

LA ANTIGUA DOCTRINA SAMKHYA*

Por María Lydia Quintana de Azikri

Introducción

Los propósitos fundamentales que nos llevaron a emprender este ensayo sobre la tradición Sāṃkhya fueron: primero tratar de rescatar para esta doctrina el lugar de privilegio que le corresponde dentro de la cultura en que tuvo origen; segundo, intentar demostrar a través del Sāṃkhya la coherencia del pensamiento indio como un todo integrado, lo cual equivale a afirmar, como es sostenido en la actualidad por autores tanto indios como occidentales, que las *darsanas* o sistemas filosóficos ortodoxos (*astika*) son otros tantos enfoques de la única realidad trascendente, “*tattva jñānasādbanaīm śastram*”¹.

Si bien a primera vista pareciera existir una real divergencia entre las enseñanzas de las distintas *śad-darśanani*, cuando se las analiza en conjunto se observa que se complementan unas a otras como las piezas de un rompecabezas, conformando el cuadro completo del *Sanātana Dharma* o Canon de lo Eterno, (*nabi vedādhikā vidyā*), “no hay conocimiento superior al del Veda” (*Kularnava Tantra* III. II3).

Asimismo en el *Kularnava Tantra* (II, 84-85) Siva dice que “las seis filosofías (darsanas) son partes de su cuerpo” y que

* El presente artículo es un desarrollo parcial de una investigación de mayor extensión que la autora lleva a cabo para el CONICET.

¹ “Una doctrina que conduce con argumentos lógicos al conocimiento de la Realidad”

“quien las separa, separa Su cuerpo”. Todas forman parte de un solo proceso lógico, adaptable a las circunstancias.²

Una antigua tradición india, la teoría del diamante o poliedro polifacético, ilustra perfectamente lo dicho sobre las *darśanas*. Considerando que los poliedros cuantas más caras poseen, más se acercan a la representación formal de la esfera, símbolo típico de la Realidad Absoluta, comprenderemos fácilmente la elección del poliedro de múltiples caras.

Este diamante se supone que es transparente, sin mácula alguna, lo cual permite una visión de la totalidad desde cualquier ángulo que se la enfoque. Si imaginamos por un momento que seis sujetos están contemplándolo, la visión de cada uno de ellos, no será una visión parcial del mismo, sino global a causa de la transparencia de todo el diamante; a pesar de lo cual diferirán entre sí, puesto que las visiones están subordinadas a los “puntos de vista” desde los cuales se obtienen esas seis imágenes. Estas, si bien son distintas, no se rechazan unas a otras como falsas, sino que se complementan, ya que pertenecen al mismo diamante multifacético.

Cada uno de estos seis sujetos corresponden a los autores reales o imaginarios de las *darśanas* y representan el intento de explicar como el TODO (*pūrṇa*) puede ser captado a partir de cierto “punto de visión”. Como dice la *śruti*: “Las vacas tienen muchos colores, pero la leche (de todas) no tiene más que un color”. “Considérese al conocimiento como a la leche y a los instructores como a las vacas (*Brahmabindopamīṣad* 19).

Estos instructores o *muṇis* —en el caso del Samkhya, Kapi-larṣī— son los encargados de trasmitir a los hombres la verdad eterna en forma de aforismos (*sūtras*) a los que se suman comentarios autorizados (*bbāsyamī*) de los infinitos puntos de vista cuya comprensión total sólo es accesible a la mente absoluta, ya que, en el fondo, la teoría india del conocimiento se basa en la imposibilidad de reducir la Realidad a una sola mira. Los diferentes aspectos de la experiencia (*anubhava*) y de la realidad (*tattva*) son complementarios para el pensamiento indio acostumbrado a manejarse

² Esto está en relación directa con las teorías de *adbikarā* y *bbūmikā*. Lo primero significa calificación para algo, literalmente: “tomar posesión de”, así un hombre según el pensamiento indio debe seguir el camino para el cual es *adbikarī* (capacitado), sólo así podrá avanzar a través de las distintas *bbūmikās* o etapas de su evolución.

sintéticamente; pues la filosofía o búsqueda (*ānvīkṣīki*)³ es un sinónimo de vida. No es el suyo un razonamiento analítico, signado por la mera especulación filosófica, sino que apunta a un conocimiento salvífico, para extirpar el error que es atadura (*bândha*) debido a la falta de discriminación (*aviveka*) según el Sâmkhya, a la ignorancia (*avidyâ*) según el Vedânta.

El énfasis está puesto en la “percepción directa” (*pratyaksha*) de la Realidad, de la cual el Sâmkhya es sólo una visión angular. Los *muṇis*, los *r̥sis*, no están fuera del diamante sino dentro, y al mismo tiempo que lo contemplan se contemplan a sí mismos; cognosciente y conocido se integran en un mismo acto de conocimiento: *tat tvam asi* (*Chândogyopaniṣad*, 6, I; 6, 12-13).

Arjuna dijo: Oh Señor, si crees que soy capaz de contemplarlo, entonces, oh maestro de yoguis, revélame tu ser inmutable! El Señor dijo “Contempla mis formas por cientos y por miles, múltiples y divinas, variadas en forma y matiz... mira hoy aquí el universo entero, lo que se mueve y lo que no se mueve y todo aquello que desees ver, todo concentrado en Mi cuerpo. Pero con esos ojos no puedes verme. Te doy un ojo divino⁴ Contempla ahora Mi soberana fuerza *yoga*” (*Bhagavadgîtâ XII*, 1-8).

Por lo tanto el mejor intento de definir el hinduismo en cualquiera de sus manifestaciones estimamos que sería el de hacerlo con sus propios términos: un *sâdbhana*⁵ o programa de autorrealización.

Siguiendo la misma línea interpretativa que apunta a la unidad como un todo, a pesar de las múltiples formas en que ella se expresa que siendo sólo enfoques parciales no agotan en modo alguno la totalidad; hemos estructurado nuestra exposición sobre la interpretación de la antigua doctrina Sâmkhya basándonos en el estudio de sus fuentes.

La primera parte consistirá en un esbozo del desenvolvimiento histórico de la doctrina confrontando diferentes opiniones autorizadas. La segunda comprenderá el Sâmkhya visto a la luz de la ciencia Brahmanica-Upanishadica, ya que si bien el sistema Sâmkhya

³ Manú traduce *ānvīkṣīki*, como equivalente de *ātmavidyâ*, metafísica. (*Manusmṛti VII*, 43).

⁴ Cf. con *divya dṛṣṭi* (mirada celestial) que posibilita la visión beatífica.

⁵ De la raíz sancrita SADH, “ejercitarse”.

como tal no aparece en esta literatura, constituye el contexto en el cual tuvo origen según la evidencia testimonial (sin olvidar las antiguas especulaciones halladas en los himnos védicos). Sobre este punto una aclaración se hace necesaria. En el manejo de los textos seleccionados para esta segunda parte del ensayo, no nos hemos ceñido a una secuencia cronológica estricta; ya que como explicamos más adelante, desde el punto de vista indio la historia guarda un sentido diferente a lo que entendemos en occidente. Permaneciendo fieles a nuestro propósito de intentar señalar la fundamental unidad del pensamiento indio, nos hemos valido de las antiguas especulaciones para confrontar sólo en sus puntos más destacables, las dos grandes ramas de la filosofía india: el Sāṃkhya y el Vedānta, abriendo mediante breves citas camino a ulteriores confrontaciones con otras disciplinas, por ejemplo, la escuela Śaktivāda del Tantra. Y con este mismo criterio deliberadamente descartamos casi por completo el uso de la *Sāṃkhya Kārikā* cuyo enfoque trataremos aisladamente, sustituyéndola por *Sāṃkhya Pravacana Sūtra*, la “última” producción del Sāṃkhya. Describiendo de esta forma un gran círculo de vuelta al origen: el Canon de lo Eterno o *Sanātana Dharma*.

En la tercera parte trataremos las dos principales obras del Sāṃkhya Epico *Bhagavadgītā* y *Māhabhārata*, especialmente el “Libro de la Salvación o *Mokṣadharma*; conjuntamente con la mención de las *Manusmṛti* y la literatura puránica donde es visible el influjo del Sāṃkhya. Quedando para la cuarta sección el análisis de la obra representativa del Sāṃkhya clásico, la *Sāṃkhya Kārikā* de īśvarakṛṣṇa.

Antecedentes históricos

Mucho se ha hablado y escrito sobre el Yoga, el budismo y el Vedānta, motivo de su creciente difusión en occidente. Pero relativamente poco sobre el Sāṃkhya, que al decir del Dr. Larson constituye “una de las más interesantes y fascinantes fases de la religión y pensamiento indio”⁶ aunque es poco lo que sabemos con certeza sobre su desenvolvimiento, sobre el medio en que sus

⁶ Gerald James Larson, *Classical Sāṃkhya*, (2a. ed.), Delhi, 1979, p1.

ideas germinaron y sobre sus posibles dependencias y aportes.

Siendo la darsana conocida como El Sāṃkhaya clásico, a través de la obra de Īśvarakṛṣṇa, el resultado del proceso evolutivo de distintas generaciones de pensadores, nos ha parecido útil en el transcurso de este esbozo de su desarrollo histórico, exponer en forma esquemática las conclusiones a que han arribado los principales estudios realizados sobre el tema, ya que el estado actual de los conocimientos no permite llegar a una conclusión definitiva y en este sentido es notoria la necesidad de ulteriores investigaciones en las cuales el aporte arqueológico juegue un papel decisivo (con referencia al complejo cultural del Valle del Indo).

La evolución experimentada por la doctrina es extremadamente compleja, desde sus remotos orígenes, probablemente pre-arios, según la opinión de Zimmer⁷. Este autor considera al sistema junto con su contraparte práctica el Yoga, ajenos al tronco de la tradición Brahmánica-Védica y relacionados con la antigua tradición jainita; aunque gran parte de los eruditos se inclinan por aceptar el origen ortodoxo del Sāṃkhya, siendo éste el criterio tradicional indio.

Sin embargo no podemos dejar de considerar las ideas religiosas preponderantes en los pueblos existentes a la llegada de los arios, que en términos generales se conocen como dravidianos. Sobre esta población de origen drávida extendida por toda la India, se habría producido la conquista aria, siendo el resultado de esa simbiosis la “Gran Madre India” o *Bhārat*, como también se la conoce.

Los dravidianos del Beluchistán y del Valle del Indo, fueron los primeros en ser conquistados por los arios⁸.

Así los relativamente recientes descubrimientos arqueológicos comenzados en 1922 por Sir John Marshall y continuados por Mackay, Vats y Wheeler en las ciudades de Mohenjo Daro y Chanhú Daro en el Valle del Indo y en Harappâ, en el Valle del Ravi (las tres grandes ciudades del Punjab, actual territorio de

⁷ Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, Buenos Aires 1965, p. 226 y nota 23, ps 58/9.

⁸ Sobre este punto ver N. P. Chakravarti y otros, *Archaeology in India*, Delhi, 1950; V. Gordon Childe, *New Light on the most Ancient East*, (2a. ed.) London 1952; C. Majundar, *Explorations in Sind*, London, 1934; Stuart Pigott, *Arqueología de la India Prehistórica*, México, 1973.

Pakistán), demuestran el grado de civilización alcanzado en la India antes de la invasión de los arios⁹.

El descubrimiento de la llamada Cultura del Indo, que puede ubicarse en plena vigencia alrededor del 2500 a. de C., coincidiendo con el complejo cultural de Sumeria, nos permite adentrarnos en los orígenes de ciertas formas religiosas que no están en los Vedas; demostrando con ello, concretamente, la decisiva influencia dravidiana que luego se tradujo en ese concepto integrativo que se conoce con el nombre de hinduismo¹⁰. A punto tal que según la autorizada opinión del Prof. Basham en su tratamiento sobre el desenvolvimiento y la literatura hinduista, afirma que “la última forma del hinduismo fue ampliamente el resultado de la influencia de los dravidianos del Sur”¹¹.

Realmente, las excavaciones practicadas por Sir John Marshall en Mohenjo Daro, así lo prueban, siendo la religión de estos pueblos, según el decir de Marshall tan específicamente india que apenas se diferencia del hinduismo¹².

Las numerosas figurillas de diosas¹³, demuestran la existencia del culto de la Gran Madre, que parece haber estado muy difundido en la Cultura del Indo, en común con la religión mediterránea. Marshall la describe como “una diosa con atributos muy parecidos a la Diosa Madre, Señora de los Cielos y patrona especial de las mujeres”¹⁴.

Ella es el modelo de la posterior *Kâlî Durgâ* del hinduismo,

⁹ Sir John Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilization*, London, 1931, 3 vols; Ernest Mackay, *La Civilization de l'Indus*, Paris, 1938; N. S. Vats, *Excavations at Harappâ*, Delhi, 1940, 2 vols; R. N. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1968.

¹⁰ Wilhelm Koppers, “El Destino de la Idea de Dios en las Religiones de la India” en *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, p. 630, Madrid, 1956.

¹¹ Arthur. L. Basham, *The Wonder that was India*, London, 3a. ed., 1961, p. 298.

¹² Sir John Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilization*, vol. I, p. VII.

¹³ Ernest Mackay, *Further Excavations at Mohenjo Daro*, London, 1937, Vol. II, Láminas LXXIII, 6; LXII, 5, 6; LXXV, 5; LXXIII, 15; LXXV, 10, 14, 17.

¹⁴ Sir John Marshall, op, cit, vol. I, p.339.

la *Adya Śakti* (*Śakti* primordial o *Paraśakti*) de los Tantras, o la antigua representación del principio femenino, la Gran Matriz Universal o *Prakṛti* del Sāṃkhya¹⁵. Se trata tan solo de diferentes denominaciones de la Madre de todos los seres vivientes o *Jaganmatā*.

Junto con el principio femenino, *sakti* o energía divina, los indios pre-arios adoraban al dios, el otro principio polar dentro del seno de la divinidad, como lo demuestra el hallazgo en Mohenjo Daro de una figurilla en postura sedente rodeada de animales. Evidentemente el más antiguo prototipo iconográfico del dios védico *Rudra-Śiva*, como *Śiva Paśupati*, “Señor de los animales” o *Śiva Yogisvara*¹⁶.

En las excavaciones realizadas en Harappâ, apareció una figurilla conocida como “el danzarín” que recuerda las posteriores imágenes de *Śiva* como “Señor de la danza”, *Śiva Natarāja* o *Nateśvara*¹⁷.

El volumen III, lámina XCIII, de la obra de Marshall, menciona la figura de un yogui con sus ojos semicerrados y la mirada fija en la punta de la nariz, la clásica mirada extática yogui, *divya drṣṭi* (mirada celestial).

La importancia de estos descubrimientos de la prehistoria india es considerable, pues señalan el largo proceso de carácter netamente cultural que siguió al período de la conquista y cuyo resultado fue la unidad de *Bhāratavarsa*; siendo esta característica

¹⁵ Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea*, p. 65, afirma que la *prakṛti* del sistema filosófico Sāṃkhya es realmente el prototipo de la diosa pre-aria, mientras que el *puruṣa* sería el antiguo paredro de la diosa.

¹⁶ Sir John Marshall, op, cit, Lámina XII, fig. 17, detallada en el volumen I, p. 52, da la siguiente descripción: “el dios que posee tres caras está sentado en un trono indio, en la actitud característica del Yoga, con sus piernas cruzadas, talón contra talón y con los dedos hacia abajo... Un par de cuernos adornan su cabeza; a ambos lados del dios se encuentran cuatro animales: un elefante y un tigre a su derecha y un rinoceronte y un búfalo a su izquierda. Detrás del trono hay dos ciervos.”

¹⁷ Radhakamal Mukerjee, *The Culture and Art of India*, London, 1959, p. 49.

sincrética percibida con mayor nitidez en el terreno del pensamiento espiritual.¹⁸

Por lo dicho no sería totalmente desacertado pensar que el Sāṃkhya pudo haberse originado en tales concepciones no arias o al menos, como es mucho más posible, implicar en una primera etapa ambas líneas de pensamiento, para luego ser asimilado por el brahmanismo triunfante. La Dra. Anima Sen Gupta, una de las más brillantes estudiosas de la India actual, abocada a la tarea del resurgimiento del Sāṃkhya, destaca a través de sus distintas obras: “Pareciera que la síntesis de los pensamientos arios y no-arios tuvo lugar en el período del *Rgveda*, habiendo llegado a su apogeo durante el período de las *Upanisads*. El resultado, fue la aparición de un nuevo *tattvajñāna*, el Sāṃkhya”¹⁹.

Garbe, la mayor autoridad desde fines del siglo pasado hasta las primeras décadas del actual por sus estudios y traducciones de textos Sāṃkhya señala: que indiscutiblemente el Sāṃkhya es uno de los sistemas indios más antiguos junto con el Yoga; apoyándose para sustentar su tesis en el antiguo tratado del *Arthasāśtra*, al que data alrededor del 300 a. de C., atribuido al brahman Kauṭilya, de la corte del rey Chandragupta Maurya; en el cual se mencionan tres sistemas de filosofía: Sāṃkhya, Yoga y Lokāyata (materialismo)²⁰.

Si bien no puede ser establecido con certeza, cosa por otra parte común en lo concerniente a dataciones en la India, Weber afirma que el Sāṃkhya es el sistema más antiguo entre los existentes²¹, opinión que es sustentada por diferentes autores.²²

¹⁸ Para el desarrollo del proceso de hinduización ver la detallada bibliografía citada por Mircea Eliade, *Yoga inmortalidad y libertad*, nota III, 4, p. 363. Buenos Aires, 1971.

¹⁹ Anima Sen Gupta, *Sāṃkhya and Advaita vedānta, A comparative study*, Patna Univ, 1973, p. 3.

²⁰ Richard Garbe, *Die Sāṃkhya Philosophie*, Leipzig, 1917, p. 4.

²¹ Max Weber, *History of Indian Literature*, Varanasi, 1961, p. 295.

²² Ismael Quiles, *Qué es el Yoga*, Buenos Aires, 1970, p. 37; Mircea Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, op, cit, p. 21; idem, *Técnicas del Yoga*, Buenos Aires, 1971, p. 19; Giuseppe Tucci, *La filosofía hindú*, Barcelona, 1974, p. 82; Ch, Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy* (2a. ed.), Delhi 1964, p. 149.

Lo cierto es que la propia tradición india le atribuye junto con el Yoga un origen milenario, (*Mahâbhârata* X, 1374), los menciona como *sanâtane dve* (“muy, muy antiguos”). Su aparición concreta no sucede sino hasta bastante más tarde —aunque aún no sistematizado como darsana— a través de la literatura upanishádica, en forma armónica con la ciencia tradicional. Si bien los más antiguos vestigios tendrían que ser rastreados en el Veda mismo.

Esta opinión de la existencia de un Sâmkhya pre-clásico (*vorklassische Sâmkhya*) según menciona Oldenberg²³, es sostenida por la mayoría de los especialistas. Keith, cuyo aporte sigue siendo valioso para los estudios que se realizan sobre el sistema, en contraposición a lo sostenido por Zimmer, afirma que es innecesario buscar sus orígenes fuera de la ortodoxia, de las especulaciones védicas, brahmánicas y upanishádicas²⁴.

Lógicamente destaca Keith, el Sâmkhya como sistema (*darsana*) es desconocido en la literatura upanishádica, por la simple razón de no haber sido todavía sistematizado en forma clara y definitiva. Ya que todos los sistemas filosóficos del pensamiento indio, y el Sâmkhya no es la excepción, fueron desarrollándose durante largos períodos de tiempo hasta su cristalización, señala Oldenberg²⁵.

“Aunque ningún sistema Sâmkhya es hallado en los textos antiguos, puede destacarse un número de tradiciones especulativas que pueden haber sido importantes en la eventual formación del Sâmkhya”, acota Larson, sobresaliente entre los modernos especialistas del Sâmkhya clásico²⁶.

Oltramare, que ve el dualismo del Sâmkhya en términos de ser y devenir, rechaza la opinión de Garbe, para quien el origen del Sâmkhya es ajeno a los círculos brahmánicos y propios de *kṣatri*-

²³ Hermann Oldenberg, “zur Geschichte der Sâmkhya Philosophie” en *Nachrichten von Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1918, p. 218.

²⁴ Arthur Berriedale Keith, *The Sâmkhya System*, Calcutta 1949, 2a. ed. p. 8.

²⁵ Cf. Oldenberg, op. cit, p. 220.

²⁶ Gerald James Larson, op. cit, p. 94.

yas²⁷ y acepta la tesis de un posible desarrollo a partir de la tradición brahmánica upanishádica, constituyendo una reacción contraria a la misma y una reelaboración de los temas tradicionales²⁸.

Das Gupta, uno de los más famosos autores indios en su brillante análisis sobre el Sâmkhya, sostiene que "la mayoría de las ideas y términos del Sâmkhya provienen de la herencia védica-upanishádica"²⁹. Opinión que es ratificada por Larson, quien expresa textualmente: "una de las fuentes más obvias del último Sâmkhya debe ser hallada en las antiguas especulaciones cosmológicas de los Vedas, Brâhmañas y Upaniṣads antiguos"³⁰, y también "un número de pasajes de las Brâhmañas y las más antiguas Upaniṣads son importantes para los problemas referentes a las concepciones del Sâmkhya sobre el ser, el conocimiento y la salvación"³¹

Concordando con la interpretación histórica que sobre los orígenes del Sâmkhya da Johnston, otro de los modernos estudiosos del tema; "El análisis de las pruebas muestra que el Sâmkhya está enraizado en las especulaciones de las Brâhmañas y de las Upaniṣads antiguas... y como es generalmente aceptado su formulación tuvo lugar primeramente en el intervalo que separa el grupo de las Upaniṣads antiguas, del grupo de las medias..."³²

El padre jesuita, Joseph Dahlmann, que enfoca su estudio basándose en la Epopeya, dice que el Sâmkhya épico es un desarrollo de las especulaciones propias de las Brâhmañas y de las Upaniṣads antiguas.³³

Radhakrishnan, estima que existen referencias al dualismo del Sâmkhya de *purusa* y *prakṛti*, aunque en forma vaga, en el himno

²⁷ Cf. Richard Garbe, op, cit, p. 27 (*Kṣatryas = casta de reyes*)

²⁸ Paul Oltramare, *L'Histoire des Idées Theosophiques dans l'Inde*, Tome Premier, La Theosophie Brahmanique, Paris 1905, pp. 222-223.

²⁹ Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press 1922, vol. 1, p. 21.

³⁰ Gerald Larson, op, cit, p. 79.

³¹ Ibídem, p. 71.

³² E. H. Johnston, *Early Sâmkhya, An essay on its historical development according to the texts*, 2a., ed., Delhi, 1974, p. 21.

³³ Cf. Joseph Dahlmann, *Die Sâmkhya Philosophie als Naturlebtre und Erlösungslehre*, Berlin, 1902, pp. 12-13.

rigvédico *Puruṣa śukta* (X, 90) y ciertas ideas rectoras asimiladas posteriormente por el Sāṃkhya, en las Upaniṣads.³⁴

Con el correr del tiempo las antiguas especulaciones religiosas se fueron trocando más y más metafísicas. El deseo hacia la sistematización volvióse común a todas las tradiciones. En lo referente al Sāṃkhya, el uso de su terminología técnica y de sus ideas puede ser descubierto concretamente en una de las Upaniṣads más antiguas entre las denominadas “medias”: *Kaṭha* (aproximadamente siglo IV a. de C.).³⁵

En la Śvetāśvatara Upaniṣad, obra posterior (aprox. siglo III a. de C.), la influencia Sāṃkhya es notoria, siendo en (IV, 13) en donde por primera vez aparece expresamente mencionado y en relación con el Yoga. Igualmente la terminología sāṃkhyana de la *Kaṭha* se articula dentro de un contexto yóguico, por ejemplo, la metáfora del “carro” (III, 3-5).

Considerando que ambas Upaniṣads pertenecen a la escuela Taittirīya del *Yajur Veda*³⁶, una conclusión se hace evidente, según opinión de Larson: en la época de la redacción de estos textos las ideas del Sāṃkhya y del Yoga no estaban aún diferenciadas.³⁷

Lógicamente que el Yoga a que se hace referencia no es el clásico *Patañjaliyogaśūtra*, de data ulterior, tal vez contemporáneo de la *Sāṃkhya kārikā* de Īśvarakṛṣṇa; sino que aquí las especulaciones del Sāṃkhya y del Yoga, corresponden a “vías” (*mārgas*) o “métodos” de salvación por el conocimiento.

Así la *Maitri Upaniṣad*, que presenta un número de pasajes donde es común el uso de la terminología de ambas doctrinas, enfatiza la importancia de las prácticas yóguicas como medio de salvación, otorgando poca importancia al Sāṃkhya como método teórico³⁸ en consideración a lo cual Edgerton basa su análisis

³⁴ Cf. Sarvapelli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London, 1966, 2a. ed. 1966, Vol. II, p. 250 y vol. I, p. 259.

³⁵ Cf. Johnston, op, cit, p. 3 y el cuadro de Larson, op, cit, p. 252.

³⁶ Cf. Sarvapelli Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, London, 1953, p. 707.

³⁷ Cf. James Larson, op, cit, p. 132.

³⁸ Para la *Maitrayani* o *Maitri Upaniṣad* ver Mircea Eliade, op, cit, p. 127 ss.

del Sāṃkhya pre-clásico diciendo: "... Sāṃkhya significa en las Upaniṣads y en el Epopeya, simplemente el camino de salvación por el conocimiento y no implica en modo alguno ningún sistema de verdad metafísica"³⁹.

Larson está acertado al destacar que sólo tardíamente se separaron ambas doctrinas, justamente así lo demuestra la insistencia en obras posteriores a estas Upaniṣads y de importancia capital en el desenvolvimiento de esta fase proto-Sāṃkhya, como lo son la *Bhagavadgītā* y el *Mokṣadharma* (Libro XII del *Mahābhārata*) de considerarlas unidas⁴⁰.

"La gente pueril y sin instrucción habla del conocimiento enumerativo (Sāṃkhya), y de la práctica de la concentración (Yoga), como si fueran dos cosas distintas; pero cualquiera que conozca bien una de ellas, cosecha el fruto de ambas. El estado alcanzado por los que siguen el camino del conocimiento enumerativo es también alcanzado por los ejercicios de concentración introvertida. Ve realmente quien considera que la actitud intelectual del conocimiento enumerativo y la práctica de la concentración son la misma cosa" (*Bhagavadgītā* V, 4-5). Y la Epopeya ratifica: "quien ve la identidad del Sāṃkhya y del Yoga, ve realmente" (*Mahābhārata* XII, 11678).

Dahlmann, también concuerda en considerar que originalmente las dos disciplinas eran un único sistema⁴¹.

Motivo de especial consideración sería el carácter teístico o ateísta del Sāṃkhya pre-clásico. El Sāṃkhya de la Epopeya en general, es francamente teísta. La *Bhagavadgītā* y el *Mahābhārata* presentan un espíritu Supremo a quien los espíritus individuales (*puruṣas*) y la materia (*prakṛti*) están subordinados, a diferencia del Sāṃkhya clásico.

Similar es el caso de la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, como obra de síntesis religiosa: "El es el eterno entre los eternos, la inteligencia (*cetana*) entre las inteligencias, el Uno entre los muchos, el que concede todos los deseos. La causa que debe ser aprehendida me-

³⁹ Franklin Edgerton, "The Meaning of Sāṃkhya and Yoga" en *American Journal of Philosophy* XLV, no. 177, 1924.

⁴⁰ Cf. Larson, op, cit, p. 132-133.

⁴¹ Cf. Joseph Dahlmann, op, cit, pp. 5-10.

diante la discriminación y la disciplina (*sāmkhyayogadhibigamyam*)⁴².

De la misma índole son las versiones del Sāṃkhya que aparecen en las *Manusmṛti* y en la literatura puránica. Sin olvidar el *Buddhacarita* de Aśvagosa en la doctrina del sabio Arâda, en donde aunque sin mencionar expresamente el sistema se describe el esquema del Sāṃkhya, así como el del Yoga.

Sin embargo no faltan las especulaciones ateístas, tales como la *Caraka Sāṃbhītā* y la escuela *Pañcasikha del Mokṣadharma* (XII, 211-213)⁴³.

Dasgupta, considera tres etapas en el desarrollo del Sāṃkhya, una primera de carácter teísta, citando en apoyo el discutido y actualmente perdido texto del *Saṣṭitantra*, una segunda de carácter ateístico tal como aparece en la *Caraka Sāṃbhīta* y en la escuela de Pañcasikha y una tercera etapa final, ateísta, con la *Sāṃkhyakārikā de Iṣvarakṛṣṇa*⁴⁴.

Radhakrishnan opina que “el Sāṃkhya primitivo es una suerte de teísmo con ciertas similitudes con el Vedānta calificado (*vīśiṣṭādvaita*) de Rāmānuja⁴⁵. Opinión que es compartida por

⁴² *Śvetāśvataraupaniṣad*, VI, 13, trad. Sarvapelli Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads* New York, 1953.

⁴³ La figura del maestro Sāṃkhya Pañcasikha es muy discutida, ya que distintas teorías le son atribuidas. Además de las mencionadas de índole ateística en relación con la escuela de Caraka, en *Mokṣadharma* (XII, 308) aparece otro sistema evolutivo de corte teístico que también le es adjudicado (véase Hopkins, *The Great Epic of India, its character and origin*, New York, 1901, pp. 152-157; Arthur Berriedale Keith op, cit, pp. 47-49. Para mayor confusión la versión china de Paramartha lo señala como el autor del *Saṣṭitantra*, Cf. M. J. Takakusu, “La Sāṃkhya Kārikā Etudiée à la lumiere de la version chinoise (1)”, en *Bulletin de L’Ecole Française d’Extreme Orient*, Tome IV, Hanoi, 1904, p. 25. Pudiendo tratarse por otra parte de distintos maestros del Sāṃkhya con el mismo nombre. Véase además *The Sāṃkhyasūtras of Pañcasikha and the Sāṃkhyatattvāloka* (compiled and annotated) by Svami Hariharânanda Āranya, Edited with Introduction by Jajneswar Ghosh, Delhi, 1977.

⁴⁴ Cf. Dasgupta, op, cit, pp. 219-221.

⁴⁵ Cf. Radhakrishnan, op, cit, vol, II, p. 253.

Garbe⁴⁶. Sobre el particular Von Glasenapp afirma: “en las Upanisads intermedias, en la *Gítá* y otras secciones de la Epopeya, en los Purânas y en Caraka; Vedânta y Sâmkhya no aparecen como opuestos...”⁴⁷.

Sharma, ve el Sâmkhya original como monista y teísta⁴⁸.

Otro punto para destacar relacionado con la interpretación histórica, es la existencia de diferentes escuelas o centros de tradición Sâmkhya-Yoga: ninguno de los cuales puede ostentar el privilegio de ser la autoridad interpretativa antes de sistematizarse la *Sâmkhyakârikâ* con su diferenciación del Yoga.⁴⁹

Dasgupta considera que en el período que abarca el final de las Upanisads antiguas y la composición de las denominadas medianas, hubo ciertas escuelas de Sâmkhya.⁵⁰

Las fuentes chinas mencionan dieciocho escuelas⁵¹. Con la ayuda de tales fuentes, indias y chinas, puede argumentarse que en los primeros siglos de nuestra era había ya un gran número de escuelas Sâmkhya, señala von Glasenapp⁵².

En cuanto a la fecha concreta de la *kârikâ* es imposible de encontrar pruebas, la mayoría de los autores concuerdan en situarla alrededor de los siglos IV al V d. de C.: Tucci (siglos IV al V), Hiriyanna (s. V), Sharma (s. V), Oltramare, (s. V)⁵³ llegando a su

⁴⁶ Cf. Richard Garbe, “Vedânta”, en *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, p. 597.

⁴⁷ Helmuth von Glasenapp, *La Philosophie Indienne*, Paris, 1941, p. 161, hay trad. española de Fernando Tola.

⁴⁸ Cf. Sharma, op, cit, p. 164.

⁴⁹ Cf. J.A.B. van Buitenen, “Studies in Sâmkhya”, (III), en *J.A.O.S.*, Vol. 77, 1957, pp. 100-102.

⁵⁰ Cf. Dasgupta, op, cit, Vol. I, p. 217.

⁵¹ Cf. Takakusu, op, cit, p. 58.

⁵² Cf. von Glasenapp, op, cit, p. 163.

⁵³ Cf. Tucci, op, cit, p. 84; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1968, 7a. ed. p. 269; Ch. Sharma, op, cit, p. 150; Paul Oltramare, op. cit, p. 219.

apogeo en el siglo VI d. de C.; luego de lo cual comienza su decadencia⁵⁴.

Realmente las ideas sāṃkhyanas fueron madurando lentamente durante los siglos anteriores a nuestra era antes de constituirse en el típico dualismo metafísico de *puruṣa* y de *prakṛti* conocido como Sāṃkhya clásico; paralelamente al neoplatonismo y al gnosticismo occidentales, con los cuales en parte converge.⁵⁵

Cualquiera haya sido la fecha de su redacción, de ningún modo puede ser posterior al siglo VI d. de C.⁵⁶. Por ello según von Glasenapp la fecha límite más baja que puede ser admitida para su composición es alrededor del 560 d. de C. y la más alta remontarse al siglo IV d. de C.⁵⁷.

Keith, data la *Sāṃkhyakārikā* en los primeros siglos después de Cristo considerando su florecimiento durante el reinado de los Guptas (320-540 d. de C.)⁵⁸.

Larson en la parte correspondiente a la interpretación histórica de la doctrina declara: “El Sāṃkhya alcanzó la culminación de su actividad creadora bajo la dinastía Gupta y fue probablemente durante ese tiempo cuando īśvarakṛṣṇa completó su obra definitiva, la *Sāṃkhyakārikā*”⁵⁹.

⁵⁴ Cf. Erich Frauwallner, *Geschichte der Indischen Philosophie*, Salzburgo, 1958, pp. 474-475.

⁵⁵ Cf. E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid, 1973, p. 181. Es una reconocida teoría panindia el carácter soteriológico del conocimiento. En un profundo estudio realizado sobre el tema gnóstico, Francisco García Bazán, *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, 2a. ed. 1978. señala que ése y otros elementos de los cuales participan la mitología y la especulación brahmánica en general, recuerdan el esquema gnóstico (pp. 80-81), destacando acertadamente la similitud entre los radicales de *jñāna* y *gnosis* (*jñā-gnō*), lo cual lleva a reflexionar. Sobre este tema véase además el interesante artículo comparativo entre el gnosticismo valentiniano y el esquema del Sāṃkhya clásico de Stephen A. Kent, “Valentinian Gnosticism and Classical Sāṃkhya, A thematic and structural comparison”, en *Philosophy East and West*, Vol. XXX, no. 2, 1980, pp. 241-259.

⁵⁶ Cf. Takakusu, op. cit., (I), pp. 37 ss.

⁵⁷ Cf von Glasenapp, op. cit. p. 162.

⁵⁸ Cf. Arthur Berriedale Keith, op. cit., p. 84.

⁵⁹ Cf. Gerald J. Larson, op. cit. p. 151.

Por otra parte Dasgupta y Radhakrishnan, la sitúan entre los siglos II al III d. de C.⁶⁰. Como señalamos antes, Frauwallner, en su esquema histórico del Sāṃkhya, considera que a partir del siglo VII d. de C. comienza su gradual decadencia; quizás bajo la influencia del Vedánta, experimentando después de varios siglos un notorio resurgimiento con la aparición de la literatura sútrica y sus posteriores comentarios.

Sobre la posible fecha de redacción del *Sāṃkhya Pravacana Sūtra*, los estudiosos concuerdan fijarlo en el siglo XIV d. de C.⁶¹ llegando esta etapa a su apogeo en el siglo XV d. de C., con el comentario de Aniruddha (*Sāṃkhya Sūtra Vṛtti*) y la segunda parte del siglo con el de Vijnānabhikṣu (*Sāṃkhya Pravacana Bhāṣya*), que se esfuerza por reconciliar esta última doctrina Sāṃkhya con la ciencia tradicional.⁶²

De este intrincado panorama previo a la sistematización del Sāṃkhya, una conclusión queda clara: el desenvolvimiento del sistema es extremadamente complejo; distintas líneas especulativas han intervenido en su conformación, desde las ya atestiguadas fuentes brahmánicas y upanishádicas, así como las más antiguas especulaciones mitológicas y cosmológicas propias de los himnos védicos, cuyo ejemplo más relevante lo constituye el himno del *Rgveda* (X, 90), *Puruṣa sukta* ("himno al hombre"), el macrántropo, de quien todas las cosas emanen, que en su críptica estrofa, "de *puruṣa* nació *viraj*, de *viraj* nació *puruṣa*" (X, 90, 5), representa el más antiguo ejemplo del dualismo Sāṃkhyano, así como del monismo Vedántico; el desdoblamiento de la unidad primigenia con el fin de la creación, habiendo sido considerado el fundamento de la total concepción filosófica india.

Sin tener que descartar posibles influencias pre-arias, absorbidas por la ortodoxia brahmánica y préstamos de las antiguas teorías jainitas del *jīva* (ser empírico) y del kaivalya (aislamiento).

⁶⁰ Cf. Dasgupta, op. cit. p. 212; S. Radhakrishnan, op. cit. (II), pp. 254-255.

⁶¹ Cf. Arthur Berriedale Keith, op. cit. p. 112; Moritz Winternitz, *Geschichte der Indischen Litteratur*, (III), pp. 454-457; Ch. Sharma, op. cit. pp. 149-150.

⁶² Cf. Gerald J. Larson, op. cit. p. 152.

Otro de los aspectos que queda debidamente aclarado a través de los testimonios, es la existencia de diferentes escuelas de Sāṃkhya anteriores a la sistematización y separación de los sistemas (Sāṃkhya-Yoga), con las clásicas obras de la *Sāṃkhyakārikā* y el *Yoga Sūtra*, de Īśvarakṛṣṇa y Patañjali, respectivamente.

Como señalamos anteriormente el Sāṃkhya aparece expresamente mencionado en la *Svetāśvatara Upaniṣad*, (VI, 13), lo cual no impide que elementos comunes a su doctrina sean hallados dispersos en distintas Upaniṣads de fecha más antigua que la *Svetāśvatara*. Esto es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta que dentro del pensamiento indio, las Upaniṣads constituyen un esquema básico de fundamentales ideas filosóficas, a partir de las cuales las escuelas ortodoxas elaboraron sus propias doctrinas; de este modo la pretensión Sāṃkhya de apoyarse en el saber tradicional no carecería de fundamento.

Sharma, refiriéndose a las Upaniṣads como fuente de la filosofía india, dice en lo que respecta a esta *darsana*: “El Sāṃkhya deriva de ellas: la doctrina de *prakṛti* (de la *Svetāśvatara*), la teoría de los *gunas*, (de los tres colores de la *Chāndogya*), la doctrina del *purusa* y la relación entre mente, intelecto y espíritu, (de la *Katha*), la doctrina del *linga sarira*, (de la *Prasna*).⁶³

Para facilitar su estudio de acuerdo a sus características y a sus propias fechas de redacción, que en todos los casos son aproximativas, los especialistas han clasificado las Upaniṣads en “antiguas”, e “intermedias”, consideradas en conjunto como clásicas; puesto que a ellas se suman otras de redacción moderna que llegan hasta nuestros días.

Dentro de la primera clase, en lo que respecta a nuestro caso específico sobre la búsqueda de los antecedentes sāṃkhyanos, nos interesan principalmente, *Bṛhadāraṇyaka* y *Chāndogya Upaniṣads*; existiendo total acuerdo entre los indólogos en considerarlas las más antiguas cronológicamente, dada su estrecha relación con las teorías esbozadas en las Brāhmaṇas. El criterio más aceptado las sitúa fluctuando entre los siglos 7 a 6 a. de C, paralelas al surgimiento de las escrituras budistas y jainitas⁶⁴ y en general no sobrepasando la primera mitad del primer milenio a. de C. Habiendo seleccionado como representativas dentro del segundo grupo

⁶³ Cf. Sharma, op. cit. p. 31.

⁶⁴ Cf. Arthur Basham, op. cit. p. 249.

a *Kaṭha*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* y las más recientes *Praśna* y *Maitri Upaniṣads*; pudiendo ser situadas en los últimos siglos antes de nuestra era.⁶⁵

Pero lo que aquí realmente importa no es su datación, que guarda un sentido relativo, a lo sumo interesa como guía, sino el contenido del pensamiento upanishádico que como sabiduría secreta (*rāhasya*), tal es el sentido primario del término,⁶⁶ no es accesible a la sola interpretación histórica o literal; lo cual no implica su exclusión.

Por otra parte, como destacamos anteriormente, el propio criterio indio difiere con la postura occidental en lo referente al registro de los hechos históricos. Lo que para el método de datación europea aparece como una falencia, al punto de haberse afirmado que la India carece de historia y de historiadores, por lo menos en sentido estricto,⁶⁷ reviste una significación muy distinta para el genio indio que se mueve dentro de estructuras disímiles. La clave debe ser hallada en una cierta sistematización de tradiciones que constituyen su acervo cultural.⁶⁸

Radhakamal Mukerjee, en su sagaz y personal enfoque, describe su milenaria cultura como marcada por el Dharma: “La filosofía india de la historia no trata de la historia del mundo como la biografía de la humanidad y menos aún, de los “grandes hombres”... sino de atemporales oscilaciones del *Dharma* o Justicia en el transcurso del tiempo. Dharma es el aspecto impersonal de la eternidad latiendo a través de los eones”.⁶⁹

⁶⁵ Cf. H. von Glasenapp, op. cit. p. 121 y 126.

⁶⁶ Del sánscrito (*upaniṣad*)' *upa* = cerca, *ni* = abajo, *sad* = sentarse, “sentarse cerca de alguien o a sus pies”; en este caso del maestro espiritual, con referencia a la doctrina iniciática transmitida de boca a oreja, de *guru* a *śisya*, que se obtiene por un método denominado “*upasana*” (*upa-asana*), “sentarse junto a”.

⁶⁷ Silvain Levi, “L’Inde et le monde”, en *Revue de Paris*, fevrier 1925, (L’ Inde n’a pas d’histoire) p. 532.

⁶⁸ Para la mejor comprensión de la actitud “ahistórica” india, con respecto a lo individual en apoyo de lo paradigmático, propio de la mentalidad tradicional y su conocida teoría del “Gran Tiempo”, los ciclos cósmicos o *yugas*, ver, Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972.

⁶⁹ Radhakamal Mukerjee, op. cit. p. 41.

Desde esta perspectiva, las ideas prevalecen sobre los individuos, mientras los nombres de éstos se pierden en el anonimato, o se diluyen bajo un seudónimo que oculta un arquetipo imposible de atestigar su autenticidad desde el punto de vista historiográfico, aquellas contrariamente, como el mundo de las Ideas platonicas, se han mantenido a través de las épocas o períodos históricos.

Equivocada sería nuestra actitud si pretendiésemos encasillar cualquier aspecto de lo propiamente indio, dentro de las lógicas categorías europeas y desde ese ángulo lograr la aprehensión del fenómeno, la actitud debe ser otra, debe partir del hecho mismo, para luego tratar de incorporarlo dentro de una concepción general que actúa como un *continuus*.

Reiteramos, las coordenadas históricas, espacio y tiempo, son como burbujas de espuma en el océano de "los mágicos mundos samsáricos", carecen de valor desde el punto de vista trascendental; que en definitiva es lo único que interesa a la postura india; "El hombre es sólo un eco de la eternidad", dice Radhakamal Mukerjee, "*amsah*", parte o reflejo del TODO-UNO, obedeciendo a la ley divina, el *Sanátana Dharma*, formulada por *Kṛṣṇa* en el *Mahābhārata*, (*udyoga parva*, 137) que ensambla el orden social y cósmico: "Eso que sostiene, eso que mantiene unidos a los pueblos (del universo), eso es *Dharma*". (*Mahābhārata*, *Karma parva*, 50, XIX, 59).

El Profesor Constantin Regamey dice refiriéndose a esto: "La postura india no es intelectual, sino emocional". No se conoce por medio del pensamiento, sino por medio de la compenetración e intuición intensiva"⁷⁰.

De lo expuesto estimamos que el método más acertado para esta parte de nuestra investigación, correspondiente al tratamiento de ese conocimiento místico que constituyen las *Upaniṣads*, es el fenomenológico.

Las verdades trascendentales no pueden ser objeto de racionabilizaciones puesto que son supra lógicas y por consiguiente sólo captables intuitivamente, para lo cual el único medio accesible que

⁷⁰ Constantin Regamey, "Las religiones de la India", en *Cristo y las religiones de la tierra*, Vol. III, p. 95, Madrid, 1956.

dispone el hombre, es el lenguaje metaempírico de los símbolos⁷¹ cuyas claves tiene que descifrar, o mejor todavía re-descifrar; pues existen *ab-aeterno* brillando virtualmente en esa chispa divina que todo hombre lleva en lo más íntimo de su ser, de su in-sistencia, en el lenguaje filosófico del Padre Quiles.⁷²

Este saber adquirido por la “meditación en las equivalencias”, que como es lógico se centran entre el hombre y el mundo: microcosmos-macrocosmos (*pindanda-brahmanta*), representa la cristalización de la postura india y su sentido de la unidad total; sujeto y objeto, cognoscente y conocido, son dos caras de una misma y última realidad; que en su aspecto subjetivo es llamada *ātman*, y en el objetivo, *brahman*; por lo cual son utilizados como sinónimos.

Tat tvam asi “Eso tú eres” (*Chāndogya Upaniṣad VI*), son las supremas palabras (*mahāvakya*) que sellan el pensamiento upani-shādico. *Sarvam khalvidam brahma*, “Todo esto verdaderamente (es) *brahman*” (*Chāndogya Upaniṣad*, VI, I.4).

Microcosmos y macrocosmos, sujeto y objeto, no son considerados realidades independientes, pues son términos relativos, ambas manifestaciones del único “*sat*” que permanece en ellos (*tadevānupravisat*) y sin embargo en su naturaleza propia (*svārūpa*) los trasciende.

⁷¹ En relación a este tema ver: Francisco García Bazán, “Plotino y el lenguaje de la metafísica”, en *Cuadernos de filosofía*, Universidad de Bs. As., febrero, 1973; Idem, “El lenguaje de la mística”, en *Escritos de filosofía*, No. I; idem, “La imaginación creadora y el lenguaje”, en *Megafón II*, 5, junio, 1977; Mircea Eliade, “El simbolismo religioso”, en *Metodología de la historia de las religiones*, pp. 116-139, Bs. As., 1967; El mismo estudio reproducido en *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, 1969, pp. 244-276; idem, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954; idem, *Images et Simboles*, Paris, 1952; Rene Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As., 2a. ed. 1976.

⁷² Para un estudio de la filosofía In-sistencial, ver: “Más allá del existencialismo”, “Tres lecciones de metafísica in-sistencial”, “La esencia del hombre”, en *Antropología filosófica In-sistencial*, Vol. I, de Obras, de Ismael Quiles, S. J. Buenos Aires, 1978; idem, *La persona humana*, 3a. ed. Buenos Aires, 1967; idem, “Filosofía, autorrealización e in-sistencia”, en *¿Qué es la filosofía?*, Buenos Aires, 1973, pp. 76-97.

La clave de la cosmovisión india, es que todo lo existente se presenta bajo un aspecto trinitario:

- a) un aspecto causal (*kâraṇa*)
- b) un aspecto sutil (*sûkṣma*)
- c) un aspecto denso (*sthûla*)

Omnipresente por sobre todo está el “cuarto” (*turiya*), *amâtra* (sin medida), el círculo de silencio que rodea la sílaba sagrada “*OM*”, en la triplicidad de su manifestación (A U M). Por consiguiente el espíritu, la materia, y Dios (*Saguna Brahman*), son sólo aspectos del Absoluto (*Nirguna Brahman*).

Conocedor, conocido y conocimiento, constituyen un trino, fusionados en una unidad trascendental (*Abam eva sarvo 'smi*), “Verdaderamente Yo soy el universo entero”.⁷³

El proto Sâmkhya no difiere de esta postura básica,⁷⁴ aunque sí lo hace el Sâmkhya clásico al eliminar el concepto de Dios. Aunque si analizamos más profundamente bajo el extremo dualismo sâmkhyano subyace la antigua concepción trinitaria: *puruṣa*, *prakrti*, *mahat*, (el Grande), que puede ser asimilado a *Hiranayagarbha*, el “germen de oro”, el “Alma del Mundo” o primer nacido de la creación.

Pero por el momento pasemos al manejo de los textos que interesan a nuestro propósito, siendo fácil observar la evolución experimentada por esta “doctrina secreta” que son las *Upaniṣads*; en las que todas las *darsanas* dicen basarse.

En las primeras es aún dominante el carácter ritualista de las “equivalencias mágicas” propio de las Brâhmaṇas,⁷⁵ para luego

⁷³ Cf. Sharma, op. cit. p. 164; Véase también, David White, “Proto Sâmkhya and Advaita Vedânta in the Bhagavadgîtâ”, en *Philosophy East and West*, No. 4, 1979.

⁷⁴ Cf. Belvalkar and R. D. Ranade, *History of Indian Philosophy*, Vol. II, Poona, 1927, pp. 61 ss.

⁷⁵ Franklin Edgerton, The *Upaniṣads*, what do seek and why? en *J.A.O.S.*, 49, 1920, p. 106, destaca que en conjunto la filosofía védica puede ser considerada como una clase de filosofía mágica; notando que en sánscrito el término “*vidyâ*”, (saber, conocimiento trascendente o místico), connota además un sentido de “encantamiento”, de “magia”, habiendo las *Upaniṣads* llevado hasta sus últimas consecuencias las fórmulas mágicas del *Atharvaveda* y de las *Brâhmaṇas*.

alcanzar la culminación del pensamiento filosófico; cuyas bases estaban preparadas por el arduo trabajo intelectual de brahmanes de la talla de Yájñavalkya, en la *Bṛhadāraṇyaka* y de Uddálaka Aruni, en la *Chāndogya*.

Según opina Regamey, *Maitrāyaṇi* y *Muṇḍaka* “constituyen el punto de partida de los dos principales sistemas filosóficos del hinduismo: el Sāṃkhya y el Vedānta”.⁷⁶

En la *Matitrāyaṇi o Maitri*, las alusiones a las milenarias técnicas yóguicas son mucho más detalladas que en las primeras *Upanisads*, pudiendo con las reservas del caso, ser situada en la misma época que la *Bhagavadgītā*, o quizás algo más tarde, fluctuando entre los siglos II, antes y después de nuestra era; siendo de acuerdo a Hopkins⁷⁷ anterior a las partes didácticas desarrolladas en el *Mahābhārata*. Del mismo modo *Svetāśvatara*, pareciera al igual que la *Gītā*, interesada en elaborar una síntesis teísta de las principales doctrinas, tales como el *Vedānta*, el Sāṃkhya y el *Yoga*.

De acuerdo a lo expuesto, una primera aproximación al dualismo Sāṃkhya de *puruṣa* y *prakṛti*, hubiese quizás que buscarla en la *Bṛhadāraṇyaka* (I, 4, 6), donde se habla del universo entero como del alimento (*annam*) y del devorador del alimento.⁷⁸

La materia primitiva (*annam* = alimento) en el texto, es interpretada como la *mūlaprakṛti sāṃkhyanā* o *prakṛti avyakta*.

“Brahman se expande por medio de la austeridad (*tapas*)⁷⁹ y a partir de Ello se produce el alimento, (*annam*), del alimento, *prāṇa*, (soplo vital), de *prāṇa*, la mente (*manas*), de la mente los elementos, de los elementos, los mundos, de allí las acciones(*karman*) y de las acciones, sus frutos inmortales.”⁸⁰

⁷⁶ Constantin Regamey, op. cit. p. 133.

⁷⁷ Cf. Hopkins, *The Great Epic of India*, New Haven, 2a. ed. 1920, pp. 33-46.

⁷⁸ Concepto que ya aparece en el “Himno al Alimento”, de *Taitiriya Brāhmaṇa*, (2, 8, 8).

⁷⁹ “*Tapas*”, literalmente significa “calor”, la energía desarrollada por el poder de la voluntad, de este modo es traducido generalmente por “ardor o fervor creativo”.

⁸⁰ *Muṇḍakopaniṣad* I. I, 8, trad. Swami Nikhilānanda, *The Upanisads*, New York, Vol. II, 1952.

Es nuevamente en *Bṛhadāranyakopaniṣad* (II, 3, 1, ss), donde el dualismo Sāṃkhya entre *puruṣa* y *prakṛti* pudiera remontarse, en su mención de las dos formas de *Brahman*:

- a) aquel dotado de forma (*mûrtta*) que es mortal (*martya*)
- b) aquel carente de forma (*amûrtta*) que es inmortal

En ella se señala que al aspecto dotado de forma pertenecen todos los elementos visibles y al carente de ella, el viento (*vāyu*) y el espacio (*ākāśa*), siendo la esencia de este aspecto amorfo, el *puruṣa* invisible cuya morada está en el disco del sol.⁸¹

Y en total concordancia la *Maitri* afirma:

“Hay ciertamente dos formas de *brahman*, el formado y el informe. El formado es irreal (*asātyam*), mientras el informe es real (*sātyam*) es *brahman*, es luz”

Dve vâva brahmaṇo rûpe mu’rtam camu’rtam ca
atha yan mûrtam tad asâtyam yad amu’rtam tat sâtyam
tad brahma yad brahma taj jyotih⁸²

⁸¹ Nótese la etimología de la palabra “*brahman*”, de la raíz sánscrita BRH, que significa “expandir”, “evolucionar”. La realidad Ultima que se desarrolla a sí misma como este mundo, inmanente en él, pero que lo trasciende. “Todo lo lleva en Sí el Señor, juntos los dos, lo mutable y lo inmutable, lo revelable y lo que no puede ser revelado” (*Svetāśvataraopaniṣad* I, 8). La mención al *puruṣa* que reside “en el disco del sol” corresponde al Espíritu Universal, el Alma del mundo, *Hiranyagarbha*, *Saguṇa Brahman*, que todo lo ilumina.

⁸² En este pasaje *Maitrāyani Upaniṣad*, traducción HUME, *The Thirteen Upanishads*, Oxford University Press, 2a. ed. 1931, destaca que el *Brahman* inexpresable y allende los *guṇas*, es luz, (*jyotiḥ*), el símbolo del conocimiento soteriológico (*prajñā, viveka*) que devuelve la conciencia de la verdadera identidad del *ātman*, o *puruṣa* en el caso del Sāṃkhya, lo que permitirá el total aislamiento (*kaivalya*) y su completa liberación (*apavarga*). Como acertadamente destaca Mircea Eliade, en un estudio sobre “Las experiencias de la luz mística”, en *Mefistófeles y el andróginos*, op. cit. “la experiencia de la luz significa por excelencia el encuentro con la realidad última” (p. 54), (...) que cambia el *status* ontológico del sujeto, abriendo al mundo del espíritu, (...) pero cualquiera que sea la naturaleza y la intensidad de tal experiencia, ésta siempre evoluciona en experiencia religiosa” (p. 96).