

## SOBRE LA CONCEPCIÓN SĀM̄KHYA DE LA MATERIA

DANIEL DE PALMA  
*El Colegio de México*

EL PRESENTE ARTÍCULO PROPONE un análisis de la concepción de la materia de la escuela filosófica india sām̄khya a la luz de tres textos representativos de su pensamiento, las *Sām̄khya kārīkā*, la *Svetāsvatara Upanisad* y los *Sām̄khya Sūtra*, cuyas traducciones fueron publicadas anteriormente en diversos números de esta revista.<sup>1</sup> Dichas obras forman parte de una larga historia, pues las primeras apariciones de conceptos y argumentos sām̄khya son muy tempranas. Los textos que contienen tales conceptos y argumentos revelan un pensamiento de inclinación naturalista, dualista, que dista de tener una opinión unánime respecto de problemas importantes y que, si bien acepta en términos generales la existencia del mundo exterior, adopta respuestas muy diferentes con relación a varios problemas importantes. Ya en los textos preclásicos del sām̄khya se pone en evidencia la doble tensión que actúa sobre las inconsistencias de su dualismo y que lo llevan hacia el monismo, ya sea materialista (Carvaka) o idealista (Śvetāsvatara). Todo pensamiento filosófico que parte de postular la existencia de dos sustancias se encuentra ante graves problemas para explicar los sucesos derivados de algún tipo de contacto entre ambas, como el de la percepción sensible y, al menos en el caso sām̄khya, la cosmogonía. En el caso presente, esta debilidad de la especulación sām̄khya facilita su pasaje del naturalismo realista de algunos de los primeros textos hacia el dualismo con sesgo idealista que predominaría más tarde. Este

<sup>1</sup> *Sām̄khya Kārīkā*, de Iśvarakṛtsna, EAA 87; *Śvetāsvatara Upanisad*, EAA 91; *Sām̄khya Sūtra*, EAA94.

sāṃkhya, a pesar de su dualismo estructural, acepta de diferentes maneras el carácter absoluto y, por eso, superador de toda dualidad, de un dios tal como lo describen las diversas formas vivas de la religiosidad india a las que se unió a lo largo de decenas de siglos, como lo revelan su influencia sobre el sivaísmo del *Svetāśvatara Upaniṣad* o la devoción kṛṣṇaita de la *Bhagavad Gītā*, y que se extiende hacia las fronteras de mundos no védicos o nace en ellos, como lo pone en evidencia su cercanía al tantra.

El origen de sāṃkhya fue un motivo de polémica importante durante parte de este siglo. Algunos autores piensan que el pensamiento sāṃkhya surge del mundo upaniśádico.<sup>2</sup> Para D. Chattopadhyaya [1957], el sāṃkhya se deriva del dualismo entre lo masculino y lo femenino propio del tantra, que es una supervivencia de cultos exteriores al de los dioses védicos cuya transposición filosófica serían *puruṣa* y *prakṛti*. Hermann Jacobi, quien escribió varios artículos acerca del samkhya entre 1911 y 1932, sostiene que éste se origina en medios materialistas y, por lo tanto, no proviene de las *upaniṣad-s*.

Otros autores, apoyándose en la antigua asociación del dualismo sāṃkhya con diversas corrientes religiosas indias, sostienen que ya en su origen el dualismo sāṃkhya reconocía el poder superior de algo absoluto, el Isa, origen y causa de los dos estadios de la materia, el Desarrollado y el No Desarrollado. *Caraka Saṃhitā* 1.35, por el contrario, sostiene la doctrina del *raṣipuruṣa*, el “*puruṣa* resultado”, según la cual el *puruṣa* es un ente compuesto por los primeros veinticuatro elementos, *tattva-s*, de la ontología sāṃkhya, al que se considera como lugar de soporte de la unión de *buddhi* (el entendimiento), los *indriya-s* (los diez sentidos) y de *manas* (la mente), que constituyen las individualidades empíricas.

Los siglos anteriores y posteriores a la composición de las *Sāṃkhya Kārikā*, el periodo más fructífero de la historia sāṃkhya, fueron testigos de una polémica que depuró concep-

<sup>2</sup> S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 1922; A. B. Keith, *The Samkhya system*, 1922; E. H. Johnston, *Early Samkhya*, 1937.

tualmente su pensamiento. El sāmkhya resultante se amolda al esquema de Saṅkara de la filosofía india, que entiende la cosmovisión sāmkhya como un escalón en el ascenso hacia la verdad, cuyo estadio superior sería el del vedānta no dualista. Esta adaptación del sāmkhya a la metafísica vedānta era inevitable, dado que desde que Gauḍapāda (ca. 500 e.c.) hiciera los comentarios a la obra de Isvarakṛṣṇa, han sido los partidarios del vedānta no dualista quienes han comentado con más frecuencia los textos sāmkhya.

Larson y Bhattacharya (1987, p. 14s), dividen la historia de la literatura sāmkhya en cuatro periodos: 1) Las numerosas y contradictorias interpretaciones que las obras preclásicas hacen de los principios de la ontología sāmkhya en la *Chāndogya Upaniṣad* (ca. 800 a.e.c.), la *Kāṭha Upaniṣad* (400-200 a.e.c.), la *Svetāsvatara Upaniṣad* (400-200 a.e.c.), *Mokṣadharmā* y la *Bhagavad-Gītā (Mahābhārata)* (ca. 200 a.e.c.-200 e.c.), *Cāraka Saṃhitā* (100-200 e.c.); 2) un sāmkhya anterior a las *kārikā*-s al que pertenecen diferentes versiones del *Sastitantra*, “Tratado sobre las Sesenta Categorías”, atribuidas a Pañcāsikha (100 a.e.c.-200 e.c.), Varsaganya (100-300 e.c.) y Vindhya-vasin (300-400 e.c.); 3) el periodo clásico de las *kārikā*-s de Isvarakṛṣṇa (350-450 e.c.), y sus comentarios, el *Gauḍapāda-bhāṣya*, de Gauḍapāda (500-600 e.c.), y el *Mātharavṛtti*, de Māthara (ca. 800 o más tarde); 4) un prolongado periodo que se inicia con la *Sāmkhya-tattvakaumudī*, ‘Elucidación de las categorías sāmkhya’ de Vacaspati Misra (ca. 850 o 975 e.c.), los *Sāmkhya Sūtra*, de autor no identificado (ca. 1450-1500 e.c.), y sus comentarios, *Sāmkhya-sūtravṛtti* de Aniruddha (ca. 1450-1500 e.c.), *Sāmkhya-pravācanabhāṣya* de Vijñānabhikṣu (1550-1600 e.c.), así como una serie de obras escritas durante los últimos dos siglos, a algunas de las cuales nos referiremos más adelante.

La *Svetāsvatara Upaniṣad* fue escrita entre los años 400-200 a.e.c.; las *Sāmkhya Kārikā* fueron compiladas por Isvarakṛṣṇa entre los años 350-450 e.c., sobre la base de material anterior, y los *Sāmkhya Sūtra* fueron redactados en el siglo XV. El primer texto es una suma de ontología sāmkhya, teología sivaíta y

praxis yóguica, y fue producido en una época anterior al comienzo del periodo de configuración definitiva de las escuelas filosóficas ortodoxas de la India, proceso que tuvo lugar en torno a diferentes textos, en general —no es el caso del *sāṃkhya*— escritos en forma de *sūtra*-s y que fijan su concepción de la realidad. Las *Sāṃkhya Kārikā* fueron escritas por Isvarakṛṣṇa durante ese periodo y son la obra central del momento clásico del pensamiento *sāṃkhya*. Como advierte el propio Isvarakṛṣṇa, el suyo no fue el primer intento por reseñar y reordenar el antiguo acervo *sāṃkhya*, y el éxito de la versión canónica de la cosmovisión *sāṃkhya* no debe oscurecer el hecho de que antes de sus *kārikā*-s, ya había dentro de la escuela interpretaciones materialistas del dualismo *sāṃkhya* que lo acercaban al monismo materialista, como lo revela el pasaje de la *Caraka Saṃhitā* antes mencionado. El *sāṃkhya* clásico es resultado de la interpretación que hace Isvarakṛṣṇa de una línea de pensadores anteriores —línea que se inicia con Kapila, Asuri y Pañcāsikha, quien diseminó la doctrina (SK 69-70)— entre los que posiblemente se encuentran Varsaganya y Vindhyavasini.

Los *Sāṃkhya Sūtra* abren el último periodo de la historia de la escuela, que sería el renacimiento del siglo XV, cuando pone fin a una larga etapa de varios siglos durante los cuales no se redactaron obras de importancia dentro de la escuela. La historia del *sāṃkhya* se completa con el ciclo de comentarios y subcomentarios que siguen a los *sūtra*-s y con diversos trabajos publicados durante este siglo, varios de ellos comentarios de la “Elucidación de las categorías *sāṃkhya*”, de Vācaspati Misra. Durante las últimas décadas se ha registrado actividad *sāṃkhya* en el Kāpila Māṭha de Madhupur, Bihar. Su fundador, Hariharānanda Aranya (1869-1947) escribió varias obras sobre *sāṃkhyayoga* en bengalí y sánscrito.<sup>3</sup> De acuerdo con la

<sup>3</sup> Entre ellas: *The Sāṃkhya sūtras of Pañcāsikha and Other Ancient Sages*, traducido al inglés por Jajñeswar Ghosh; *Sāṃkhyatattvaloka*, compilado por J. Ghosh (Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts, núm. 59, Varanasi, 1936); *The Sāṃkhya Cathecism*, una compilación de enseñanzas de Hariharananda, compilado y traducido por Vivekaprakasa Brahmacari; y *The Yoga Philosophy of Patañjali*, traducción parcial de la obra más importante de Hariharananda, *Kapilasramiyapatañjalayogadarsana*, escrita en bengalí, publicada en 1938 por J. Ghosh para la Universidad de Calcuta.

tradición, Hariharānanda entró en una cueva artificial en el Kāpila Māṭha el 14 de mayo de 1926 y permaneció allí en estudio y meditación hasta su muerte. Su sucesor como *mahant* del monasterio es Swami Dharmamegha Āraṇya.<sup>4</sup> Ram Shankar Bhattacharya, coautor con Gerald Larson del volumen sobre sāmkhya de la *Encyclopedia of Indian Philosophies* (cuyo compilador general es Karl Potter) es miembro del Consejo General del Kāpila Māṭha e investigador del Instituto de Investigación de la Banaras Sanskrit University.

Durante el presente siglo se editaron otros trabajos dentro de la tradición sāmkhya, entre ellos *Amala*, un subcomentario al *vṛtti* de Aniruddha a los *Sāmkhya Sūtra*, publicado en 1900 por Tarkabhusana; la *Avaranavarinī*, escrita en 1902 por Kṛṣṇanatha Nyāyapañcanana; un comentario a la *Sāmkhya-tattvakaumudī* de Vacaspati Misra, la *Pūrṇimā*, un subcomentario al mismo texto, publicado en 1919 por Pañcanāna Tarkaratna, y *Sāmkhya-tattvaprādīpika*, compilado por Kesava en 1969.

Con el objetivo de reunir diferentes opiniones sāmkhya, tomaremos como hilo conductor dos grupos de conceptos: una determinada teoría de la causalidad junto con todas sus implicaciones, y una intención de analizar cualitativamente la materia. Estos elementos son, al mismo tiempo, los límites del pensamiento sāmkhya, que en tanto no le permiten concebir una naturaleza finalmente independiente, ya sea de una conciencia cualquiera como de una figura divina, facilitan su asociación con diferentes metafísicas y mitologías. Por esta vía, el sāmkhya se convirtió en parte de la ortodoxia teológica religiosa de la India.

### El dualismo sāmkhya

La escuela filosófica sāmkhya sostiene la existencia de dos principios últimos: *ṣpuruṣa* y *ṣprakṛti*. *Puruṣa*, masculino, el

<sup>4</sup> G. Larson, 1969, apéndice I.

principio espiritual, excita por su sola presencia a *prakṛti*, femenina, la materia original, que en respuesta produce la realidad empírica a fin de que *puruṣa* reconozca su condición verdadera y alcance la liberación. El componente erótico de la cosmogonía *sāṃkhya* refleja su creencia en la doctrina de los *guṇa*-s, según la cual el *guṇa rajas* 'la pasión', rompe el transitorio equilibrio en que se encuentra todo compuesto al menos relativamente estable.

El descubrimiento de la verdadera naturaleza de *puruṣa* es el hecho que da sentido a la historia; el despliegue de la materia tiene un fin preciso: el logro del conocimiento discriminativo por parte de *puruṣa*. La discriminación *sāṃkhya* de las categorías tiene como fin delimitar con precisión los componentes de la realidad empírica, y supone una restructuración de la experiencia por parte del sujeto, ya que la discriminación pone en evidencia que nada de lo que constituía la antigua forma de experiencia anterior a ella, es como aparentaba. Ni el sujeto inmerso en el mundo es quien creía ser, ni el mundo al que se enfrenta tiene las características que lo distinguían. En ese sentido, la discriminación *sāṃkhya* de las categorías se asemeja a una experiencia religiosa que impulsa a los devotos a reconstruir el sentido de su mundo. El verdadero sujeto de la cosmovisión *sāṃkhya* no es en forma alguna el sujeto concreto de la experiencia cotidiana. Por el contrario, este sujeto cotidiano es el resultado de la impresión de la luz de *puruṣa* sobre formas secundarias de la materia que reflejan dicha luz verdadera, y con las que ésta es erróneamente identificada. *Puruṣa*, el verdadero sujeto de la ontología *sāṃkhya*, no tiene relación alguna con la experiencia empírica; el sujeto de la experiencia del mundo es un conjunto de productos evolutivos de *prakṛti*: *buddhi* 'entendimiento', *ahamkāra* 'individualidad, sentido del yo' y *manas* 'mente'. *Prakṛti* está compuesta por el conjunto de productos que evolucionan a partir de la materia original y que, en su despliegue, constituyen el mundo, tanto en su apariencia objetiva (los objetos), como en su aspecto subjetivo (las individualidades empíricas). *Puruṣa*, que está más allá de la

posibilidad de cualquier contacto con la materia, sólo baña con su luz a los productos que constituyen el complejo de la individualidad y aprovecha el sentido global de su experiencia terrena para descubrir su verdadera naturaleza. Así, *puruṣa*, que inicialmente se identificaba en forma errónea con los productos materiales evolucionados de *prakṛti*, puede descubrir que su verdadera naturaleza no tiene relación alguna con ella y obtener la liberación. Así, en la concepción sāmkhya, la naturaleza tiene una finalidad exterior a sí misma, a la que tiende ciegamente por medio de sucesivos cambios.

*Prakṛti* evoluciona e involuciona en forma cíclica a través del despliegue y repliegue de todos sus efectos. La evolución de *prakṛti* produce el mundo múltiple a partir de la unidad indiferenciada del comienzo; la involución, *pralaya*, es, por el contrario, la disolución de cada efecto en su causa, proceso que concluye cuando no hay ya ni mundo que los sujetos puedan conocer ni sujetos reales que puedan conocerlo, debido a que, como se ha visto, el sujeto empírico está formado por productos de *prakṛti*. Dentro de esta perspectiva, la teoría de la causalidad es un elemento importante, ya que el sāmkhya rechaza la posibilidad de cualquier proceso de creación o de destrucción. Esto supone que ya la materia original está dotada de una absoluta potencialidad para la producción de lo real. Así, la realidad es el despliegue de todos los efectos posibles a fin de permitir la liberación de los *puruṣa*.

El cartesianismo estaría de acuerdo con la línea dominante de la especulación sāmkhya, al considerar a Dios como fundamento y garantía de toda veracidad. No obstante, el mundo cualitativamente determinado de la especulación sāmkhya no logra hacerse independiente de la teología. El dualismo de la filosofía cartesiana distingue también entre una materia extensa y una materia espiritual. Basándose en la evidencia, para él irrefutable, de la existencia del alma y de dios, Descartes deduce la existencia de un mundo material cuya continuidad no se basa en la suposición de un continuo cualitativo como el del pensamiento sāmkhya, sino de un continuo cuantitativo, ya que su factor común es la extensión.

El dualismo cartesiano padece algunas de las deficiencias argumentativas del *sāṃkhya*, básicamente la imposibilidad de poder establecer contacto alguno entre dos sustancias cuyas cualidades se excluyen mutuamente; pero que si no se ponen en contacto dejan el mundo real sin explicación. La noción cartesiana de que la glándula pineal es el punto de contacto entre el alma y el cuerpo, lejos de superar un punto crítico del pensamiento de Descartes no hizo más que levantar una polémica, que sirvió para producir la superación de su filosofía. La explicación *sāṃkhya*, por el contrario, que se basa en la naturaleza luminosa de *purusa*, no es sorprendente para la tradición india. La idea de que el elemento básico de lo extenso es el número fue fructíferamente explotada por la física moderna. De hecho, los físicos y los químicos han descrito la materia como un continuo de transformaciones cuantitativamente mensurables y predecibles. La tabla de los elementos de Mendeleiev es un ejemplo de este tipo de clasificación de los componentes del mundo, sobre la base de la continuidad de un ordenamiento basado en una secuencia numérica de alguna de sus características.

Una diferencia importante entre el dualismo cartesiano y el dualismo *sāṃkhya* es que una de las consecuencias de la matematización del conocimiento —proceso que trajo consigo la modernidad— fue la idea de la homogeneidad de la estructura del tiempo y el espacio, que pretende, escépticamente, restringir el terreno a los apocalípticos. La ciclicidad universal que propone el *sāṃkhya*, por el contrario, supone la diferencia de las posiciones en el tiempo y el espacio, porque entiende que en algún momento, en ocasión del *pralaya*, la sucesión de eventos que hemos llegado a tomar como natural —por repetición de secuencias causales— se interrumpirá y todo efecto comenzará a disolverse en su causa. De hecho, la creencia de la física moderna en la homogeneidad de las posiciones del tiempo y el espacio es la base de sus predicciones, ya que supone que el estado futuro de algunas cosas puede preverse si se conocen la posición inicial y las influencias que obran sobre ella durante el transcurso de su realización.

### La teoría de la causalidad y la teleología

La teoría de la causalidad sāmkhya, el *satkaryavāda*, ‘doctrina de la (pre-)existencia del efecto’, sostiene que el efecto existe antes de su manifestación. De esta forma, la acción de una causa supone, para el efecto, el paso de una forma de existencia a otra: de la potencialidad a la extensión.<sup>5</sup> A lo largo de su historia, el sāmkhya ha sido consistentemente anticreacionista, y se ha opuesto a la idea de un comienzo absoluto de lo real, y a cualquier tipo de supuesto surgimiento de la nada. El anticreacionismo es una de las bases de la doctrina de la preexistencia del efecto. Por cierto, la doctrina del cambio cualitativo por desequilibrios en la composición de las *guna*-s de algo no cubre todas las posibilidades de cambio observables en la naturaleza. Parece adecuarse mejor al mundo de la química que puede considerar las cosas desde el punto de vista de la composición, prescindiendo de su forma y función que a los más complicados procesos de la vida.

La posición sāmkhya en relación con la causalidad, denominada *parivānavāda*, ‘doctrina de la modificación’, supone que el efecto es una modificación, *parinama*, de la causa. Para el sāmkhya no hay surgimiento de la nada, ni en cuanto al comienzo del mundo ni en cuanto al mundo empírico de nuestra experiencia consciente. El conocimiento que los hombres tenemos de nuestro mundo es limitado por naturaleza, y no todo lo que podemos conocer es resultado de nuestra experiencia inmediata. La metafísica sāmkhya se basa en una inferencia sustentada en una analogía con el orden habitual del mundo. Ni el origen ni el fin de la realidad empírica son objeto de experiencia alguna posible; tampoco lo es la existencia del *pralaya*, el estadio de indiscernibilidad absoluta al que involuciona la materia durante el lapso entre una involución y la evolución que le sigue. El universo sāmkhya es la expansión y

<sup>5</sup> R. H. G. Siu, 1957: 27, sostiene que el satkaryavada supone la abolición de la causalidad, ya que de acuerdo con ella, la causa y el efecto son en realidad la misma cosa observada desde posiciones diferentes.

retracción de una materia originaria indiscernible, que periódicamente retorna a su estado anterior. El *sāṃkhya* apela a una ciclicidad sin comienzo en el tiempo, que avanza hacia la realización de todos los efectos potenciales desde una materia original en la que nada es discernible, hacia la multiplicidad del mundo y las conciencias empíricas, seguida por una involución de los efectos en su causa, el *pralaya*, que termina en la misma materia indiscernible del comienzo anterior.

En el universo *sāṃkhya* el cambio conoce reglas. Todo cambio es una transformación de *prakṛti*, y esto significa cambios en la composición de los *guna*-s de algo. No obstante, el *sāṃkhya* no construye su mundo sólo como un ámbito en donde discurren numerosos fenómenos naturales autónomos, sino también supone que el despliegue sucesivo de productos de *prakṛti* tiene por fin hacer posible la liberación de *puruṣa*, al darle ocasión de conocer el mundo y su verdadera naturaleza. El universo *sāṃkhya* tiene un propósito y no es, en forma alguna, producto del libre juego de los elementos: el universo *sāṃkhya* es el escenario de la liberación de *puruṣa*. Tanto en el pensamiento vedānta como en el *sāṃkhya*, lo esencial de la realidad es la liberación del espíritu en el hombre. Esto, en términos *sāṃkhya*, consiste en la separación o aislamiento '*kaivalya*' de *puruṣa* respecto de cualquier producto de *prakṛti*. Ni para el *sāṃkhya* ni para el vedānta, la naturaleza es un fin en sí misma: la naturaleza es para otro, para *puruṣa* (*puruṣārtha*): "Así como alguien actúa en el mundo para producir la cesación del deseo, así también actúa *avyakta*, 'lo no desarrollado', para la liberación de *puruṣa*" (SK 58). "Como una bailarina abandona su danza cuando ya ha sido vista por la audiencia, del mismo modo cesa *prakṛti* tras haberse mostrado a *puruṣa*." (SK 59). "*Prakṛti*, que tiene *guna*-s, obra generosamente, de múltiples modos para el bien de *puruṣa*, inútil, que carece de *guna*-s" (SK 60).

El *sāṃkhya*, no obstante, acepta la realidad e independencia de la materia sin que esto le conceda en forma alguna autonomía. La historia de la naturaleza está orientada hacia la liberación de *puruṣa*. En relación con eso es que la SvU6

sostiene que: “El (*ātman-brahman*) es la causa, el señor de los señores de la causa”.

El *sāmkhya* niega el surgimiento y sostiene que todo surgimiento es la manifestación de algo contenido antes en su causa. El no ser no es activo, no ocupa lugar alguno en la cadena de causas de las que algo resulta. “El efecto preexiste en la causa: porque el no ser no es causa de nada; porque se necesita una causa material; por la imposibilidad de que todo proceda de todo; porque una causa sólo puede producir; por la propia naturaleza de las cosas” (SK 9). “No hay producción a partir de lo que no es; sería como el cuerno del hombre” (SSI.114).

La forma de los objetos todavía absorbidos en su causa no es destruida, según la SvU 1.15: “Así como hay aceite en el sésamo, crema en la leche y agua en las corrientes, hay también fuego [en los leños que se frotan para hacer fuego]”.

Lo Desarrollado, *vyakta*, el mundo empírico tiene causa: “*Vyakta* es causado” (SK 10); sin embargo, la mecánica de la evolución e involución permanente y sin comienzo de lo Desarrollado contiene un elemento polémico, ya que afirmar en sentido pleno que “lo no-desarrollado (*avyakta*) es la causa” (SK 15) supone que lo No Desarrollado contiene el plan y la secuencia de toda la realidad. Esto fue considerado por Śaṅkara más peligroso aún que la afirmación inicial *sāmkhya* de que hay cambios en el mundo natural que no se deben a causa inteligente alguna —doctrina a la que la escuela vedānta, que sostiene la irrealidad sustancial del mundo, se opone vigorosamente. De acuerdo con la ontología *sāmkhya* existe un mundo exterior independiente del observador y hay procesos que suceden al margen de la intervención de inteligencia alguna. “Así como la leche inconsciente sirve a la nutrición del ternero, así también *pradhāna* sirve a la liberación de *puruṣa*.” (SK 57).

Frente a la autonomía de la naturaleza, que supone la aceptación de la causalidad no inteligente, la versión teísta afirma que “*īśa* (el Señor), lo sostiene todo [...] lo Desarrollado y lo No Desarrollado (SvU. 1.8). Si el *īśa*, el Señor, está detrás del orden y sentido de la realidad, ya no será la naturaleza en sí misma lo importante, sino el Señor. Por este

camino, el centro de gravedad de la cosmovisión *sāṃkhya* se aleja de la naturaleza y no logra escapar de la supervisión de la teología.

En todo caso, la afirmación de que el efecto preexiste en su causa y de que todo cambio es una transformación de una materia existente dice poco en relación con la causalidad concreta que produce algo. Por un lado, se afirma la limitación de la causalidad efectiva: “Debido a la regulación de las causas materiales” (SSI.141), “debido a la no producción de todas las cosas en todo tiempo y lugar (SSL116); por el otro, se afirma la especificidad de la acción de una causa para producir un efecto: Debido a que [la producción] de lo posible [sólo tiene lugar] por medio de la instrumentalidad de lo posible” (SSL117).

Si el surgimiento es la separación de algo respecto de su causa, “La destrucción es la disolución en la causa” (SS.1.121). El proceso no tiene un comienzo lógicamente deducible: “[Destrucción y surgimiento] se siguen mutuamente, como el brote y la semilla” (SS.1.122).

### Un análisis de la realidad de base cualitativa

La teoría *sāṃkhya* de la materia supone que ésta forma un continuo en el que diversos órdenes de ser se distinguen por su composición cualitativa. La materia, toda la materia, estaría compuesta por tres cualidades, *guna-s*: *sattva* ‘equilibrio, verdad’, *rajas* ‘excitación, pasión’ y *tamas* ‘oscuridad, inercia’. A cada elemento le correspondería una determinada composición en términos de *guna-s* y de ello sería posible inferir un sistema ordenado de cambios. La descripción *sāṃkhya* de las transformaciones de la materia consiste en un proceso dialéctico en el que una determinada existencia, transitoria pero dotada de cierta estabilidad en su organización, es desequilibrada en su composición de *guna-s* y se transforma en otra cosa, esto es, es sometida al salto hacia la nada de la transformación, proceso en que pierde su forma anterior y adopta otra.

Debido a esto, resulta lógico pensar que si la materia está compuesta por elementos cualitativos, los cambios en la materia extensa se deben también a cambios cualitativos y que, de esta forma, la realidad está cualitativamente determinada. El sāmkhya, entonces, constituye un análisis cualitativo de una realidad materialmente continua. Esta continuidad material del mundo, en las versiones más cercanas a la religión, es el escondite de dios. “Los que persiguen el *dhyāna-yoga* vietan el poder del dios, escondido por sus propios *guṇa-s*” (SvU 1.3).

El *purusa* (= *ātman*) que toma forma en un cuerpo —sea éste humano o no lo sea— está oculto en él: “El [*ātman*] que toma cuerpo elige muchas formas, toscas y sutiles, de acuerdo con sus propios *guṇa-s*” (SVU 5.12). Los *guṇa-s*, en todo caso, constituyen todo lo que no sea *purusa*; todo lo que crece y disminuye es algo causado y se caracteriza por estar formado por *guṇa-s*. “Vyakta y Avyakta están caracterizados por los *guṇa-s*” SK11. Los *guṇa-s*, sus diferentes naturalezas y su dinámica explican los estados y procesos de la realidad material: “Los *guṇa-s*, cuyas naturalezas son placer, dolor e indiferencia, tienen por fin manifestar, poner en actividad y limitar. Se dominan, sostienen y activan mutuamente. Interactúan entre sí” (SK 12). “*Sattva* es ligero y luminoso. *Rajas* es estimulante y móvil. Pesado y ocultador es *tamas*. Como la de las partes de la lámpara, su acción tiene un fin común” (SK 13). “*Avyakta* es la causa; actúa por la interacción de los tres *guṇa-s*, a causa de la naturaleza específica de cada uno de ellos” (SK 15). “La mutua naturaleza diferente de los *gunas* resulta de lo agradable, lo desagradable y el aturdimiento” (SSL 127). El mundo del cambio está compuesto de *guṇa-s*, por eso, *purusa*, lo que no cambia, lo que no experimenta a pesar de parecer ser afectado por el mundo, carece de *guṇa-s*: “*Purusa* es lo opuesto de los *ttes guṇa-s*” (SSL 141). “Lo No-Desarrollado se infiere a partir de la señal característica de los tres *guṇa-s*” (SSL 136).

La teoría sāmkhya de la causalidad coincide con la percepción corriente, compartida hasta nuestro siglo por la ciencia, de que los eventos se suceden por un camino que lleva

desde el comienzo de los tiempos hasta su fin, por medio de una cadena de causas y efectos que establece una continuidad entre el pasado y el futuro. Dentro de un contexto que favorece la apreciación numérica de las cosas, de ello se sigue la predictibilidad de base estadística de la que se vale en ciertos casos la ciencia moderna. Las perspectivas que se abren con la física cuántica y la teoría de la relatividad hacen insostenible la visión anterior. La especulación científica llega a aventurar la posibilidad de que las cosas no respondan esencialmente al sentido de nuestra percepción del mundo sin refinar. Esto, a fin de cuentas, es parte de lo que propone el *sāṃkhya*, así como mucho de la filosofía india: descubrir el sentido de lo real, a través de un mundo engañoso.

### Bibliografía

- AGNIVESA, *Caraka Samhita*, K. Sastri (comp.), Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series, 1969.
- CHATTOPADHYAYA, D., *Lokayata*, Delhi, People's Publishing House, 1957.
- DE PALMA, D., "Las *Sāṃkhya Karika* de Íśvarakṛṣṇa", *Estudios de Asia y África*, XXVII: 1, 1992.
- , [1993a], "La *Svetasvatara Upanisad*", *Estudios de Asia y África*, XXVIII: 2, 1993.
- , [1993b], "El Libro de los Temas de los *Sāṃkhya Sutra*". *Estudios de Asia y África*, XXVIII: 3, 1993.
- EDGERTON, F., *The beginnings of Indian Philosophy*; Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
- ISVARAKṚSNA, *The Sāṃkhya Karika*, H.T. Colebrooke (comp.), con *Gaudapadabhasya*, tr. por H.H. Wilson, Calcutta, Behary Lall Banerji, 1887.
- JEANS, James, *The Mysterius Universe*, París, Hermann & Cie., 1941.
- JOHNSTON, E.H., *Early Sāṃkhya* [1937], Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.
- KEITH, A.B., *The sāṃkhya system*, Calcutta, Oriental Book Agency, 1949.

- LARSON, Gerald, *Classical Sāmkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.
- LARSON, Gerald y Ram SHANKAR, Bhatthacharya, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, vol. IV de *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Karl Potter (comp.), Nueva Jersey, Princeton University Press, 1987.
- PLANCK, Max, *¿A dónde va la ciencia?*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- RIEPE, Dale, *The materialistic tradition in Indian Thought*, Seattle, University of Washington, 1961.
- SENGUPTA, Anima, *The evolution of the Sāmkhya School of Thought*, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1986.
- SIU, R.H.G., *The Tao of Science*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1964.
- The Sāmkhya Sūtras and Aniruddha's Commentary*, R. Garbe (comp.), Calcutta, Baptist Mission Press, 1892.

