

CIRCULARIDAD COGNITIVA EN LA FILOSOFÍA SĀMKHYA

Juan Arnau

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Recibido: 20-07-2012

Aceptado: 13-04-2013

Resumen: El artículo se dedica al análisis de las teorías cognitivas y la hermenéutica de la filosofía sāmkhya, uno de los seis sistemas ortodoxos de la tradición brahmánica. Para ello se utilizan como fuentes primarias dos textos sánscritos: la *Sāmkyakārikā* (s. IV) y el *Tattvakaumudī* (s. IX). Tras una breve introducción, se analizan los componentes del mundo físico según el sāmkhya, la circularidad cognitiva en un mundo hecho de sensaciones, los problemas epistemológicos que esto plantea y algunas cuestiones acerca de la naturaleza de la conciencia.

Palabras-clave: Sāmkhya; Filosofía sánscrita; teoría cognitiva; hermenéutica.

Abstract: The article is dedicated to the analysis of the cognitive theories and hermeneutics of the Sāmkhya philosophical System, one of the six Orthodox systems of the Brahmanical tradition. For this purpose two Sanskrit texts are used as primary sources: the *Sāmkyakārikā* (s. IV) and the *Tattvakaumudī* (s. IX). After a brief introduction, the article discusses the components of the physical world according to the sāmkhya, the cognitive circularity in a world made up of sensations, the epistemological problems posed by this and some issues about the nature of consciousness.

Key-words: Sāmkhya, Sanskrit Philosophy, hermeneutics, Cognitive Theory.

Preliminares.

El primero de los grandes sistemas filosóficos del periodo clásico se debe al sāmkhya¹, la llamada “escuela de la enumeración”. El prestigio del número,

[1] Podemos encontrar referencias a esta escuela ya en las primeras *upaniṣad* (*Chāndogya* 800-600 a.EC), hasta las más tardías (*Katha*, *Sēvetāśvatara* 400-200 a.EC). También en tratados de ciencia política como el *Arthaśāstra* (Kauiya, 300 a.EC), en las grandes épicas (en el *Moksadharmā* y la *Bhagavadgītā* del *Mahābhārata*, 200 a.EC–200), en algunos dharmaśāstra como *Manusmṛti* (200 a.EC–200),

que en la Gracia clásica estuvo asociado a los pitagóricos, tuvo también sus representantes en la filosofía sánscrita. Aunque posteriormente se contaría entre las escuelas ortodoxas de la filosofía brahmánica, es posible, como sugirió Garbe, que el sāmkhya fuera en sus orígenes una reacción (como en el caso del budismo) a los excesos ceremoniales y rituales del brahmanismo². No es posible determinar con precisión los orígenes de esta tradición filosófica, lo que sí parece claro es que pudo haber surgido de tradiciones matemáticas, astronómicas o médicas³. Sea como fuere, el documento más antiguo conservado es relativamente tardío. La *Sāmkhya-kārikā* de Īśvara-kṛṣṇa, un compendio sistemático en setenta estrofas, data del siglo IV.⁴ Por ese tiempo, ya en plena época clásica, la metafísica del sāmkhya ejercería su influencia en diversas disciplinas (medicina, política y leyes) y géneros literarios (mitología, épica y lírica devocional), manteniendo un intenso diálogo con las tradiciones filosóficas ortodoxas del brahmanismo (los seis *darśana*), así como con las escuelas heterodoxas del budismo y jainismo.

El sāmkhya enumera sistemáticamente los diversos elementos de lo real, estableciendo tres categorías de acuerdo a sus funciones específicas dentro del conjunto: Los veinticinco principios constitutivos del cosmos, denominados *tattva*. Las ocho inclinaciones de la inteligencia, denominadas *bhāva*. Y las cincuenta categorías efectivas de lo dado (*bhūta*). Lo que constituye el mundo, lo que podría ser y lo que de hecho es. La ontología, la soteriología y el conocimiento empírico. Se distinguen así tres ámbitos de actividad: el constitutivo o formal (*rūpa*), el proyectivo o intencional (*pravṛtti*) y el consecuente o final (*phala*). El sistema postula un universo pulsante, donde se alternan sucesivas creaciones y reabsorciones. El funcionamiento del mismo se basa en una dis-

en biografías sánscritas de Gautama Buda como el *Buddhacarita* (Āśvago-a, ca.100), en compendios de medicina como el *Carakasamhitā* (Caraka, ca. 100–200) y el *Sūśrutasaṁhitā* (ca. 200–300), y en la literatura enciclopédica de los purāna (*Mārkadeya*, *Vāyu* y otros, del año 300 en adelante). La abundancia de alusiones, referencias o fragmentos de filosofía sāmkhya en todas estas obras permite inferir que gozaba de un gran prestigio en la antigüedad.

[2] Garbe, R.: “Sāṅkhya” en *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. 11, 1927 pp.189-92.

[3] Erich Frauwallner y, más recientemente, Gerald Larson, han dedicado dos estudios muy completos a la reconstrucción de los itinerarios de la literatura sāmkhya. Frauwallner, E.: *History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973 pp. 217-354. Larson, G.: *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998 pp. 3–83.

[4] Uno de los primeros trabajos de reconstrucción de la filosofía sāmkhya se debe a Richard Garbe [Garbe, R.: *Die samkhya Philosophie*. Leipzig: H. Haessel, 1917], donde se analiza el sāmkhya desde la perspectiva de la antigua filosofía natural y el sistema se considera creación personal de Kapila o Pañcaśikha. Por otro lado Dasgupta [Dasgupta, S.: 1992. *A History of Indian Philosophy* (vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 pp. 208–271] realiza su reconstrucción desde el lado opuesto, a partir de los comentarios medievales, sobre todo el *Sāmkhya-pravacanabhāya* de Vijñāna Bikṣu (s. XVI), pero también el *Sāmkhya-kārikābhāṣya* de Gaudapāda (ca s. VI) y el *Tattvakaumudī* de Vācaspati Miśra (s. IX - X).

tinción fundamental entre una conciencia original sin contenido, denominada *puruṣa*, y una materia primordial, llamada *prakṛti*, donde se contiene en potencia toda la diversidad del mundo natural. Dicha distinción se analizará más adelante, baste por ahora con apuntar que mientras la *prakṛti* constituye el material donde se producen las transformaciones del mundo natural, el *puruṣa* es un testigo indiferente e inmutable de las mismas.

La materia primordial se activa y desactiva periódicamente en cada una de las fases de despliegue y repliegue del cosmos. Así, la *prakṛti* tiene un estado manifiesto, durante el periodo de despliegue, y un estado potencial o latente (*avyakta*), cuando el universo, una vez replegado, “duerme” en tenso equilibrio. La intervención de la conciencia hará de nuevo despertar a la materia, dando lugar a un nuevo ciclo cósmico. El *puruṣa* desempeña así el papel de catalizador del despliegue de la *prakṛti*, siendo paradójicamente él mismo inactivo e inmutable, pura conciencia neutra y sin contenido. Estamos ante una de las primeras expresiones de lo que podría denominarse materialismo metafísico, al que hay que añadir un importante sesgo experiencial. Lo primero porque, de no ser por la presencia enigmática del *puruṣa* (desencadenante de la metamorfosis cósmica), el *sāmkhya* constituiría un evolucionismo materialista muy parecido al que predomina hoy en la ciencia moderna. Lo segundo porque el propósito de esta filosofía, como se indica al inicio de la *Sāmkhya-kārikā*, es la erradicación del sufrimiento mediante el conocimiento expuesto en ella.⁵ Esta primera estrofa deja entrever una posible influencia budista, confirmada en la siguiente, donde se muestran reticencias respecto a la práctica del ritual védico, que a su goce efímero añade el sufrimiento de la víctima sacrificial. En su lugar se propone una alternativa filosófica: el discernimiento entre el mundo fenoménico o manifiesto (*vyakta*), lo no manifiesto potencial (causa primordial de dicho mundo fenoménico: *avyakta*), y el conocimiento que cabe dentro de lo fenoménico (*jñā*).⁶

Los tattva.

La primera taxonomía que es necesario mencionar es la de los veinticinco principios (*tattva*) constitutivos de lo real, que se ordenan jerárquicamente según la siguiente tabla:

[5] SK 1. Para la *Sāmkhya-kārikā* sigo la edición del texto sánscrito en Larson (1998, véase nota 3), Appendix B, pp. 255-277. Se trata de una edición basada fundamentalmente en la de Colebrooke-Wilson, donde se incluye el comentario de Gaudapāda.

[6] SK 2. Esta triada puede reducirse a dos, estableciendo una primera dualidad entre la materia primordial (*mūlaprakṛti*), ya sea en estado manifiesto o latente, y una conciencia (*puruṣa*) que la conoce o experimenta.

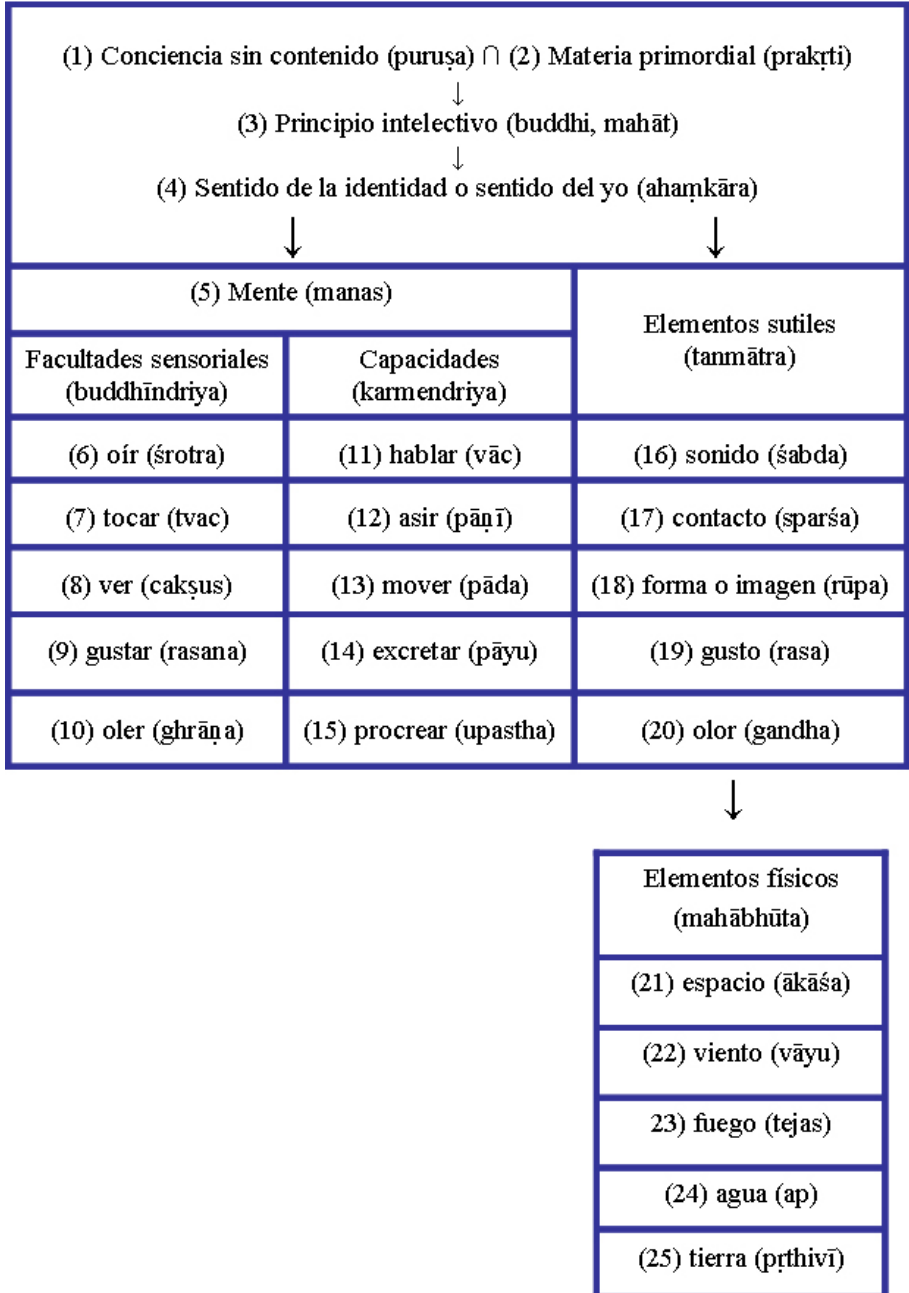


Tabla I. Los 25 tattva del sāmkhya

Entre todos ellos destaca la posición que ocupa el *puruṣa* en el sistema, la conciencia sin contenido. Es el único principio que ni ha sido creado ni es en sí mismo creativo. Comparte con la *prakṛti* su carencia de origen o nacimiento pero, a diferencia de ésta, no es un principio creativo (*na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣah*) y no produce nada. El *puruṣa* no se implica en el mundo natural y sin embargo es testigo silencioso de sus evoluciones. A pesar de ello es el *puruṣa* el que ha desencadenado el proceso creativo y diversificador del cosmos, desestabilizando a la *prakṛti*, que se encontraba en un equilibrio gúnico perfecto, y cuyo desequilibrio da lugar a la manifestación del mundo. Cuando los filósofos sāmkhya tratan de explicar el paso del universo latente (*avyakta*) al manifiesto (*vyakta*), atribuyen dicha transición al *puruṣa*.

La primera emanación de la materia primordial (*mūlaprakṛti*) es un principio de inteligibilidad denominado técnicamente *buddhi* y que es la forma más sofisticada de la materia, su forma emergente, en la que predomina los aspectos luminosos del *guṇa sattva*. Se trata de una inteligencia que se encuentra todavía lejos de ser la facultad de un sujeto o la capacidad de un organismo para adaptarse a situaciones nuevas. No hay todavía, es este estadio de la evolución cósmica, entidades o individuos. Pero dicha inteligencia no carece de aspectos gnoseológicos y para desarrollarlos se fabrica un yo, un sentido de la identidad (*ahamkāra*). Observemos la originalidad de la cosmovisión sāmkhya: la inteligencia no es aquí una potencia del yo, sino más bien a la inversa. Y esa inteligencia no es una entidad metafísica de ordenación del cosmos, sino una consecuencia de la evolución estricta de la materia sobre un trasfondo de conciencia. La evolución natural conduce a un principio de individuación donde la identidad o el sentido del yo es resultado (o tendencia inevitable) del desdoblamiento de la inteligibilidad, que necesita de entidades sobre las que predicar y que no sean ellas mismas predicados⁷.

No hay, en este estadio de la serie de transformaciones (*pariṇāma*), una dependencia de la inteligencia con el sentir, ya que los estímulos del sentir presuponen un sujeto que les sirva de sede, y ese sujeto no se ha formado todavía. Lo sensible se constituirá posteriormente, como resultado de la combinación del sentido del yo (*ahamkāra*) y de la mente (*manas*), que darán lugar a las diez capacidades (motoras, sensibles y mentales) y a los cinco elementos sutiles (sonido, tacto, forma, gusto y olfato). Será a partir de éstos últimos que se creen los cinco grandes elementos. No se trata pues de que el mundo se haga cognoscible gracias a *buddhi*. El mundo, con su diversidad y pluralidad, no existe todavía y es esa inteligibilidad la que lo estructura y le da forma.

[7] La época moderna ha considerado de manera diversa la naturaleza de lo individual. Algunos filósofos han tratado la cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del cosmos, preguntándose a tal efecto si los entes singulares son simples modos de una sustancia única (el caso de Spinoza) o se encuentran dotados de una singularidad irreductible (el caso de Leibniz).

El sāmkhya plantea, quizá por primera vez en la historia del pensamiento filosófico, que entre el entendimiento y la sensibilidad no exista una diferencia esencial sino tan sólo de grado (como sugeriría mucho después Leibniz). Un continuo va de lo inteligible a lo sensible y la propia actividad de la materia lleva a la inteligencia, gradualmente, a convertirse en sensibilidad. El término de la doctrina clásica del sāmkhya, según la cual el efecto se encuentra latente en la causa (*satkāryavāda*), la sensibilidad no sería sino el despliegue de la inteligencia.

La materia primordial (*prakṛti*) se define como increada (ha existido siempre, carece de origen o nacimiento: *avikṛti*) y creativa (genera el mundo). Se trata de una noción que amplía la idea común que se tiene de la materia, pues abarca también lo inmanifiesto. Paradójicamente, dicho estado latente comparte las *características* de la conciencia original (*puruṣa*): carece de causa (*ahetumat*), es intemporal (*nitya*), inespacial (*vyāpin*), estable (*akriya*), simple (*eka*), sin soporte (*anāśṛta*), sin características (*linga*), sin partes (*anavayana*) e independiente (*aparatantra*). Esta definición de lo indefinible se encuentra justificada por las características de lo manifiesto, que son sus contrarios: causado, temporal, espacial, inestable, etc. Sin embargo, tanto lo inmanifiesto como lo manifiesto dependen del proceso trigónico, en el primer caso de su equilibrio, en el segundo de su desequilibrio. Mientras que el *puruṣa* o conciencia original se encuentra al margen de dicho proceso trigónico y es por tanto incapaz de producción alguna.

Prakṛti (la fuerza generativa que produce la diversidad del cosmos) se encuentra constituida por tres sustancias (*triḡuṇa* o *traigunya*) que dan cuenta de sus continuas transformaciones. Los *guṇa* constituyen así los hilos que atan los elementos dispersos de lo real, ya pertenezcan al ámbito *tattva*, al ámbito *bhāva* o al ámbito *bhūta*. Es importante destacar que, en el sistema sāmkhya, los *guṇa* nunca se cuentan entre los 25 *tattva* que constituyen el mundo natural, sino que son, por así decirlo, su fuente de alimentación, el axioma o fundamento que permite entender el proceso continuo de transformación que es el mundo.

El vínculo que establecen los *guṇa* permite inferir lo no manifiesto a partir de lo manifiesto, lo infinito de lo finito, lo eterno de lo fugaz, lo liberado de lo contingente. Y en esa correspondencia se establece la doctrina sāmkhya. Cobra entonces sentido lo dicho en la estrofa primera y en las estrofas décima y undécima de la *Sāmkhya-kārikā*, que consideraban esencial el discernimiento entre lo manifiesto, lo inmanifiesto y el conocedor, pues dicho discernimiento constituye la vía para la liberación del sufrimiento. Pero, a diferencia del *puruṣa*, la materia es inconsciente y no puede discernir. De modo que puede decirse que los elementos conscientes implicados en cualquier proceso cognitivo no pertenecen al mundo material, sino que son un préstamo o proyección del *puruṣa*, que se contempla a sí mismo en lo material, constituyendo el verdadero sujeto del conocimiento.

La circularidad cognitiva (sensaciones).

El primero de los tres *guṇa* es *sattva*, que se asocia con la dicha (*prīti*). El segundo, *rajas* se asocia con la inquietud (*aprīti*) y el tercero, *tamas*, con la ofuscación (*viśāda*)⁸. En este sentido puede decirse que el mundo material está hecho de sensaciones o estados de ánimo. *Sattva* pone de manifiesto e ilumina, *rajas*, es un estímulo o principio de actividad, *tamas*, representa la inercia y la obstrucción. Lógicamente, *sattva* se asocia con la sabiduría y la bondad, con los aspectos creativos y luminosos de la naturaleza. Mientras que su complementario, *tamas*, representa la inercia ciega, lo indolente y lo pesado. Entre ambos extremos, resolviendo la tensión, se encuentra *rajas*, el principio dinamizador que da cuenta de todo cambio y que se considera el *humor* típicamente humano. Si la única fuerza evolutiva fuera *rajas*, el mundo se encontraría sometido a una actividad frenética, *tamas* contrarresta dicha actividad, mediante su pesantez y pasividad. Pero todo no sería más que un proceso ciego y fatal si no existiera el tercero de los *guṇa*, el que ilumina la evoluciones de la materia y encuentra reposo en su contemplación: *sattva*.

Todo ente y toda manifestación, ya sea material o espiritual, es una mezcla de estos tres *guṇa*. Sólo cuando el universo se disuelve (*pralaya*), quedando en estado latente (*avyakta*) a la espera del inicio de un nuevo ciclo, los *guṇa* vuelven a su estado *original* de equilibrio. Manifestación equivale a desequilibrio gúnico: transformación y diferenciación. ¿Por qué se produce ese desequilibrio? Debido a la presencia del *puruṣa*. ¿Qué motivo tiene el *puruṣa* para aventurarse en lo manifiesto? La pregunta carece de sentido desde la perspectiva sāmkhya, cuyo propósito es erradicar los estados dolientes y confusos de la existencia.

Que la esencia de las cosas sea la sensación, sentir algo o sentirse de cierta manera, se ha propuesto de diferentes maneras en la historia del pensamiento, sobre todo en las filosofías de la subjetividad. Con el sāmkhya el planteamiento es diferente: las cosas son pura sensación, objetivamente, y no sólo desde su particular punto de vista. Dichas “sensaciones” cubren en continuidad toda la gama de los entes, desde la brizna de hierba hasta la más alta divinidad. El hombre es, fundamentalmente, sensación y, además, actividad, inquietud, movimiento (*rajas*), contemplación y luz (*sattva*), materia inerte y oscuridad (*tamas*). Pero el mineral también está hecho de sensaciones, de otro tipo, rudimentarias, lentas, telúricas, opacas, mucho menos dinámicas y flexibles, y escasamente contemplativas. Decir que la esencia de las cosas son las sensaciones supone afirmar no que los entes tienen o causan impresiones, sino que las impresiones causan o producen entes. Aquí radica la circularidad cognitiva que postula el sistema. La sensación pasa de ser un mero hecho psíquico al fundamento constitutivo del ser. Ya no se considera, objetivamente, un reflejo y, subjetivamente, la productora de

[8] SK 12.

los hechos de la conciencia, ya no se piensa que puedan distinguirse tantas sensaciones como aparatos receptores hay (visuales, auditivas, olfativas, gustativas, táctiles, cinestéticas, térmicas, dolorosas, agradables, equilibradas...), sino que la sensación pasa a ser la *cosa en sí*, la función que hace al órgano. La impresión se crea un sistema nervioso, de modo que se podrían dar tantos entes u organismos como combinaciones posibles de sensaciones.

Las sensaciones pueden agruparse además en tres categorías: agradables, desagradables y deprimidas, correspondiendo al placer, el dolor y la estulticia. En el ámbito material, esta triada se traduce en luminosidad (*prakāśa*), energía (*pravṛtti*) y obstrucción (*niyama*). Todas ellas dan cuenta de la diversidad material y espiritual del mundo. Cuanto más abajo nos encontramos en la escala de la evolución, cuanto más alejados del primer elemento emergente, la *buddhi*, menor es la intensidad de las sensaciones. No siente el mineral como la planta, ni ésta como el hombre. Hasta el punto de que en ciertos complejos materiales apenas puede hablarse de sensaciones, sino de meras reacciones físicas. Pero si, como hace el *sāmkhya*, establecemos una jerarquía de los entes en función de su sensibilidad (o mejor, de la sensibilidad que los ha producido), encontramos un camino ascendente hacia el principio primero de lo manifiesto, la *buddhi*, el elemento que se encuentra más próximo a la conciencia del *puruṣa*.

El círculo hermenéutico.

El proceso tripartito de los *guṇa* se encuentra estructurado por lo que podría denominarse en círculo hermenéutico del *sāmkhya*. La actividad espontánea (*rajas*) lleva implícita una ordenación jerárquica (*sattva*) y tiene como consecuencia una determinación (*tamas*), una *resolución* que hace posible la distinción y diferenciación de los objetos del mundo, de cuyo discernimiento se encargará, a su vez, el *guṇa sattva*. Pues la clarividencia (*sattva*) no podría darse si no existieran ya elementos discernibles y susceptibles de ordenación (*tamas*) y tampoco podría evolucionar, crecer y desarrollarse si estos elementos no se encontraran en continua transformación (*rajas*). Es decir, cada uno de los *guṇa* presupone los otros dos y no podría actuar sin ellos. De modo que la completa supresión de uno solo de ellos significaría la disolución del mundo, así como el perfecto equilibrio de los tres tiene como consecuencia el regreso del mundo a su estado latente (*avyakta*). Una vez nos situamos en el universo en transformación, ninguno puede ser considerado separadamente ni tampoco como causa de los demás. Se podría pensar que sin la actividad (*rajas*) no existiría nada que ordenar (*sattva*) ni nada determinado (*tamas*), sin embargo, desde la perspectiva *sāmkhya*, este es un planteamiento desencaminado. De hecho, si hay un *guṇa* que pueda considerarse el primero (sin que ello quiera decir que sea causa de los demás), ese sería el *guṇa sattva*, pues la primera manifestación de la materia primordial, el principio de ordenación (*buddhi*) del que surgen, en evolución, los

demás principios, es puro *sattva*. Pero dicha manifestación no sería posible si no existiera ya un desequilibrio entre los *guṇa*, que pone en movimiento la rueda del mundo.

El yoga heredará del sāmkhya la idea de que la mente y la conciencia son dos entidades radicalmente distintas. Desde esta perspectiva los intentos actuales de las neurociencias de buscar la conciencia en el cerebro estarían desencaminados. La mente es un instrumento de la conciencia. La conciencia utiliza la mente para observar el mundo material y recrearse en su diversidad. Cuando se confunde el instrumento con el sujeto, la identificación con la mente crea un intelecto oscuro, un sujeto de oscuridad. Mientras que cuando se rebaja la actividad de la mente, cuando dejamos de identificarnos con ese cristal sin luz propia, la conciencia recupera su pureza. Esa desidentificación del sujeto con la identidad que crea la mente es el objeto del *yoga*. Entre los logros de los yoguis debido a su destreza en el manejo de los estados concentrados de la mente, Patañjali lista la posibilidad de contemplar el mundo en virtud de los cinco grandes elementos, como un baile de átomos o en función de los tres colores de los *guṇa*: blanco, rojo y negro.

La cuestión del determinismo.

Otro de los patrones de enumeración que ofrece el sāmkhya divide el mundo en tres categorías: el ámbito constitutivo, el ámbito proyectivo y el ámbito fenoménico (lo dado). El primero se compone de los veinticinco principios constitutivos (*tattva*), que se reproducen en la Tabla I. El segundo, denominado proyectivo (*bhāva*), se compone de las ocho disposiciones o inclinaciones de la *buddhi*. Finalmente, la interacción del ámbito constitutivo (25 *tattva*) con el ámbito proyectivo (8 *bhāva*) da lugar al ámbito fenoménico, también llamado efectivo o final (*phala*), constituido por las cincuenta categorías (*padārtha*) de lo dado.

Las transformaciones en los ámbitos segundo y tercero (*bhāva* y *bhūta*), obedecen a un régimen no estrictamente determinado. Estos dos ámbitos son construcciones derivadas del primero y, aunque son generados por éste, se componen de las transacciones kármicas que experimentan y proyectan los seres. Mientras que el determinismo domina el ámbito *tattva*, regido por una estricta razón suficiente, en los ámbitos proyectivo (*bhāva*) y final (*phala*) son posibles las transformaciones. Como apunta Larson: “uno no puede cambiar lo que es, pero uno puede cambiar su propia perspectiva o predisposición a lo que es”. De este modo tanto el conocimiento como la ignorancia pertenecen al ámbito proyectivo y final, ambos son sólo predisposiciones y no principios (*tattva*)⁹.

[9] Larson, G. y Bhattacharya, R.: *Encyclopedia of Indian philosophies* (v.4), *Sāṅkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987 p. 72.

En el ámbito proyectivo encontramos aquellas predisposiciones del intelecto de naturaleza sáttvika, representadas por el discernimiento reflexivo de la *buddhi*: mérito, conocimiento, desapego y poder.¹⁰ Pero también hallamos aquellas predisposiciones que representan las tendencias reificadoras de la *buddhi*, de carácter tamásico, tales como el vicio, la ignorancia, el apego y la impotencia. Se supone que ambas tendencias se derivan de una actividad espontánea e inconsciente, asociada con el *guṇa rajas*. Lo decisivo aquí es que la combinación y el grado de participación de los diferentes ingredientes, en cada renacimiento particular, predispone al *liṅga* que trasmigra, a proyectar o crear las condiciones de su futura existencia. La vida en los paraísos se encuentra dominada por el *guṇa sattva*, la actividad de *rajas* es característica del ámbito humano mientras que el *guṇa tamas* domina el mundo inconsciente e inerte de tosca materialidad.

Respecto al ámbito efectivo, que como dijimos da lugar a las a las cincuenta categorías del mundo fenoménico (*pratyasarga*), lo componen cinco malentendidos o errores (*viparyaya*), veintiocho carencias o incapacidades (*aśakti*), nueve satisfacciones (*tusti*) y ocho logros espirituales (*siddhi*). Los cinco errores son, según las listas antiguas, oscuridad (*tamas*), confusión (*moha*), confusión extrema (*mahāmoha*), cinismo (*tāsmisra*) y desesperación (*andhatāmisra*). Posteriormente Patañjali, siguiendo la tradición del yoga, los denominará aflicciones (*kleśa*): ignorancia (*avidyā*), egoísmo (*asmita*), apasionamiento (*rāga*), resentimiento (*dveṣa*) y miedo a la muerte (*abiniveśa*). El primer error (*tamas, avidyā*) consiste en la incapacidad de distinguir el *puruṣa* del intelecto, la yoidad, y los cinco elementos sutiles. El segundo es la confusión egoísta, la preocupación por la propia identidad, por un “mío” carente de correlato real (aspecto éste muy budista). La confusión extrema o apasionamiento (*rāga*) hace referencia al apego a los elementos sutiles y a los elementos físicos, al apego a las diez relaciones sociales (padre, hijo, hermano, esposo y amigo, y la contraparte femenina). El cinismo o resentimiento (*tāsmisra, dveṣa*) ante la incapacidad de obtener los logros del espíritu (*siddhi*). La desesperación (*andhatāmisra*) o el miedo instintivo a morir (*abiniveśa*) es consecuencia de persistir en lo anterior.

En su afán por dar cuenta de todo lo dado, las veintiocho carencias o incapacidades (*aśakti*) designan las disfunciones mentales, motoras o sensibles: enajenados, lisiados o ciegos, glosando además otros desórdenes mentales. Pero no todo son calamidades en esta lista. Las nueve satisfacciones (*tuṣṭi*) hacen referencia a lo que se puede lograr, a la felicidad de una vida equilibrada y ecuánime que, sin haber alcanzado los ocho poderes espirituales (*siddhi*), experimenta las satisfacciones de la contemplación. A diferencia del yoga, estos ocho logros no tienen nada de sobrenaturales y definen muy bien el

[10] SK 23.

temperamento filosófico del sāmkhya. Los componen (1) el razonamiento y la reflexión, (2) la formación de la expresión verbal con un maestro adecuado, (3) el estudio y la dedicación, (4) la dialéctica, (5) la actitud abierta y disciplinada, (6) la progresiva superación de las frustraciones del cuerpo y de la mente, (7) la progresiva superación de las frustraciones de la vida social y material, y (8) la progresiva superación de las frustraciones asociadas al renacer.

De las diferentes combinaciones de los elementos anteriores y de la explotación de sus posibilidades surgen los diferentes tipos de seres: plantas, animales, seres humanos y dioses.

El principio intelectualivo.

Mucho antes de que la percepción capte el mundo, la imaginación lo trasfigure y la acción lo transforme, la inteligencia material (*buddhi*) ha ordenado el cosmos. Sobre ese orden actuarán las diversas potencias del hombre y a ese orden se remite su eficacia. Toda realidad, todo ente, tanto en la cosmología sāmkhya como en la budista, es una posición. Las diferentes posiciones representan correlaciones, y de esas correlaciones derivan las diversas contingencias que asedian la existencia.

Dado que no existe una diferencia esencial entre causa y efecto (estados latentes o manifiestos), tampoco la habrá entre el sujeto y la acción que realiza. Cualquiera que se encuentra con algo que hacer, piensa que se le ha asignado ese trabajo y, finalmente, lo convierte en su deber. Esta inclinación al deber, a la ordenación frente a lo errático, es una característica propia de la *buddhi*, cuya inteligencia debe a su proximidad con el *puruṣa*¹¹. Se repite, una vez más, la idea de que la virtud conduce a la prosperidad, mediante las prácticas rituales, mientras que del ejercicio del yoga se obtienen poderes físicos y mentales. Frente a estos logros, ya tradicionales, surge un nuevo tipo de conocimiento, el discernimiento intelectual, que consiste en la capacidad de distinguir el mundo natural (constituido por la combinación de los tres *guṇa*) del espíritu sin atributos (*puruṣa*). En esta discriminación radica la posibilidad de la liberación. Para llegar a ella es necesario experimentar que el sentido de la identidad (la conciencia del yo) es una creación del principio intelectualivo (en cierto sentido una ilusión), que tiene como consecuencia el desarrollo de la mente. Ésta, mediante su capacidad de reflexión, se siente dotada de la luz de la conciencia, cuando en verdad sólo la refleja. Así, la mente piensa en el objeto que observa y cree que es ella misma la que lo conoce, cuando en realidad es el *puruṣa* el sujeto de la percepción. Y esto no sólo ocurre en los aspectos cognitivos asociados a la percepción, la conciencia misma de existir es resultado de la presencia del

[11] TK 144. Jhā, G.: *The Samkhya-Tattva-Kaumudi: Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-karika*. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2004 (1ª edición, Bombay 1896).

puruṣa. “Pienso, luego existo” resulta una falsa ecuación para el *sāmkhya*. En primer lugar porque el *sāmkhya* pone en entredicho la pertenencia del pensar al sujeto empírico, y en segundo lugar porque cuestiona la equivalencia entre pensar y existir.

La actividad cognitiva.

Los agentes activos en las transformaciones de la *prakṛti* tienen una co-implicación fundamental. No podría haber gratificación si no hubiera una libertad posible, no podría haber discernimiento sin la existencia de discernibles, y no habría incertidumbre si no existiera alguien buscando una aclaración. Todas estas actividades se encuentran imbricadas y cada uno de los *guṇa* presupone a los demás¹², son como la mecha, el aceite y la llama, que cooperan en la producción de la luz¹³. Como señala acertadamente Larson, no encontramos dentro del proceso tripartito una polaridad o bifurcación de lo objetivo y lo subjetivo, no hay aquí una distinción ontológica entre mente y materia o pensamiento y extensión¹⁴. El dilema subjetivo del flujo de experiencias del individuo es el reverso del dilema objetivo de la materia, son dos descripciones complementarias del modo en que se desenvuelve espontáneamente la materia primordial (ante la presencia del *puruṣa*), ordenamiento racional y determinación objetiva. Es decir, el flujo de experiencias subjetivas, donde se combinan el desasosiego, la contemplación y la confusión no es diferente de la objetividad, coherencia y tendencia de la materia primordial. El dilema del mundo es el dilema del individuo.

¿De dónde procede la actividad de los sentidos? ¿Se trata de una actividad eterna o ha tenido un comienzo? Los textos reconocen cierta ansiedad en esta actividad, los sentidos se ven impelidos incesantemente a cubrir sus necesidades. ¿Y qué hay detrás de esas apremiantes necesidades? La respuesta de los comentaristas es optimista: la liberación del *puruṣa*. Ese es el objetivo último que mueve toda acción sensible, ese es el aliento, la mayoría de las veces ignorado, de la sensibilidad. Si no fuera así el espíritu sería incapaz de discriminar entre sí mismo y el mundo natural inanimado. De modo que ese ímpetu se considera la respuesta al juego del espíritu, que se recrea y diversifica a través de la materia para, posteriormente, liberarse de ella.

Otra taxonomía (recordemos que ésta es una filosofía de la enumeración) clasifica los órganos en trece, internos y externos. Los tres órganos internos son el principio intelectual (*buddhi*), el sentido de la identidad (*aḥamkāra*) y la mente (*manas*). Los externos (diez restantes): las cinco facultades sensibles

[12] SK 12.

[13] SK 13.

[14] Larson, G. y Bhattacharya, R.: *Encyclopedia...* cit., p. 67.

(*buddhīndriya*) y las cinco facultades activas (*karmendriya*). El sentido de esta nueva clasificación apunta a una caracterización de la naturaleza del tiempo. Los órganos externos operan únicamente en el presente, mientras que los internos operan en relación al pasado, el presente y el futuro (aunque sería más propio decir que actúan en el origen: el *puruṣa*). De los órganos externos, las facultades de la percepción operan tanto sobre los elementos sutiles como sobre los físicos, mientras que las cinco facultades de acción operan únicamente sobre los elementos físicos. De nuevo se subraya la superioridad, tanto creativa como de alcance, de la percepción sobre la acción.

Es claro que esta clasificación supone también una jerarquía. Los órganos internos tienen la capacidad de actuar sobre el resto de principios (*tattva*) de lo real y a lo largo de todos los segmentos de la flecha del tiempo. De todos ellos la *buddhi* es el supremo, dado que el sentido del yo (*ahamkāra*) y la reflexión (*manas*) operan sobre sus respectivos campos y presentan sus resultados al voluntarioso principio intelectual (*buddhi*), que a su vez las remite, con sus propias adiciones y modificaciones, al ojo “discriminatorio” del *puruṣa*. De modo que puede considerarse a la *buddhi* como el representante del espíritu en el mundo natural, pues no sólo produce el mundo material para recreación (y a la postre liberación) del *puruṣa*, sino que sirve también de enlace entre el ámbito material y el ámbito del espíritu.

El cuerpo insigne

El término sánscrito *liṅga* goza de gran riqueza semántica: es el signo distintivo, la marca, la señal. Es también el órgano sexual masculino, cuya expresión religiosa y devocional es el falo de Śiva. En gramática es el género, en lógica el signo inferencial. Para la filosofía sāmkhya es el cuerpo insigne (*liṅgaśarīra*) que hace efectiva y explica la transmigración. Dicho cuerpo se encuentra marcado o señalado por las existencias previas y, dado que no se encuentra constituido por los elementos físicos (aunque se adhiere a ellos), se lo llama también cuerpo sutil. Siendo producto de la naturaleza primordial, no conoce limitaciones espaciales o temporales y dura todo el tiempo que dura un ciclo cósmico, de ahí que *liṅgaśarīra* se traduzca a veces como “cuerpo astral”.

El cuerpo insigne es un agregado compuesto por los tres órganos internos (*buddhi*, *ahamkāra* y *manas*), los diez órganos externos (*buddhīndriya* y *karmendriya*) y los cinco elementos sutiles (*tanmātra*). Es incapaz de tener experiencias pero se ve afectado por las ocho inclinaciones del ámbito proyectivo que afectan a la *buddhi* y, debido a ello, renace. Se encuentra prendido del cuerpo físico, que se compone de los cinco elementos (*bhūta*): espacio, agua, fuego, aire y tierra, y es el factor que lo anima y le da vida. En el momento de la muerte, el cuerpo insigne se desprende de estos elementos físicos y trasmigra.

Llegado el momento de la disolución cósmica, el *cuerpo astral* se reabsorbe en la que fue su causa, la materia primordial (*prakṛti* o *pradhana*).¹⁵ Este agregado no puede subsistir sin el soporte de los cinco elementos sutiles: lo sonoro, lo luminoso, lo táctil...¹⁶. El cuerpo sutil actúa impulsado por el propósito del *puruṣa* gracias al poder omnipresente de la *prakṛti*. Se lo compara con un actor que asume diferentes papeles, pues, al asociarse con las diferentes predisposiciones de la *buddhi*, asume diferentes cuerpos¹⁷. Es por tanto el sujeto que transmigra y experimenta el sufrimiento del nacimiento y la muerte. El *puruṣa*, reflejado en el cuerpo sutil a través de la *buddhi*, experimenta ese dolor como si fuera en su propio cuerpo¹⁸.

La escuela *sāṃkhya*, como la mayoría de las tradiciones de pensamiento indias, abordó también la cuestión de lo que ata y de lo que libera, ofreciendo su propio modelo del proceso del renacimiento y la transmigración. Ya hemos visto que los 23 principios, desde la *buddhi* hacia abajo, constituyen un mecanismo articulado por el proceso trigónico, que funciona como una especie de ley de conservación de la energía que gobierna las evoluciones de la materia siguiendo una estricta causalidad (*karana/karya*). Sin embargo, como hemos visto, el ámbito constitutivo no agota lo real. A él se añade un ámbito proyectivo (*pravṛtti*) y un ámbito final (o de los frutos: *phala*). Al primero pertenecen las ocho inclinaciones de la *buddhi*,¹⁹ de las que ya hemos hablado, que se agrupan en cuatro parejas: la predisposición o rechazo del *dharma*, la inclinación al conocimiento (*jñāna*) o la ignorancia (*ajñāna*), el afecto por el poder (*aisvarya*) o la impotencia (*anaisvarya*), y el apego (*avairagya*) o desapego por las cosas (*vairagya*). Todas estas predisposiciones, que representan las posibilidades de la *buddhi*, se denominan “causas eficientes” (*nirmitta*) y tienen como consecuencia las diversas trayectorias del *liṅga* en el *samsāra*: ascendente (*urdhva*) o descendente (*adhastat*), liberadora (*apavarga*) o encadenadora (*bandha*), de dominio sobre la vida (*avighata*) o de descontrol (*vighata*) y de tendencia hacia la inmersión en la materia primordial (*prakṛtilaya*) o de empeño y compromiso con el *samsāra*. Estas predisposiciones del *liṅga* son innatas pero puede modificarse el dominio o intensidad que una ejerce sobre la otra a lo largo de una vida²⁰.

El *liṅga* o cuerpo sutil es el encargado de transportar un conjunto o constelación de dichas inclinaciones de una existencia a la subsiguiente, integrándolas en el cuerpo físico. Estas funcionarán como una especie de código genético

[15] SK 40.

[16] SK 41.

[17] SK 42.

[18] TK 55.

[19] SK 23.

[20] SK 23.

en el nuevo ser, predisponiéndolo a determinados cursos de existencia. Sin embargo, dicho *liṅga* no puede operar sin la existencia de un cuerpo físico, que se describe atravesado por cinco vientos o alientos: respiración (*prana*), excreción (*apana*), digestión (*samana*), aliento ascendente (*udana*) y aliento difuso (*vyana*).²¹ Es interesante observar cómo el autor del *Yuktidipika* relaciona estos “vientos” con ciertas actitudes sociales. La fisiología cumple aquí una función social. *Prāṇa* se asocia con la obediencia, *apana* con el medrar, *samana* con la solidaridad, *udana* con el sentido de superioridad y *vyana* con la devoción y el amor. Los cinco *móviles* o fundamentos de la actividad (*karmayoni*), que la *Yuktidipika* relaciona con los cinco *alientos* mencionados, son la perseverancia (*dhṛti*), la fe (*śraddha*), el deseo de satisfacción (*sukha*), el deseo de conocer (*vividisa*) y el deseo de ignorar (*avividisa*).

Todos estos factores configuran las diferentes rutas del renacer, organizando el mundo psicofísico de los seres en diferentes ámbitos (divinos, humanos, animales), que son las diversas formas de vida consciente aceptadas por la tradición sāmkhya. Como en el budismo, el ámbito de la existencia se compone de una serie de paraísos (ocho), donde moran los dioses, a estos hay que añadir el ámbito humano y cinco ámbitos animales. Mediante el desapego se obtiene un estado de absorción en los elementos sutiles de la materia, disfrutando temporalmente de un estado de dicha, pero volviendo a renacer bajo atadura. Esta taxonomía es consecuencia de la distribución constitutiva de los *guṇa* en cada uno de los seres, así, *sattva* predomina en los paraísos, *rajas* entre los hombres y *tamas* en los mundos inferiores. Pero todo este proceso de distribución del ser tiene su origen en la *prakṛti*, cuyo propósito es atender las necesidades de un espíritu (*puruṣa*) con sed de aventura (diversificación, pseudo atadura y pseudo liberación). Y *prakṛti* pasa a describirse como la gran benefactora (la madre), que no exige al espíritu compensación alguna por sus esfuerzos. El *puruṣa* buscará emanciparse, aunque en realidad nunca ha estado atado. Cuando lo logre, ella se retirará como lo hace una actriz una vez cumplido su papel en la escena. Y todas las inquietudes y zozobras que el espíritu creía propias, le parecerán ahora ilusiones.

Ya hemos mencionado que ninguna de las grandes filosofías de India puede entenderse al margen del concepto de liberación. El movimiento hacia la adquisición de la libertad, la reacción frente a algún tipo de coacción, derivado de la naturaleza constitutiva del ser, constituye el *leitmotiv* del pensamiento indio. De hecho, puede decirse que la filosofía surge como justificación teórica de una liberación que se da por supuesta. Cada una de las escuelas traza su propio mapa hacia ese logro y el sāmkhya no es una excepción. Mediante la virtud el *liṅga* asciende a ámbitos elevados de existencia, pero la emancipación definitiva es consecuencia del discernimiento filosófico. Dicho logro pasa por

[21] SK 29.

un entendimiento cabal del sāmkhya, por una comprensión experiencial de las relaciones entre el espíritu (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*). En ella el espíritu descubre su verdadera naturaleza (despojada de la materia con la que parecía comprometida) y pasa a contemplarse a sí mismo sin atributos (al margen de los tres *guṇa* que constituyen el mundo material), adquiriendo así su estado legítimo.

Epistemología.

El sāmkhya reconoce tres medios válidos de conocimiento (*pramāṇa*), mencionados en las estrofas cuarta y quinta de la *Samkhyakārikā*: la percepción (*pratyakṣa*, *dṛṣṭa*), la inferencia (*anumāna*) y el testimonio fidedigno (*āptavacana*). Lo que nos da la sensibilidad, lo que nos da la lógica y lo que nos da el lenguaje y la tradición. Respecto a la inferencia los filósofos del sāmkhya, conscientes de que el razonamiento nunca es neutral, añadieron cinco condiciones previas, registradas en el *Yuktidīpikā*: El deseo sincero de conocer (*jī-jñāsā*), la ocasión para dudar (*samśaya*, no siempre es momento para dudar), el propósito de la empresa (*prayojana*), la probabilidad de encontrar una solución (*sākyaprāpti*) y la eliminación de extravagantes recelos (*samśayavyudāsa*)²².

Se listan además tres tipos inferencia: del efecto respecto a la causa, de la causa respecto al afecto y analógica. Y se distingue entre el signo inferencial (*liṅga*) y su portador (*liṅgin*). Tanto la inferencia como el testimonio verbal nos permiten ver allí donde no alcanzan los sentidos²³. Ambas permiten la especulación en torno al cuerpo insigne, la materia primordial o la conciencia original. El conocimiento se concibe como un proceso en el que participan el órgano interno junto con las facultades sensoriales. El llamado órgano interno (*antahkaraṇa*) se encuentra constituido por la inteligencia primordial (*buddhi*), el sentido de la identidad (*ahamkāra*) y la mente (*manas*). Estos tres elementos constituyen lo que llamaríamos hoy el aspecto psíquico del individuo, aunque habría que matizar que esa psicología se encuentra enraizada en el origen del universo. Este componente psíquico es un producto de la evolución de la materia, es, por así decirlo, un materialismo psíquico, y como tal carece de conciencia. La conciencia que aparenta tener es ilusoria, resultado del reflejo de la conciencia original (*puruṣa*) en el órgano interno (*antahkaraṇa*). Estamos

[22] Pandeya, R. C.: *Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāmkhya-Kārikā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 pp. 40-41.

[23] SK 6. Nos sorprenderíamos si enumeráramos todas las cosas que sabemos gracias al testimonio verbal y respecto a las cuales no tenemos la menor duda. Nuestra visión del mundo se construye a partir de lo aprendido, sobre todo durante la enseñanza secundaria. Todos creemos que la Tierra gira alrededor del Sol, que Australia es una isla, que el Everest es la montaña más alta del mundo, aunque no lo hayamos comprobado mediante ningún experimento o mediante la observación directa.

pues ante lo que podría llamarse monismo materialista (a nivel empírico) que cosmológicamente incorpora un factor, la conciencia, superordinada a la materia, que mantiene unas relaciones con ella que no encajan completamente en los parámetros dualismo. Aunque generalmente se ha dicho (desde Garbe) que el sistema reconoce dos sustancias increadas y eternas, irreductibles entre sí y esencialmente diferentes, las propias metáforas que ofrece la tradición muestran que no hay entre ellas ni paridad ni equilibrio.

Pero el órgano interno no tendría la luminosidad que aparenta tener sin la presencia del *puruṣa*, que es el verdadero sujeto del conocimiento. Cuando la mente humana conoce, no es el yo o la mente individual el que conoce, no es el sujeto empírico, sino la conciencia del *puruṣa* que, desde fuera del espacio y del tiempo, se conoce a sí misma. Esta es la característica más peculiar de la epistemología sāmkhya: el afirmar que todos los conocimientos que puedan acumular los seres conscientes por cualquiera de estos medios, son por y para el *puruṣa*. A él están destinados y en él encuentran finalidad.

Si todo acto de conocimiento se encuentra dirigido a las “necesidades” del *puruṣa*, nos encontramos ante un radical materialismo cuya epistemología es metafísica (el *puruṣa* trasciende el espacio-tiempo creado por la *prakṛti*). Esa es la anomalía que hace del sāmkhya un sistema inclasificable. El *puruṣa* no es esto ni es aquello (evocación del *neti neti* de las *upaniṣad*), se encuentra más allá de lo fenoménico y, al mismo tiempo es la presencia inmanente, el testigo, que hace posible todo acto de conocimiento.

Hay que repetirlo: aunque el *puruṣa* carezca de intenciones y de contenido, hace “propios” los contenidos del proceso tripartito, reflejándose en ellos. Y dicha confusión es el fundamento no sólo de la atadura y frustración de los seres, sino también del mundo fenoménico del espacio, el tiempo y la causalidad. Pero el correcto discernimiento de esta situación puede deshacer el malentendido del mundo y del sufrimiento. Por ello el sāmkhya es, quizá más que ningún otro, el sistema más estrictamente filosófico de todos los sistemas indios, el más alejado de presuposiciones rituales y religiosas. En el acto mismo del discernimiento filosófico es donde radica la única y definitiva transformación.