la tensión interior que recorre toda la historia del sistema: teísmo por vía de la fe o materialismo mecánico donde no hay lugar para un dios por fuera de la razón. En torno a esta polémica hay áreas donde la lucha es particularmente evidente: la doctrina de la causalidad y las varias concepciones de pradhâna.

Esta división parece haber reflejado una polémica crucial dentro del sistema a juzgar por su propia historia. En todo caso esas dos posiciones dan el marco de una de las preguntas que tienen que ver con las exigencias filosóficas de las propias posiciones asumidas y que nos interesa plantear respecto de SvU: ¿Por qué no una explicación mecánica de la realidad? ¿Si eso es imposible, cómo se explica y fundamenta esa imposibilidad? ¿Cómo se llega a la proclamación del principio que explica y subordina la mecánica?

Svetasvatara Upanisad, que solo es mencionada por su nombre en textos tardíos, pertenece a la escuela Taittiriya, la escuela de los discípulos de T.ittirî, del Yajur Veda. Su nombre deriva del sabio que la enseñara, según advierte SvU VI.21.

Johnston consideró que los textos del sâmkhya temprano se pueden reunir en cuatro grupos. El primero reúne material perteneciente a varias Upanisads, particularmente Katha, y considera que partes importantes de este texto datarían del siglo IV AEC. Algunas secciones de SvU podrían ser ubicadas entre los siglos III y IIAEC. Este autor supone, en nuestra opinión coherentemente, que el origen de la especulación sâmkhya se encuentra en los sistemas materialistas, conocidos desde antiguo en la India, de los que hay evidencia en Chandogya Upanisad VI. De un material de este tipo se



derivarían algunas de las ideas de SvU. Que doctrinas materialistas eran conocidas en India antes del período de redacción de esta Upanisad es una clara posibilidad de acuerdo a las referencias en ese sentido que se encuentran en textos Jainas y budistas (cf. Keith, *Buddhist Philosophy*, p 42, 74).

La posición de Arthur Keith sobre el origen general del pensamiento sâmkhya es que la escuela de Kapila solamente reelabora material antiguo contenido en Vedas y Brahmanas. Esto lleva a que, lejos de originarse en medios heréticos, el sâmkhya sería producto de una reflexión surgida del centro de la ortodoxia hindú. En su opinión (1924, p.22) resulta claro que el sâmkhya no puede provenir de un materialismo puro y simple y en todo caso lo hará de un materialismo que incluye alguna creencia en el espíritu. En cierta medida, según esto, el sâmkhya deriva de sí mismo, porque la consideración del conjunto de textos tempranos del sâmkhya evidencia que lo que llamamos sâmkhya era poco más que unas pocas líneas de una investigación de la naturaleza. Una de ellas es precisamente un cierto dualismo básico. No es fácil evadir alguna ambigüedad sobre este punto en la medida en que el sâmkhya de MBh incluye versiones incompatibles con la idea de dios, lo que lleva a la cuestión del teísmo o ateísmo del sâmkhya original al mismo tiempo que a la del materialismo o el idealismo. En ese caso, opina Keith, nos enfrentamos con el problema de explicar de dónde viene la opinión que instala un espíritu sobre la materia. Para Keith la creencia de que Sv U no contiene ningún elemento de sâmkhya no teísta sino que meramente se limita a unir las ideas que más tarde constituirán el corpus del pensamiento sâmkhya está 'absolutamente confirmada' (cf.1924,p 14.) y en consecuencia no habría más nada que discutir. Por cierto, hay otras opiniones fuera de la de Keith. No obstante, es imprescindible señalar la simplicidad filosófica de la opinión de Keith que puede traducirse: el dualismo sâmkhya deriva de un materialismo que no lo es tanto, porque acepta la

existencia de un principio de naturaleza conciente. Sostener esta posición acaba de algún modo con la condición filosófica del sistema porque implica que los pensadores de la tradición sâmkhya no advertían la inconsistencia de sus procedimientos. Esta opinión, creo, corresponde a un tiempo en que no eran claras todavía las tajantes diferencias doctrinarias del sâmkhya temprano y no estaban convenientemente evaluadas sus implicaciones. La inacabable polémica entre las interpretaciones materialista e idealista de la historia del sistema muestra una clave que los analistas del tiempo de Keith prefirieron resolver u omitir en función de preferencias ideológicas. Superar ese nivel tal vez sea imposible, pero en todo caso, la falta de indagación histórica de los autores de las primeras décadas de este siglo los destina a posiciones hoy muy difíciles de sostener.

La argumentación de Keith no es sólida. Es obvio que el pensamiento sâmkhya reconcilia la posibilidad de una realidad material con la existencia del espíritu, pero es innecesario suponer que en todo caso deriva de un 'materialismo que acepta una instancia espiritual', porque esa aceptación puede ser el signo característico del sistema o un producto de la polémica filosófica que lo constituyó. La pretensión de explicar el origen definitivo de una idea, como en este caso la superimposición de un principio espiritual en la explicación puramente materialista que suponemos original, no puede dejar de ser una conjetura. Es mejor que dejar en pie un problema genuino que conformarse con una respuesta conjetural.

En concreto el material presentado por SvU es una refutación de que toda realidad sea material; esta posición se hace clara desde el comienzo del texto, ya que en I.2 se presenta una serie de posibles explicaciones de la realidad de naturaleza mecánica que son desechadas. Lo que resulta infundado e irrumpe intempestivamente en el texto es el principio espiritual, como si la exposición presentada tuviera por fin conciliar la posibilidad de una realidad material

autónoma con la existencia de un principio espiritual o como si el principio espiritual fuera obvio en el medio en que el texto fue compuesto.

La opinión de Keith es posible porque en su opinión el sâmkhya en conjunto no es más que un conjunto de contradicciones. Gerald Larson a su vez ha encontrado que la opinión de Keith es una simplificación de la realidad y supone una interpretación inadecuada del sistema (1979, p. 42).

Keith entiende que la opinión que sostiene que el sistema sâmkhya ya existía independientemente y las Upanisads tomaron material de él es una "argumentación abstracta". Para Keith es más fundada la que entiende que el sâmkhya darsana se encuentra entre las muchas corrientes de pensamiento que se van modelando durante la composición de las Upanisads. Por otra parte, los siglos de la posible composición de Svetasvatara Upanisad son anteriores al período de consolidación y sistematización de las escuelas filosóficas y en consecuencia es imposible encontrar una de ellas plenamente constituídas en el siglo II o III AEC. Lo que existía de pensamiento sâmkhya en ese tiempo son precisamente los elementos que se van presentando en forma inorgánica dentro de un cierto grupo de textos.

Svetasvatara Upanisad es posterior a Katha Up. y anterior a Prasna Up. para Keith, pero Johnston ubica a Prasna Upanisad en el grupo de las más antiguas junto con Mundaka y Katha Up y supone que entre este grupo y la composición de SvU habría transcurrido un tiempo considerable. En todo caso parece indudable que precedió a BhG y era posiblemente bien conocida por Aśvaghosa, el compositor de Buddhacarita, a quien la tradición china presenta como seguidor de Siva antes de su conversión al budismo.

En favor de una datación más tardía está la opinión de Max Muller (The six systems... p xxxv), basada en la mención de la bhakti en VI.23. Esto puede ser circunstancial y puede considerarse como una interpolación más entre las muchas que

habría sufrido el texto.

Muller no encuentra demasiados elementos sâmkhya en SvU y sostiene que es dudoso que se pueda considerar sâmkhya a ciertos términos que aparecen en forma escrita cuando el sistema no tenía existencia y el mismo nombre sâmkhya significaba algo seguramente diferente del sistema clásico de Isvarakrsna. Su interpretación general del sistema se basa en entender el sâmkhya originalmente como filosofía teórica en oposición a la práctica yógica. Esta identificación es pobre, y en todo caso no hace más que remitir a la pregunta obvia que suscita, referida a que si el sâmkhya es la forma teórica de algo de lo que el yoga es la práctica, ese algo es, notoriamente, una explicación de categorías genéticas y del surgimiento evolutivo de la realidad empírica, motivo que si bien se manifiesta en varios textos de la época siempre fue reconocido como signo de la concepción sâmkhya de la realidad.

Esta es básicamente la posición que tomará luego Keith, fundada en la afirmación de que el sistema no tenía existencia exterior a estos textos en que se va configurando; precisamente es la suposición de que el sistema se va organizando alrededor de ciertos grupos de ideas presentados en textos tempranos lo que, contrariamente a esta supuesta invalidación de la escuela, orienta tanto la investigación posterior a Keith como al presente trabajo. No se trata de identificar un sistema orgánico de pensamiento ya existente fuera de las Upanisads sino de rastrear en ellas las formas que consituyen el sistema posterior, en la creencia de que por medio de esa tarea es posible identificar las estrategias filosóficas y el fundamento de la elección de ciertas categorías en la constitución definitiva de éste en caso, claro está de que no se piense, como hace D. Chattopadhyaya, que la versión canónica del sistema es el caso máximo de tergiversación idealista, supuesto que lleva la discusión en una dirección completamente diferente.

Si aceptamos que existió un trasfondo de pensamiento

materialista en el ambiente de formación del sâmkhya darsana, es fácil explicarse algunos de los cambios estructurales necesarios para hacer lugar al Isvara, que en SvU es la causa de la cuasiconjunción de Purusa y prakrti. El problema es insoluble para un pensamiento que llega a la avidya como hecho último (A. Silbourn, p 37) en los términos del monismo de Sankara, pero consigue una solución posible con la figura del Isvara de las versiones teístas del sâmkhya. Cabe siempre preguntarse cuál es la razón final para juzgar el sâmkhya darsana en los términos de su oponente más enconado, suponiendo que Sankara -quien significativamente escribe su comentario a BrS durante los siglos más oscuros de la historia del sâmkhya- o el idealismo, en términos más amplios, tiene una ventaja estructural como explicación del mundo. Si la tiene, cosa de la que personalmente dudo, sería en todo caso imprescindible aclarar que no es en absoluto una ventaja en la explicación del mundo empírico, que es lo que mejor se propone dominar el sâmkhya darsana. Sin duda, ningún materialismo está libre de presupuestos filosóficos, como tampoco lo está ningún idealismo, pero más evidente todavía es que participar de ellos oscurece y desvirtúa toda la discusión. Una posición materialista puede atacar los principios religiosos de muchos intérpretes (por pertenencia al mismo ámbito cultural del sâmkhya darsana es obvio mencionar el caso de Anima Sen Gupta), pero no creo que ninguno de ellos haya mencionado esta cuestión.

Silbourn cree que el sâmkhya primitivo no sería más que la teoría de los gunas. Veremos más adelante que, por el contrario, esta teoría podría ser un agregado posterior. Ya fue mencionado anteriormente, que la teoría de los gunas se convirtió con el transcurso del tiempo en propiedad común de la filosofía ortodoxa india y que si bien es importante en el sâmkhya preclásico, no hay cambios fundamentales en su utilización a lo largo de la historia del sistema. Estos dos motivos hacen que el centro de este análisis del sâmkhya

temprano no esté en la teoría de los gunas. Silbourn da gran importancia a SvU desde el punto de vista sâmkhya, y concibe la posibilidad de que este texto fuera incluso la fuente única de un supuesto sâmkhya primitivo en tanto tiende a considerar una multiplicidad de yonis que el sistema desarrolla paralelamente a una multiplicidad de almas.

Una particularidad de SvU reconocida tanto por Silbourn como por Johnston es la tendencia a discutir la entidad samsárica. Aparece en el texto una cantidad de expresiones para referir al alma individual (jiva, hamsa, ksetrajña) que podrían indicar que la discusión estaba entonces en curso.

Según varias opiniones Purusa indica todavía en este texto la divinidad superior y no el alma individual.

Para Ranade una de las claves para la lectura de Sv U es recordar que pertenece a un momento en que no había todavía separación clara entre la mâyâ de la vedânta y la prakrti sâmkhya.

Cierta fluctuación en las opiniones de esta Upanisad se hace notoria en la descripción del carácter de la divinidad: algunos pasajes consideran la inmanencia de Dios en la naturaleza (SvU VI.15-16; VI.10) pero otros pasajes sostienen su trascendencia radical.

Un punto interesante es la aparición de un tipo de hombre mencionado también en Bhagavad Gita, el yukta, el hombre compacto de SvU II.15, III.4 y IV.1.

El texto utilizado para la traducción fue tomado de la edición con comentario de Upanisad Brahmayogin de The Saiva Upanisads, Madras: Adyar Library, 1950.

## SVETASVATARA UPANISAD

## AHDYAYA 1

1. ¿cuál es la causa? ¿Brahma? ¿De dónde hemos nacido? ¿Sobre qué vivimos, dónde estamos establecidos? ¿Gobernados por qué existimos en diferentes condiciones, en placeres y miserias?<sup>31</sup>

2. El tiempo (kala), la naturaleza propia (svabhava), la necesidad (niyati), la suerte (yadrccha), los elementos (bhutas), el vientre (yoni) o Purusa deberían ser considerados. Pero ni siquiera una unión de estos a causa de

---

<sup>31</sup>. Hume en su traducción reunió los tres primeros slokas del texto y bajo el título "Conjectures concerning the First cause". I.2 presenta las alternativas. En la reflexión sobre los primeros principios, que tienen en común implicar explicaciones mecánicas del mundo empírico, la intención del texto es recordar que la mecánica por sí misma es insostenible y requiere una referencia posterior a algo no mecánico. O la realidad empírica es todo o hay que ir más allá de ella hacia algo transempírico. Podría preguntarse en qué medida el hecho de que las explicaciones mecánicas aducidas parezcan lógicamente insostenibles hace insostenible la mecánica pura como explicación viable de la realidad, es decir una absoluta mecánica de la materia y la causalidad como ley suprema de su desarrollo. El texto no hace es responder por qué esa posible una explicación puramente mecánica de la realidad no es posible. Esto resulta esencial, tanto por el interés que la discrepancias entre teísmo y materialismo puede tener dentro del pensamiento samkhya, como por la irrupción violenta del principio a que se ha de subordinar lo mecánico, el atman. SvU I.2 dice simplemente "a causa de la existencia del atman" (atmabhavat). Por cierto, sería muy lógico que la simple existencia del atman fuera utilizada como refutación del materialismo total, pero sería además muy útil conocer en qué círculo concreto de individuos para quienes la existencia del alma era evidente se propagó este samkhya.

la existencia del âtman. Incluso el âtman es impotente respecto de la causa del placer y el dolor.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>. Todas estas posibilidades deben ser abandonadas a causa de la existencia del atman. Esto no es el resultado de una indagación sobre la naturaleza de la realidad sino un postulado con el que comenzar: "because the self, the atman, is to be assumed as the first principle of things, since it is the necessary supposition of them all" (Deussen, The philosophy..., pag 266). Que sea una necessary supposition para que el sistema sea coherente es una cosa, pero no dice nada sobre cómo llega ahí o por qué lo hace, fuera de la mencionada cuestión de la economía interna del propio sistema. Toda explicación mecánica de la realidad es inconducente porque ninguna de las posibilidades argumentadas se sustenta por sí misma y todas dependen en última instancia de la aceptación del atman. SvU no sugiere cuál es el motivo por el que la mecánica en sí no se sostiene. No obstante los comentarios siguen en general esta línea sin preguntarse más porque abre fácilmente el camino a lo que vendrá; por ejemplo Sw. Nilakhanta entiende que svabhava, la naturaleza propia, es la característica inalienable de una entidad (el calor en el fuego) y los Bhutacintakas de MBh Xii 8529, más conocidos como Svabhavavadins - cuyas opiniones son refutadas en MBh xii 8690 y que son descriptos en Buddhacarita xii 59-62-, son quienes parecen haber sostenido la existencia final de solo cuatro elementos. Nilakhanta entiende que niyati, la necesidad, es la ley de causa y efecto, que Purusa es la entidad formada por el atman en unión con el cuerpo, la mente, los sentidos y ahamkara y que por ser compuesta está sometida a una explicación causal. Se postula la existencia del atman porque la mecánica, que es el fundamento de la explicación según diversas teorías necesita un punto final donde apoyarse.

De ser así, se trata de una situación objetable. ¿Por qué no, en cambio, rechazar todo el razonamiento como vicioso en lugar de postular una determinada entidad? En este punto hay también una clara línea divisoria, la aceptación de la existencia del atman es lo que diferencia al samkhya del materialismo total de los carvakas.

El comentario de Upanisad Brahmayogin llama a quienes aceptan que el tiempo es el comienzo, kalavadins e identifica a los lokayatas como aquellos que sostienen que la causa es el svabhava; menciona a la mimamsa como la escuela que sostiene que el comienzo del mundo es niyati, aunque estos deben ser los ajivikas. Cree que los yogis son aquellos que afirman que es Purusa. A quienes sostienen que la causa son los mahabhutani los identifica con quienes afirman que el mundo es eterno. Quienes juzgan que el yoni es el origen de todo son los



3. Los que persiguen el dhyana yoga vieron el poder propio del dios, escondido por sus propios gunas; quien gobierna sobre todas estas causas, tiempo, âtman y las demás, es el uno.<sup>33</sup>

4. Lo concebimos como una rueda con un eje y triple llanta, con dieciseis extremos, con veinte rayos, con seis grupos de ocho partes, cuerda única que toma todas las formas, con tres diferentes caminos: una sola ilusión con dos causas (diferentes).<sup>34</sup>

---

saktas

Quienes postulan que los mahabhutas eternos son el comienzo representan la posición que luego sostendrá la ortodoxia samkhya.

<sup>33</sup>. El texto evidencia que un fin último no puede ser descubierto por medio de la razón basada en la experiencia sensible, que solo puede concebir una realidad causal y por lo tanto múltiple. La percepción sensible solo puede postular la existencia de un sistema coherente de causas y efectos que revelen la constitución mecánica de la realidad.

SVU presenta un dios que es señor de la causalidad en su condición de antaratman, el atman interior.

La contrapartida de la percepción sensible es la visión del yogi, que por su poder ve la unidad tras la diversidad, al uno oculto tras la red de los gunas. La observación empírica puede revelar la mecánica pero se agota en sí misma. Por eso la explicación aquí adelantada de que los gunas son el punto final del análisis de la realidad empírica es una superación, por ejemplo, de la explicación de la mecánica de los elementos (bhutas), porque los gunas explican a los bhutas. Pero a su vez otorga un lugar superior al "dios uno".

<sup>34</sup>. Sv Up I.4 presenta una sistematización de los elementos de la ontología samkhya unidos en grupos, procedimiento habitual en los textos de la escuela. Cada uno de estos grupos analiza el funcionamiento concreto de algunos procesos en sus diferentes aspectos y momentos, por ejemplo, la percepción. La rueda de Brahman es el universo sensible; la triple llanta son los gunas, las dieciseis puntas son los cinco mahabhutas, más los cinco jñanendriyas u órganos del conocimiento, los cinco karmendriyas u órganos de la acción más mana; los cincuenta son los cincuenta bhavas (cf. SK.46); los veinte son los diez sentidos y sus diez

5. Lo consideramos cinco corrientes de agua, de cinco orígenes poderosos, torcidos: las olas de los cinco pranas, la raíz primordial de los cinco sentidos del conocimiento que comienzan con buddhi; cinco torbellinos, impetuosa corriente de los cinco dolores, de cincuenta divisiones, de cinco ramas.<sup>35</sup>

6. Esta es la rueda de Brahma en la que todo vive, (en la que) todo lo grande se sostiene; en ella el alma (hamso) vaga pensando que el âtman y el actor son diferentes. Favorecido por él va a la inmortalidad.<sup>36</sup>

---

objetos; las dos causas eficientes para el único camino de la ilusión (moha) son el mérito (punya) y el demérito (papa).

Según Johnston, Early Samkhya, p 31, se trata de la primera mención de los gunas aunque las diferentes apariciones del término guna en SvU parecen indicar más bien los tattvas inferiores. Johnston entiende también que SvU I.4 y V.3 son las primeras menciones de los vikara.

Anima Sen Gupta, que hace una lectura idealista del pasaje menciona la fuerza del elemento monista según este pasaje, porque la naturaleza es el círculo de la rueda, pero no es un principio independiente, y "permanece unida con el atman a lo largo de todos sus productos y efectos" (Sen Gupta, 1959 p.56), pero el argumento se basa en una concepción totalmente sustancialista de la materia, cuando la tendencia samkhya es considerar a la materia como suma total de productos, punto especialmente notable si se piensa en el papel estructural de la teoría de los gunas.

<sup>35</sup>. Las cinco corrientes son los cinco órganos de los sentidos; sus cinco fuentes son los mahabhutas; sus torbellinos son los cinco objetos de los sentidos. Nilakantha interpreta la quintuple miseria como la existencia en el útero, el nacer, envejecer, enfermar y morir. También puede referirse a cada uno de los sentidos.

<sup>36</sup>. La igualación de Dios y el alma es un punto importante en las Upanisads. En el presente pasaje, aunque no se niega su identidad original se los distingue (cf. tb. Sv. Up. IV,6-7 y Mund. III.1 etc.).

En SV Up I.6 la distinción entre dios y el alma se reconoce como ilusoria y al mismo tiempo se atestigua que la desaparición

7. El ha sido cantado como el supremo Brahma y en él la tríada, el que se sostiene a sí mismo, el imperecedero. Habiéndolo conocido aquí dentro, los conocedores de Brahma, los devotos, disueltos en Brahma son liberados del útero.

8. A lo que está combinado, lo imperecedero y lo perecedero, vyakta y avyakta, Isa todo lo soporta. Sin Isa el âtman está atado por la existencia del gozador, (pero) conociendo al dios se libera de todas las ataduras.<sup>37</sup>

9. Hay dos no nacidos, el que conoce y el que no conoce; uno impotente, poderoso el otro. No nacida también ella, conectada con el que goza y con el objeto de gozo. Infinito el âtman, omniforme e inactivo. Cuando uno encuentra esta tríada, eso es Brahman.<sup>38</sup>

---

de esa ilusión se da por la gracia de Dios, que de ese modo es distinto del alma.

<sup>37</sup>. Isa sostiene la totalidad de lo material en sus dos estados, vyakta y avyakta.

El bhoktr, el gozador, resulta de la unión del purusa individual con los órganos del conocimiento y de la acción y mana; la descripción del bhoktr que hace Sv Up hace de él se completa en I.9, I.12 y V.7.

El pasaje reafirma el punto de vista inicial sobre la necesidad de la superación de la pura mecánica señalando que sin Isa la liberación no es posible, es decir, que la experiencia sensible per se no permite al atman ni trascenderla ni explicarla. En la medida en que el samkhya tardío no privilegió la figura de un dios, el análisis de la factibilidad y naturaleza de la liberación sin un Isvara es un punto interesante para considerar el proceso histórico de la polémica samkhya.

<sup>38</sup>. El dualismo primordial samkhya recibe en este pasaje una interpretación teísta por medio del expediente de afirmar en primer lugar que los dos nacidos son Isa y Purusa. Solo más tarde aparece Prakrti, la femenina no nacida unida tanto al que goza como al objeto de gozo en tanto en la percepción sensible y en el conocimiento que de él deriva los elementos que

10. Lo perecedero es pradhâna; lo inmortal, imperecedero. Hara, el dios único, gobierna a ambos, lo perecedero y el âtman. Debido a la meditación, a la unión con él, a la naturaleza de la realidad, al hacer más y más eso, finalmente (se produce) la cesación de toda ilusión.<sup>39</sup>

11. Conociendo a ese dios se abandonan todas las ataduras, los cuidados se disuelven, el nacimiento y la muerte son abandonados. Por la meditación en él hay un tercer (estadio) cuando se produce la separación del cuerpo: la supremacía universal (visvaisvaryam). Estando aislado, su deseo está satisfecho.

12. Esto es lo que debe ser conocido, lo que está presente en el âtman (âtmasamstham) siempre. Nadie puede conocer más que esto. Cuando se ha conocido lo que goza, lo que es gozado y el actor, todo ha sido dicho. Ese es el Brahman de tres

---

participan son productos evolucionados de ella.

<sup>39</sup>. Larson, Class. Skh, pag 100, también lee el texto de este modo, pero Hume lo hace de otra manera, también posible: "What is perishable is Pradhana; What is immortal and imperishable is Hara (the 'Bearer', the soul)" , y como consecuencia su interpretación no identifica el Hara inicial con con el Deva Eka, el dios uno que domina a ambos. El inconveniente radica en que así considerado el texto obliga a identificar a Hara como una referencia a Purusa cuando tratándose de un texto sivaíta resultaría más aceptable entender la mención de Hara como uno de los nombres de Siva

Pradhana es aquí un nombre de lo material en su totalidad, vyakta y avyakta.

La meditación sobre el Deva Eka es lo que permite identificarse progresivamente con él y realizar la conflictiva suposición de la "diversidad empírica e identidad trascendental" de alma y dios.

partes.<sup>40</sup>

13. Así como la forma del fuego absorbido (todavía) en su origen no es percibida, pero no hay destrucción de su linga (otra lectura: de su forma sutil) y puede otra vez percibirse en el fuego de la leña, así los dos pueden percibirse en el cuerpo por medio del pranava<sup>41</sup>

14. Haciendo del propio cuerpo la vara inferior de la fricción y del pranava el superior, a partir de la práctica del "batir" en forma de dhyana, uno ve al dios como si fuera fuego escondido.

15. Así como hay aceite en el sésamo, crema en la leche, y

---

<sup>40</sup>. Aquí el Brahma de tres partes está formado por el Bhoktr (el gozador), el bhogyam (el objeto de goce) y pretitaram, el agente. Este último elemento fue traducido por Zaehner como "who provides the impulse"; por Hume como "The universal actuator y es comentado por Upanisad Brahmayogin y por Nilakantha como Isvara.

En SvU I.9 la tríada es Isvara, atman y Prakrti.

<sup>41</sup>. Dos aspectos se destacan en el presente sloka y los siguientes. En primer lugar elementos de la teoría satskaryavada, preexistencia del efecto en la causa; por otro la exposición de un método para descubrir atman-Brahman por medio del pranava, entendido por los intérpretes como Om.

Aunque la forma del fuego no sea percibida está ya en el leño y su forma sutil no es destruída en ese estado de no manifestación.

SvU. I.15 completa con algunos otros ejemplos que la tradición asoció a la ilustración de la doctrina satskarya: el aceite preexiste en el grano de sésamo, la manteca en la crema etc.

En este caso lo sorprendente es la utilización del equivalente para la explicación de los modos de hallar la identidad-diferencia de atman-Brahman, es decir, de percibir el atman en el atman; no así los métodos propuestos para hacerlo: (1) la repetición mántrica y las sutilezas respiratorias asociadas a la sílaba Om (I.14) y (2) tapas (I.15).

Cf. También SvU VI.21.

agua en las corrientes, hay también fuego en los leños (que se frotan para hacer fuego); así el âtman es percibido en el âtman si uno lo busca con verdadera austeridad (satyena tapasa).

16. El âtman que penetra en todas las cosas como la mantequilla en la leche, tiene su raíz en tapas y Brahmaidya (la ciencia de Brahma), ese Brahman es la más alta Upanisad.

## ADHYAYA II.

1. Controlando primero la mente y los pensamientos para la verdad, Savitr, habiendo separado la luz del fuego trajo la luz a la tierra (otra lectura: de la tierra).<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup>. Los cinco primeros slokas forman una unidad; aparecen también en Taittiriya Samhita IV.1.1.1-5.

Deussen encuentra en este pasaje una exposición teísta que se ha movido ya muy lejos de las concepciones originales de la doctrina del atman, cuya fuente primitiva pueden, en su opinión, haber sido las especulaciones de Yajñavalkya en Brhadaranyaka Up 2.4 etc.

La asociación del texto con la oración Gayatri es evidente. El pasaje atribuye a Savitri, el sol, la distinción entre luz y fuego y, como en el mito de Prometeo, se afirma que fue él quien trajo el fuego a la tierra. La distinción en sí es interesante y enlaza el fin del primer adhyaya con el comienzo del segundo, porque es posible equiparar la distinción entre luz y fuego con la distinción de atman y Brahman; esta suposición es sostenible en tanto los slokas siguientes analizan los requisitos para el conocimiento discriminatorio.

Un punto importante es la expresión "prthivya", que puede estar en dativo o en genitivo y que interpretada de ambos modos por Zaehner y Hume lleva a traducciones diferentes. Hume (que en nota admite la posibilidad de que se trate de un dativo), lo toma como un genitivo de origen y entonces entiende que el fuego fue traído por Savita "out of the earth", como si hubiera tomado el fuego del centro de la tierra.

Zaehner, que por su parte menciona en nota que posiblemente se trate de un genitivo, lo entiende como dativo y en consecuencia traduce "and brought it to the earth".

La traducción de Hume puede dar lugar a suponer que hay una mención a que en la tierra está el origen del fuego, lo que no es muy coherente con la teoría de los elementos samkhya.

2. Con la mente controlada, nosotros en la ofrenda a Savitr, el dios, con fuerza que conduce al cielo.
3. Habiendo controlado con la mente a los dioses que van al cielo con el pensamiento, pueda Savitr inspirarlos para la construcción de una gran luz.
4. Los sabios del inspirado gran sabio controlan la mente y controlan los pensamientos. El uno que conoce las reglas ha dispuesto las funciones sacerdotales. Poderosa es la celebración del dios Savitr.<sup>43</sup>
5. Yo uno adoraciones a tu antigua oración. Vayan los versos en su camino como soles. Escuchen todos los hijos de los inmortales, aún los que han ascendido a moradas celestiales.
6. Donde el fuego es cuidado, donde el viento se detiene, donde Soma predomina, allí surge manas.
7. Con Savitr como propiciador complazcámonos en el antiguo brahman [plegaria]. [Si] haces ahí tu origen lo anterior no te abandona.
8. Habiendo establecido igual las tres partes del cuerpo y conduciendo con la mente los sentidos al corazón, con Brahma

---

<sup>43</sup>. La mención a los inspirados sabios del gran sabio es uno de los pasajes que han hecho suponer que el medio original de composición de Svetasvatara Upanisad es un grupo de yogis, los que controlan la mente y los pensamientos, y se transmiten una enseñanza secreta.

Una referencia en el mismo sentido en SvU IV.8, en que se habla de que los sabios que conocen el sentido de la sílaba están reunidos y sentados alrededor de Svetasvatara y han escuchado su enseñanza ( tb. SvU VI.21).

Larson encuentra que esto justificaría el estilo y la presentación de SvU: "It is written for a kind of elite group of initiates" (Class. Skh., pag 102).

como bote el sabio cruza todas las corrientes terroríficas.<sup>44</sup>

9. Suprimiendo los pranas aquí, controlando los movimientos, respira por las fosas nasales disminuyendo el aliento; como carro uncido con malos caballos, el sabio debería controlar la mente sin distracción.

10. En lugar plano, limpio, libre de guijarros, fuego y arena, libre del sonido del agua y lo demás que le está conectado, favorable a mana, no ofensivo al ojo, en refugio escondido y seguro uno debe practicar yoga.

11. Niebla, humo, sol, fuego y viento, luciérnagas, relámpagos, cristal, la luna; esas son las formas preliminares que produce la manifestación de Brahma en el yoga.

12. Cuando son generadas y desarrolladas las virtudes del yoga, los atributos de la tierra, el agua, el fuego, el viento y el espacio; para quien ha conseguido un cuerpo hecho con el fuego del yoga no hay enfermedad ni vejez ni muerte.

13. Ligereza, salud, falta de deseo, brillantez de aspecto y excelencia en la voz, olor agradable, escasa excreción, anuncian los primeros resultados del yoga.

14. Como un espejo ensuciado por el polvo brilla una vez frotado, del mismo modo el alma en un cuerpo, viendo la verdad del âtman solo él obtiene, libre de dolor, su meta.

---

<sup>44</sup>. las tres partes del cuerpo mencionadas parecen ser la cabeza, el cuello y el pecho.

El texto sigue hasta II.15 la mención de un conjunto de reglas, pasos y resultados del yoga, que incluye la afirmación de que ni vejez ni muerte existen para aquel que se ha hecho un cuerpo construido con el fuego del yoga (II.12).

Los dos últimos slokas del adhyaya alaban la omnipresencia divina.



15. Cuando el yukta ilumina el brahmatattva (la esencia de Brahma) con el âtmatattva (la esencia del âtman), que es como una lámpara, (entonces) cuando se ha conocido al dios no nacido, eterno, libre de todo tattva, uno es liberado de todas las ataduras.<sup>45</sup>

16. Ese es en verdad el dios que mira hacia todas las regiones, el primer nacido, el que (aun) está en el vientre. En verdad ha nacido, pero todavía nacerá, el que está frente a todas las criaturas con el rostro vuelto en todas las direcciones.

17. Al dios que está en el fuego, en el agua, el que ha entrado en todo este mundo, que está en las plantas, en los árboles; a ese dios, reverencia.

### ADHYAYA III.

1. El uno es quien arroja la red, el que gobierna todos los mundos con sus poderes, el uno que está en el surgimiento y la continuación. Quienes lo conocen devienen inmortales.<sup>46</sup>

2. Uno en verdad es Rudra -no toleran ellos un segundo- [y] con sus poderes domina el mundo; frente a las criaturas él se alza protector. Habiendo emitido todos los seres, de nuevo

---

<sup>45</sup> La igualdad entre atman y Brahman es una referencia permanente en las Upanisads. Yukta, traducido por Zaehner como 'an integrated man' y por Muller como 'a practitioner or yoga' (interpretaciones ambas de adecuada fundamentación filológica), indica un ideal de hombre caracterizado por lo compacto de su pensamiento y acción. BhG contiene nuevas menciones del yukta que comentaremos oportunamente.

<sup>46</sup>. Los seis primeros slokas del tercer adhyaya identifican a Rudra con el Deva Eko, el dios uno presentado en el primer adhyaya.

los absorbe al fin del tiempo.

3. En todas partes ojo, en todas partes rostro, en todas partes brazo, en todas partes pie. El dios único crea la tierra y el cielo con sus alas y sus dos brazos, generándolos, el dios, el uno.

4. El que es fuente y origen de los dioses, el que todo lo gobierna, Rudra, el gran Rsi, el que antes engendró el Hiranyagarbha. Que él nos una con su aguda inteligencia (Sa no buddhya samyunaktu) <sup>47</sup>

5. La forma tuya que es benigna, oh Rudra, no terrible, que aparece libre de mal, que tiene luz, que ilumina; con esa, tu más benéfica forma, revélate a nosotros, morador de las montañas.

6. Habitante de las montañas, que llevas en la mano el arco, haz que tus flechas sean benévolas; no hieras a hombre ni a bestia, giritra.

7. Superior a este es Brahma, el supremo, el grande, escondido en los cuerpos de todos los seres; habiendo conocido a ese, al uno que rodea todo, a Isa, devienen inmortales.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> ver también SvU IV.1.

<sup>48</sup>. En este punto la traducción de Hume y la nuestra parecen adecuarse más al texto, pero si lo hacen el texto mismo requiere una nueva explicación. Para Hume, III,7 se lee "Higher than this is Brahma". En nota aclara que el 'esto' al que Brahma es superior puede ser Rudra-Siva o el mundo. Si entendemos que Brahma es superior a Rudra-Siva, entonces lo afirmado hasta ahora, que a través de varios pasos fue consolidando la identificación de Siva con el Dios Único, toma otro aspecto: no hay explicación, sobre la relación Siva como dios personal-Siva como Absoluto tal vez porque el misterio es inexplicable para las

8. Yo conozco a ese purusa grande, del color del sol, que está más allá de la oscuridad; habiéndolo conocido uno sobrepasa la muerte. No hay otro camino para ir.

9. Más allá de él no hay nada; nada es superior a él; nada más pequeño. Como árbol que alcanza hasta el cielo se alza. Por él, por purusa, todo este mundo es llenado.

10. Lo que es superior aún a aquel, no tiene forma, es Siva; quienes han conocido eso (alcanzan) la inmortalidad, pero los otros, (esos) van al dolor.

11. El que es todo cara, todo cuello, todo cabeza, el que tiene su asiento en el corazón de todos los seres, el que, desplegado, lo ocupa todo, el que es Bhagavan y por eso es omnipresente, Siva.

---

fórmulas excluyentes del lenguaje. Tal vez simplemente se superpone el nivel de un teísmo más directo con Rudra-Siva como dios venerado y el más abstracto y conceptualmente elaborado de la igualdad de atman y Brahman.

Si en cambio seguimos a Zaehner, quien lee "Higher than this (the Golden Embryo), higher than Brahma, the mighty [God], hidden in all beings", salvamos la duda sobre la condición suprema de Siva pero no respetamos el texto, que parece hacer más sostenible la primera versión.

Una posibilidad conciliatoria en III.10, donde se señala la superioridad de Siva arupa, el sin forma. Es claro que este Siva sin forma presenta una visión conceptual del dios, diferente a la presentada por la mitología en la rústica figura de Rudra, el aullador dios salvaje de las montañas, y más adecuada a su actual función de superación de toda dualidad, de toda materialidad, es decir, del proceso de despliegue y reabsorción de Prakrti. En todo caso es imprescindible un análisis del concepto de Brahma en este pasaje.

Es interesante la mención de VI.18 porque allí, en el momento de mayor exaltación de Siva de SvU se menciona que él en tiempos antiguos engendró a Brahma, y esto se debe tomar por lo que vale en sus actuales implicaciones filosóficas o teológicas, ya que es sabido que para la mitología es central la condición de Siva de hijo de Brahma: todo el ciclo mítico del Siva-Bhairava se basa en la decapitación de Brahma por Siva cuando éste se enfureció al recordarle aquel, irónicamente, su origen.

12. Gran señor es purusa, él es quien pone en movimiento la verdad (sattva), quien gobierna esta paz sin mancha; él es luz eterna.

13. De la medida de un pulgar es purusa, el antarâtman (el âtman interior), el que siempre está en el corazón de las criaturas, percibido por el corazón, por la mente. Quienes conocen esto alcanzan la inmortalidad.<sup>49</sup>

14. Mil cabezas (tiene) purusa, mil ojos, mil pies. Habiendo rodeado la tierra por todos lados la excede en diez dedos.

15. Purusa es todo esto, lo que ha sido y lo que será, es el señor de la inmortalidad, es todo lo que crece con alimento.

16. Por todas partes manos y pies, por todas partes ojos, cabeza y rostro; por todas partes tiene oídos en el mundo. Habiéndolo cubierto todo se alza.

17. Pareciendo tener las características de todos los sentidos, es libre de todos los sentidos, soberano de todo, señor de todo, protector, amistoso.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Para Johnston este es el único pasaje de SvU donde Purusa es utilizado con referencia al alma individual. En los demás pasajes está utilizado en el sentido cósmico de divinidad suprema.

<sup>50</sup>. Este sloka y los siguientes muestran el dualismo escindido de las versiones teístas del pensamiento samkhya. Se acepta la realidad del mundo cambiante, que no es una sombra sin sustancia, pero se pone sobre todo lo cambiante, la realidad sin comienzo del dios uno sobre todo lo que tiene historia, aun cuando, como en el caso del atman, pueda ser la historia del moksa. El único lugar que la razón puede conceder a una figura divina dentro de la dualidad samkhya es la de ser un Purusa supremo que gobierna sobre todo lo real pero no participa de su naturaleza. La divinidad de Sv U no participa en la historia del

18. En la ciudad de las nueve puertas, el alma, que se mueve hacia atrás y hacia adelante, dominador de todo el mundo, de lo que se mueve y de lo inmóvil.

19. Sin mano ni pie [es] rápido y aferra; ve sin ojos, oye sin oído; él conoce lo cognoscible, [pero] no hay conocedor de él. Por eso lo llaman gran purusa primordial.

20. Más sutil que lo sutil, más grande que lo grande (es) el âtman escondido en el corazón de toda criatura. El que no tiene pena lo ve como inactivo (akratum) por gracia del ordenador, del señor y su grandeza.

21. Conozco al que no envejece, antiguo, el âtman de todo, omnipresente por su ubicuidad, cuya supresión de la vejez es (cosa) conocida, pues los que hablan de Brahma lo llaman eterno.

#### ADHYAYA IV

1. El uno [que siendo] sin color, de meta oculta, distribuye colores por medio del múltiple poder de su yoga, va hacia todos lados. El está en el comienzo y en el fin de todo. Nos una ese dios con su inteligencia (sa devah no buddhya samyunaktu).<sup>51</sup>

---

mundo a diferencia del Krsna de BhG donde el Isvara no solo permite la reconciliación de lo que evoluciona y se distingue sino que actúa entre los hombres cuando el dharma decrece.

Todas las imágenes de los slokas siguientes manifiestan la radical diferencia del Isvara respecto del mundo cambiante de los objetos y los sujetos.

<sup>51</sup>. El dios abstracto, ese dios que es casi un principio racional para justificar la superación de la dualidad, se transforma ahora en el yogi supremo, de rostro vuelto en todas direcciones. Pero sigue conservando un papel cosmológico en tanto

2. Ese dios es Agni (el fuego) , es Aditya (el sol) , es Vayu (el viento), es Chandrama (la luna), es brillante, es Brahma, es Ap, es Prajapati.

3. Tú eres mujer; tú, hombre; tú joven, tal vez doncella, tú anciano que camina con bastón; tú el nacido, vuelto en todas direcciones.

4. Un ave azul, amarilla, de ojos rojos, contiene el relámpago como fruto; ella es las estaciones , los mares. Tú, el sin comienzo, existes en todos los seres, [tú] de quien todos los seres han nacido.

5. Hay algo femenino, no nacido, único, rojo, blanco y negro, que produce muchos hijos, que habiendo tomado forma produce los seres. Hay algo masculino, no nacido, que se acuesta gozando y hay otro no nacido que, una vez satisfecho, la abandona.<sup>52</sup>

6. Dos pájaros amigos abrazados en el mismo árbol; de ellos uno come el fruto dulce, el otro mira sin comer.<sup>53</sup>

---

sigue siendo el que distribuye los colores por el poder de su yoga aunque su propósito permanezca incognoscible.

El último pada es similar a III.4.

<sup>52</sup>. Notoriamente el texto se refiere a Prakrti, los tres gunas, presentados por medio de sus colores y al Purusa en su doble condición de existencia empírica o liberación.

El pasaje es importante para la teoría de Chattopadhyaya que ubica las raíces del samkhya en el dualismo de lo masculino y lo femenino en el tantrismo.

<sup>53</sup>. Uno de los pasajes clásicos para la exposición de la doble tendencia a considerar a dios tanto idéntico con el alma individual como diferente. SvU IV.6-7 se encuentra repetido en

7. En un mismo árbol purusa, hundido, perplejo, sufre por su impotencia. Cuando ve el poder del otro y su grandeza, complacido (deviene) libre de penas.

8. Todos los dioses se sentaron en el cielo supremo sobre la sílaba. Quien esto no conoce ¿qué hará con el Rg? Los que lo conocen están aquí reunidos.

9. Himnos, sacrificios, ritos, ordenanzas, lo que ha sido y lo que será los Vedas lo dicen. De eso el que tiene mâyâ crea todo este mundo y en él el otro, por mâyâ, está confinado.

10. Uno debería saber que mâyâ es prakrti y el Mahesvara (El gran señor) es el mayinam (el hechicero). Por seres que son miembros de él está lleno todo este mundo.<sup>54</sup>

11. El uno que domina sobre cada yoni, en quien todo se reúne

---

Mundaka Upanisad III.1. 1-2. Todo el Adhyaya V de SvU es una explicación de este contraste.

<sup>54</sup>. Un pasaje muy interesante en el proceso de consolidación de la figura de un Dios, que trasciende la materia y su despliegue. Prakrti es presentada aquí como la mâyâ, la red ilusoria de la realidad, del Isvara y el Isvara mismo se convierte en el hechicero que la construye. La noción de maya, la gran amenaza para el monismo de Sankara, aquí señala un poder del dios supremo, un dios que conserva sus atributos cosmológicos, que intenta hacerse concebible como origen de la organización de la realidad material, pero que se encuentra en transición hacia una religión del corazón. Este es uno de los pasajes que revelan una polémica sobre la naturaleza de la realidad; intento de presentar al mundo como ilusión y negar su existencia separada y real. Johnston menciona que se trata de la primera mención de Prakrti en singular (Early samkhya p. 27).

Para Keith este pasaje implica sencillamente la negación enfática de la existencia real y separada de la naturaleza, y consecuentemente la negación del materialismo de otras corrientes del sistema. La causalidad que hasta entonces la escuela atribuía a pradhâna desaparece

y se separa, ese es el Isana que garantiza los deseos, el dios laudable. Conociéndolo se alcanza la paz sin fin.

12. El que es fuente y origen de los dioses, el que todo lo gobierna, Rudra, el gran Rsi. El que antes engendró el Hiranyagarbha. Que él nos una con su aguda inteligencia (Sa No buddhya samyunaktyu).<sup>55</sup>

13. El que es supervisor de los dioses, en quien los mundos reposan; de quien es el poder sobre los de dos pies y sobre los de cuatro pies. ¿a qué dios ofreceremos el sacrificio?

14. Más sutil que lo sutil, en medio del caos, el creador de todo, el de múltiples formas, el uno que todo lo rodea. Habiendo conocido a Siva se va a la paz eterna.

15. El es el protector del mundo y el tiempo, el supervisor de todo escondido en todos los seres, con quien están unidos los que han visto a Brahma; habiendo conocido a ese dios uno corta las ataduras de la muerte.

16. Conociendo a Siva escondido en todos los seres; más sutil, como la crema es más sutil que el ghee (manteca clarificada), el que rodea a todo siendo uno; conociendo a ese dios uno se libera de toda atadura.

17. El es el dios, el que tiene todos los karman, el mahatma, el que siempre entra en el corazón de las criaturas. Debe ser percibido con el corazón, el pensamiento y la mente; quienes así lo conocen devienen inmortales.

18. Cuando no hay oscuridad, cuando no existen ni día ni

---

<sup>55</sup>. Siva es ahora, tal vez naturalmente, el origen de los demás dioses.



noche, ni ser ni no ser, entonces solo Siva es. Eso es lo imperecedero, ese es el mejor resplandor de Savitr; de allí surgió la antigua sabiduría.

19. Ni hacia arriba ni a través ni en medio nadie lo ve. No hay similar a aquel cuyo nombre es Gran Gloria (mahadyasa).

20. No se lo ve; nadie ve su forma con el ojo. Quienes lo conocen con el corazón o con la mente como situado en el corazón esos devienen inmortales.

21. Con el pensamiento "El es eterno" alguien, temeroso, se acerca; Rudra, con tu rostro auspicioso, con ése, protégeme siempre.

22. No nos lastimes ni en hijo ni en nieto, ni en la vida, ni en ganado ni en caballos. Enojado, no mates a nuestros héroes, oh Rudra. Ofreciendo oblacones te llamamos siempre.

#### ADHYAYA V.

1. Dos hay en el Brahma supremo, indestructible e infinito ubicados ocultos, vidhyâ (conocimiento) y avidhyâ (ignorancia). Perecedera es la ignorancia e inmortal la sabiduría. El que gobierna a vidhyâ y avidhyâ es otro.

2. Aquel uno es quien gobierna sobre cada origen, sobre todas las formas y todos los orígenes. El es quien sostiene al rsi rojo (Kapila), engendrado en el comienzo, con su sabiduría y lo ve cuando nace.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Ha habido una larga polémica sobre si se debe entender kapila aquí significa 'rojo' o es el nombre del fundador histórico de la escuela.

Larson (Enciclopedy... pag 109) cree que Kapila en este pasaje

3. Ese dios extendiendo cada red de manera múltiple las concentra en este mundo. Así, habiendo creado otra vez los Yatis <sup>57</sup>, el Isa, el Mahatma, ejerce el poderío universal.

4. Así como el sol se levanta y brilla iluminando todas las direcciones, arriba, abajo y en diagonal, así el dios único, el Bhagavan, el excelente, el uno, gobierna las criaturas nacidas de vientre.

5. Origen de todo, el que madura a toda criatura, el que cocina todos los seres cocinables madurándolos, el uno que gobierna sobre todo esto. A todos él distribuye sus cualidades.

6. Lo que es ocultable en los Vedas, lo oculto en las Upanisads, eso Brahma lo conoce como el origen de Brahma. Los dioses y rsis que antiguamente conocieron eso, tomaron esa forma y se hicieron inmortales.

7. El que tiene gunas es el actor de la acción que lleva fruto, y de esta acción él es en verdad el gozador. El que

---

se refiere al rsi samkhya.

Otros autores creyeron que Sv V.2 así como en SvU IV.12; VI.18 y III.4 Kapila (rojo) debe entenderse como Hiranyagarbha o Rudra y no como el maestro samkhya legendario.

Garbe (Samkhya Philosophie, 1897) creyó que se trataba de una referencia al maestro samkhya y fue refutado por Jacobi (1919), se apoya en este pasaje y en SvU VI.13 para afirmar que el sistema era conocido por el autor de la Upanisad.

El punto es polémico. Escribió Keith (A History..., p 9): la posición de Garbe "es demasiado fantástica para ser sostenida seriamente".

<sup>57</sup>. También llamados Patis; literalmente "ejercitadores". De acuerdo a RV X.72.7 se trata de demiurgos que colaboraron en la creación del mundo.

gobierna los pranas, el que toma todas las formas, el de tres gunas, el de tres caminos, se mueve por sus propias acciones.<sup>58</sup>

8. De la medida de un pulgar, de forma similar al sol, el que está dotado de samkalpa y ahamkâra. Con la cualidad de buddhi y con la cualidad del âtman aparece el inferior como de la medida del eje de una rueda.

9. Se debe saber que el jiva es como una parte de una centésima parte de la centésima parte de la punta de un cabello y, sin embargo, participa de la infinitud

10. Ni femenino, ni masculino, ni neutro; con cualquier cuerpo que recibe, con ese se une.

11. Por los mohas (ilusiones) samkalpana (imaginación), sparsana (contacto), drsti (visión) ; por el exceso en el comer y el beber el âtman nace y crece. Debido a la consecuencia de sus actos el dehi adquiere formas en diferentes estados.

12. Toscas y sutiles, el que toma cuerpo muchas formas elige de acuerdo a sus propios gunas. Por las cualidades de la acción y por las cualidades del âtman se ve al inferior como causa de su unión.

---

<sup>58</sup> Lo que el texto busca en este caso es diferenciar la personalidad empírica, surgida de la asociación de un purusa con un cuerpo material de purusa en su naturaleza absoluta. La característica de vyakta son los gunas. Los seres compuestos se caracterizan por los gunas. La psicología samkhya puede ser exactamente equivalente de la fisiología samkhya en el fundamento de sus explicaciones precisamente porque todo lo compuesto es gunádico y la explicación de sus estados es básicamente similar.

13. Habiendo conocido al dios uno que es sin comienzo, sin fin, en medio de la confusión, el creador de todo, de multiples formas, que rodea todas las cosas, uno se libera de todas las ataduras.

14. Quienes conocen a Siva, el que es aprehendido por la existencia, el que es llamado incorpóreo, el hacedor de lo que existe y lo que no, el autor de la creación y sus partes, han dejado su cuerpo detrás.

#### ADHYAYA VI.

1. Confundidos, dicen algunos kavis que la naturaleza propia, otros que el tiempo. Es por la majestad de este dios en el mundo, en cambio, por lo que se mueve la rueda de Brahma.

2. Aquel es por quien todo esto está siempre cubierto, el que conoce, el hacedor del tiempo, poseedor de gunas, omnisciente. regido por él gira la acción; lo que se piensa como tierra, lo acuoso, fuego, aire y espacio.

3. Habiendo realizado esta acción y habiéndose alejado nuevamente y habiéndose unido al yoga con el tattva del tattva, con uno, con dos, con tres o con ocho y con el tiempo y las cualidades sutiles del âtman.

4. El [Siva] habiendo comenzado con acciones relacionadas con los gunas, distribuye las existencias. En la inexistencia de estos [gunas], destrucción de la acción realizada. Terminada la acción se va. El es el otro de tattva.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Las interpretaciones más idealistas del samkhya concluyen de este pasaje que el punto de vista final de la Upanisad es monista e idealista, porque la naturaleza pese a ser la circunsferencia de la rueda no es un principio independiente porque "permanece indisolublemente unida al atman junto con todos

5. El es el comienzo, la causa eficiente de la unión (samyog nimittahetu) , el que visto como sin partes está más allá del triple tiempo. Al omniforme, al que es glorificado por la existencia de los seres, al dios que está en su propio pensamiento [o: en el pensamiento de cada uno] hemos venerado desde antiguo.

6. El es otro y más alto que el árbol, el tiempo, la acción. De él procede este desarrollo (prapañca). Conócelo como quien trae a dharma, rechaza el mal, señor de la suerte que subsiste en el âtman, inmortal, hogar de todo.

7. El es el supremo entre los señores, dios supremo entre los dioses, rey supremo entre los reyes. Conozcamos, a causa de su condición absoluta, al dios, el señor de la tierra que debe ser adorado.

8. No hay de él acción ni instrumento; no se encuentra otro igual a él o superior. Su alto poder ha sido oído múltiple. Inmanentes [son] su conocimiento y la fuerza de su acción.

9. Nadie es su amo en el mundo ni su señor, ni hay marca de él. El es la causa, el señor de los señores de la causa. De él no hay progenitor ni señor.

10. Como araña, con hilos nacidos de pradhâna de acuerdo a su propia naturaleza, el dios uno se cubre. Pueda él permitirnos entrar en Brahma.<sup>60</sup>

---

sus efectos y productos" (Sen Gupta, 1986, p.56).

<sup>60</sup>. Los gunas son la maya que cubre al Isvara. Isvara es el dios escondido en la naturaleza. En el conjunto de un pensamiento materialista, preocupado por el cambio y la causalidad, su posición es vulnerable.

11. El dios uno, que todo lo cubre, âtman interior de todas las cosas, el supervisor de la acción, el que habita en todos los seres, el testigo, el único inteligente, sin cualidades, está escondido en todos los seres.

12. El uno que subyuga a los muchos inactivos hace a una forma múltiple. De los sabios que lo perciben como el que está en el âtman, de ellos y no de otros es la felicidad perpetua.

13. Eterno entre los eternos, inteligencia entre las inteligencias, el uno entre muchos, quien concede los deseos. Habiendo conocido a ese dios, causa adquirible por el sâmkhya y el yoga (sâmkhyayogadhigamyam. otra lectura: adquirible por el yoga del conocimiento.), se es liberado de todas las ataduras<sup>61</sup>.

14. No brillan allí el sol ni la luna ni las estrellas ni brillan tampoco estos relámpagos, ¿de dónde entonces este fuego? Tras su brillar, todo esto que brilla. Por su luz todo esto se ilumina.<sup>62</sup>

15. El es el creador de todo, omnisciente, origen de sí mismo

---

<sup>61</sup>. Edgerton, que señala el carácter soteriológico del pensamiento de la India como una de sus características permanentes, presenta esta como la primera mención de samkhya como sistema de salvación por el conocimiento (1924, p.13) caracterizado por la indagación de una primera causa concebida en términos "más bien impersonales".

Larson se centra en este pasaje para definir al antiguo samkhya yoga épico como 'correcta discriminación y disciplina espiritual basada en el razonamiento meditativo' (1987, p.6).

<sup>62</sup> Este verso aparece también en Kathaka U. V.15 y Mund.U. 2.2.10. Deussen (The philosophy... pag 137) supone que la aparición original del pasaje es en Kathaka Upanisad.

(otra lect: origen del âtman), inteligente, hacedor del tiempo, [dotado de] gunas, omnisciente. El señor de pradhâna y ksetrajña, señor de los gunas, causa de samsara y moksa, de la continuación y la atadura.

16. Unica alma en medio de este mundo. El es como fuego hundido en el océano. Habiendo conocido esto se va más allá de la muerte. No hay otro camino para ir.

17. El, hecho de tat, inmortal, existiendo como Isa, inteligente, que va a todas partes, guardián de este mundo, el que es señor permanente de este mundo. No hay otra causa para su supremacía.

18. El que antiguamente produjo a Brahma, el que en verdad le entregó los Vedas, en ese dios que ilumina âtman y buddhi, deseoso de liberación entro como protección.

19. Al sin partes, sin actividad, tranquilo, sin falta, sin mancha, alto puente de la inmortalidad, fuego como combustible quemado.

20. Cuando los hombres trabajen el espacio como si fuera un cuero, entonces para quien conoció a Siva será el fin del dolor.

21. Por el poder de tapas, por la gracia de dios, el sabio Svetasvatara ha explicado Brahma a los ascetas supremos como alto medio de purificación, debidamente agradable a la sangha de rsis.

22. El supremo misterio en el Vedânta, manifestado en tiempo antiguo, no debe ser dado al no tranquilo ni, tampoco, a quien no es hijo o discípulo.

23. A quien tiene alta bhakti en dios o en el guru como si fuera un dios, a ese gran espiritu estas cosas que han sido relatadas se hacen evidentes.



CHANDOGYA UPANISAD

El Prapathaka VI de Chandogya Upanisad está completamente dedicado a los diálogos entre Uddalaka Aruni y su hijo Svetaketu, que vuelve a vivir con él tras doce años de instrucción con un maestro; ambos habían sido presentados ya en ChU V.5 y V.11.

En esos textos aparecen en forma diferente y esto hizo pensar a Senart (1930, p.xxx) que posiblemente las tradiciones referentes a Uddalaka Aruni hubieran sido reunidas primeramente por diversas manos y reordenadas luego en dos capítulos sucesivos. Todos los diálogos entre Udalaka y Aruni giran en torno a la cuestión de la unidad del Ser bajo la aparente multiplicidad de los fenómenos.

Jacobi encontró en ChU VI evidencias de un pensamiento materialista temprano. Esto, por supuesto, favorece su idea de que el origen del sâmkhya es alguna de las antiguas escuelas materialistas de la India.

ChU VI y SvU IV son los posibles orígenes de la teoría de los gunas. Keith piensa que aunque tanto ChU VI.4 como SvU I.4; V.7 y VI.3 hablan de elementos (bhutas), la doctrina que está detrás es sin duda la de los gunas. La exposición de la naturaleza de los bhutas en ChU VI.4 gira en torno a una analogía basada en los colores, cuyo significado será el mismo en la doctrina clásica de los gunas: sattva-âp, lo blanco; tejas-rajás, lo rojo, la pasión que desequilibra y pone en movimiento; tamas-anna, lo oscuro, el alimento, la pesadez inerte que obstruye el cambio. Las equivalencias establecidas

entre los tres gunas y las características de los elementos es muy elaborada y compleja. El tema del origen de la doctrina de los gunas es arduo. Johnston, quien divide la historia del pensamiento sâmkhya en cinco etapas que concluyen en el sistema clásico (cf. la introd. a Katha U.), entiende que el grupo como tal no era conocido en el sâmkhya antiguo, aunque la especulación posterior sí podría haber sido influenciada por ChU VI.4-5.

A lo largo del texto hay varias menciones de elementos de la ontología sâmkhya, pero Keith cree que ninguno responde al sentido técnico propio de la escuela. Lo claro es que el texto presenta una atmósfera influenciada por ideas sâmkhya en formación. Uno de los detalles significativos del texto es que VI.2.1-2 rechaza la posibilidad de que el ser surja del no ser, un germen de satkaryavada (la doctrina según la cual el efecto existe antes de su manifestación), que es uno de los pilares estructurales de la visión sâmkhya de la realidad.

En conjunto ChU VI.3-5 es una ontología arcaica que anuncia las nociones posteriores de prakrti, los gunas y la preexistencia del efecto. En un sentido contiene un eco de antiguas ideas védicas, en otro representa un período de transición hacia las doctrinas de SvU 4.5-7.

La concepción general del sentido y el origen del pensamiento sâmkhya para Keith ha sido presentada con más detalle en otro lugar (introd. a SvU) y no es necesario reiterarla aquí; baste recordar que Keith piensa que en esta época no hay un sistema

de pensamiento exterior e independiente a los inarticulados esbozos presentes en textos de muy variado origen. El presente trabajo, en cambio, no supone -por motivos históricos- la existencia de un sistema definido en esta época, sino que procura ver cómo surgen y se adaptan los conceptos que luego serán el centro del pensamiento sâmkhya sin preocuparnos de si existía o no algo similar al sâmkhya clásico. Lo que importa es si existían ideas y conceptos que lleven a lo que sí sabemos que luego fue llamado sâmkhya. De hecho lo único que la tradición ha conservado de esos tiempos son fragmentos presentes en obras de carácter muy diferente. Nos proponemos orientarnos por ellos y no por suposiciones sobre el origen y la evolución de un sistema de pensamiento.

La traducción de los pasajes siguientes se basa en el texto editado y traducido por Emile Senart en 1930 para Les Belles Lettres.

CH UP. VI.3:

1. De estos seres tres son las fuentes: huevo, un ser vivo y brote.<sup>63</sup>

2. El dios pensó: "Que entre yo en estas tres divinidades por medio de esta esencia viviente (jivanâ âtmanâ) y entonces desarrolle las formas y los nombres."<sup>64</sup>

3. Que a cada uno de los tres haga yo triple". La divinidad entró en estos tres dioses por medio de la esencia viviente (jivena âtmana) y desarrolló los nombres y las formas.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Deussen (The philosophy..., p.291) menciona que los organismos están divididos de acuerdo a su origen en cuatro clases: los nacidos de un ser vivo, de huevo, de la humedad (insectos etc) y de un germen (plantas). Esta opinión casi universalmente aceptada por los autores posteriores se basa en Ait 3.3.

Otros textos que mencionan cuatro agregan la categoría 'svedaja', (seres) nacidos del calor.

<sup>64</sup> Deussen encontró en este pasaje una conexión, a través de la idea de causalidad, con la antigua cosmología védica, porque presenta al atman como causa y al universo como su efecto (The Phil...p. 406).

Muller (The Upanisads, p 94) entiende que 'devata' (deidad) está usado en este pasaje en un sentido muy general y prefirió traducirlo como 'Being'. Edgerton en su traducción de algunos pasajes de Chandogya Upanisad supuso también que no había referencia dios alguno y prefirió traducir devata como 'potency' e interpretar también como 'potencias' a las devata identificadas como calor etc. Senart, por su parte traduce la primera aparición como 'Etre' y la segunda como 'regnes'.

Es interesante la idea de desarrollo que subyace y la homogeneidad de la materia que se trasluce por la utilización del término devata tanto para el dios que entra en la materia como para referirse a teja, apa y anna, diferenciados en multitud de seres de acuerdo a su forma y nombre: " el cambio es una cuestión de palabras, solo un nombre" ChU VI.1.3-5.

<sup>65</sup> Se evidencia un movimiento hacia un mayor realismo filosófico, tendencia que se manifiesta en textos posteriores, cf. Maitri II.6.

Con esto, cada uno de los elementos no es puro sino que está

4. Y a cada uno de estos tres hizo triple. Cómo, pues, cada uno de estos tres es triple, apréndelo de mí.

CH UP. VI.4

1. Lo que (tiene) la roja forma del sol, (tiene) la forma de tejas; lo que es blanco es âp. Lo que es oscuro (tiene) la forma de anna Por la naturaleza del fuego se conoce la cualidad ígnea y su modificación es solo un nombre surgido del lenguaje. Pero la verdad son solo las tres formas.<sup>66</sup>

2. Lo que (tiene) la roja forma del sol (tiene) la forma de tejas; lo que es blanco es âp. Lo que es negro tiene la forma de anna Por la naturaleza del sol se conoce la cualidad solar y su modificación es solo un nombre surgido del lenguaje. La verdad, pues, son solo las tres formas.

3. Lo que (tiene) la roja forma de la luna (tiene) la forma de tejas; lo que es blanco es âp. Lo que es negro tiene la forma de anna Por la naturaleza de la luna se conoce la cualidad lunar. Su modificación es solo un nombre surgido del lenguaje. La verdad, pues, son solo las tres formas.

4. Lo que (tiene) la roja forma del relámpago (tiene) la

---

compuesto en cierta medida por todos los otros. La materia así concebida es homogénea en su naturaleza y se adapta a una explicación mecánica del cambio. La primera mención de la categoría tanmatras, sin embargo, se remonta a Maitri Up.

<sup>66</sup> Si de acuerdo a esto todo en el universo consiste en estos tres rupas básicos, el cambio puede realmente ser una cuestión de nombres (aunque no solo de nombres, claro; ese es el último resabio de una concepción idealista de la sustancia.).

ChU VI.4.2-4 expone la esencia de estas tres realidades básicas. Cada una de ellas recibe su nombre de acuerdo a la mayor presencia en ella del elemento específico.

forma de tejas; lo que es blanco es âp. Lo que es negro tiene la forma de anna᳚. Por la naturaleza del relámpago se conoce la cualidad del relámpago. Su modificación es solo un nombre surgido del lenguaje. La verdad, pues, son las tres formas.

5. Esto, pues, es lo que en verdad los antiguos padres y conocedores de las escrituras dijeron: "Nadie nos dirá lo que no hemos oído, lo que no hemos pensado, lo que no hemos conocido", pues por estas tres ellos lo conocían todo.

6. Pues sabían que cuanto se mostraba rojo era de la forma de tejas; sabían que cuanto se mostraba blanco era de la forma de âp. Sabían que cuanto se mostraba negro era de la forma de anna᳚.

7. Sabían que lo que se mostraba incognoscible (avijñatam) era en realidad combinación (samasa) de estas tres divinidades. En verdad, hijo, aprende de mí cómo cada una de estas tres divinidades habiendo obtenido la (forma) humana (purusam prâpya) devienen triples.

#### CH UP VI.5

1. El alimento (anna᳚) una vez comido se divide en tres partes. De ellas, la más tosca deviene excremento; su parte media, carne; la más sutil, mente (manas).<sup>67</sup>

2. El agua (âp) una vez bebida se divide en tres partes. De ellas la más tosca deviene orín; la media, sangre; la más

---

<sup>67</sup> La cercana analogía entre la comida y la constitución física material del hombre implica un "extraño énfasis en el materialismo" (Chattopadhyaya, 1959, p.435).

Jacobi, quien buscó en las Upanisads pasajes que tuvieran aspecto materialista, encontró en ChU una tendencia a buscar un principio fundamental detrás de todo, en este caso, una realidad sustancial en transformación regular tras lo múltiple.

sutil, prana.

3. El calor (tejas) una vez comido se divide en tres partes. De ellas, la más tosca deviene hueso; la media, flema; la más sutil, palabra (vac).

4. Así, amigo, manas consiste de anna; vac de tejas; vijñana de âp. Señor, instrúyeme más. Sea así, hijo.<sup>68</sup>

#### CH UP VI.6

1. De la leche batida la parte más ligera se mueve hacia arriba y deviene manteca.

2. Del mismo modo, del alimento comido, lo que es sutil se mueve hacia arriba y deviene manas.

3. Del agua bebida, lo que es sutil se mueve hacia arriba y deviene manas.

4. Del calor que es comido, lo que es sutil se mueve hacia arriba y deviene vac.

5. Así manas consiste de anna; prana de apa y vac en tejas. Señor, instrúyeme aún más. Sea así, hijo.

---

<sup>68</sup> Apa, anna y teja deben ser considerados en sí mismos tripartitos.

deussen entiende que se trata de una mención a los elementos y contrapone el pasaje a BrAU IV.4.5 que menciona cinco. El presente texto explica cómo el cuerpo y los órganos físicos se originan de las partes más densas, medias o ligeras de estos de acuerdo al siguiente esquema:

	más denso	medio	ligero
Anna (alimento-tierra= tama)	heces	carne	mana
Ap (agua=sattva)	orina	sangre	prana
Teja (calor= raja)	hueso	médula	palabra.



CH UP VI. 15

1. Al hombre agonizante lo rodean sus parientes: ¿me conoces? ¿me conoces?. Mientras su voz no se sumerge en prana, manas en prana, prana en tejas, tejas en la divinidad suprema, entonces aún conoce.
  
2. Cuando su voz se sumerge en manas, manas en prana, prana en tejas, tejas en la divinidad suprema, entonces no conoce.<sup>69</sup>
  
3. Eso que es sutil es lo que todo este mundo tiene por esencia (âtmyas). Esa es la verdad, eso es el âtman, eso eres tú, Svetaketu.

---

<sup>69</sup> Este pasaje parece depender de BRAU IV.4.2 (Deussen, pag 81), por que la relación inversa es cronológicamente inadmisibile. La teoría de la no conciencia en la entrada en lo absoluto es expuesta tambien en ChU VI.9 y VI.10.

ChU VI.8.6 presenta el mismo orden de cesación de las funciones al aproximarse la muerte.

El pasaje sugiere que tanto quien ha conocido la verdad como quien no lo ha hecho, alcanzan el Sat con la muerte, pero quienes no lo han hecho retornan para una nueva existencia.

KATHA UPANISAD

Katha Upanisad. también llamada Kathaka, fue redactada en la escuela Taittiriya del Yajur Veda, la misma que compuso la Svetasvatara Upanisad. Algunos autores la relacionan con el Sama o el Atharva Veda (cf. Nikhilananda p. 67).

De acuerdo a Keith el texto proporciona la primera derivación en detalle de la existencia empírica a partir de algo considerado absoluto (1924, p.31).

Johnston, cuya investigación representa probablemente la mayor contribución al estudio del sâmkhya preclásico, divide la historia primera del sâmkhya en cuatro etapas:

(1) una forma incompleta, que corresponde a Katha U y reconoce solo veinte elementos. Avyakta funciona en este caso solo como una especie de fuerza moral que Johnston llama 'la ley del acto'. No se encuentran evidencias de satkaryavada, guna parinama, o tattvavikara.

(2) una forma más sistemática ubicada entre la redacción de Katha U y SvU, que posiblemente corresponda a la escuela de Varsaganya, que acepta 24 principios divididos en ocho prakrtis y dieciseis vikâras.

(3) el período en que aparecen la mayor parte de las doctrinas posteriores, como la explicación de la realidad como modificación de los gunas, la pluralidad de purusas y la existencia del efecto antes de su manifestación, que corresponde al sâmkhya épico.

(4) la forma clásica de Isvarakrsna en Sâmkhya Karikas, cuya mayor contribución podría ser la noción de purusârtha, la

liberación del purusa como fin del despliegue de prakrti.

Katha U. utiliza una historia ya conocida en la antigua literatura sánscrita, la de Vajasravasa, hijo de Vajasrava (lit: aquel cuya fama proviene de dar comida, según el comentario de Sankara), un brahmán piadoso que ejecuta un sacrificio que supone la entrega de todas sus riquezas, pero solo puede dar como ofrenda a los sacerdotes unas pocas vacas viejas y débiles. Naciketas, su hijo, lamentando la pobreza de su casa se ofrece él mismo como ofrenda a un oficiante. Su insistencia termina enfureciendo a su padre, quien le responde "te daré a Yama (el rey de los muertos)". Naciketas va a la mansión de Yama pero al llegar allí no lo encuentra y debe esperarlo tres días con sus noches. Yama al regresar comprende que no ha recibido convenientemente a un huésped brahmán y le ofrece el cumplimiento de tres deseos como compensación. Por el primero Naciketas pide regresar junto a su padre; por el segundo pide a Yama que le explique el sacrificio del fuego por el cual se va al mundo de Brahma. Por el tercero le pide que le explique cómo vencer una muerte posterior (punar mrtyu).

De acuerdo a la clasificación de Paul Deussen, Die system das Vedanta, Katha Upanisad pertenece al grupo de las antiguas upanisads métricas. Deussen clasifica las Upanisads en tres grupos:

(I) Antiguas upanisads en prosa: Aitareya, Kausitaki, Kena, Taittiriya, Brhadaranyaka, ninguna de las cuales muestra

influencia de elementos sâmkhya.

(II) antiguas upanisads métricas: Katha (la más antigua del grupo), Svetasvatara, Mahanarayana, Isa, Mundaka, entres las que se encuentran algunos de los primeros textos significativos para el análisis del sâmkhya preclásico.

(III) upanisads tardías en prosa: Maitri, Prasna, Mandukya.

Belvalkar, que no da importancia a la distinción entre upanisads en prosa o métricas, prefiere una división en cuatro períodos: (i) brahmánico; (ii) brahmánico-upanisádico; (iii) upanisádico y (iv) neoupanisádico. Según esa clasificación Katha Upanisad I podría ser prebudista y su redacción se ubica entre los siglos VII y VI AEC. Larson piensa que posiblemente Katha Upanisad es la más antigua de las Upanisads 'medias' y la ubica aproximadamente en el siglo IV AEC.

Belvalkar especula que la división en dos adhyâyas puede indicar que los compositores de la obra eran concientes de su origen gradual. Katha I difiere de Katha II en que la primera no cita otras Upanisads, cosa que sí ocurre en la segunda, que menciona al menos en cuatro ocasiones a Brhadaranyaka Samhita y una vez a Taittiriya Up. El autor de Katha II conocía bien la doctrina de Yajñavalkya del antaryamin ('el que se detiene dentro', BrAU III.7) y la adapta para destacar más el aspecto teísta.

BhG muestra algunos puntos de contacto con doctrinas expuestas en Katha I e incluso cita libremente algunas frases de ella.

Katha I muestra familiaridad con el modo de pensamiento que prevalece en los Brahmanas. A pesar de su forma métrica, que induce a ubicarla en un segundo grupo de acuerdo a la antigüedad, se suele ubicar su composición entre el 550 y el 500 AEC.

Como subsisten elementos de incertidumbre respecto de la datación, los datos que siguen tienen un carácter aproximativo:

Katha I	puede haber sido compuesto	alrededor de	500 AEC,
Katha I.3	" " " "	" "	400 AEC,
Katha II	" " " "	" "	350-300AEC
Sv.U.	" " " "	" "	250-200AEC
BhG	" " " "	" "	200 AEC

#### KATHA UPANISAD I.3.10-13.

Este pasaje, de interés para la formación del pensamiento sâmkhya está precedido por la "parábola de la carroza" de Katha I.3.3-8, que considera al âtman el señor (rathinam); al cuerpo (sarira), la carroza (ratha); a buddhi el conductor (sarathim); a manas las riendas y el freno (pragraha); a los sentidos (indriyas) los caballos; a los objetos de los sentidos (visaya), el camino; al âtman unido a los sentidos y a manas como el gozador (bhoktr). La literatura de la India tiene otros pasajes donde se establece una comparación

similar<sup>70</sup>. Keith recuerda que en una enumeración similar en Anugita se aclara que el conductor es el bhutâtman y no buddhi como en KaU, lo cual supone una diferencia significativa.

El pasaje de KaU I.3.10-13 está en relación con el anterior y completa su sentido con la intención de formular un orden progresivo de aparición en los elementos de la cosmogonía. Aunque los nombres utilizados se incluyeron posteriormente en la terminología técnica sâmkhya, es importante tratar de ver hasta qué punto esa aparición en un texto tan temprano preanuncia su sentido posterior.

Mientras los autores sâmkhya encuentran en este pasaje soporte escritural para sus opiniones porque en él se mencionan con el mismo nombre y en el mismo orden tres de los principios de la escuela (mahad, purusa, avyakta), los idealistas lo niegan aduciendo que aún cuando los términos coinciden con los de la escuela sâmkhya, su significado es diferente.

Los argumentos de quienes niegan este pasaje como antecedente del pensamiento sâmkhya clásico son los siguientes:

- (i) ausencia de ahamkâra en la enumeración, objeción un tanto injusta porque ahamkâra es sin duda un concepto relativamente tardío que solo aparece en el sâmkhya épico y en Isvarakrsna.
- (ii) KaU no identifica buddhi y mahat sino que los diferencia

---

<sup>70</sup> G. Haas, Recurrent... menciona los siguientes: SvU II.9; Maitri II.3 y IV.4; Manu Smrti II.88; Markandeya Purana I.42; también varios pasajes del Mahabharata. Otras fuentes: Rg Veda I.164; Aitareya Aranyaka II.3.8 etc.

específicamente y atestigua la superioridad de este último (KaU I.3.10 c.)

(iii) La posición de purusa, que aquí está más allá de avyakta, como ocurrira luego en Isvarakrsna, pero no en el sâmkhya materialista de Caraka y Pañcasikha.

Sankara interpreta en su comentario los elementos de posible filiación sâmkhya de modo muy diferente, procurando mostrar, de acuerdo a su opinión general basada en que el sâmkhya no tiene soporte en la Sruti, que las categorías mencionadas en este pasaje no corresponden a las de la escuela. Según él manas son los tanmâtras en tanto que origen de la volición y la conjetura; buddhi son los tanmâtras como origen de la determinación. Mahan Atma es el Hiranyagarbha. Purusa, mencionado en I.3.11 es una masa de pura conciencia.

Sankara al analizar el pasaje encuentra simplemente que avyakta aquí significa 'no evolucionado' y lo esencial de la polémica queda limitado en su opinión a la relación entre mahat y purusa; expresamente señala que no hay aquí referencia a la doctrina del pradhâna contra la que Sankara argumenta abundantemente en sus comentarios a los Brahma Sutras, donde se lee (I.4.1): 'Si se dice que lo que es inferido (pradhâna) es, tambien de acuerdo a algunos, avyakta, nosotros decimos que no es así porque el término está referido en el símil al cuerpo y eso es lo que el texto muestra.

Avyakta funciona en Katha Upanisad solo como una especie de fuerza moral que Johnston llama 'la ley del acto'.



Para Sankara el término avyakta no tiene el significado técnico que le confiere la escuela sâmkhya sino que señala al suksma sarira (el cuerpo sutil, portador del karma). Pradhâna, sostiene Sankara en el comentario a BS I.i.5.10, no es la causa del mundo, y como algunos textos parecen favorecer esa opinión, Sankara pasa a probar que en realidad la causa es Brahman. El problema surge principalmente en la interpretación de I.3.11: 'superior a mahad es avyakta etc'; allí avyakta es entendido como la 'semilla de todo el universo, la esencia de los nombres y las formas todavía no manifestados, el estado de combinación de los poderes de todas las causas y efectos, que es llamado avyakta (no manifiesto), avyakrta (no evolucionado), âkâs (espacio) etc.

Es importante para valorar este pasaje considerar qué clase de superioridad es la que indica el término sânscrito 'para'.

Ramanuja piensa en una prioridad causal. El ataque de Ramanuja a esa posición se basa en que este pasaje, que da soporte a una opinión pre-sâmkhya no corresponde realmente a los preceptos de la escuela, porque en ella los objetos no son causa de los sentidos ni la mente causa de los objetos, sino que ambos son efectos de ahamkâra.

El principio de la interpretación de Sankara está en conectar el pasaje mencionado con el anterior, la parábola de la carroza, y por eso, explica, los principios mencionados son los mismos que en este. Avyakta, entonces, debe significar suksma sarira (cuerpo sutil, entidad transmigratoria; BS

I.4.2), que tiene a avidya como causa y es de la naturaleza de la ilusión (BS I.4.3) En apoyo a su posición menciona SvU IV.10: 'comprende que prakrti es mâyâ'. Así, avyakta significa prakrti y prakrti es mâyâ.

Ramanuja tampoco concuerda con la visión sâmkhya; para él prakrti es el cuerpo o el medio de manifestación de Brahman, que es su causa. Así cita a BhG IX.8: 'gobernando a prakrti, que es mi propio ser, yo produzco todos los seres'.

Ramanuja está en desacuerdo con Sankara; para él avyakta no es mâyâ sino un modo (prakâra) o una modificación (parinâma) de Brahman.

Tambien BhG usa en varias ocasiones la palabra avyakta para denominar a prakrti o la sustancia en el pralaya (VIII.18; VIII.20-22)<sup>71</sup>

Ranade (1926, p.189) encuentra en KaU I.3.10-11 un espécimen interesante de lo que la filosofía sâmkhya era cuando se estaba formando. Prefiere analizar ese fragmento en relación

---

<sup>71</sup>. Las diferentes interpretaciones de mahat, avyakta y purusa pueden ser sintetizadas de este modo:  
 MAHAT: para el samkhya: es Buddhi visto como un instrumento material  
           para Sankara: (a)el alma individual o (b)el alma del mundo.  
           para Ramanuja: el alma individual.  
 AVYAKTA: para el samkhya: Prakrti.  
           para Sankara: la naturaleza vista como maya.  
           para BhG: (a)la naturaleza como un modo real de Brahman  
                   (b)el Brahman inexpresable y eterno.  
 PURUSA: para el samkhya: es múltiple  
           para Sankara: el supremo Brahman no cualificado.  
           Para BhG: Purusottama.

con KaU I.3.13 estableciendo una equivalencia entre los elementos mencionados en ambos lugares. Se encuentra así que solo avyakta, ubicada entre mahad y purusa carece de equivalente en el segundo pasaje.

K.U. VI.7-11 presenta una serie evolutiva similar a la de I.3.10; en este caso la mente está por sobre los sentidos, sattva sobre la mente, mahad sobre ella y sobre él purusa.

Buddhi aparece todavía subordinado a mahad âtman en K.U.3.10. Es una combinación de ambos, mahad y buddhi, lo que conducirá a la concepción clásica de buddhi en el sâmkhya clásico.

Las Upanisads enseñan un triple regreso a Brahman: (1) en el sueño; (2) tras la muerte; (3) por medio del yoga. Opina Deussen (The Philosophy...p.248) que en la descripción de este triple camino gradualmente salen a la luz los esquemas que se consolidarán finalmente en el sâmkhya clásico. Los dos pasajes mencionados de Katha, que están esencialmente de acuerdo, se refieren a la absorción en Brahman por la práctica yógica.

Es posible que la doctrina de Katha difiera esencialmente de la visión del sâmkhya clásico en que las categorías tienen aquí un sentido cósmico.

El ahamkâra de la doctrina clásica está ausente en KU y buddhi, llamado también mahad âtman, en esta upanisad es un producto de prakrti.

Chattopadhyaya, que sostiene que el sâmkhya materialista de

los primeros tiempos fue desfigurado luego particularmente por medio de la incorporación del purusa, se pregunta si en la descripción de Katha Upanisad que coloca a purusa sobre avyakta no se puede leer una refutación de la posición sâmkhya más que una afirmación de la interpretación materialista de la escuela; en este caso es posible que el pasaje represente un paso entre la polémica entre materialistas e idealistas porque de hecho todos los textos analizados en este trabajo forman parte de una discusión filosófica, pero poder probarlo es algo muy difícil de hacer y que Chattopadhyaya no intenta.

KATHA U I.3.10-11:

10. Los objetos (visaya) son superiores (para)<sup>72</sup> a los sentidos (indriyas); la mente (manas) es superior a los objetos; buddhi es superior a manas; mahad âtman es superior a buddhi.

11. avyakta es superior a mahat; purusa es superior a avyakta. Nada es superior a purusa. El es el fin, el es la meta suprema.

12. El âtman oculto en todos los seres, no se manifiesta, pero es visto por los de vista sutil por su sutil inteligencia.

KATHA U. II.3.7-11:

7. La mente (manas) es superior a los sentidos (indriyas); sattva<sup>73</sup> es superior a la mente; mahad âtman es superior a sattva; avyakta es superior a mahad âtman.

8. Purusa es superior a avyakta, omnipresente y sin atributos, conociéndolo el hombre se libera y va a la inmortalidad.

9. Su forma no puede ser vista; nadie la ve con el ojo. Es captado por el corazón (hrdâ) , por el pensamiento (manisa), por la mente (manasâ). Quienes conocen esto devienen

---

<sup>72</sup> 'Para' es traducido por Raddhakrishnan y Max Muller como 'beyond'; por Hume, Tatyá , Pelly y Gambhirananda como 'higher'; por Renou como 'au dela'; por Sarvananda como 'superior' y por Yeats como 'above'.

<sup>73</sup>. Sankara comenta el uso de Sattva en este pasaje como una referencia a Buddhi; R.Hume traduce como 'el ser verdadero' (true Being).

inmortales.

10. Cuando cesan los cinco [sentidos del] conocimiento junto con la mente y buddhi no funciona, lo llaman el estado supremo (paramam gatim).

11. A esto consideran yoga: al firme sometimiento de los sentidos. Entonces uno permanece no distraído (apramatta), pues el yoga viene y se va.

MAITRI UPANISAD

Maitri Upanisad, que es una upanisad media presenta un sâmkhya más reciente que el de Svetasvatara Upanisad. Refleja claramente un período en el que varias formas de herejía habían atacado las características principales de lo que Keith llamó el 'sistema upanisádico', al que posiblemente intenta restaurar incorporando muchos rasgos tomados de las doctrinas a las que pretendía refutar, entre ellas el sâmkhya. El texto evidencia su carácter moderno por su uso de términos tardíos a pesar de que intenta presentar una apariencia de arcaísmo con la utilización de expresiones antiguas. De forma general, los conceptos sâmkhya presentes en las upanisads se desarrollan en un ambiente teísta o absolutista (Sen Gupta, 1986, p.63) en el que prakṛti tiene preferentemente un lugar secundario en tanto está subordinada al purusottama, el espíritu supremo, Brahman (neutro).

Larson, que es cauto en cuanto al sâmkhya anterior a Isvarakṛṣṇa, sostiene que aunque es posible encontrar referencias a categorías sâmkhya en upanisads anteriores, sólo se puede reconocer rasgos concretos de pensamiento de la escuela en las upanisads medias (Katha, Svetasvatara y Maitri) (1987, p.115). A pesar de esto, en opinión de Larson, estas upanisads son primariamente importantes para rastrear el desarrollo de la especulación en torno a las prácticas yógicas (1969, p.102). Así, destaca que Maitri VI.18 menciona cinco de los ocho angas (miembros) así como ciertas teorías fisiológicas del yoga clásico. Todos los textos de este período tienen una cualidad ambigua que hace imposible distinguir definitivamente dentro de ellos las diferentes tradiciones filosóficas. Todos ellos son teístas y devocionales y representan un sincretismo de varias tradiciones especulativas y de práctica yógica. En todos ellos aparece terminología sâmkhya, pero el sâmkhya como tal no es su centro, pues su interés se centra en prácticas de meditación, âsanas y ejercicios respiratorios.

Keith (1922, p.14), piensa que la opinión según la cual



Svetasvatara U. no contiene ninguna referencia a un sâmkhya ateo sino que meramente presenta ideas que luego serán exploradas más profundamente en 'ese sistema' se ve confirmada por el aspecto muy diferente que las cosas presentan en Maitri, que presenta un sâmkhya más elaborado.

En un sentido diferente, Keith encuentra que su marcado pesimismo es 'una clara indicación de su posterioridad a la influencia del budismo' (1922, p.18), cuyo carácter marcó profundamente la cultura de la India posterior a su florecimiento.

Maitri II.5 retoma una preocupación presente también en el Pañcasikha vakya sobre la posibilidad de la conciencia antes del nacimiento o después de la muerte (cf. Mbh. 12.212.2, 43 etc.).

II.6 explica la producción de los seres vivos a partir de Prajapati y de su incorporación de los pranas en seres que a pesar de haber surgido de él eran inertes y recurre al símil de la carroza para mostrar las jerarquías que animan al sujeto empírico.

Maitri III.2 diferencia dos purusas en un estilo que recuerda el de Svetasvatara U. y BhG.

III.3 distingue entre el bhutâtman y el antahpurusa que lo anima y aclara que el primero depende del segundo.

VI.10 es importante porque establece una diferencia conocida ya en Brahadaranyaka entre quien se alimenta (purusa) y el alimento (prakrti). Brhadaranyaka Upanisad 1.4.6 sostiene que el alimento y quien lo come constituyen todo el universo.

Maitri interpreta este pasaje como una distinción entre purusa, que es el sujeto, y todo lo demás, incluyendo el bhutâtman, el aparato psíquico en tanto que producto de la naturaleza. Keith (1922, p.8) encuentra característico del 'carácter confuso' de Maitri que los capítulos siguientes, VI 11-13, consideren a la naturaleza como producto de Brahman.

La traducción de los pasajes que siguen se basa en el texto editado por van Buitenen, Maitreyaniya Upanisad, Harvard University Press, 1975.

#### MAITRI UPANISAD

II.5: En efecto, ese purusa sutil, inaprehensible, invisible, entra aquí (en el cuerpo), con una parte (de sí) tras no haber poseído conciencia anterior, tal como el despertar del que duerme sucede sin conciencia previa.

Así, pues, esa parte de él que es de la medida de la conciencia en cada persona es el ksetrajña ("el conocedor del campo"), cuyas características son resolución (samkalpa), determinación (adhyavasaya) y autoestima (abhimâna), es Prajapati, llamado Visva. Por este ser inteligente, este cuerpo queda establecido como poseyendo inteligencia y él es quien lo pone en movimiento.

Entonces ellos dijeron: Bienaventurado ¿cómo es que un ser así entra (en el cuerpo) con una parte (de sí). El les dijo:

II.6: En verdad Prajapati en el principio estaba solo. Estando solo no tenía alegría. Entonces, meditando (abhidyatva) sobre sí mismo produjo numerosa descendencia. Vió que eran como piedras, sin entendimiento, sin aliento, parados como postes. No tuvo alegría.

Pensó entonces para sí mismo: "Entraré en ellos para despertarlos". Y haciéndose como viento entró en ellos. No entró como uno. Se dividió en cinco: prana, apana, samana, udana y vyana<sup>74</sup>. El que se mueve hacia arriba, ese, por cierto, es prana, y el que se mueve hacia abajo, es apana. Aquel por el que estos son sostenidos es vyana. El que pone en apana los elementos toscos del alimento y distribuye los

---

<sup>74</sup> Los cinco pranas son los cinco alientos y cumplen diferentes funciones respiratorias y digestivas.

sutiles en los miembros ese es llamado samana. Udana es el que trae o lleva lo que se ha bebido o comido. El canal upamana está frente al antaryama y el antaryama está sobre el upamsu y en el interior de ambos generó el calor digestivo<sup>75</sup>. Ese calor es el purusa y ese purusa es el fuego Vaisvanarah. Pues así fue dicho en otra parte: " Este es el fuego universal, el que está en el interior del purusa, por medio del cual el alimento comido se digiere. Su sonido es el que se oye tapando el oído. Cuando el hombre está por partir, no lo oye. En verdad, él habiéndose dividido en cinco habita en secreto; él, que consiste de mente, cuyo cuerpo son los pranas, de forma brillante, cuyos conceptos son verdaderos, cuyo âtman es el espacio. El, no estando satisfecho en el interior del corazón, pensó: "Pueda yo gozar de los objetos". Entonces, habiendo abierto las aberturas y habiendo salido, disfrutó de los objetos con los cinco rayos<sup>76</sup>. Estos orificios son los buddhîndriyas y los órganos de los sentidos son sus caballos. El cuerpo es el carro, manas es el cochero<sup>77</sup>. La pértiga está hecha con el propio carácter. Así impelido se mueve este cuerpo como la rueda impulsada por el alfarero. Así este cuerpo está constituido como conciente y él lo pone en movimiento.

III.2: Hay en efecto otro (âtman) llamado bhutâtman que, superado por los buenos o malos frutos de la acción entra en útero bueno o malo; hacia arriba o hacia abajo se mueve dominado por los pares de opuestos y gira. Esta es la explicación: los cinco tanmâtras<sup>78</sup> son llamados por la palabra

---

<sup>75</sup> Estos son los tres nâdis (canales) más importantes de la fisiología yoga y están ubicados aproximadamente dentro y a los costados de la columna vertebral.

<sup>76</sup> Los cinco sentidos.

<sup>77</sup> Cf. la serie jerárquica de Katha U. 6.7-11 y 1.3.10.

<sup>78</sup> Primer aparición de la categoría tanmâtra en las Upanisads. KU utiliza mâtra. (Sen Gupta, 1986, pag.54).

bhuta. También los cinco mahabhuta son llamados por la palabra bhuta. Su combinación es llamada sarira. Así, pues, por eso se dice que el (âtman) que está en el cuerpo es el bhutâtman. Su âtman inmortal es como una gota en el loto. Este bhutâtman es afectado por los gunas de prakrti.

Por estar dominado llega a la ignorancia; por la ignorancia no ve dentro de sí al Poderoso Señor (Prabhu Bhagavan) que motiva la acción. Arrastrado por la multitud de los gunas, poco sólido, inestable, desconcentrado, lleno de deseo, distraído, va al estado de abhimâna (confusión del ego con purusa). Pensando "yo soy él", "esto es mío", amarra al âtman con el âtman como uno captura un pájaro con la red y así dominado por los frutos de lo hecho se mueve.

"¿Quién es ése?" -preguntaron-. Entonces él les dijo:

III.3: En otra parte se dice: el agente (kartr) es el bhutâtman. El antahpurusa (el purusa interior) es quien lo hace actuar (karayitr) por medio de los órganos. Así como una bola de hierro dominada por el fuego toma diversas formas al ser golpeada por los herreros, de la misma manera el bhutâtman, dominado por el antahpurusa, adquiere diversas formas al ser golpeado por los gunas. Sus diversas formas son la multitud de criaturas que surgen de 84 lakhs (=8.400.000) de vientres que están determinados por los tres gunas. Estos gunas son impulsados por el antahpurusa, como la rueda es impulsada por el alfarero. Y así como al ser golpeada la bola de hierro el fuego no es dominado, de la misma manera el antahpurusa tampoco es dominado. El bhutâtman está dominado porque se encuentra totalmente penetrado (por los gunas).

III.5: En otra parte se dice: la estupefacción, el miedo, la desesperación, el sueño, la pereza, la indiferencia, la senilidad, el pesar, el hambre, la sed, la miseria, la ira, el ateísmo (nâstikya), la ignorancia, la envidia, la crueldad, la confusión, la desvergüenza, la humillación, la arrogancia y la

parcialidad están relacionados con tamas. La ambición, el afecto, la pasión, la codicia, la violencia, la lujuria, la enemistad, la inconsistencia, los celos, el deseo, la inconstancia, la volubilidad, la agitación (vyagratva), el deseo de robar (jihirsa), la búsqueda de riqueza, el favoritismo, la dependencia de las posesiones y la aversión por los objetos de los sentidos que resultan desagradables y el apego hacia los agradables están relacionados con rajas. El bhutâtman está completamente lleno de estas (características) y es dominado por ellas. Por lo tanto, adquiere una multitud de formas.

V.2: En el comienzo, (todo) esto era oscuridad (tamas). Posteriormente, (ese todo) fue impelido por el supremo y entró en un estado de desequilibrio (visamatva). Este es la forma de rajas. Rajas fue impelido y entró en un estado de desequilibrio, esta es la forma de sattva. Sattva fue impelido. Entonces, de sattva fluyó la esencia (rasa), la parte que es el ksetrajña de cada persona, que es inteligencia pura y cuyas características son la capacidad de conceptualizar, la determinación y el orgullo, Prajapati. Se dice que sus formas principales son Brahma, Rudra y Visnu. La parte de tamas es Rudra. La parte de rajas es Brahma. La parte de sattva es Visnu. El uno se convirtió en tres, después en ocho, en once, en doce y en un número infinito<sup>79</sup>. Debido a que evolucionó, se convirtió en criatura (bhuta). El fundamento (pratishthâ) vive en los bhutas. Se convirtió en soberano de todos los bhutas. Este âtman se encuentra por dentro y por fuera.

---

<sup>79</sup> En tres, los tres gunas o la trimurti, los tres dioses Brahma, Visnu y Siva; en ocho, es decir, la óctuple prakrti, los cinco bhutas más buddhi, ahamkâra y manas. Los once son posiblemente los diez indriyas más manas. Los doce son los once anteriores más buddhi.

VI.10: Hay otra cosa que uno debe saber. (Se da) otra transformación en quien le ofrece sacrificio al âtman como alimento y como quien ingiere el alimento. Ahora se amplía la explicación al respecto.

Purusa es el ser conciente que reside en el pradhâna. Es quien come y el alimento que come ese lo que se deriva de prakrti. El bhutâtman es su alimento y pradhâna es su agente. Por lo tanto el triguna es lo comido; purusa es quien reside en el interior. Lo percibido es la prueba de esto. Ya que los animales surgen de una semilla (bija), entonces la semilla es lo que debe ser comido; así se explica que pradhâna sea alimento. De ahí que purusa sea quien come y prakrti lo que es comido: estando en ella, él (la) come. Ya que procede de la división de los tres gunas, el alimento derivado de prakrti es el linga (el signo, es decir, lo objetivo), que comienza con mahat (=buddhi) y termina con los visesas (los objetos). Con esto ha quedado explicada la división del sendero en catorce. Porque este mundo, llamado alegría, tristeza e ilusión es alimento. De la semilla no se puede tomar alimento dulce mientras no se haya desarrollado. A partir de esta se desarrolla el estado de ser alimento en tres etapas: niñez, juventud y vejez. Porque se desarrolla así se convierte en alimento. Cuando pradhâna se ha manifestado así se da el conocimiento. Allí surgen los alimentos dulces, tales como buddhi etc. Se trata de la determinación, la capacidad de conceptualizar y el orgullo. Entonces surgen los cinco dulces, los objetos de los sentidos, las funciones de los sentidos y las funciones de los pranas. Así hay alimento vyakta y alimento avyakta. El que come carece de gunas, y por ser quien come es evidentemente conciente. Así como entre los dioses Agni es quien come y Soma es el alimento, quien sabe esto ingiere alimento por medio del fuego.

Se dice que en este caso bhutâtman es lo que se conoce como soma y el de boca no manifiesta es llamado fuego, porque purusa come al de tres gunas con la boca de avyakta. Quien

sabe esto es un samnyasin, un yogi, (alguien que) ofrece sacrificio al âtman. Así, como alguien que no toca mujeres seductoras que han entrado en un cuarto vacío, quien no toca los objetos de los sentidos que están a su alcance es un samnyasin, un yogi, alguien que ofrece sacrificio al âtman.

## APENDICE I: LAS Sâmkhya KARIKAS DE ISVARAKRSNA



## LAS SÂMKHYA KÂRIKAS DE ISVARAKRSNA

Las Karikas de Isvarakrsna son el centro de una larga polémica en torno a los orígenes de la escuela. Está implícita en ella la idea de que la fidelidad a las formas originales es un valor en sí. Como se ha visto, tanto idealistas como materialistas acusan a Isvarakrsna de haber introducido elementos espurios en su versión del sistema. El cuerpo de este trabajo es una explicación de cómo diferentes concepciones sobre el origen de la escuela llevan a diferentes evaluaciones de su historia y su naturaleza, y es, en ese sentido una introducción a la presente traducción de SK. En la medida en que Isvarakrsna se

convirtió en punto de referencia inevitable sobre el sâmkhya darsana, las posibles inconsistencias de su pensamiento y sus posibles fórmulas de compromiso con otras escuelas etc, pudieron ser vistas como representaciones o contaminaciones de un conjetural sâmkhya genuino. Ripe (1961, p. 182), que estudia el sâmkhya como filosofía naturalista, habla de un sâmkhya genuino (SK 1-52) y un sâmkhya espurio (las últimas 16 Karikas), sobre la base de que la primera parte está orientada hacia el apego (y así al error como resultado de la ignorancia) y la segunda hacia el dolor (preocupada por el sufrimiento). Obviamente, Ripe sostiene que el sâmkhya darsana fue inicialmente una forma atea de materialismo y que su forma original era racionalista, antiteísta, antipsicologista y antimística. Por el contrario, creo que toda forma de

suposición sobre un origen simple del sâmkhya, aunque pueda apoyarse en textos significativos, sufre las consecuencias de la omisión fundamental de la existencia de muchas interpretaciones particulares esencialmente divergentes en los tiempos preclásicos. Más que bajo las categorías dudosas de lo genuino y lo espurio, creo que es fructífero ver el texto de Isvarakrsna en lo que simplemente dice como explicación de la realidad. La inevitable polémica entre idealistas y materialistas a que el sistema lleva, ha servido a lo largo de la historia para que se convirtiera al texto de Isvarakrsna en campo de batalla de una discusión muy. Esa misma discusión, puesta dentro de los límites estrictos de las fuentes de que disponemos, revela en todo caso que las posiciones absolutas son difíciles de sostener y en buena medida ideológicas.

La historia del sâmkhya darsana anterior a los Sutras está tejida en torno a los muchos y muy significativos comentarios a las Karikas de Isvarakrsna<sup>90</sup>. El comentario de Paramârtha a SK

---

<sup>90</sup> Los ocho comentarios más importantes son:

- a) Suvarnasaptati, escrita por Paramartha entre 557 y 569.
- b) Samkhyavrtti, escrito según E. Solomon, primer editora del texto en 1931, por el propio Isvarakrsna y posible modelo del comentario de Paramartha.
- c) Samkhya saptativrtti, ubicado en torno al siglo VI.
- d) Gaudapada Bhasya, escrito posiblemente en el siglo VI.
- e) Yuktidipika, de muy difícil datación (Larson, 1987, p.229), pero de capital importancia para el análisis de la evolución del sistema después de Isvarakrsna.
- f) Yajamangala, también de difícil datación pero ubicable entre Yuktidipika y Samkhya Tattva Kaumudî.
- g) Matharavrtti, que evidencia su carácter moderno por la sutileza de la polémica con la escuela Nyâya que insinúa.
- h) Samkhya Tattva Kaumudî, escrito por Vacaspati Misra en 841 o 976

incluye algunas referencias personales de Isvarakrsna, de acuerdo a las cuales habría sido un renunciante brahman miembro de la prestigiosa familia Kausika.

Tatukusu creyó a comienzos de siglo en la posible identidad entre Varsaganya, Vindhyavasin e Isvarakrsna. El descubrimiento del Yuktidipika dió luego un testimonio inapelable de que éstos eran tres maestros cuyos puntos de vista discrepaban en varios aspectos (Larson, 1987, p.134). La línea filosófica de estos tres pensadores constituye la línea dominante de la escuela clásica. Numerosas historias se refieren a la relación entre Varsaganya y Vindhyavasin y Larson (1987, p.140) ubica a Vindhyavasin entre el año 300 y el 400 EC y a Isvarakrsna entre el 350 y el 450 EC. Hay pocas dudas de que Isvarakrsna debe mucho a Varsaganya y es posible que Isvarakrsna haya revisado las ideas de aquel de un modo diferente del intentado por Vindhyavasin.

Un inconveniente importante para una visión concreta del texto en lo que dice es la descontextualización. En ese sentido, A.B.Keith escribió dos cosas que bien pueden tomarse como ejemplo. Conciente de las implicancias epistemológicas de la ontología sâmkhya, pero impreciso en la evaluación de su contexto, Keith sostiene que la teoría sâmkhya "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 sâmkhya 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 sâmkhya no permite predecir o controlar los eventos. En India siempre el sâmkhya ha estado relacionado con el pensamiento científico. Ya Caraka Samhita, que es posible datar en el siglo I EC, presenta en su primer libro una ontología sâmkhya de marcado tono materialista, y es un tratado fisiológico pretende predecir y controlar eventos. Lo que no puede esperarse es que el sâmkhya darsana hubiera llevado a cabo, en su tiempo y lugar, la matematización de la naturaleza que caracterizó al pensamiento europeo del siglo XVI y hubiera desarrollado todo el sistema de la física experimental a que esa matematización dió lugar.

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

El sâmkhya de Isvarakrsna es más fácil de aceptar para los idealistas que para los materialistas. Si bien Isvarakrsna concede a prakrti una atención que los materialistas consideran exagerada (Sen Gupta, 1986), su posición dentro del sâmkhya implica de hecho un dualismo esencial, y por tanto, no se oponen a otorgar un lugar a prakrti en la realidad, sino más bien buscan afirmar que de las dos entidades intemporales y últimas, purusa es la más importante en tanto prakrti actúa para permitir su liberación.

Los materialistas, por el contrario, tienen grandes problemas para aceptar el lugar que Isvarakrsna hace al purusa. En palabras de Chattopadhyaya, "la anómala posición de purusa en el sâmkhya original siempre fue su principal debilidad y proporcionaba una fácil oportunidad a los filósofos posteriores para introducir en el sistema ideas ajenas; esto se ejemplifica en SK" (1959, p.400, 408). Por ese motivo, cree que SK "descartó los fundamentos del sâmkhya en favor de una concepción del âtman tomado de la Vedânta" (1959, p.420; para una historia del desarrollo del concepto de purusa en la tradición védica desde el punto de vista materialista (ibidem, p.401).

Más allá de la cuestión de los orígenes del sistema, lo que está en juego es el problema del status del mundo, es decir, del mundo como fruto de avidyâ (ignorancia) en el sentido de la Vedânta, o del mundo como conjunto de fenómenos consecuencia del ser propio de una sustancia increada pero plena de potencialidades, 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 sâmkhya de Isvarakrsna al dominio de la causalidad y pone en tela de juicio la doctrina del parinâma (modificación) sâmkhya, que convierte al mundo en un sistema de transformaciones de una sustancia material inicial indiscernible.

No creo, cosa que Chattopadhyaya sí hace, que el purusa de Isvarakrsna lleve a una idea del mundo similar a la que se

implica en el vivartavada de Sankara -la doctrina del mundo como manifestación ilusoria de Brahman, la única realidad-, 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 purusa es la relación de purusa y prakrti, en la doble dirección general de la teoría del conocimiento y la cosmogonía. Larson concibe al parinâma sâmkhya 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).

La siguiente es una breve descripción de su contenido:

1. 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 prakrti, SK 15-16.
5. Sobre la naturaleza de purusa, SK 17-19.
6. Samyog de purusa y prakrti, 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 Sâmkhya, Delhi, Motilal Banarsidass 1979, y el editado por T.G.Mainkar en The Sâmkhya Kârikâ of Isvarakrsna with the commentary of Gaudapada, Poona, Oriental Book Agency 1964.

## SĀMKHYA KARIKAS

1. A causa del dolor de la triple miseria surge el deseo de contrarrestarla. 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<sup>81</sup>. Uno mejor, diferente, es el conocimiento de vyakta, avyakta y el conocedor.
3. Mûlaprakrti no es producto<sup>82</sup>. Las modificaciones de prakrti son siete, mahad y los que le siguen. Los productos son dieciseis. Purusa no es producto ni productor.
4. Percepción (drsta), inferencia (anumāna) y discurso confiable (aptavâcana) son el triple pramāna porque son todo el pramāna establecido.
5. Drsta es el discernimiento selectivo de objetos

---

<sup>81</sup> El samkhya darsana siempre se opuso al ritualismo brahmánico. En ese sentido, no hay afirmación más tajante sobre el ritual sacerdotal que el rechazo de su posible trascendencia.

El ritual tiene la misma impermanencia que la vida sensorial. En el contexto de la polémica religiosa de la India y de la discusión presentada ya en el primer sloka, es inevitable pensar que lo que realmente se quiere discutir es la superación definitiva de la realidad empírica.

<sup>82</sup> Mulaprakrti (naturaleza fundamental) es una categoría que se incorpora al repertorio samkhya con Isvarakrsna. Su aparición parece indicar que el primer material de la escuela estaba aún en discusión y parece ser una consesión al sector naturalista de la escuela. Como sabemos, el materialismo posterior intentó siempre recuperar para sí la plena enseñanza samkhya y para eso tuvo que considerar que Isvarakrsna había introducido elementos idealistas en un pensamiento esencialmente materialista.

particulares. Anumana es de tres clases<sup>83</sup> y se basa en una señal característica (linga) y en lo caracterizado por esa señal (lingi). Aptasruti (la revelación percibida) es testimonio verbal fidedigno.

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

7. La no percepción de algo tiene lugar:

1. porque está demasiado lejos
2. porque está demasiado próximo
3. porque hay un fallo en los sentidos
4. por inatención de la mente
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 prakrti se debe a su sutileza, no a su inexistencia. Su captación, a sus efectos. Mahad etc son sus efectos, (a un tiempo) similares y diferentes de prakrti.

9. El efecto preexiste en la causa

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 solo puede producir
5. por la propia naturaleza de las cosas.

10. Vyakta es causado, impermanente, no omnipresente, activo, múltiple<sup>84</sup>, sostenido, característico, compuesto, dependiente.

---

<sup>83</sup> SK no menciona expresamente cuáles son las tres clases de inferencia y los comentaristas difieren en este punto. Gaudapada entiende que son: purvavat (anterior), sesavat (posterior) y samanyata drsta (analógica, basada en la similitud con lo percibido).

<sup>84</sup> Chattopadhyaya, que ve un complot idealista en la interpretación del samkhya anterior hecha por Isvarakrsna y sus comentaristas, cree que este pasaje representaba para Gaudapada una



Avyakta es lo contrario.

11. Vyakta y pradhâna

1. están caracterizados por los tres gunas.
2. son indiscriminados
3. objetivos
4. generales
5. no concientes
6. productivos.

Purusa es lo opuesto, pero tambien es similar.

12. Los gunas, 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. Tamas es pesado y ocultador. Como (el 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 (purusa). 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. Purusa existe

1. porque los agregados existen para otro

---

buena oportunidad para desaprobare la doctrina de la multiplicidad de purusas, acercándose así al atman-Brahman de la Vedanta.

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.
18. La pluralidad de los purusas está establecida
1. por la diversidad de nacimientos, muertes y facultades
  2. por la simultaneidad de las funciones
  3. por la diferente proporción de los gunas.
19. Por ser opuesto a esto, purusa es
1. testigo
  2. aislado
  3. indiferente
  4. espectador
  5. inactivo.
20. Por la unión, lo no conciente aparece como conciente y, aún cuando son los gunas quienes actúan, el indiferente parece actor.
21. La unión de ambos, como la del cojo y el ciego, tiene por fin que purusa vea y que pradhâna se aisle. De este modo se produce la creación.<sup>85</sup>
22. De prakrti, mahad y de éste ahamkâra. De ahamkâra el grupo de los dieciseis. De cinco de los dieciseis, los cinco bhutas.
23. Buddhi (se caracteriza por) la determinación. Virtud, conocimiento, desapego y poder son su forma sattvika. La tamásica es lo opuesto.

---

<sup>85</sup> Sen Gupta (1986, p.257), que da a este pasaje una interpretación idealista, concluye que de acuerdo a SK21 "la naturaleza crea inconcientemente". En un contexto teista, la inconciencia de la naturaleza parece llevar a la determinación divina y conciente, ubicado de ese modo como causa inteligente y constructor de la mecánica que gobierna las cosas.

24. Ahamkâra es autoengaño. De ahamkâra surge una creación doble: el grupo de los once y los cinco elementos sutiles.
25. Del ahamkâra vaikrta (modificado), surge el grupo de los once, caracterizado por sattva. Del ahamkâra bhutâdi (comienzo de los seres), los elementos sutiles, caracterizados por tamas. Del ahamkâra taijasa (luminoso), ambos.
26. Los buddhîndriyas (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 tiene la naturaleza de ambos. Manas es síntesis. Es un 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 (buddhîndriyas) 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 -vâyu etc- tienen una función común.
30. La función del catustaya (el grupo de cuatro) es gradual o simultánea. Tanto en lo visto como en lo no visto, la función de los tres se basa en una percepción anterior.
31. Cumplen su función relativa siguiéndose mutuamente. La causa es el bien de purusa. Ninguna otra cosa mueve a la causa.

32. El instrumento, que tiene trece miembros, se caracteriza por aprehender, sostener y poner de manifiesto. Su efecto tiene diez miembros, 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 estos, los cinco buddhîndriyas (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 purusa, como (hace) una lámpara.

37. Por eso, buddhi produce todo el placer de purusa y distingue, además, la sutil diferencia entre pradhâna y purusa.

38. Los tanmâtras (elementos sutiles) son no específicos; de ellos surgen los cinco mahabhutas. A estos 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 estos, los sutiles son constantes. Los nacidos de padre y madre perecen.

40. El linga (linga sarira= cuerpo sutil), que existe antes que los otros, no limitado y constante, que incluye incluso a

mahad y los elementos sutiles, permeado por los bhavas (las 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 purusa, debido a su unión con las causas eficientes y sus efectos, y a su unión con el poder de prakrti, 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 prakrti procede del desapego. Samsara es consecuencia del apego tamásico. La falta de obstáculo se origina en el poder. Lo opuesto es lo contrario.

46. Esa 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.

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 dieciseis formas de tiniebla y tiniebla extrema.

49. Los once defectos de los sentidos junto con los de buddhi constituyen asakti (incapacidad). 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 siddhi (perfecciones) son

1. razonamiento reflexivo
2. instrucción oral
3. estudio
4. remoción de las tres miserias
5. asociación con amigos
6. generosidad.

La anterior triple división dificulta la obtención de las perfecciones.

52. El 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 quíntuple; el humano tiene una sola variedad. Esa 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 purusa conciente (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 libertación de cada purusa y, obrando para el beneficio de otro, lo hace como si fuera

para sí misma.

57. Así como la leche inconciente sirve a la nutrición del ternero, así también, pradhâna sirve a la liberación de purusa.

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

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

60. Ella, prakrti, que posee gunas, obra generosamente de múltiples modos para el bien de él, purusa, inútil, que carece de gunas.

61. Es mi creencia que no hay nada más sutil que prakrti, que piensa: 'He sido vista' y ya no vuelve ante los ojos de purusa.

62. Nadie está sometido, nadie se libera, nadie transmigra. Solo prakrti en sus varias formas transmigra, se encuentra sometida y se libera.

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

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. purusa, cómodo, situado como espectador, ve a prakrti, 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 (linga sarira) continúa (actuando) por el poder de los samskaras (impresiones mentales), como la rueda del alfarero.

68. Cuando se ha conseguido la diferenciación del cuerpo y la cesación de pradhâna por haber cumplido su propósito, obtiene el kaivalya (aislamiento), completo y permanente.

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

70. El sabio dió este conocimiento excelente y puro, a Asuri, con compasión. Asuri lo transmitió a Pañcasikha, que diseminó la doctrina.<sup>86</sup>

71. Transmitido por una sucesión de discípulos, fue compendiado en metro arya por Isvarakrsna, de noble mente, quien comprendió correctamente la doctrina.

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

---

<sup>86</sup> De acuerdo a lo dicho por Isvarakrsna en este pasaje, su samkhya proviene de Kapila y Asuri; la mención de Pañcasikha como primer sistematizador del samkhya es interesante, porque Pañcasikha e isvarakrsna parecen pertenecer a corrientes irreconciliables dentro del samkhya darsana, e Isvarakrsna es posiblemente el sistematizador más destacado de una línea que proviene de Varsaganya y Vindhyavasin.



73. Este conocimiento, expuesto brevemente, no es defectuoso en propósito y es como el reflejo en un espejo del vasto material de la doctrina.

## BIBLIOGRAFIA

Asvaghosa, Buddhacarita, Ramcandradas Sastri. Varanasi: Chawkambha Vidhyabhavan, 1963, 2 vol.

Asvaghosa, The Buddhacarita, E.H. Johnston. Delhi: Motilal Banarsidas, 1936.

Aurobindo, S., The Upanisads, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1972.

V.M. Bedekar, Studies in Sâmkhya: Pañcasikha and Caraka, Annals of the BORI, v. 38 (1957).

The Bhagavad Gita, W.H. Hill, Londres: Oxford University Press, 1928.

La Bhagavad Gita, E. Burnouff, Paris, 1861.

The Bhagavad Gita, K.T. Telang, Sacred Books of the East, Vol VII, Clarendon Press, Oxford, 1908.

La Bhagavad Gita, E. Senart, Editions Bossard, PARIS, 1922.

The Bhagavad Gita, S. Radhakrishnan, Allen and Unwin, Londres, 1948.

La Bhagavad Gita, F. Tola Mendoza. Caracas, Monteavila Editores, 1977.

The Bhagavad Gita, P. Lal. Calcutta, Writers Workshop, s.f.e.

The Bhagavad Gita, E.P. Deustsch, New York, Holt, Reinahrdt & Winston, 1968.

Bhandarkar, Saivism, vaisnavism and other minor sects, Collected Works, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1950.

Narendra Nath Bhathacharya, History of Indian Cosmological Ideas. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1971.

The Brahma Sutra, G. Thibaut. The Sacred Books of the East, vol. xxix. Londres: Clarendon Press, 1928.

The Brahma Sutras, S. Radhakrishnan, Allen and Unwin, Londres, 1960.

U. Brahmayogin, The saiva Upanisads, Adyar Library, Madras, 1950.

V. Brodov, Indian Philosophy in Modern Times. Moscú: Progress Publishers, 1984.

J. Bronkhorst, God in Sâmkhya. ARchiv fur Indische Philosophie, Band XXVII, 1983.

Chandogya Upanisad, E. Senart. Les Belles Lettres, Paris, 1930.

Debiprasad Chattopadhyaya, Lokayata. Delhi: People's Publishing House, 1959.

S. Dasgupta, History of Indian Philosophy, Londres: Cambridge University Press, 1932.

Paul Deussen, The philosophy of the Upanisads, Dover Publications, New York, 1966 (1a. edición 1909).

F. Edgerton, The beginnings of Indian Philosophy, Harvard University Press, Massachussets, 1965.

-----, The evolution of Sâmkhya and Yoga, American Journal of Philology, vol XLV, nº1, 1924.

Fo-Sho-Sin-Tsan-King, S. Beal. Sacred Books of the East, vol XIX. Delhi: Motilal Banarsidas, 1966. Edición original, 1883.

S. Gambhirananda, Eight Upanisads. Advaita Ashrama, Calcutta, 1965.

Jan Gonda, ed., A History of Indian Literature, vol VI, Cientific Literature, Fasc.3: Sâmkhya Literature, por Michel Hulin. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1984.

Lallanji Gopal, Asita Devala chapter in the Santi Parvan. Annals of the BORI, vol 68 (1987).

G. Haas, Recurrent and Paralell Passages in principal upanisads and BhG, en Max Muller, The Upanisads. Dover Publications Inc, N.Y., 1962.

M. Hiriyanna, The sâmkhya view of error. Mysore: Indian Philosophical Studies, 1957.

E.W.Hopkins, The Religions of India, Boston, 1908.

R. Hume, The thirteen principal Upanisads, Oxford University Press, Madras, 1962.

-----, The Great Epic of India. Calcutta: Punthi Pustak, 1969.

Isvarakrsna, The Sâmkhya Kârikâ, H.Th. Colebrooke, con Gaudapada bhasya traducido por H.H.Wilson. Calcutta: Behary Lall Banerji, 1887.

-----, Les Sâmkhya Kârikâ, A.M. Esnoul. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

-----, The Sâmkhya Kârikâ of Isvarakrsna, S.N. Sastri. Madras: University of Madras, 1948.

-----, The Sâmkhya Kârikâ, Har Dutt Sharma. Poona: Calcutta Oriental Series, 1933.

-----, The Sâmkhya Kârikâ of Isvarakrsna with the commentary of Gaudapada, T.G. Maikar. Poona: Oriental Book

Agency, 1964.

E.H. Johnston, Early Sâmkhya, Motilal Banarsidass, Delhi, 1974 (Ed. original: 1937).

A.B. Keith, A History of the Sâmkhya System, Nag Publishers, Delhi, 1975 (Ed Or: 1924).

E. Lamotte, Notes sur la Bhagavad Gita, Paris, 1929.

G. Larson, Classical Sâmkhya. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

G. Larson y Ram Shankar Bhattacharya, Sâmkhya Philosophy, vol. 4 de Encyclopedia of Indian Philosophies, ed. Karl Potter. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

The Mahabharata, The Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona: BORI, 1974.

The Mahabharata, Nanmattha Natt Dutt. Calcutta: H.C. Dass, 1903.

P.M. Modi, Aksara, Delhi, Sri Satguru Publications, Sri Garib Das Oriental Series, N°30, 1985 (1ª edición 1932).

Max Muller, The Upanisads, Dover Publications Inc, NY, 1962.

Max Muller, The six systems of Indian Philosophy, Collected Works, vol. 19. Oxford: Oxford University Press, 1928.

S. Nikhilananda, The Upanisads, Allen &Unwin, Londres, 1963.

Oltremare, L'Histoire des Idees Theosophiques, T.I, Paris, Adrien Maisonneuve, 1965.

H.S.Prasad, Time and change in sâmkhya yoga. Journal of Indian Philosophy, vol 12 (1984), n°1.

Ranade, Constructive Survey of Upanisadic Philosophy. Oriental Book Agency, Poona, 1926.

Louis Renou y Jean Fillozat, L'Inde Classique. Paris-Hanoi, BEFEO, 1953..

Dale Ripe, The materialistic tradition in Indian Thought. Seattle: University of Washington, 1961.

Arion Rosü, Mantra et yantra dans la medicine et l'alchemie indiennes, Journal Asiatique, 1986, vol 3 y 4.

A.K. Roy & N.N. Gidwani, A dictionary of Indology, Oxford & IBH Publishing co., Delhi, 1986.

Walter Ruben, The beginnings of the Epic Sâmkhya. Annals of the BORI, 16, Nº 3.

The Sâmkhya Sutras and Aniruddha's commentary, Richard Garbe. Calcutta: Baptist Mission Press, 1892.

The Sâmkhya Sûtras of Pañcasikha & other ancient sages, compiled and annotated by Sâmkhya-Yogâcarya SRimat Swami Hariharanânda Aranya, edited by Jagneswar Ghosh. Calcutta, 1934.

The sâmkhya pravacana Bhâsya by Vijñâna Bhiksu, R. Garbe. Cambridge, Harvard University Press, 1895.

The Sâmkhya Sûtras with the vrtti of Aniruddha and the Bhasya of Vijñanabhiksu. Nandalal Sinha. Allahabad, The Panini Office, 1912.

Pañcasikha Pranit Sâmkhya Sûtras (Hindi Bhasya Sahit)  
P.Rajasar Samskrt Profesar. D.E.V. College Lahore Pranit.  
Lahore, Bombay Machine Press, 1912.

A. Sen Gupta, The evolution of the Sâmkhya School of Thought, Delhi, Munmshiram Manoharlal Publishers 1986.

-----, Classical Sâmkhya: A critical study. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982.

-----, Chandogya Upanisad: the sâmkhya point of view. Kanpur: Manarajan Seru, 1962.

-----, Katha Upanisad: the sâmkhya point of view. Kanpur: Moti Malal, 1967.

S.Sinha, A History of Indian Philosophy. Poona: Central Book Agency, 1952.

V.V.Sovani, A critical study of the sâmkhya system. Poona: Oriental Book Series, 1935.

M.J.Takakusu, Les Sâmkhya Karika etudieè a la lumiere de sa version chinese. Paris-Hanoi: BEFEO, 1904.

Vacaspati Misra, Sâmkhya Tattva Kaumudi, Har Dutt Sharma y Ganganatha Jha Poona: Oriental Book Agency, 1934.

J.A.B. van Buitenen, Ramanuja on Bhagavad Gita. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.

-----, A Contribution to the critical edition of the Bhagavad Gita, Journal of the American Oriental Society, Vol. 85 (1965) N°1, PP.99-109.

-----, Maitreyaniya Upanisad, Massachusetts, Harvard University Press, 1975.

M.R. Yardi, Sâmkhya and Yoga in the Moksadharmā and the Bhagavad Gita, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, vol 68 (1987).

R.C. Zaehner, Hindu Scriptures, J.M. Dent & Sons, Londres, 1972.

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es consecuencia directa de mi tesis de licenciatura en filosofía (El sâmkhya darsana, Universidad de Buenos Aires, 1985) bajo la dirección del Dr. Fernando Tola, que tenía por fin estudiar la forma clásica del sâmkhya darsana y giraba particularmente en torno a las Sâmkhya Kârikas de Isvarakrsna y los Sâmkhya Sûtras. La investigación sobre las formas preclásicas del pensamiento sâmkhya que le siguió conoció varias etapas diferentes y tuvo la fortuna de verse enriquecida por opiniones, sugerencias y presencias que han dejado honda huella en su forma definitiva. Quiero agradecer a todas las personas que de un modo u otro han estado presentes en diversas etapas de este trabajo y sin las cuales no hubiera podido concluirlo.

Debo recordar en primer lugar al Dr. Fernando Tola, que vió nacer este proyecto, me permitió beneficiarme de su talento y experiencia y me facilitó material bibliográfico de su preciosa biblioteca imposible de encontrar de otro modo en Buenos Aires. Considero su silenciosa diligencia y su enorme dedicación modelos que exceden los límites de este trabajo.

El Centro de Estudios de Asia y Africa de El Colegio de México es para mí un espacio muy querido y deseo agradecer a todos sus miembros las intensas horas vividas en un momento trascendental de mi vida. Muchos de mis maestros en México ejercieron una influencia decisiva en numerosos aspectos de este trabajo; la riquísima experiencia del intercambio con



compañeros y maestros de áreas y disciplinas muy diferentes la ejerce, sin duda, sobre mi concepción de la realidad. Es imposible nombrarlos a todos en esta oportunidad y no tendría caso recordar qué debo a cada uno, baste mi agradecimiento por el tiempo compartido. La Biblioteca Daniel Cossío Villegas merece una mención especial, no solo por su inmenso aporte a este trabajo en concreto sino por muchas largas horas de deliciosos descubrimientos, azar, curiosidad siempre satisfecha .

Dos seminarios con el Dr. David Lorenzen y las numerosas ocasiones para comentar y preguntar a que dieron lugar fueron la ocasión perfecta para revisar algunos de los textos que ocupan la segunda parte del trabajo (Svetasvatara Upanisad, Sâmkhya Karikas) y de traducir otros esenciales para este proyecto. No creo que sin su ayuda hubiera sido posible elaborar esas secciones. La libertad con que me permitió moverme en el análisis concreto de la consolidación del sâmkhya clásico, que corresponde a la primera parte del trabajo, me hizo posible plantear y replantear este trabajo a la luz que me parecía más conveniente: la relectura permanente de los textos en que se basa a la luz de los elementos teóricos que se iban incorporando.

Debo al Dr. Benjamín Preciado varias sugerencias extremadamente valiosas, particularmente en torno a la importancia de estudiar la influencia del materialismo indio sobre el sâmkhya temprano. Espero haber aprovechado

convenientemente algunas de las lecturas que me sugirió y lamento haber tenido que renunciar, en esta oportunidad, a una investigación más amplia de las influencias jaina sobre el sâmkhya darsana: hacerlo hubiera significado prácticamente una nueva investigación, y hubiera llevado en todo caso a un trabajo diferente. Su observación sobre la conveniencia de discriminar dentro de las secciones filosóficas del Moksadharma las opiniones de los diferentes expositores no sólo corresponde a las líneas de estudio hoy predominantes en la visión de la filosofía de la épica india sino que me llevó a reformular muchas de mis ideas sobre esa parte de la historia del sistema y sus formas preclásicas.

Durante dos semestres tuve oportunidad de trabajar con el Maestro Luis Gonzalez Reimann en la traducción de Svetasvatara Upanisad y Maitri Upanisad. Mi agradecimiento por esas fructíferas horas en la biblioteca y por su valiosa ayuda.

Tuve oportunidad de leer material en Hindi que finalmente no forma parte de este trabajo con la Dra. Uma Thukral durante nuestras muchas solitarias horas de clase. A ella mi agradecimiento y mi recuerdo permanente por esas muchas e inolvidables horas de trabajo y por su amistad



DDP

Barcelona, febrero 2 de 1991.

EL COLEGIO DE MEXICO  
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA  
MAESTRIA 1988-1991.

APENDICES B Y C AL TRABAJO FINAL DE MAESTRIA PARA OPTAR AL GRADO  
DE MAESTRO EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA, ESPECIALIDAD INDIA, 'LOS  
SAMKHYAS PRECLASICOS' DE:

DANIEL C. DE PALMA

México df, julio de 1991.

Al agregar los dos textos que ocupan los apéndices B y C de mi trabajo Los Samkhyas preclasicos, busco introducir elementos significativos relacionados con el problema del samkhya anterior a Isvarakrsna descubiertos después de la finalización de aquel trabajo. En ninguno de los textos agregados se ha pretendido llegar a un análisis exhaustivo de su contenido sino más bien presentar algunos puntos relacionados con el cuerpo de este trabajo cuya dirección en los textos aquí presentados es significativa en relación con el cuerpo de este trabajo.

El apéndice B es una selección de pasajes del Sarirasthana de Caraka Samhita donde se expone la teoría del rasipurusa, purusa suma o resultado, concebido como un ente formado por los primeros veinticuatro tattvas de la escuela. Aunque al proceder así Agnivesa llega a una explicación materialista de la conciencia, en la medida en que reconoce a un purusottama, purusa supremo, deja abierta la posibilidad de definirlo en términos equivalentes a los del purusa clásico de Isvarakrsna. Esta posibilidad disminuye el carácter materialista de la escuela de Agnivesa y evidencia una posibilidad de acuerdo con el samkhya de Isvarakrsna no admitida en forma alguna, por ejemplo, por Bhattacharya en Lokayata. No obstante, el texto en su forma completa es extenso y toda toma definitiva de posición supone un análisis muy detallado del conjunto.

El apéndice C presenta una traducción del primer libro de los Samkhya Sutras. El cuerpo del trabajo ha presentado una serie de referencias sobre el modo en que los textos se entrelazan con sus comentarios y la posibilidad de que los comentaristas se alejen al menos en parte del sentido original del texto. Los Samkhya Sutras

conforman un texto tardío, sumamente expuesto a la influencia de una interpretación vedantista de su contenido. Es muy difícil aislar el texto de sus comentarios porque con frecuencia sólo con ayuda de estos últimos -en la concordancia de sus opiniones o en su discrepancia- es posible entender el significado de los sutras. Los Samkhya Sutras, que son un texto datable en torno al siglo XVI, tienen tres comentarios principales, uno escrito por Vedantin Mahadeva, un *vrtti* escrito por Aniruddha y un *bhasya* escrito por Vijñanabhiksu. El propósito general de su inclusión no es tanto analizar puntualmente el contenido de los sutras, sino relacionarlo con el comentario de Vijñanabhiksu y considerar la inclinación que en conjunto tienen hacia una visión de la naturaleza diferente de lo que parece el ambiente naturalista de la primera reflexión de tipo samkhya. Sería completamente equivocado sostener, volviendo a la visión ahistórica de la escuela sostenida hasta poco más de medio siglo atrás, que Vijñana sufre una fuerte influencia idealista en su doctrina del purusa y su opinión sobre la imposibilidad de una causa no inteligente: Vijñana es consecuencia de al menos doce siglos de un samkhya que busca su acuerdo con las filosofías ortodoxas de la India -o, si se prefiere, que sufre la presión de las filosofías ortodoxas- subordinando la prakrti a purusa; la dependencia del mundo natural respecto de una causalidad inteligente es un postulado importante del samkhya tardío de los Samkhya Sutras. Al incluir una traducción del primer libro de los sutras, no traducidos antes directamente del sánscrito al español, se busca cerrar el círculo en torno a la concepción histórica de la escuela sobre la materia -iniciada en un entorno muy diferente

en el contexto de la 'food philosophy' de algunas upanisads- y evidenciar algunos de los puntos en que el comentario de Vijñanabhiksu parte de posiciones cercanas a la vedanta.

Los apéndices B y C tienen una historia independiente del cuerpo del trabajo y corresponden a un momento posterior a aquel; no hubieran sido posibles sin la ayuda de diferentes personas e instituciones en Oslo, Barcelona y México DF. A todas ellas mi agradecimiento.

APENDICE B: ALGUNOS PASAJES DEL SARIRASTHANA DE CARAKA SAMHITA.

Texto tomado de: Agnivesa, Caraka Samihita. K. Sastri, ed.  
Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1969.

Caraka Samhita: Sarirasthana. Primer Adhyaya.

35. Los veinticuatro tattvas del rasipurusa. Es necesario conocer a ese otro (param) que da soporte a la unión (yog), es decir al encuentro (milap) de buddhi, los indriyas (5 karmendriyas, 5 jñanendriyas) y manas. Se llama purusa a la suma de esos veinticuatro tattvas.

36. La existencia del rasipurusa no tiene fin. La unión del purusa, compuesto por rajas y tamas, unido con buddhi, los indriyas (cinco karmendriyas, cinco jñanendriyas) y manas o con la conjunción de los veinticuatro tattvas, es infinita, esto significa que su unión no tiene fin. Cuando rajas y tamas se alejan, como consecuencia del incremento del guna sattva, viene moksa.

37. Rasipurusa es la base de todo. Karma, el fruto de karma, el conocimiento (jñan), el error (moha), el placer (sukha), el dolor (dukha), la vida (jivan), la muerte (marana) y la sensación de propiedad (svata) ('esto es mio' o 'yo soy de esto'). Quien conoce realmente esta verdad, conoce el secreto de la muerte, el nacimiento, el tratamiento y las otras cosas que deben ser conocidas.

50-51. La destrucción del cuerpo y los otros seres se produce en un instante. Cuando el cuerpo y los otros seres son destruidos, no pueden surgir otra vez. Nadie puede disfrutar el fruto del karma (excepto el hacedor). Esta es la opinión de quienes conocen los



tattvas; por esta razón en todas las acciones de los seres vivos y en el goce de esas acciones, el purusa eterno es la causa.

53. No hay causa de la existencia del atman supremo. Rasipurusa surge actos de moḥa (error), iccha (deseo) y dvest (enemistad), y por esta razón es causado.

59. El purusa sin comienzo es eterno. Lo causado es lo opuesto. Por eso [rasipurusa] es mortal, porque tiene causa.

APENDICE C: SAMKHYA SUTRAS, LIBRO I.

Texto tomado de: The Samkhya Sutras and Aniruddha's commentary.  
Richard Garbe. Calcutta: Baptist Mission Press, 1892; The Samkhya  
pravacana bhasya by Vijñanabhiksu. Richard Garbe; Cambridge:  
Harvard University Press, 1895; The vrtti of Aniruddha and the  
bhasya of Vijñanabhiksu. Nandalal Sinha. Allahabad: The Panini  
Office, 1912.

Hay dos puntos referidos al menos al comentario de Vijñanabhiksu

al primer libro de los Samkhya Sutras que es interesante destacar en atención a la polémica sobre el status del mundo material que implican..

El primero es la oposición del sutra y de Vijñana a aceptar la sustancialización de bandha -habitualmente traducido como 'apego', pero aquí como 'atadura', para manifestar más claramente el sentido objetivo que el término tiene, y separarlo del sentido subjetivo que le da hacerlo en el primero-. Si bien este procedimiento habitual en el pensamiento ortodoxo por un lado consigue evitar que el dualismo de la escuela acepte una tercera sustancia eterna, es clara la similitud de procedimiento con el de los pensadores vedantins, quienes ven en su maya el peligro de un segundo ante la unidad atman-Brahman. Como se menciona más adelante, el procedimiento es riesgoso, pues para lograr su cometido la cosmología y la teleología de la naturaleza pierden parte de su fundamentación. Si bandha no es real, la cosmología samkhya queda en el aire. La no sustancialización de bandha lleva, tal vez naturalmente, a explicar la naturaleza como algo hecho de palabras, pero eso implica una visión demasiado idealizada de la realidad, donde tanto el acontecimiento cosmológico por excelencia -la atracción de prakrti por los purusas- como el fin de toda la teleología naturalista de la escuela -el purusartha-, pierden solidez desde la base: en lugar de ser hechos reales en un mundo real se transforman en hechos verbales en un mundo real. Un solo paso más adelante implicaría negar el status independiente de la naturaleza. Así, toda la inclinación naturalista de la escuela es radicalmente reinterpretada y debilitada. La naturaleza resultante

de ese proceso tiene poca independencia, y esto es, muy probablemente, algo bien distinto de lo que los primeros pensadores de la escuela sostuvieron.

El segundo punto a destacar se relaciona con la polémica temprana entre la doctrina del svabhava -que lleva a aceptar la naturaleza propia de los entes como fundamento de la mecánica del cambio empirico- y la que sostiene la imposibilidad de la existencia de una causa no inteligente. Esta discusión inicialmente parece llevar a una respuesta en favor de la autonomía del mundo material, y a una oposición radical al pensamiento del monismo advaita, para quien la única causa es atman-Brahman. Es significativo el desplazamiento que sufre la discusión como consecuencia de la superposición de discursos, porque la argumentación que ahora Vijñana hace suya para sostener posiciones samkhya corresponde exactamente a la sostenida por Sankara en su comentario a los Brahma Sutras de Badarayana (cf. especialmente 2.2). Mientras la posición samkhya inicial sostiene la independencia del mundo material, el redireccionamiento visible, al menos, en el comentario de Vijñana, junto con su doctrina del bandha, llevan a una concepción secundaria de la naturaleza, y consecuentemente a un debilitamiento de su dualismo sustancial. Es posible que el conjunto de los cambios hagan al samkhya más adaptable a algunas ideas dominantes en la filosofía llamada ortodoxa de la India (por ejemplo, el desprecio por lo que cambia y la preferencia por lo inmutable), pero al mismo tiempo lo aleja del sencillez naturalismo de los primeros tiempos.

[1. La meta suprema de purusa.]

1. Ahora bien, la cesación permanente del triple dolor es la meta suprema de purusa.

2. Esa realización no se produce por drsta (los medios visibles), porque cuando ha sido detenida [por ese tipo de medios] , el triple dolor reaparece.

3. [La cesación del dolor por medios ordinarios] es como la satisfacción del hambre cotidiana, 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 de recto entendimiento, y aún si existiera, [lo debería ser].

A: porque no puede ser permanente.

V: porque hay posibilidad de existencia de otro dolor.

5. [La cesación del dolor por medios visibles debe ser rechazada] porque se eleva por grados; moksa, según surge de la sruti es la excelencia suprema.

6. [La cesación del dolor por medios ordinarios debe ser rechazada]

a causa de la no distinción de ambos.<sup>1</sup>

[2. La naturaleza de purusa. La atadura.]

7. La observación de las enseñanzas referidas a los medios de adquisición del moksa no se aplican a quien está sometido por su naturaleza propia.<sup>2</sup>

8. [Si purusa estuviera limitado por 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. [Si lo imposible fuera enseñado], sería una no.enseñanza.

10. [Se puede decir que] como en el caso de la tela blanca [que cuando es teñida cambia de naturaleza] o como en el de la semilla, [la teoría de que aunque la atadura es el estado natural de purusa este puede ser superado, no es inconsistente].

11. Dado que existen el desarrollo (udbhava) y la involución (anudbhava) de sakti, [en este caso no se trata de una enseñanza de lo imposible].

---

<sup>1</sup> Vijñana: los medios visibles y las ceremonias.

<sup>2</sup> SS I.58 sostiene que purusa es libre por naturaleza, y define a la atadura como un mero nombre.

12. [La atadura de purusa] no [puede deberse a su ] conexión con el tiempo, porque el tiempo está conectado con todos los purusas [los liberados y los no liberados].

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

14. Tampoco [puede deberse] a su avastha (organización, posición, condición), ya que ésta es una propiedad particular (dharma) del cuerpo.

15. Pues purusa es sin conexión; purusa es libre de toda asociación.

16. Tampoco por la acción (karma), 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. ¿Tiene [bandha] a prakrti como causa? No, porque ésta es dependiente.

19. Sin conjunción con aquella [no puede haber] esta conjunción (bandha) [de purusa], que por su naturaleza es eterno, puro,

iluminado y libre.<sup>3</sup>

20. [Bandha] tampoco [resulta] de avidya (ignorancia), a causa de la imposibilidad de [que] la conjunción [se produzca] por medio de una no entidad.<sup>4</sup>

21. Si se afirma su entidad, entonces hay abandono de su posición.

22. [Si se acepta la entidad de avidya], se acepta un segundo heterogéneo.<sup>5</sup>

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

25. Nosotros no sostenemos la teoría de los seis padarthas (sustancias), como [hacen] los vaishesikas y otros.

26. Incluso en el caso de la variabilidad [de los padarthas], no se debe incluir lo irracional, para no [razonar] como locos o

---

<sup>3</sup> Bandha es en realidad la conjunción con prakrti y no su efecto, como afirma Kanada Sutra 7.1.6, pues en ese caso no sería posible el moksa, ya que bandha podría continuar incluso después de la separación de purusa y prakrti.

<sup>4</sup> Al comentar este sutra, Vijñana se opone a la posición del budismo vijñanavadin, que afirma, por ejemplo en Amara Kosa 1.1, que la realidad es una corriente transitoria de estados de conciencia, con lo que niega ambas sustancias samkhyas y hace también irreal a moksa y a bandha.

<sup>5</sup> Es decir, algo más que la sucesión de estados transitorios de conciencia. Vijñana utiliza para refutar la opinión budista el peligro tradicional de la sustancialización de maya para el monismo de la escuela advaita.



niños.

27. [Bandha] no es causado por el coloreamiento sin comienzo en el tiempo de los objetos.

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

29. Esa ley no, a causa de la tintura recibida por ambos de un mismo lugar.

30. Si [se dice que] por deseo de lo no visto (*adrsta*), [la respuesta será negativa por la razón presentada en el próximo sutra].

31. A causa de la imposibilidad de la simultaneidad entre ambos de la relación (*bhava*) entre quien ayuda y quien es ayudado.<sup>6</sup>

32. Si [se dice que] es como los actos [ejecutados para] tener un hijo [respondemos que la razón no es un hecho por el motivo señalado en el próximo sutra].

33. [La ilustración anterior no es real] porque en ella no hay un

---

<sup>6</sup> De acuerdo a Vijñana, la tinción de los objetos, característica del alma paciente, no es posible por medio de *adrsta*, que pertenece al alma agente.

atman permanente e idéntico que pudiera ser consagrado por [la ceremonia de (?)] depositar un huevo, etc.<sup>7</sup>

34. Como no hay prueba de un efecto permanente, la transitoriedad [de bandha] debe ser admitida.<sup>8</sup>

35. No, [las cosas no son momentáneas], pues si no sería difícil reconocerlas.

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

37. Y a causa de la inadecuación del ejemplo (de SS. I.32).

[3. Satkaryavada].

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

---

<sup>7</sup>La aparición del término atman en el discurso samkhya en lugar de su tradicional purusa es un elemento significativo para juzgar la influencia vedanta sobre la interpretación de las categorías samkhya en curso desde los tiempos de Isvarakrsna. Es importante recordar que atman no aparece mencionado jamás en SK. Sin embargo, es imposible tomar este como criterio válido en términos generales, porque Caraka Samhita sí menciona al atman, al menos en la forma en que el texto nos ha llegado.

<sup>8</sup> Extensión de la posición de SS I.22. Bandha no puede ser permanente porque entonces sería una sustancia tan plenamente como purusa y prakrti, al menos de acuerdo a la particular definición de sustancia de la filosofía india, que pone un acento exagerado e ideológico (la preferencia por lo que no cambia) por lo que no cambia.

entre cosas temporarias aunque sean sucesivas] ya que en la extinción de lo anterior no hay conexión con lo posterior.<sup>9</sup>

40. No, a causa de la violación de ambos<sup>10</sup> por la no aparición del efecto cuando [la causa] existe.

41. Si solo existiera prioridad en la existencia, no habría regla.

[4. Contra los vijñanavadins.]

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

43. Si no existen los objetos exteriores, de su inexistencia se sigue el vacío (sunya).

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

---

<sup>9</sup> Vijñana comenta atacando la teoría de la transitoriedad de lo existente suponiendo que el sustancialismo samkhya permite una explicación más adecuada de la relación causal. Por otra parte, el sutra es una muestra del aprecio exagerado por lo eterno y la desvalorización de lo que existe en el tiempo; también esto se separa del pensamiento samkhya temprano.

<sup>10</sup> 'Ambos' indica las reglas positiva y negativa de la inferencia según V. y A. En su comentario Vijñana sostiene que la aprehensión de la relación de causa y efecto solo es posible por medio de las reglas de acuerdo y divergencia, según las que cuando hay producción de lo constituido, existe lo constituyente y viceversa. Notoriamente, esto supone un pensamiento meramente justificativo, no indagador, inútil para el descubrimiento de la relación causal y aceptable o bien si ya se conoce la relación o si no se busca conocerla, porque solo puede poner en forma de razonamiento algo ya experiencialmente conocido.

45. [La transformación de todo es] solo una expresión equivocada de los necios.

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

47. En ninguno de ambos casos hay purusartha.<sup>11</sup>

48. A causa de la no distinción del movimiento.<sup>12</sup>

49. A causa de la imposibilidad de lo inactivo.

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

51. [La enseñanza de] la sruti acerca del 'irse' [de purusa es], respecto de su conjunción con sus condiciones (upadhi), como [su enseñanza sobre el cielo].

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

---

<sup>11</sup> El vacío no puede ser objeto del deseo de purusa de acuerdo a Vijñana.

<sup>12</sup> A: [El vacío] no es [real] porque en la realidad no hay distinción del movimiento.

V: Bandha no sucede a purusa por sus movimientos particulares.

53. [Si bandha y su causa] fueran propiedades (dharma) de otros, la implicación iría demasiado lejos.

54. [Si fuera así] también estaría en oposición con la sruti, que lo declara sin cualidades (nirguna).

55. La conjunción (yog) [de purusa] con eso (prakrti) surge de la no discriminación (aviveka). No hay similaridad.

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

57. De la no discriminación de pradhana [resulta], la no discriminación de otras cosas; cuando aquella tiene lugar, entonces la aniquilación [de todas las demás].<sup>13</sup>

58. [Bandha] es solo verbal, no un tattva, pues reside en la mente (cit).

59. No es posible liberarse solo por la razón, como [no ocurre a alguien] confundido sobre su dirección sin [ayuda de una] visión directa.

---

<sup>13</sup> Vijñana define consecuentemente a moksa como el poner fin al abhimana (autoreferencia, el error de referir todos los objetos al yo) que consiste en considerar que purusa es el cuerpo o algún otro de los productos evolutivos de prakrti.

60. El conocimiento de lo imperceptible [se produce] por inferencia (anumana) como el del fuego por el humo.<sup>14</sup>

[5. Prakrti y sus productos. La causalidad.]

61. Prakrti es el estado de equilibrio (samyavastha) de sattva, rajas y tamas. De prakrti [surge] mahad; de mahad, ahamkara; de ahamkara, los cinco tanmatras (elementos sutiles), y los dos grupos de indriyas (sentidos); de los tanmatras, los sthulabhutas (elementos toscos); purusa. Ese es el grupo de los veinticinco.<sup>15</sup>

62. [El conocimiento] de los cinco tanmatras, [se produce] a partir de los sthula.

63. [El conocimiento de] ahamkara, [se produce por inferencia] a partir de los objetos externos e internos y por estos.

---

<sup>14</sup> Coherentemente con la ortodoxia samkhya desde Isvarakrsna, Vijñana advierte en su comentario que la relevancia de anumana no supone que la sruti no sea necesaria.

<sup>15</sup> Este sutra lleva a una serie de definiciones interesantes en torno a prakrti. En primer lugar, el sutra lo define como 'equilibrio de gunas', lo que justifica concebirla como sustancia entendida cualitativamente. Ese es el sentido del comentario de Vedantin Mahadeva, para quien prakrti es los tres gunas y no una entidad diferente que actúa como su substratum (cf. SS 6.39).

La historia de la utilización del término conoce varios niveles; uno corresponde a la definición de este sutra, otro iguala a prakrti con pradhana. Aniruddha, al comentar este punto agrega otro, ya que sostiene que aunque prakrti corresponde en sentido estricto al estado de equilibrio de los gunas, también puede llamarse así a cada uno de los gunas individualmente. Otra punto a mencionar es SS I.68, donde se sostiene que prakrti es un mero nombre dado al punto inicial o final de evolución y disolución de la materia para evitar el regreso al infinito.

64. Por medio de ahamkara se infiere el antahkarana (órgano interno).

65. A partir de éste se infiere prakrti.

66. [El conocimiento de] purusa surge de que lo compuesto (samhata) tiene por fin a otro.

67. A causa de la inexistencia de raíz en la raíz, la raíz no tiene raíz.

68. Incluso en el caso de una sucesión, debe haber un alto en un punto; (prakrti) es un mero nombre [dado a ese punto].

69. [Respecto del origen] de prakrti, la posición de ambos es la misma.<sup>16</sup>

70. A causa de la triple división de las personas competentes [en la discriminación], no hay regla (niyama) [que afirme que, discriminando a purusa a partir de prakrti todos deban llegar a una misma afirmación].

---

<sup>16</sup> Aniruddha comenta refiriendo el ambos a los partidarios del samkhya y los del sistema vaishesika. Vijñana lo hace pensando en los del samkhya y los del vedanta advaita, aunque para hacerlo debe forzar un poco más el texto e introducir intempestivamente en la discusión a los vedantavadins.

71. El primer efecto [de prakrti] es mahat, llamado manas.<sup>17</sup>

72. Ahamkara es el último.

73. La condición de ser productos de éste [es propia de] los productos de ahamkara.

74. Aunque es sucesiva, prakrti [se expresa] por medio de aquel (mahad).

75. Aunque ambos son preexistentes, por la pérdida [de causalidad] de uno (purusa), la aplicación de la otra (prakrti).

76. Lo limitado (paricchina) no puede ser causa material de todo.

77. Y también por la exposición de la sruti 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 unión con aquello [lo existente], la producción [de un efecto existente]; si no existe, a causa de la no existencia

---

<sup>17</sup> Como menciona A., sólo en el sentido de buddhi, inteligencia, de 'ser quien piensa' pues en sentido estricto manas ocupa el lugar siguiente a ahamkara en la ontología de la escuela.



[de ningún efecto], ¿cómo la producción de aquel?

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.

83. La sruti [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. Ni en la acción interesada ni en la desinteresada, a causa de su indistinción como productos.<sup>18</sup>

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

[6. Los pramanas y sus objetos.]

---

<sup>18</sup> Ambas clases de acciones son productos. Vijñana no quiere que moksa sea efecto, porque entonces sería real, y para serlo también bandha debería serlo, implique esto o no que por eso bandha se torne una sustancia. Esto es discutible, pues es dudoso que incluso en ese caso, la modificación del número de tattvas a que daría lugar, sea más grave para la estructura realista del sistema que el debilitamiento de la ontología a que lleva el sostener que bandha es meramente verbal.

87. Prama es determinación de un objeto que no está próximo [a buddhi y purusa] o a uno de ambos; su instrumento es el triple pramana.

88. Establecidos estos [tres pramanas] han sido establecidos todos los pramanas; no hay otros.

89. Pratyaksa (percepción), es ese conocimiento que, estando conectado con el objeto hace visible su aspecto.

90. [Que la definición de pratyaksa no se extienda a la percepción de los yogis], no es 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, es decir, inmersos en sus causas.

92. [Que la definición de pratyaksa no se extienda a la percepción del Isvara no es falta] porque el Isvara 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 esos dos casos correspondería [al Isvara] la condición de causa.

95. [Los textos sagrados que hablan del Isvara] son o elogios del atman liberado u homenajes a los sabios.

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

97. También la de los jivas en los efectos determinados.<sup>19</sup>

98. El sentido de la enseñanza [surge] de la condición [V.: de Brahma; A: de purusa] de conocedor de la verdadera forma.

99. La condición de supervisor es propia del antahkarana, porque es él quien es iluminado, como lo es el hierro.

100. Anumana es el conocimiento de lo [necesariamente] conectado (pratibandha), por parte de quien ve la conexión.

101. Sabda (= aptavacana, sruti) es la enseñanza recibida.

102. El establecimiento es consecuencia de su calidad de pramana; esa es la enseñanza.

103. La fundamentación de ambos es por [el anumana] samanyata

---

<sup>19</sup> Como fue mencionado en el cuerpo del trabajo, la historia temprana del samkhya evidencia una tensión entre la teoría del svabhava -naturaleza propia- como fundamento de la evolución de prakrti, y la que sostiene la imposibilidad de la existencia de una causa inteligente detrás de la mecánica del cambio.

drsta.

104. La experiencia (bhoga) concluye en la mente (cit).

105. Quien no es agente, también puede experimentar los frutos de la acción, como en el caso del alimento, etc.

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

107. Cuando el tattva se presenta no hay ninguno de ambos.<sup>20</sup>

108. Lo que no es objeto de percepción [puede] no serlo por estar a gran distancia, etc.<sup>21</sup>

[7. La existencia de purusa y prakrti.]

109. La no percepción de aquello [purusa y prakrti] se debe a su sutileza.<sup>22</sup>

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

111-112. Si [se sostiene que la existencia de prakrti no está]

---

<sup>20</sup> Aniruddha: ni agente ni experimentador; Vijñana: ni placer ni dolor.

<sup>21</sup> Cf. SK 7.

<sup>22</sup> Cf. SK 8.

probada a causa de las divergencias entre las escuelas, aun así, por la observación de cada uno, se prueba la existencia del otro. No hay refutación.

[8. Satkaryavada.]

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

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

115-118. A causa de la regulación de las causas materiales, y de la no producción de todas las cosas en todo tiempo y lugar, la [producción] de lo posible [solo ocurre] por medio de la instrumentalidad de lo posible y como consecuencia de la existencia de la causa.

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

121. Destrucción (nas) es disolución (laya) en la causa.

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

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

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

125. Hay prueba de esto [de la comunidad de atributos entre las escuelas samkhya y vaishesika] esencialmente por la identidad de los atributos comunes y por la mención de pradhana.

[9. Los productos de prakrti.]

126. La naturaleza inconsciente de ambos [prakrti y sus productos], se debe a que están caracterizados por los tres gunas.

127. La diferente naturaleza mutua de los gunas resulta de lo agradable (priti), lo desagradable (apriti) y el aturdimiento (visad).

128. La naturaleza similar y diferente de los gunas, es consecuencia de la ligereza, etc.

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

130. A causa de su limitación (parinama).

131. A causa de su correspondencia [con prakrti].

132. Y finalmente, porque se ponen en movimiento por medio del poder de prakrti.

133. Eliminados estos, solo tenemos a purusa y prakrti.

134. Si hubiera algo diferente a estos dos, sería la nada.

135. La inferencia de la causa a partir del efecto se produce porque aquel la acompaña.

136. Avyakta [se infiere] a partir del linga de tres gunas.

137. Que la existencia de prakrti se establece por sus efectos, no admite negación.

[10. Purusa.]

138. No es necesaria una argumentación [para establecer la existencia de purusa] porque no hay sobre esto divergencia sino concordancia.

139. Puman (purusa) es diferente del cuerpo, etc.

140. Porque la combinación existe para otro.

141. A causa de que [purusa] es lo opuesto de los tres gunas.

142. Y porque él es el supervisor.

143. Porque [él] es el que experimenta.

144. Y porque toda actividad tiene por fin el aislamiento (kaivalya).

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 [purusa] es sin gunas, la mente (cit) no es su naturaleza.

147. No hay negación de lo establecido por la srutia causa de la contradicción de la percepción.

148. A: Si purusa no fuera inteligente, no podría ser testigo de los estados de sueño sin ensoñación, etc.

V: Purusa es solo el testigo de los estados de sueño sin ensoñación.

149. La multiplicidad de purusas se establece por las diferentes condiciones de nacimiento, etc.

150. [Los vedantins sostienen que] incluso cuando existen



diferencias de condición, el uno produce lo que parece múltiple, como en el espacio [contenido] en las jarras, etc.

151. Se divide por las condiciones concretas (upadhis), pero no es poseedor de cualidades.

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

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

154. No hay contradicción con la sruti advaita porque está dirigido al género (jati).

155. Por la visión de quien conoce la causa de la atadura [de purusa], esa forma (kaivalya).

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

157. Vamadeva y otros han sido liberados, por lo tanto, no hay 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. [Purusa] es libre de ambas formas.

161. [Purusa tiene] la condición de testigo por su conexión inmediata [con la percepción].

162. [Purusa tiene] la liberación eterna como naturaleza.

163. Y la indiferencia.

164. La actividad [de purusa] es consecuencia de la influencia [de prakṛti] por proximidad con cit (la mente).

#### BIBLIOGRAFIA

Agnivesa, Caraka Samhita, K. Sastri, ed. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1969.

The Samkhya Sutras and Aniruddha's commentary, Richard Garbe. Calcuta: Baptist Mission Press, 1892.

The Samkhya Sutras of Pañcasikha and other ancient sages. Hariharananda Aranya - Jagneswar Ghosh. Calcuta: 1934.

The Samkhya pravacana bhasya by Vijñanabhikṣu, R. Garbe. Cambridge: Harvard University Press, 1895.

The Samkhya Sutras with the vṛtti of Aniruddha and the bhasya of Vijñanabhikṣu. Nandalal Sinha. Allahabad: The Panini Office, 1912.

The Samkhya aphorisms of Kapila. James Ballantyne, ed. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1963.