

LA ANTIGUA DOCTRINA SAMKHYA (II)*

por María Lydia Quintana de Azikiri

“Sâmkhya en la Ciencia Brahmánica-Upanishádica”**

El Espíritu (Puruṣa-Âtman)

Prosiguiendo con la interpretación del Sâmkhya según el saber tradicional, es sostenido que la condición del *puruṣa* samkhyano está basada en la concepción del principio subjetivo o *âtman* de las Upanisads⁸³ apoyándose en sus características de sujeto puro (*śuci*) inactivo (*akartâ*), testigo (*śâkṣin*) indiferente (*udâsina*) solitario (*kevala*) eterno (*nitya*) espíritu puro (*caitanya*), cuya naturaleza es conciencia (*cidrupa*), carente de *gunas* (*nirgunavat*).

“Como el *âtman* de las Upanisads, *puruṣa* es inexpressable” (*Sâmkhya Sûtra* III.7.5)

Las Upanisads declaran:

“*neti neti* (ni así, ni así es el *âtman*)”

“*sa esa neti neti. Athato âdesa neti neti*”⁸⁴

* Continuación de Oriente - Occidente II/2, 1981, pág. 145-167.

** Ver a partir de Ibid. pág. 161.

⁸³ Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London 1966, Vol. I, p. 282.

⁸⁴ *Bṛhadâraṇyakopaniṣad* (III.9.26; IV.5-15; XXI.31-6).

“El gigantesco ser divino es por naturaleza incongnoscible. Parece más sutil que lo más sutil, más alejado que lo más alejado y sin embargo está muy próximo, aquí no más, en la caverna (*guhâ*) de los que ven”⁸⁵

“No se puede fijar al supremo Sí-Mismo, El es ilimitado, no nacido, no se puede razonar sobre El, es inconcebible”⁸⁶

En términos de la tradición Upanishádica el *âtman* no puede ser aprehendido por un proceso cognoscitivo, porque todo acto perceptivo implica la dualidad sujeto-objeto y siendo el Sí-Mismo la unidad indivisa sólo puede ser captado por sí mismo.

El conocimiento del Sí-Mismo (*âtma vidyâ*) es por consiguiente reconocimiento. Debiendo el Sí-Mismo ser considerado auto-luminoso en naturaleza, pues la luminosidad significa que no necesita de ningún otro principio para ser revelado (*svaprakâsha*). El Ser se de-vela o revela a sí mismo, siendo cognoscible sólo por intuición inmediata⁸⁷.

⁸⁵ *Mundakopanisad* III.1.7. El lugar habitual del *âtman* es localizado en la cavidad más recóndita del corazón. “En verdad este *âtman* está dentro del corazón” (*Chândogyopanisad* 8.3.3.). *Guhâ*, de la raíz sânscrita ghu, “cubrir”, “esconder”, aplicable a la idea de “caverna” con relación a la cavidad más recóndita del corazón, tomada en el sentido de sitio iniciático “cripta”, equivalente al griego (*kriptos*) “oculto” en sânscrito “*gupta*”, el tabernáculo, “centro de centros” tanto en el sentido ontológico, el Sí-Mismo, como cosmológico, *brahma pura* (ciudad divina) asimilable a la concepción de la Jerusalén Celestial de la tradición judeo-cristiana.

⁸⁶ *Maitrâyani Upanisad* 6.17.

⁸⁷ El budismo Tântrico habla del conocimiento inmediato de lo innato (*sahaja*), de esta forma el místico medieval Saraha declara: “El absoluta y únicamente real, es sin palabras, debe su cognición ser sin conceptualizaciones y debe la cognición ser (espontánea) como un niño” (texto citado por Herbert V. Guenter. *The Tantric View of Life*, Boulder and London 1976, p. 32. Pudiendo ser comparado a lo dicho en *Brhadâraṇyaka Upanisad* III.5.1, recensión *Kanva*, sobre la condición del *brahmana* (quien posee el conocimiento de *brahman*) que debe despojarse de toda erudición y permanecer como un niño. Refiriéndose a esto último Śaṅkara aclara en su *Vedânta Sûtra Bhâsya* III.4.50, que por infancia del *brahmana* debe ser entendido el estado de pureza espiritual, libre de todas las contaminaciones comunes a los seres humanos, “Aquel que no renuncia al pecado, aquel que no está en paz, con el corazón inquieto o distraído, no podrá alcanzar el *brahman*, mediante el conocimiento” (*Kâthopanisad* 2.25).

En un lenguaje críptico *Kenopanisad* dice describiendo este carácter del conocimiento supremo (*prajñā*)⁸⁸

“Saber es no saber, no saber es saber”⁸⁹

Y la antigua *Brhadāranyaka Upanisad* señala:

“En las tinieblas espesas marchan aquellos que se abandonan a la ignorancia en las tinieblas aún más espesas los que se complacen en el saber”⁹⁰

⁸⁸ Estimamos oportuno destacar el sentido de *prajñā* y su sutil distinción de *jñāna*, otro de los vocablos sánscritos empleados para aludir a los procesos cognoscitivos. Si observamos, ambos términos poseen en su aspecto formal la raíz sánscrita *jñā*, que identifica la capacidad de conocimiento; pero la palabra *prajñā*, suma a esta raíz el prefijo “pra” que implica el sentido de aumento, intensificación, lo cual nos lleva a la idea de acrecentamiento del poder o capacidad cognoscitiva que todo individuo posee en forma innata y que debe ser valorada, desarrollada y acrecentada al máximo.

Simbólicamente el concepto de *prajñā*, que literalmente significa “precisión”, correspondiendo en el budismo a la espada de *Mañjuśrī*, el *Bodhisattva* del saber, que corta de un certero tajo la raíz del error que consiste en afirmar la dualidad, propia de la mente *samsārica* y en el caso del *Sāṃkhya*, corresponde a *viveka*, “discernimiento”, “conocimiento discriminador”, que corta la cadena de los renacimientos al quebrar la aparente ligadura entre *purusa* y *prakṛti*, con el consabido aislamiento (*kaivalya*) y total liberación (*apavarga*). *Jñāna* en cambio, es la forma primaria de esa raíz, trasciende todo el proceso, está más allá de todo acrecentamiento de las facultades potenciales, está fuera de toda lucha por alcanzar la verdadera realidad de las cosas; simplemente “es”, se relaciona de esta forma con un estado superior del ser, el estado de *Buddha*, mientras *prajñā* corresponde a la senda del *Bodhisattva* empleando la terminología del budismo. (cf. Chogy Trugpa, Herbert V. Guenter, *El Amanecer del Tantra*, Barcelona 1976, p. 134. Es interesante destacar la acotación que sobre la definición de *prajñā* da el Dr. Ananda Coomaraswamy: “*Prajñā* is etimologically related to the Greek *prognō-sis* (implying a knowledge by observation)”). Nota p. 96 en Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1962.

⁸⁹ *Kenopanisad* II.3.

⁹⁰ *Brhadāranyakopanisad* IV.4.10, *Isa Upanisad* V.9, ss.

Ya que siendo pura luminosidad autónoma ilumina, pero no puede ser iluminado. Esto es claramente manifiesto en el diálogo sostenido por el sabio Yâjñâvalkya y su esposa Maitreyî, a quien le es confiada la teoría del *âtman*:

“... pero aquél en quien todas las cosas se han convertido en el Ello, qué y cómo podría sentir, qué y cómo podría ver, qué y cómo podría entender, qué y cómo podría interpelar, qué y cómo podría pensar, qué y cómo podría conocer a aquél por medio del cual conoce todo lo que existe? ¿Cómo podría conocer al Conocedor?”⁹¹

o también:

“Tú no podrías ver al que ve, no podría oír al que oye, pensar al que piensa, conocer al que conoce. Esto, es tu más íntima mismidad”⁹²

Y en otro verso Yâjñâvalkya señala que el Ser no puede ser nunca conocido como un objeto, puesto que él conoce todos los objetos y aún así no se reduce a una mera abstracción⁹³.

En lo referente a la filosofía Sâmkhya, *purusa* es el único que conoce hablando en términos de conocimiento metafísico, en su acepción prístina, como trans-físico o suprasensible; pues la inteligencia es una facultad (*urtti*)⁹⁴ de *buddhi* (el juicio) en la que si bien predomina el elemento de la luminosidad (*sattva*) por su capacidad reflectiva (la “sabiduría espejo”) sigue siendo un producto refinado, el más sutil de todos, de la materia o *prakṛti*, que según el Sâmkhya es inconsciente (*acetana*).

Si bien inteligencia (*cit*) y esencia (*sat*) son las modalidades fundamentales del *purusa*, si entendemos por inteligencia la facultad del jui-

⁹¹ ibid II.4.

⁹² ibid III.4.

⁹³ ibid IV.3.6.

⁹⁴ De la raíz sânskrita vrt, “girar”, “convertirse”.

cio, en sentido estricto, *puruṣa* carece de ella, ya que es “la conciencia pura (*cidrūpa*) (*Sâmkhya Sûtra* I 46), dado que es ajeno a los procesos psicomentales, propios de *prakṛti*.

Puruṣa está más allá de las modificaciones (*vṛttis*) de la mente y por consiguiente siendo el intelecto puro, pretender conocerlo intelectualmente es un absurdo.

En el *Sâmkhya* esta realización intuitiva o conocimiento discriminativo (*viveka*) de la verdadera realidad de *puruṣa*, ajeno totalmente a *prakṛti* y sus *tattvas*, es descripto como puro (*viśuddham*), completo (*aparīṣeṣam*) y en todos los casos es considerado oculto (*guhyam*), siendo este conocimiento aislado, solitario (*kevalam*) comparable a una conciencia vacía de contenido, a un conocimiento translúcido⁹⁵.

Concordantemente el *Sâmkhya* destaca:

“Siendo el cognoscente, es el fundamento de todo conocimiento, el sujeto puro” (*Sâmkhya Pravacana Sûtra* VI.1-2).

Por el lenguaje conciso y denso del *sûtra* queda claro que siendo el conocedor no puede devenir un objeto de conocimiento. Por lo tanto no es demostrable empíricamente la existencia de este principio interior (*antaryâmin*) afirman las *Upaniṣads*.

Que brilla con luz propia iluminando el mundo, de él sólo puede decirse que “es”.

De este modo *Svetâśvatara Upaniṣad*, en la que se vislumbra la influencia *Sâmkhya* declara:

“Todo el universo está lleno de este *puruṣa* sobre quien no hay nada superior de quien no hay nada diferente, de quien no hay nada más pequeño, ni más grande, que está solo y silencioso, como un árbol en su gloria esplendente”⁹⁶.

El *Sâmkhya* afirma de él que no es nunca *prakṛti* (creativo) ni *vikṛti*

⁹⁵ Ya que siendo pura luminosidad autónoma —cuya naturaleza es la luz radiante (*od gsal*) dicen los textos tibetanos Tântricos— ilumina, pero no puede ser iluminado.

⁹⁶ *Svetâśvataropaniṣad* III.9.

(creado)⁹⁷. Siendo una realidad de orden diferente. En el lenguaje realista del *sūtra* se establece:

“La prueba de la existencia del *ātman-puruṣa* es que no existe prueba de su no existencia” (*Sāṃkhya Sūtra* I.138).

Ya que siendo incausado, eterno, simple, omniabarcante e inmutable como una motaña (*kūṭastha*) de él dice la Upaniṣad:

“Este *atmán* que reside en el corazón, es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, este *ātman* que reside en el corazón es también más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que todos los mundos en conjunto”⁹⁸.

Texto que no hace más que ratificar lo dicho ya en la Brâhmana de los “Cien Caminos”:

“Como un grano de arroz o de cebada o de mijo o la fibra de un grano de mijo es este *puruṣa* en el interior del corazón. El es como una luz sin sombra, más grande que el cielo, que el espacio, que la tierra y todos los seres. Es la esencia misma de la vida. El es mi esencia, al partir de aquí en este *ātman* me disolveré”⁹⁹.

Aniruddha, comentador de *Sāṃkhya Pravacana Sūtra*, cita el siguiente pasaje:

⁹⁷ *na prakrtir na vikrtir puruṣaḥ*

⁹⁸ *Chândogyopaniṣad* III.14.3.

⁹⁹ *Satapatha Brâhmana* X.6.3.1, ss. Es notable la similitud entre estos dos últimos textos y la parábola Evangélica del Reino de los Cielos, semejante al grano de mostaza “que tomándolo alguno lo sembró en su campo. El cual en verdad es la más pequeña de todas las semillas, más cuando ha crecido es la mayor de las hortalizas y se hace un árbol al que vienen las aves del cielo y hacen nido en sus ramas” (San Mateo XIII, 31-32).

“Es inasible, porque no puede ser asido, indestructible, porque no puede ser destruído, desapegado, porque no se apegas, es ilimitado, impertérrito, ileso”¹⁰⁰.

Para atestiguar la condición propia del *purusa* samkhyano: autonomía y libertad

“El espíritu es eternamente libre” (*Sâmkhya Sûtra* I.1.2)

Por otra parte, característica del *purusa* del Sâmkhya es su total pasividad (*purusa* es inactivo, *akartâ*) y aislamiento (*kaivalya*) que hacen de él, el espíritu puro (*caitanya*), en actitud contemplativa (*śaksin*) con respecto al mundo que desarrolla *prakṛti*.

“El espíritu es el que está aislado, indiferente, simple espectador inactivo” (*Kārikâ* 19).

Siendo inmutable, pues está más allá de los procesos psicomentales, el resultado es la inactividad. Si el *purusa* fuese activo produciría mérito y demérito “señala Vijñānabhikṣu comentando la *Sâmkhya Sûtra*, lo cual induce al error.

Lo inmutable e inactivo no puede ser una causa (*Sâmkhya Sûtra* VI.36; Aniruddha 40) es improductivo¹⁰¹.

Tal concepción pareciera ser un reflejo de la conocida metáfora de la *Svetâśvatara Upanisad*:

“Dos pájaros de hermoso plumaje, íntimos amigos y compañeros, viven en estrecha camaradería en un mismo árbol; uno de ellos come la dulce fruta, el otro sin comer lo observa”¹⁰².

Lo que significa que un pájaro (*jīva-purusa*, ser empírico) come la dulce fruta, mientras el otro (*purusa*, Sí-Mismo) tan sólo contempla. El prime-

¹⁰⁰ *Bṛhadâraṇyakopaniṣad* IV.5.15.

¹⁰¹ Significando que el *purusa* no puede ser la causa material de los productos, estos son compuestos y originarios de *prakṛti*. Pues todo lo compuesto presupone un ser simple del cual está constituido” (*Kārikâ* 17.57; *Sâmkhya Sûtra* I.66).

¹⁰² *Svetâśvataraopaniṣad* IV.6-7; *Mundakopaniṣad* III.1.1.

ro goza (*pibati*) creyéndose actor (*kartā*) mediante la acción de *prakṛti* que lo hace gozar (*payāyati*). El uno es el gozador o experimentador (*bhoktar*) mientras el otro es el ordenador (*antaryāmin*), el reglador interno (*adhishthānāt*) según los términos de la *Kārikā* 17.

En consiguiente el Sāmkhya declara:

“*Prakṛti* actúa y *puruṣa* goza el fruto de la acción, *puruṣa* aunque no es agente, aparece como agente, por su confusión con *prakṛti*, de la misma forma que *prakṛti*, a través de la proximidad de *puruṣa*, aparece como consciente” (*Sāmkhya Pravacana Sūtra* I.162.3)

Lo paradójal del Sāmkhya es que los dos principios aparecen como lo que no son. Es como un juego de máscaras, *puruṣa*, por su falsa asociación con *prakṛti* (aunque próximos están totalmente separados) aparece como actor y gozador (*kartā* y *bhoktar*) y *prakṛti*, aparece como consciente (*cetana*), en esto converge con el Vedānta, en lo referente al *līlā* de la *Māyā* (el juego de la ilusión cósmica).

Ambos principios son necesarios para poner de manifiesto lo que en realidad son. Siendo el *puruṣa* el testigo (*śaksin*) puede ser sólo aprehendido por lo que testifica como totalmente diferente de sí mismo, o dicho de otro modo, por el mundo de *prakṛti*, que de esta forma actúa en beneficio del *puruṣa* (*puruṣārtha*). La *Kārikā* habla de *prakṛti* como de una danzarina que se retira de la escena tan pronto ha sido vista por haber cumplido su finalidad (Cf. *Kārikā* 59).

Para recalcar esta diferencia fundamental entre *puruṣa* y *prakṛti* en torno a la cual gira toda la dialéctica del Sāmkhya, el *Sūtra* señala:

“*Puruṣa* es espíritu puro (*caitanya*) diferente al cuerpo de *prakṛti*” (*Sāmkhya Pravacana Sūtra* VI.1.1).

Y la Upaniṣad ratifica:

“*Puruṣa* es así tan solo el testigo (*śaksin*), el guardián (*cetr*), completo y solo (*kevala*) allende los *guṇas*”¹⁰³.

¹⁰³ ibid VI.2.

La Materia (Pradhâna-Prakṛti-Mâyâ-Sakti)

Pasando al tratamiento del otro componente del binomio samkhyano —basado en el análisis de los textos Upanishádicos— la misteriosa y sutil *prakṛti*, madre de todos los fenómenos llamada *pradhâna*, el “fundamento”, ya que es origen de todo lo creado y en consecuencia otra acepción sería lo “pre-dado”, siendo que “todos los efectos están en ella contenidos” (*Sâmkhya Pravacana Sûtra* I.125).

Prakṛti es la matriz fundamental, en su doble aspecto de causa (*kârana*) y de efecto (*kârya*), aunque en sí carece de causa.

“Mientras todos los efectos son causados, *prakṛti* es incausada, pero es la causa de todos los efectos, de los cuales es inferida” (*Sâmkhya Pravacana Sûtra* I.110.136).

El Sâmkhya discrimina entre *mûlaprakṛti* (*prakṛti* raíz) y *prakṛti* (materia sensible), *vyakta* y *avyakta* respectivamente. En consecuencia no podemos ver a *mûlaprakṛti* porque es la *prakṛti* primordial, el “fundamento” (*pradhâna*), la natura naturans, que como causa raíz permanece oculta (*avyakta*), pero sí podemos inferirla por medio de sus efectos en la belleza del mundo visible (*vyakta*), la natura naturata.

Prakṛti siendo fuente, origen de todo, contiene en estado potencial todos los efectos o determinaciones, por consiguiente es la potencialidad misma. La potencia que se vuelve actual, lo que estaba en estado de virtualidad como causa (*kârana* = *mûlaprakṛti*), se actualiza en los efectos (*kârya* = *prakṛti*, mundo fenoménico), correspondiéndose con la teoría aristotélica de la potencia y el acto.

Al respecto el *sûtra* afirma:

“Esto que es diferenciado tiene su origen en lo no diferenciado” (*Sâmkhya Sûtra* III.1).

Por consiguiente siendo inferida por sus productos es denominada por esta razón *anumâna*.

“El producto y la causa material no son más que uno” (*Samkhyasûtra* I.118).

Llamada asimismo *jâda*, en el inconsciente despliegue de su belleza sensible producto de su oculto poder mágico por la mera presencia i-

radiante de *puruṣa*. Porque *prakṛti* es también *māyā*, en su doble juego de velar y develar.

Vela al *puruṣa* que se autoengaña y se enrieda en el juego del mundo apareciendo como *jīva puruṣa* (ser empírico), el *aviveki puruṣa* que se cree gozador, (*bhoktar*) cuando es tan solo un simple testigo (*sākṣitva*), indiferente (*udāsina*) de todos sus procesos y devela su verdadera realidad al alzarse el conocimiento discriminativo (*viveka*) de la distinción.

La Upaniṣad señala:

“Sabe¹⁰⁴ que *prakṛti* es *māyā* y que el gran Señor es el Señor de la *māyā*”.

a lo que el Sâmkhya acota:

“La relación de *puruṣa* y *prakṛti* es la del poseedor con el objeto poseído” (*Sâmkhya Sûtra* V.114.115; 1.142).

Puruṣa es el poseedor (el sujeto), *prakṛti* es lo poseído (el objeto), aunque en realidad no existe real contacto (*samyoga*), sino un juego de *māyā*. La expresión propia sería, *puruṣa* es el testigo, *prakṛti*, lo testificado. Sin embargo *prakṛti* no obra para sí, sino en beneficio de *puruṣa* (*puruṣârtha*). Su labor nunca termina pues debido a la pluralidad de *puruṣas* (*puruṣabahutva*) que presenta el Sâmkhya, aun cuando un *puruṣa* se libere al tomar conciencia de su verdadera identidad y *prakṛti* de este modo deja de actuar; lo seguirá haciendo para los infinitos *puruṣas* que aun permanecen ligados al juego de la gran ilusión, de la *māyā*, que prácticamente no tiene fin.

Como energía eterna e ilimitada es denominada *śakti*, raíz del mundo fenoménico (*mûlaprakṛti*).

“Raíz y sin raíz en ella misma, puesto que no sería raíz si tuviese una raíz” (*Sâmkhya Sûtra* I.67).

Otra característica de *prakṛti* es el cambio (*parispanda*). Siendo madre del mundo fenoménico, del mundo de *nâmarûpa*, está en constante modificación; en este mundo de la multiplicidad nada es estático, todo nace, se desarrolla y parece como forma determinada, para trocarse en una nueva forma.

¹⁰⁴ *Svetâśvataropaniṣad* IV.2.

El mundo es la imagen de *prakṛti*, cambiante, aun en el estado de equilibrio (*sāmyāvasthā*) de sus constituyentes (*gunas*).

“Cada fenómeno de la evolución cósmica está caracterizado por la actividad, el cambio o el movimiento” (*vyaktam skriyam parispan-davat*) (*Tattva Kaumudī* 10) de Vacaspati Miśra.

Por consiguiente *prakṛti* es una verdadera fuerza sustancia de la que procede la multiplicidad. Todo lo visible tiene en ella su origen.

“Lo que llamamos fuerza no es otra cosa que el efecto en estado futuro”, afirma Vijñānabhikṣu y ratifica: “no nace sino lo que ya existe en estado sutil”.

Y dado que el efecto pre-existe en su causa material (*kārikā* 9), el Sāṃkhya sostiene la doctrina de *satkārya* o “la eterna realidad de los productos”¹⁰⁵.

El mundo del devenir es así su *pariṇāma* (modificación). O dicho de otro modo, el mundo siendo el efecto no es nada nuevo, sino transformación de *prakṛti* como causa y siendo ésta eterna, los productos también lo son en sus constantes modificaciones.

“Las propiedades de un compuesto existen en sus constituyentes simples en estado sutil” (*Sāṃkhya Sūtra* III, 22).

Larson sugiere que el pasaje de la *Chāndogya Upaniṣad* VI.2.1 que desarrolla la concepción que el ser sólo puede provenir del ser, constituye un antiguo exponente de la teoría de *satkārya*¹⁰⁶.

Por consiguiente no existe aniquilación, sino cambio (*parispanda*). Causa y efecto son estados diferentes, implícito y explícito, del mismo proceso.

Consideramos que el pasaje de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, basado en *Atharva Veda* X.8.29, resulta especialmente adecuado dentro del

¹⁰⁵ Para un interesante y novedoso enfoque de *sātkāryavāda* ver Gerald J. Larson: The Notion of *Satkārya* in Sāṃkhya, en *Philosophy East and West*, Vol. XXV. Nro. 1, 1975.

¹⁰⁶ Cf. Gerald J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, Delhi 1979, p. 165.

pensamiento upanishádico como expresión de la doble naturaleza de *prakṛti* (*avyaktam* y *vyaktam*).

“Una plenitud es aquella que está allá, una plenitud es esto que está aquí. La plenitud sale de la plenitud y sin embargo aunque se saque la plenitud de la plenitud, la plenitud permanece”¹⁰⁷.

La plenitud que “está allá” corresponde al poder, la energía, “*śakti*” (*śaktitah pravṛtter*) que el proceso de la evolución implica, y por la plenitud que “está aquí” se entiende la actualización de esa *śakti* en cuanto a manifestación¹⁰⁸; lo primero es fuente y sustancialidad de lo segundo, *pradhāna*, “fundamento”, o *prakṛti* “sustancia primordial”.

El Sāmkhya adopta la teoría de la evolución (*avirbhāva*) o emergencia de los *tattvas* (principios) a partir de *prakṛti* como *avyaktam*, “lo indeterminado” y de la involución (*tirobhāva*) o envolvimiento.

“Toda producción es despliegue (*udbhāva*) y toda destrucción es repliegue (*anudbhāva*) o desaparición dentro de la causa” (*Sāmkhya Pravacana Sūtra* I.120.1).

En la enseñanza upanishádica el Brahman o principio universal es comienzo, medio y fin de todo lo existente.

“Así como la araña saca de sí misma su hilo y lo toma de nuevo, así como la hierba crece en la tierra y los cabellos en un hombre vivo, así también crece el universo desde lo Imperecedero”¹⁰⁸.

“Así como del fuego saltan chispas por millares que parecen fuego, así los diversos seres (o estados, *bhāvas*) proceden de ese Imperecedero y a El en verdad retornan”¹⁰⁹.

En *Chândogya Upanisad* este sustrato eterno es por única vez des-

¹⁰⁷ *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* V.1.1.

¹⁰⁸ *ibidem* I.1.7.

¹⁰⁹ *Mundakopaniṣad* II.1.1.

cripto como “*tajjalâm*” un críptico nombre para el *Brahman* como universo, que según la interpretación de Śaṅkara significa: “como ese *tat* (= *taj*) del cual el mundo se origina (*ja*, de la raíz sánscrita *jan*) y al cual retorna (*la*, de la raíz sánscrita *li*) y por quien todo respira y vive (*an*, de la raíz sánscrita *an*)”¹¹⁰.

Si bien los textos recién citados, como los anteriormente analizados se refieren a la enseñanza capital de la doctrina Upanishádica en general, pudiendo sintetizarse en la teoría del *advaita* (no dualidad) o la afirmación de que el principio universal o *Brahman* es la única realidad existente, en base a la cual los principales comentadores elaboraron sus propias doctrinas; desde el absolutismo filosófico (*kevala advaita*) de Śaṅkara, pasando por el *advaita* calificado de Râmânúja (*viśistâdvaita*), al monismo puro (*suddhâdvaita*) de Vallâbha, hasta la exégesis dualista de Mâdhava (*dvaita*); el problema fundamental de la filosofía hindú ha fluctuado entre un idealismo extremo y un declarado realismo, como lo es el caso del conocido sistema Sâṃkya. Ambas posiciones presentan un primer principio del que todo procede y al que todo se reintegra nuevamente, pero en tanto para el Sâṃkhya, como teoría realista este *arje* similar al *apeiron* de Anaximandro está dado por *avyaktam*, la indeterminada *prakṛti* raíz, para el pensamiento vedantino corresponde al *Brahman*.

Entre esos dos polos se encuadran todas las especulaciones metafísicas indias, antiguas y modernas; las ya mencionadas, conjuntamente con el resto de las *darśanas* y las doctrinas sectarias en ellas originadas.

Presupone esto que en lo referente al campo filosófico religioso, India es un caos de ideas yuxtapuestas sin ilación coherente, a pesar de que todos los sistemas ortodoxos se apoyan en el saber revelado (*śruti*) o existe un hilo de Ariadna que nos conduzca a través del laberinto, al centro del sistema?

Pensamos que en una cultura milenaria como lo es la de India, o mejor una suma de culturas cristalizadas en lo que conocemos como civilización India, en la cual a los hechos paradigmáticos (ciclos cósmicos o *Yugas*) y a las ideas arquetípicas, como mencionáramos antes se les otorga primacía por sobre los acontecimientos históricos y los individuos; desde el punto de vista racionalista y objetivo el problema se complica bastante tornándose por momentos insalvable. Pero si nos situamos y partimos desde el “punto de vista” indio del saber, no como una

¹¹⁰ *Chândogyopanisad* III.14.

ciencia informativa, sino como un saber formativo (*jñâna*)¹¹¹, gnosis trascendente; los polos, como todos los pares de opuestos son sólo los extremos de un mismo eje. Una única Realidad axial, manifestándose en la multiplicidad de realidades parciales y complementarias unas de las otras, nunca contradictorias; puesto que la Verdad no puede ser sino Una, de la cual “solo un cuarto poseen los hombres, los otros tres cuartos permanecen ocultos (*Rigveda*. 164.45)¹¹²”.

Los Gunas

Como pura potencialidad (*mûlaprakrti*) causa raíz de todos los fenómenos psíquicos y físicos es considerada *gunânâm sâmyâvasthâ*, la fuerza-sustancia integrada por el equilibrio (*sâmyâvasthâ*) de sus “tres hebras” (*gunas*) en constante cambio (*parispanda*). Pues si bien la ruptura del equilibrio de los *gunas* (*gunaksobda*) como resultado del cambio heterogéneo (*virupaparinâma*) experimentado en *prakrti* por la mera presencia de *purusa* iluminando su campo es causa de la evolución y la multiplicidad, el estado de disolución o *pralaya* que pone término a la misma, restituyendo la *prakrti* primigenia (*pradhâna*) no es de inactividad total, sino de tensión, en el cual los *gunas* cambian homogéneamente (*sarupapârinâma*). En este estado la vibrante *mûlaprakrti* se reproduce a sí misma.

La teoría de los *gunas* o factores constituyentes de *prakrti*, clave para la comprensión de la teoría samkhyana de la evolución tiene su fundamento en la autoridad Upanishádica¹¹³. Los maestros del Sâmkhya consideran como su correlato el verso del capítulo cuarto de la *Svetâśvatara Upanisad*, en el que se relata mediante un juego de palabras, como una cabra tricolor que tiene muchas crías similares a ella, se reduce a dos cabríos.

¹¹¹ Cf. a nota Nro. 88.

¹¹² En la parte introductoria de este trabajo mencionamos la antigua teoría india del “diamante polifacético” como ejemplo ilustrativo, así como las doctrinas de *adhikâra* “capacitación” y de *bhumika* o “etapas de la evolución” útiles para la comprensión de esta cosmovisión india.

¹¹³ Cf. Arthur Berriedale Keith, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press 1925, p. 540.

“Existe un no nacida (*ajā* = cabra), roja, blanca y negra, que tiene muchas crías del mismo color, un no-nato (*aja* = cabrío) se le une y la goza, mientras el otro no-nato la abandona cuando el goce se completa”¹¹⁴.

Por la única no-nata *ajam ekām lohitaśuklakrsnan* puede ser entendido según los Sâmkhyas *prakṛti* y sus *gunas*.

“*Prakṛti* es creadora, pero no creada” (*Sâmkhya Kârikâ* III).

La referencia a los no-nacidos cabríos que se unen a la no-nata, representa la pluralidad de *puruṣas* eternos, que formula el Sâmkhya en su relación con la materia única, tan eterna como ellos; conectados por el lazo (*bândha*) que constituye la vida; o más bien parecen estarlo, pues la unión es transitoria y aparente (*samyogâbhasa*), existiendo tan sólo mera proximidad (*purusa sâmnidhya mâtṛa*) (*Sâmkhya Pravacana Bhâṣya* I.96) suficiente para perturbar el equilibrio de los *gunas* en *prakṛti*; cuyo cese es la meta del Sâmkhya. Esto último representado por la figura del cabrío (*purusa*) que después de haber gozado, se separa (apavarga) restaurando la condición natural de total aislamiento (*kaivalya*) de las mundanales experiencias (*bhoga*) motivo de la atadura (*bândha*) y el consabido sufrimiento (*dukha*); mientras el otro no-nato (*jīva puruṣa*, *purusa aviveki*) permanece aun enredado en los lazos del mundo de los fenómenos sensibles, creyéndose actor (*kartâ*) y gozador (*bhoktar*). Pudiendo relacionarse la triple coloración de la no-nacida con los constituyentes o factores de *prakṛti*, correspondiendo el rojo, a *rajas* (emoción) porque naturalmente vuelve todo rojo, produciendo agitación “*râñjayati*”; el blanco es *sattva* (virtud) porque es naturalmente brillante y produce claridad; el negro es *tamas* (tinieblas) porque es naturalmente oscuridad¹¹⁵.

Śaṅkara en su *Bhâṣya* al *Vedânta Sûtra* se opone a la pretensión Sâmkhya de que por *ajā* pueda ser entendido la *pradhâna*, dedicando

¹¹⁴ *Svetâśvataropaniṣad* IV.5, citado por Constantin Regamey, Las Religiones de la India, en *Cristo y las Religiones de la Tierra*, Vol. III, p. 128, Madrid, 1956.

¹¹⁵ Citado por Paul Deussen, *The Philosophy the Upanishads*, Edinburg 1902, p.s 252-253.

tres *sûtras* al comentario de esta *smṛti*¹¹⁶. Si bien el orden de formulación y la denominación difieren del hecho por el Sâṃkhya, éste los denomina *gunas* y los enumera como *sattva*, *rajas* y *tamas*, siendo sus respectivas características, luminosidad, claridad, actividad, emoción, pesadez e inercia; *prakâsakriyâsthitisilam* (*Yoga Sûtra* II.18)¹¹⁷; son sin embargo, coincidentes con el esquema desarrollado en *Chândogya Upanisad* en el que se describe que todas las cosas del universo se componen de la triplicidad de los elementos: fuego, (rojo), agua (blanco) y alimento (negro) provenientes del Ser primordial, que ratifica la relación con los *gunas* del Sâṃkhya¹¹⁸. Los términos *sattva*, *rajas* y *tamas* aparecen por primera vez en la *Maitrâyâni Upanisad*:

“En verdad éste fue al principio el único *tamas* que residía en el Supremo, después puesto en movimiento por el Supremo se desequilibra, volviéndose desigual. Esta condición se transforma en *rajas*, cuando este *rajas* es puesto en movimiento pasa a la desigualdad. Esta pasa a la condición de *sattva*. Este *sattva* es entonces puesto en movimiento y surge el sabor”¹¹⁹.

Pero si nos remontamos más lejos podemos encontrar vestigios de esta doctrina hundiendo sus raíces en la ciencia Védica. La *Satapatha Brâhmana*, otorga como ofrenda “a los dioses la luna, a los hombres el fuego y a los demonios las tinieblas”¹²⁰.

Pudiendo ser comparables a las distintas condiciones naturales (*bhâvas*) que diferencian a los seres de acuerdo al predominio de los

¹¹⁶ *The Vedânta Sûtras*, Part I, ps. 252-257, Sacred Books of the East, Vol. 34, Delhi 1965.

¹¹⁷ *El Yoga Sûtra de Patañjali*, con el Comentario del rey Bhoja, trad. José León Herrera, Lima 1977.

¹¹⁸ *Chândogyopanishad* VI.4.

¹¹⁹ *Maitrâyâni Upanisad* VI.2.

¹²⁰ *Satapatha Brâhmana* VIII.2.1. ss, Julius Eggeling, Sacred Books of the East (XLI) Delhi 1964.

gunas. Los dioses o seres angélicos se caracterizan por su condición sátvica (preponderancia del blanco y brillante *sattvaguna*, fácilmente asimilable a la luna, si consideramos que ésta rige las aguas¹²¹, la relación con el texto citado anteriormente de la *Chândogya* es completamente coherente; el común de los hombres posee la condición rajásica, (aquí el ritmo lo marca *rajoguna*, el rojo fuego) y los seres demoníacos son tamásicos (predominio de *tamoguna* o tinieblas).

En *Atharva Veda* X.8.43, aparece ya mencionada la palabra “*guna*” relacionada con el número tres, declarando que “tres *gunas* desarrollan el loto místico” (sol o espíritu)¹²².

La serie evolutiva

El aspecto más notable de la filosofía Sâṃkhya es su esquema evolutivo que es aceptado por diferentes sistemas indios, haciendo desarrollar (*pariṇâma*) a partir de *prakṛti* en su calidad de *avyaktam* (no manifestada), por un proceso de condensación constante, los 23 *tattvas* o principios (24, incluida *prakṛti*) que componen el mundo sensible, con exclusión de *puruṣa*.

El primer producto del proceso es *mahat*, “el Grande” que como

¹²¹ Recordemos que es propio de las Brâhmanas el “sistema de las equivalencias”, retomado después por las Upanisads. Así *Varuna*, el dios védico del cielo nocturno, es también dios de la luna y de las aguas (Cf. Constantin Regamey, op, cit, nota 59, p. 112). Siendo por consiguiente un dios ambivalente, arquetipo de la *coincidentia oppositorum*. Sobre *Varuna* y su compleja simbología, ver Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 1954, pp. 75-80; sobre su aspecto nocturno como dios de las aguas, ver Mircea Eliade, *Images et Symbols*, Paris 1952, pp. 128 ss y *Mefistôfeles y el Andrógino*, Madrid 1969, pp. 115-119. Como símbolo de totalidad, ver George Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris 1950. Siendo *Varuna* el aspecto inmanifestado y *Mitra*, el manifestado; Ananda Coomaraswamy en Angel and Titan; in *Essay in Vedic Ontology: Journal of the American Oriental Society* 55, 1955, p. 407 ss. afirma: “In this identity, the consubstantial or consanguineous pair, *Mitra* and *Varuna*, the one manifest and subject to inveteration, the other unseen and eternal (RV. I.164.38 y X.85-17-18) are respectively the *apara* and *para Brahman* of the Upanishads, likewise mortal and immortal, in a likeness and not in any likeness” (*Brhadâraṇyakopaniṣad* II.3).

¹²² Mauricio Bloomfield, *Hymns of the Atharva Veda*, Sacred Books of the East (XLII), 1964.

su nombre lo sugiere es de naturaleza cósmica, también denominado *Buddhi*, el Intelecto Agente del que todos los demás *tattvas* proceden. Este intelecto cósmico que nos presenta el Sâmkhya como sostén del universo, en los textos antiguos aparece como *Hiraṇyagarbha* (el “germen de oro”) o primer principio (*apāṅgarbha*) de la creación¹²³.

“Como germen de oro (*hiraṇyagarbha*) surgió en el principio. Apenas nació fue el único Señor existente. Dio firmeza al cielo y a la tierra. . . ”¹²⁴.

Identificado con el *agryah puruṣo mahân* (el gran *puruṣa* original) de *Svetâśvatara Upaniṣad* III.19 y en un sentido metafórico como el *rsih kapilah* (“brujo rojo”) de *Svetâśvatara* V.2¹²⁵. Asimismo esta *samasthi Buddhi* (*Buddhi* colectiva) presenta un aspecto psicológico (que en realidad es el que el Sâmkhya enfatiza) como *buddhi* individual de cada uno de los múltiples *puruṣas* en su unión con la materia. Siendo en este sentido la inteligencia, el órgano discriminador (de la raíz sânskrita *buddh*, “despertar”, “percibir”) capaz de reflejar debido a su sutileza la luz irradiante de *puruṣa*.

De *Buddhi* procede *aḥamkāra*, la “yoidad”, (de *aḥam* = yo). El término *aḥamkāra* mencionado en *Chândogya Upaniṣad* VII.25.1, es descrito en un pasaje de la *Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad* como el principio de individuación cósmico:

“En el comienzo el *âtman* estaba solo en la forma del universo. Miró a su alrededor y no vio nada fuera de sí mismo. Entonces gritó: “Esto soy Yo” y así se originó el pronombre Yo”¹²⁶.

¹²³ Anima Sen Gupta afirma decididamente la similitud entre la *samasthi buddhi* o *Buddhi* cósmica del Sâmkhya y el *Hiraṇyagarbha* de Sankara, *Kâtha Upaniṣad: Sâmkhya point of view* Delhi 1967, p. 31. Para diferentes interpretaciones de *Hiraṇyagarbha*, ver Max Muller, *Vedic Hymns* (XXXII), *Sacred Books of the East*, ps. 1-13.

¹²⁴ *Rgveda* X.121.1.

¹²⁵ Palabras que tomadas aisladas del contexto llevaron a la confusión de creer que en la *Svetâśvatara Upaniṣad* es mencionado el creador del Sâmkhya.

¹²⁶ *Bṛhadâraṇyakopaniṣad* I.4.1.

Del ego en su triple aspecto cósmico, derivan por una parte como *vaikarika* o *sattvico* el *manas* (mente) o actividad pensante y los diez *indriyas* (facultades del conocimiento y la acción) y por otra parte como *bhûtadi* o *tamasa*, es el origen de los cinco *tanmâtras* o elementos sutiles; siendo en su calidad de *taijasa* o *râjasa*, quien suministra la energía a los otros dos, para el desenvolvimiento de las respectivas evoluciones¹²⁷; presentando además como en el caso de *Buddhi* un aspecto psicológico.

Estas diez y ocho emanaciones conforman el denominado cuerpo sutil: *sûkṣma deha* o *linga śarira* que es el que transmigra y que distingue a cada uno de los *purusas* individuales¹²⁸. Finalmente de los elementos sutiles provienen los elementos burdos o materiales.

Menciones a los distintos *tattvas* que componen el esquema evolutivo del Sâmkhya aparecen dispersas en numerosos pasajes Upanishádicos, si bien como es lógico, en casos su diferenciación no es claramente establecida, teniendo sus funciones un significado diferente al que posteriormente alcanzaron. De este modo la concepción de *manas* (mente) que junto con *buddhi* y *ahamkâra*, constituyen el "órgano interno" (*antaḥkârana*) (*kârikâ* XXXIII), fue elaborada gradualmente, teniendo en oportunidades un significado general, constituyendo uno de los símbolos utilizados para designar al *Brahman*, siendo también un sinónimo de conciencia (*prajñâ*) en *Aitareya* III.2. Como órgano que rige los sentidos, con capacidad analítica y reflexiva aparece en *Brhadâraṇyaka Upaniṣad* I.5.3: "Yo estaba en otra parte con mi mente (*manas*) por consiguiente no vi, yo estaba en otra parte con mi mente por consiguiente, no oí. . ." y en *Brhadâraṇyaka* IV.1.6, *manas*, es mostrado como el órgano de la volición: "Por el *manas* un hombre es impelido hacia su esposa y engendra en ella un hijo que es como él"; como el "sentido interno" (*antar indriya*), el sentido número once, es mencionado por vez primera en la *Praśna* IV.2 y por supuesto en las series evolutivas de la *Kâṭha* VI.7 y la *Maitri* II.6.

El término *indriyam* para designar los órganos de los sentidos es destacado en *Kauṣîtaki Upaniṣad* II.15; el número de 10 *indriyas*, a los que se suman *manas* y *hrdayam* (corazón) en la *Brhadâraṇyaka* II.4.11; mientras la clásica enumeración de los 10 *indriyas*, junto con su clasifi-

¹²⁷ Cf. a *Kârikâs* 24-25.

¹²⁸ Cf. Johnston, *Early Sâmkhya*, Delhi 1974, p. 43.

cación en 5 órganos del conocimiento (*jñānendriyas* o *buddhīndriyas*) y 5 órganos de la acción (*karmendriyas*) aparece en la *Praśna* IV.2, destacándose además que permanecen inactivos durante el sueño.

En tanto en el esquema evolutivo manifiesto en la *Chândogya Upaniṣad* se declara la existencia de tres elementos (fuego, agua, tierra) emanados del Uno y sin Segundo en la doctrina del sabio Aruni. En *Taittiriya Upaniṣad* II.1, a partir del *Atman* cósmico en orden de creciente densidad son mencionados los cinco elementos clásicos de la metafísica india denominados *bhūtas*: *ākāśa* (eter), *vāyu* (aire), *tejas* (fuego), *apas* (agua), *pr̥thivī* (tierra), derivados según el Sāṃkhya de los cinco elementos sutiles o *tanmātras*, también señalados por la *Aitareya* III.3.

Una más completa enumeración de la serie evolutiva aparece en la *Taittiriyaopaniṣad* II.2-5, donde se hace referencia a las cinco túnicas (kośas) que ocultan la real naturaleza del espíritu.

- 1 — envoltura de alimento (*annamayakośa*) corresponde al plano material, el cuerpo burdo, (*sthūla śarīra*), constituido de los cinco elementos densos (*sthūla bhūtas*): eter, aire, fuego, agua y tierra en correspondencia con cada uno de los órganos de los sentidos (*indriyas*), oído, tacto, vista, gusto y olfato respectivamente.
- 2 — envoltura vital o pránica (*prāṇamayakośa*), corresponde al plano biológico, aunque inmediata a la envoltura material (*sthūla*), es de naturaleza sutil (*sūkṣma*). *Prāṇa* es la energía que mantiene la vida. Se manifiesta en los *vāyus* o soplos internos.
- 3 — envoltura mental (*manamayakośa*), corresponde al plano psicológico, lo que en occidente denominamos actividad pensante (*manas*); aquí tienen lugar los procesos psicomentales a través de las facultades del conocimiento y la acción, que se corresponden con los órganos perceptivos y activos del cuerpo material.
- 4 — envoltura de conocimiento (*vijñānamayakośa*), corresponde al plano metafísico, esta túnica es lo que caracteriza al ser humano como tal, auto-conciencia o conocimiento de sí (plano ontológico o in-sistencial, según la terminología de la filosofía del Padre Quiles)¹²⁹. Está constituida por el reflejo del cuerpo causal en *buddhi*

¹²⁹ Para el estudio de la experiencia metafísica In-sistencial, además de las obras citadas en nota Nro. 72, véase Ismael Quiles S.J. "Nirvana and Metaphysical Expe-

(el juicio) en contacto con el mundo exterior por medio de los cinco *tanmâtras* (elementos sutiles) o esencias: *śabda* (sonido), *sparsa* (tacto), *rûpa* (forma o color), *rasa* (sabor), *gandha* (olor).

Estas tres últimas tûnicas constituyen el cuerpo sutil o *sûkṣma śarira*.

5 — envoltura de bienaventuranza (*ânandamayakośa*), corresponde al plano místico, es el cuerpo de beatitud o glorioso (*kârana śarira* o cuerpo causal), aquí brilla en toda su gloria el ser adamantino (*puruṣa-âtman*). “Habiéndose elevado de este cuerpo, alcanza un cuerpo resplandeciente de luz y mora en su forma propia. Este es el *âtman* (*Chândogya Upaniṣad* VIII.3.4.).

Pero quizás lo más digno de mención sean dos pasajes de la *Kâtha Upaniṣad* como una anticipación de la serie evolutiva que formula el Sâmkhya.

*Indriyebhyaḥ parâ hyarthâ arthebhyasca param manah
Manasastu parâ buddhiḥ buddherâtmâ mahân parah
Mahâtaḥ paramavyaktaṁ avyaktât puruṣaḥ parah
Puruṣânna param kiñcit sâ kâṣṭhâ sâ parâ gatih*

“Más allá de los órganos de los sentidos (*indriyas*) están los objetos de los sentidos (*artha*), más allá de ellos está la mente (*manas*) la facultad del conocimiento inferior, más allá de manas está el juicio (*buddhi*, la facultad del conocimiento superior), más allá de *buddhi* está el *âtman* conocido como *mahâtmâ* (“el Grande”), más allá de *mahat* está lo “no manifestado” (*avyaktam*), más allá de *avyaktam* está el *puruṣa*, más allá de *puruṣa* no hay nada”¹³⁰.

En la otra serie detallada por *Kâthopaniṣad*, *buddhi* es reemplazada por *sattva*, el elemento luminoso; responsable de la manifestación de los objetos en la conciencia.

rience” en *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 2, Nro. 1, 1979.

¹³⁰ *Kâthopaniṣad* III.10-11. Nótese la omisión de los “grandes elementos” (*mahâbhûtas*) y la inclusión de los objetos de los sentidos. Cf. Johnston, op., cit., p.82.

*Indriyebhyaḥ paraṃ mano manasaḥ sattvamuttanaṃ
Sattvâdadhî mahânâtmâ mahato 'vyaktamuttanaṃ*

“Más allá de los sentidos está la mente, más allá de la mente está el intelecto, más allá del intelecto está el Gran *Âtman*, superior al Gran *Atman* está lo Inmanifestado” (II.6-9).

*Avyaktât tu paraḥ puruṣo vyâpako 'linga eva ca
Yaṃ jñâtva mucyate janturamṛtat-tvaṃ ca gacchati*

“Y verdaderamente más allá de lo Inmanifestado está el Purusa omníabarcante, vacío de cualidades, por cuyo conocimiento (todas) las criaturas son emancipadas y alcanzan la inmortalidad”.

Teniendo en cuenta que el Sâmkhya como sistema enfatiza el aspecto psicológico de la serie y siendo *buddhi* la facultad del conocimiento discriminativo (*viveka*), donde se produce el reflejo de *puruṣa* —la “sabiduría espejo” de que habla el Tantra— su naturaleza es el grado de mayor sutileza de *prakṛti*, por consiguiente, aquí representa la lucidez o claridad que motiva la liberación. Esta mención de *sattva* hace suponer además el conocimiento de la teoría de los *gunas*, representando estados de la evolución en todo producto particular. Realmente es evidente la estrecha conexión entre la enumeración de los principios tal cual los formula la Upaniṣad y el Sâmkhya¹³¹, aunque la *Kâtha* nada dice del *ahamkâra*, literalmente el “hacedor del Yo” que aparece mencionado en la *Svetâśvatara Upaniṣad*, donde dado su carácter marcadamente teísta, se enfatiza más la diferencia entre lo propiamente espiritual y lo material, siendo situado entre *buddhi* y *manas*, y denominado *samkalpa*. (V.8)

La peculiar concepción que aquí pretende destacarse es la superioridad otorgada al *puruṣa-âtman*, como la Realidad Última; al cual todos los elementos de la evolución están sojuzgados, sentidos, objetos de los sentidos, mente, intelecto, existen sólo en su beneficio. El es quien inmanente en ellos confiere sentido a su existencia. Esta relación del

¹³¹ Cf. Hermann Oldenberg, Zur Geschichte der Sâmkhya Philosophie en “*Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1918, p. 218-253, señalando en oposición a Garbe, la existencia de un Sâmkhya pre-clásico (*vorklassische* Sâmkhya) fácilmente observable en las Upaniṣads “medios”, tales como la *Kâtha*, *Svetâśvatara* y *Maitri*, p. 218.

âtman con el complejo psicofísico y los objetos externos es detallada en la conocida metáfora del “carro” homologable al mito platónico del Fedro.

*Âtmânâṃ rathinâṃ śārisâṃ rathameva tu
Buddhiṃ tu sārathim viddhi manah pragrahameva ca*

“Conoce al Yo (*âtman*) como al dueño del carro, al cuerpo (*śārita*) como el carro, conoce al discernimiento intuitivo y a la conciencia (*buddhi*) como al auriga y a la función pensante (*manas*) como la brida” (I.3.3).

*Indriyâṇi hayânâhur-visayâṃsteṣu gocarâṃ
Âtmendriyamoneyuktam bhoktetyâhurmanasīṇah*

“A los sentidos (*indriyas*) como a los caballos y a los objetos de los sentidos o esferas de la percepción visible (*visaya*) como al campo de pastoreo (*gocara*)”.

El carro es así el cuerpo en el que viaja el *âtman*, los caballos son los sentidos (*indriyas*) que lo arrastran, manejados por el juicio (*buddhi*), mediante las riendas (*manas*); los objetos de los sentidos (*artha*) pueden ser considerados la pista de la carrera o sea las distintas metas hacia las cuales es llevado el hombre por sus pensamientos¹³².

Metáfora que posteriormente es repetida con ligeras variantes en la *Maitri Upanisad* II.6. Esta teoría de la serie volutiva, aunque en sentido inverso, el camino del retorno (*niṛtti mārga*), el proceso involutivo de sutilización de lo material, constituye el esquema básico de las técnicas yóguicas necesarias para dominar por etapas graduales, los órganos de los sentidos (10 *indriyas*), el undécimo (*manas*), el intelecto (*buddhi*), hasta que finalmente libre ya la senda de obstáculos se alcance la paz suprema del *sānta âtman*. Siendo éste mostrado como la primera hipóstasis del Absoluto¹³³.

¹³² Aquí el auriga corresponde al *buddhi* individual del *aviveki puruṣa* o *puruṣa* encarnado que aun no ha alcanzado el conocimiento discriminador (*viveka*) de la real diferencia entre *puruṣa* y *prakṛti*; de este modo aparece como gozador (*bhoktâ*) de los placeres y las penas, en tanto el *puruṣa* o *âtman* es ajeno a ellos, por lo que su *asangatva* (desapego) no es afectado.

¹³³ Esta sutilización de la materia se asemeja a los procesos alquímicos, directa-

De la *Praśna Upanisad* IV.8, el Samkhya parece haber tomado en préstamo para su esquema evolutivo la diferenciación que aquella establece entre los cinco elementos sutiles o esencias, ulteriormente denominados “*tanmātras*” de los elementos burdos, *sthūla bhūtas*, de ellos derivados.

“La tierra (*prthivī*) y la esencia de la tierra (*prthivīmātra*), el agua (*apas*) y la esencia del agua (*apomātra*), el fuego (*tejas*) y la esencia del fuego (*tejomātra*), el aire (*vāyu*) y la esencia del aire (*vāyumātra*), el éter (*ākāśa*) y la esencia del éter (*ākāśamātra*)”.

Los términos, *prthivīmātra*, *apomātra*, *tejomātra*, *vāyumātra* y *ākāśamātra* empleados para designar las esencias de los elementos burdos (*sthūla bhūtas*) posteriormente mencionados bajo el nombre genérico de “*tanmātras*” (sustancias puras), aparecen ya en la *Maitrāyaṇi Upanisad* III.2, donde el esquema evolutivo, tal como lo esboza la *Praśna*, con su diferenciación en elementos burdos y sutiles es completado.

En cuanto a *Mundaka Upanisad* I.1.8, ordena los principios cósmicos, colocando en la cúspide de la serie al *Brahman*, del cual por el poder, representado en este caso por el “*tapas*” a través de la materia primordial, denominada “*annam*” (alimento), que es interpretada por Śaṅkara como la *mūlaprakṛti* sāmkhyaṇa, los restantes evolucionan.

Pero lo realmente notable es que ya en las antiguas Upanisads, tal es el caso de la *Brhadāraṇyaka*, IV.5.12, se mencionan 17 de los 25 “*tattvas*” o principios del Sāmkhya¹³⁴.

En síntesis, en la cúspide de la manifestación y causa de la evolución (*sarga*) de los muchos, se yergue una tríada de principios:

mente emparentados con las técnicas tántricas y hathayóguicas. La finalidad última siempre es la misma, transmutar la materia deviniendo el estado primigenio immaculado; la obtención de un cuerpo divino (*divyadeha*), un cuerpo de gnosia (*jñānadeha*), un cuerpo perfecto (*siddhadeha*), un cuerpo de diamante (*vajradeha*), o más comúnmente el estado de *jīvan mukta* (liberado en vida), lo que presupone en todos los casos un proceso iniciático de muerte y resurrección. Véase Mircea Eliade, *Yoga inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, 1971, esp. p. 197 y ss y nota VII con amplia bibliografía sobre la alquimia india, ps. 389-390; idem *Herreros y Alquimistas*, Madrid 1974, pp. 113-124; Alain Danielou, *Yoga méthode de reingratiati* Paris 1973.

¹³⁴ Cf. Gerald James Larson, *Classical Sāmkhya*, 2a. ed. Delhi 1979, p. 90.

1. El UNO, *Íśvara*, el Yo, el Sujeto, *Sat*, *Sagunabrahman*..
2. La Materia, *Mûlaprakrti*, el No-Yo, el Objeto, *Asat*.
3. El Poder, *Mâyâ Śakti*, la Voluntad de *Íśvara*, Verbo o Palabra (*VÂK*), Sonido Brahman (*Śabda Brahman*), *Hiranyagarbha*, la Buddhi cósmica o *Mahat*.

Lógicamente, AQUELLO, *Nirguṇa Brahman*, está por sobre la tríada, más allá del Ser y del No-Ser, de quien nada puede ser dicho, denominado simplemente "el cuarto" (*turiyam*). Esta antigua tríada modificada en el transcurso del tiempo, puede haber sido según la opinión de Deussen¹³⁵, el origen de los tres principales principios del sistema Sâmkhya: 1) *Purusa*, 2) *Prakrti*, 3) *Mahat* ("el Grande"), con la clásica pluralidad de *purusas* reemplazando al Supremo, desconociendo su existencia y en marcada contraposición con *prakrti*; dando paso al error capital del sistema.

La única posibilidad de volver inteligible el origen de *mahat* a partir de *prakrti*, es mediante la aceptación Vedântica de un Espíritu Supremo, en cuyo seno ambos principios, sujeto y objeto, estuviesen reunidos¹³⁶, que es lo que sostiene Vijñâna bhikṣu, el último comentador de la *Sâmkhya Pravacana Sûtra*, tratando de armonizar el Sâmkhya con el Vedânta de carácter teístico, interpretando a ambos principios (*Prakrti* y *Purusa*) como aspectos de una unidad suprema.

"El, el Supremo, (es decir el universal genérico, el *purusa* colectivo) tiene el poder de conocerlo todo y hacerlo todo, y como el imán mueve a la actividad por el simple hecho de su proximidad" (*Sâmkhya Pravacana Bhâṣya* III.57).

El análisis de los textos en que aparece mencionada esta doctrina evolutiva o su terminología específica, lleva a pensar que cuando las ideas aún no estaban sistematizadas; el Sâmkhya y el Vedânta no diferían radicalmente; pero luego quizás bajo influencia del jainismo y del budismo, el Sâmkhya hubiese sacrificado la concepción de un Espíritu Supremo en aras de un pluralismo espiritualista y un realismo atea¹³⁷.

¹³⁵ Cf. Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, 2a. ed. New York 1966, ps. 246-247.

¹³⁶ Cf. S. Radhakrishnan, op, cit, Vol. II, p. 276.

¹³⁷ Cf. Sharma, op, cit, p. 149; H. von Glasenapp, op, cit, p. 161.

El Yo empírico

En su “enumeración analítica” de los principios o *tattvas* desarrollados de esa fuerza-sustancia que es *prakṛti*, por el interaccionar de sus *gunas*, bajo el influjo irradiante de los múltiples *puruṣas*, el Sâmkhya intenta explicar no sólo la existencia del cosmos, al que como teoría realista, hemos visto considera un real *parinâma* de *prakṛti*, sino también la presencia del hombre en él arrojado.

¿Cuál es el motivo de su aparición en el mundo? ya que para el sistema no existe creación en el sentido occidental del término; el ser empírico (*jîva*) el Yo individuado, histórico, arrastrado a la órbita de la vida, por oposición al espíritu (*puruṣa*) eterna conciencia pura, es al igual que toda forma un producto de la evolución de *prakṛti* y sus *gunas* y como el de toda forma manifiesta, sujeto a nacer, morir y renacer, en tanto permanezca asociado al complejo psicofísico al cual su destino lo ha ligado, afirma Vijñânabhikṣu.

Basándose en la ciencia upanishádica, Sâmkhya y Vedânta señalan que el hecho de la existencia humana es debido a la “nesciencia”, (*avidyâ*), no-discriminación (*aviveka*) entre lo finito, limitado por los *upadhis* (atributos condicionantes), el yo inferior, caracterizado por el órgano interno (*antahkârana*); de lo infinito, el sujeto inmutable, cuya naturaleza es la pura luz (*prabhâsa*).

El espíritu para ambos sistemas es “eterno, omnipresente, intangible” (*nityam, vibhum, sarvagatam, susûkṣman*) *Muṇḍakopaniṣad* I.6. Por consiguiente no puede estar sujeto a cambio alguno. El cambio pertenece a la órbita de *prakṛti*, a la cual es ajeno. Este error motivo de todo el sufrimiento universal, reside de este modo en la confusión entre el verdadero Sí-Mismo y el flujo de sus procesos psicometales con sus constantes modificaciones (*vṛttis*), que producen las falsas nociones de “Yo amo”, “Yo sufro”, cuyo cese es el objetivo del Yoga: *Yogaścittavṛttinirodhah* (*Yoga Sûtra* I.2).

Śankara señala: “Es envolvente el poder de la *mâyâ*, por la cual una cosa parece ser otra, ésta es la causa del círculo de nacimientos y renacimientos. . .”¹³⁸.

“Ignorancia es ver permanencia, pureza, felicidad y Sí-Mismo, en lo impermanente, lo impuro, lo doloroso y lo que carece de Sí-Mismo (*anityâśuciduḥkhânâtmaṣu nityasuciśukhâtmakhyâtir*)” (*Yoga Sûtra* II.5).

¹³⁸ *Vivekacûdâmani*, 112-113.

El *jīva*, el yo individual, es tan sólo el reflejo (*abhasa*) del espíritu (*puruṣa-ātman*) en el plano de la materia.

Siendo en el Vedānta, la *avidyā*, la nesciencia, quien oculta la verdadera realidad del *ātman*, que así aparece como limitado por los *upādhis*.

“Rodeado de las cinco envolturas (las cinco *kośas* de la *Taittiriya*) (vide ante p. 54) que comienzan por la vestidura formada por el alimento, las que nacen de su propio poder, el Yo no brilla, lo mismo que el agua de la laguna cubierta por un velo de verde espuma. Cuando se elimina la verde espuma, inmediatamente el agua brilla pura, quitando la sed y el calor, convirtiéndose inmediatamente en fuente de gozo para el hombre”¹³⁹.

Con su mera presencia refulgente el *puruṣa* samkhyano, que carece de *gunas* (*nirgunavat*), sin partes (*niṣkalā*), sin mácula (*niranjana*), sin limitación, condición, ni peculiaridad (*nirupādhi*), estático (*udāsīnā*), obrando y sin obrar realmente, pareciera ser la causa activadora del proceso y en este “rol”, es denominado “Señor o Supervisor” (*svamin adhishta'tr*) pudiendo ser comparado con el “*antaryāmin*”, el “Regente Interior”, del Vedānta no-dual, pero en realidad, es tan sólo un equívoco, una máscara que cubre su real naturaleza de *kevala*, totalmente aislado, el eterno y omnisciente solitario; alejado de todos los procesos que afectan al cambiante mundo de las formas; a diferencia del *ātman* del Vedānta quien por ser en esencia *Brahman* mismo, la Última Realidad, participa de su beatitud (*ānanda*).

De este modo Sankara señala:

“Cuando se han arrancado las cinco vestiduras, el Yo brilla puro, esencia única de bienaventuranza eterna que se ve por dentro, supremo, luminoso por sí mismo”¹⁴⁰.

Mientras que en su estado intrínseco, el *puruṣa* samkhyano carece de bienaventuranza, no crea, no se expande, no participa de nada.

Esta asociación aparente (*samyogaviśeṣa*) entre *prakṛti* y *puruṣa*, simple espectador inactivo pero irradiante, cuya sola cercanía (*sanni-*

¹³⁹ ibidem, 149-150.

¹⁴⁰ ibidem, 151.

dhi) produce la tremenda sacudida (*ksobha*) que desequilibra sus *gunas*, es un misterio que no puede ser resuelto, está fuera del alcance de la mente humana común, es un problema mal planteado; dado que el hombre en su actual condición conoce por medio del intelecto (*buddhi*) que aunque de materia sutil en grado máximo por su proximidad con *purusa*, es un producto de *prakṛti* y en consiguiente no puede conocer aquello que está fuera de su esfera fenoménica. Lo que pertenece al espíritu es sólo conocido por el propio Sí-Mismo y puesto que conocer una cosa, es ser realmente esa cosa en una unidad de identidad —para la metafísica india, ser y conocer, son términos convertibles— el conocimiento de sí, es un re-conocimiento o auto-conocimiento.

“Aquel que conoce lo que hay de superior y más excelente deviene él mismo eso que hay de superior y más excelente”¹⁴¹.

Basta entonces con aceptar la influencia innegable de *purusa* sobre *prakṛti*, de lo contrario ésta permanecería en el total equilibrio de sus *gunas*, con el resultado de la falta de manifestación.

El lazo (*bāndha*) que los une, aunque aparente y transitorio, en el cual la volición de *purusa* no está comprometida —es sólo su reflejo sobre *buddhi* quien está en contacto con *prakṛti*— es necesario para que exista la vida; el resultado es el *jīva* (ser empírico); *purusa* es la conciencia pura (*caitanya*), un abismo infranqueable lo separa del *jīva*. Ambos sistemas atribuyen la confusión a la falsa atribución (*adhyāsa*), a causa de la *avidyā*, dice el Vedānta; de *aviveka*, no discriminación, afirma el Sāmkhya¹⁴².

“El *ātman* es semejante al espacio infinito, el *jīva* es semejante al espacio contenido en una jarra, la jarra es el cuerpo. Cuando las jarras son destruídas, qué deviene el espacio contenido en la jarra? El desaparece en el espacio individual. Así hace el *jīva* en el *ātman*”¹⁴³

¹⁴¹ *Chândogyopanisad* VI.1.

¹⁴² “This non-distinctions of *purusa* from *buddhi* which is itself a mode of *buddhi* is what is meant by *avidyā* in Sāmkhya, and is the root of all experience and all misery”, Surendra Nath Das Gupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press 1922, I, p. 260.

¹⁴³ *Mandukyakârikâ* III.3.4.

declara Gaudapâda comentando la *Mandukya Upanisad*.

Y la *Amrtabindu Upanisad* ratifica:

*Ghatavad vividhaka 'ram bhidyama'nam punah punah tad bhag-
nam na ca jânâti sajanâti ca nityasâh*

“Las diversas formas como jarras de barro se rompen repetidamente. Pero El no sabe que se rompen, aunque El conoce eternamente”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ *Amrtabindopanisad* 14.