

Una aproximación a la conciencia desde la *sāṃkhya darśana*

Trabajo para optar al título de:

Licenciada en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por:

Wendy Paola Rodríguez Sosa

Cód.: 2016232030

Director:

Carlos Andrés Barbosa Cepeda

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C., 2023

Resumen

El presente trabajo se dedica al análisis de la noción de conciencia desde los planteamientos filosóficos de la escuela *sāṃkhya*, expresados en el texto del período clásico *Sāṃkhyakārikā*; esto con el fin de acercarse a esta teoría índica en una discusión acerca de la naturaleza de la conciencia de la que se destaca a la experiencia individual. En aras de abordar la pregunta: ¿Cuál es la postura de la escuela *sāṃkhya* sobre la relación entre la investigación de la naturaleza de la mente y el problema de cómo vivir? Se exponen tres pistas al respecto que se desarrollan a lo largo del trabajo: 1) investigar y entender la naturaleza de la mente es fundamental para liberarse; 2) la comprensión de la naturaleza de la mente se realiza desde la óptica de la primera persona; 3) aquella óptica no es reductible a la de tercera persona.

Palabras clave: Conciencia, experiencia individual, liberación de la conciencia, *puruṣa*, *sāṃkhya*.

Abstract

This work is dedicated to the analysis of the notion of consciousness from the philosophical perspectives of the *sāṃkhya* school, as expressed in the text of the classical period, *Sāṃkhyakārikā*. The aim is to delve into this Indian theory in a discussion about the nature of consciousness, emphasizing individual experience. In order to address the question: What is the stance of the *sāṃkhya* school regarding the relationship between the investigation of the nature of the mind and the problem of how to live? Three clues are presented that are developed throughout the work: 1) investigating and understanding the nature of the mind is essential for liberation; 2) the understanding of the nature of the mind is approached from the first-person perspective; 3) this perspective cannot be reduced to the third person.

Keywords: Consciousness, individual experience, puruṣa, release of consciousness, sāṃkhya.

Contenido

Dedicatoria.....	VI
Agradecimientos	VII
Introducción.....	8
1. Sistema <i>sāṃkhya</i> : la relación conciencia-materia	24
1.1. Nivel macro cósmico. La dualidad primordial: <i>puruṣa</i> y <i>prakṛti</i>	25
1.2. Nivel micro cósmico. La conciencia individualizada desde el <i>liṅga</i> ('cuerpo') ...	46
2. <i>Bhoga</i> ('la experiencia completa de mundo') vs <i>kaivalya</i> 'el estado de liberación')	56
2.1. <i>Puruṣa</i> y la experiencia de la multiplicidad aparente, la <i>bhoga</i> ('la experiencia completa de mundo').....	59
2.2. <i>Puruṣa</i> y el discernimiento (<i>viveka/vijñāna</i>) que encamina hacia el <i>kaivalya</i> ('el estado de liberación').....	73
3. Conclusiones	82
Referencias.....	88
Anexos	90
Anexo 1. Glosario	90
Anexo. 2. Sistemas filosóficos de la India.....	97
Anexo 3. Marco histórico de la escuela <i>sāṃkhya</i>	98

Tabla de Ilustraciones

Ilustración 1. <i>Samyoga</i>	26
Ilustración 2. <i>Samyoga</i> . Juego de espejos.....	29
Ilustración 3. El espectáculo de <i>prakṛti</i> , la distracción de <i>puruṣa</i>	33
Ilustración 4. <i>Puruṣa</i> y el <i>liṅg</i>	46

Ilustración 5. La danza de <i>prakṛti</i> (<i>kārikā</i> 7979	75
Ilustración 6. El cojo y el ciego (<i>kārikā</i> 828282.....	78
Ilustración 7. <i>Prakṛti</i> desnuda, conciencia descubierta.....	87

Tabla de Esquemas

Esquema 1. Los 25 <i>tattva</i>	39
Esquema 2. <i>kārikā</i> 42.....	40
Esquema 3. Sargas (creaciones).....	48
Esquema 4. Composición del <i>liṅga-śarīra</i>	51
Esquema 5. <i>Psique</i> humana: El <i>karāṇa</i> ('órgano cognitivo').....	61
Esquema 6. <i>Prakṛti</i> : tres <i>gūṇa</i> y ocho <i>bhāva</i>	67

Dedicatoria

A mis padres: Jaime Rodríguez Venegas y Mariela Sosa Bejarano, quienes mediante la retinitis pigmentosa me enseñaron que no hay impedimentos en el mundo para proyectarse y soñar, para asombrarse por la vida, para materializar las metas. Sin sus enseñanzas y apoyo incondicional no hubiese encontrado puertas, han sido luminosos aurigas en este vasto camino.

A la Doctora Raquel Ferrández, que alentó este trabajo con el desinteresado regalo de su fascinante investigación, un detalle siempre oportuno y bien valorado en los términos de la democratización del saber y la igualdad. Su acción ha cruzado los límites de la distancia para marcar de forma ejemplar mi perspectiva sobre la educación y la libertad.

Agradecimientos

Expreso mi gratitud a los docentes que impulsaron y acompañaron mi proceso, permitiendo superar todas las ruidosas distorsiones e imposibilidades que parecían situarse en medio de él. Agradezco, en primer lugar, a la Doctora Ángela Rocío Bejarano Chaves, que en su apoyo humano contestaba la pregunta del *Bhagavad-Gita* ¿por qué Arjuna debe luchar?: porque en las oportunidades de lucha se reconocen más que miedos y errores, se enfrenta la vida con todos sus valores para que el aprendizaje pueda ser una conquista de la determinación.

Infinitos agradecimientos a las mujeres de mil batallas que me blindaron con sus consejos, saberes y sonrisas, las Maestras: Paula Liliana Ruiz Charris, Luisa Fernanda Barrero González, Alexandra Arias y Jessica Morales. Con gran aprecio reconozco también a quienes inspiraron este trabajo de formas creativas y diversas desde los cuestionamientos y dinámicas de sus cátedras, a la Maestra Camila Espitia Doncel, el Maestro Eduardo Salcedo Ortiz y el Doctor Alessandro Ballabio.

Con un reconocimiento especial extendiendo mis afectos al Semillero de Investigación de Filosofía Budista, al Doctor Carlos Barbosa, y con gran admiración al siempre compañero: el Maestro Juan Camilo Hernández Rodríguez. A su lado, este proyecto se convertía en una hermosa realidad que a través de la lectura crítica y la retroalimentación se ha hecho posible, divertida y preciada. Agradeceré en todo momento la comunidad que tiene por fruto de su trabajo la fuerza liberadora del conocimiento.

Introducción

El presente manuscrito pretende ahondar en la perspectiva de la *sāṃkhya darśana*¹ a fin de esclarecer la noción de conciencia que se trabaja en la contextualización teórica presentada en el texto *Sāṃkhyakārikā* (सांख्यकारिका, en sánscrito) —atribuido a *Īśvarakṛṣṇa*²— del período clásico de la escuela *sāṃkhya*. Dado que esta noción puede facilitar el abordaje del estudio de la conciencia y de la discusión sobre su naturaleza, también se destaca que se ha presentado como uno de los vestigios más antiguos sobre el cuestionamiento por la relación entre la conciencia y la materia. Sobre la discusión acerca de la naturaleza de la conciencia encontramos que esta se encuentra estrechamente relacionada con el dualismo conciencia-materia pues este dualismo comprende a la conciencia como una entidad distinta a la materia al poseer cualidades propias. Sobre esta perspectiva dualista se cimientan los planteamientos de la escuela *sāṃkhya*, así el estudio de la conciencia no se reduce únicamente a términos físicos pues la conciencia se presenta independiente e inmutable frente a la materialidad.

En el cuerpo de este trabajo, para profundizar en la propuesta de la *sāṃkhya darśana* se toma como iniciación la relación que se presenta en el dualismo conciencia-materia; luego, se establecen las diferencias marcadas por el aspecto soteriológico con el

¹ *Darśana* proviene de la raíz sánscrita *drś* que significa: ‘ver’. En ese sentido, *puruṣa* observa; empero, lo que debe observar es lo divino, ya que *darśana* tiene que ver con la noción de aparición espiritual y, por ende, es una contemplación que alude a la discriminación entre lo que es y lo que parece o aparenta ser.

² Se desconoce la fecha original de su composición, y se sostiene que en inicio se conformaba de setenta (70) estrofas de las que se le atribuye autoría al filósofo *Īśvarakṛṣṇa*, quien había redactado el texto a mediados del S. V e.c. —conforme lo indica Martino (2020)—. Este texto ha inspirado el pensamiento de las primeras escuelas budistas, y se reconoce como la base de la escuela Yoga. Según Herrera (2012), el texto *Sāṃkhyakārikā* corresponde al periodo clásico de la escuela *sāṃkhya*, que se desarrolla a lo largo del primer milenio de la era cristiana.

que la conciencia pura requiere de la liberación para distinguirse de sus falsos reflejos (también conocidos como ‘multiplicidad de conciencias’). Hay que decir que no se pretende plantear una teoría completa de la conciencia, sino demarcar los niveles de conciencia que son trabajados en las estrofas del *sāṃkhya*. Así, la intencionalidad del presente manuscrito es la de trabajar la noción de conciencia en los términos de la cultura *sāṃkhya*, entendiendo que es una noción que se constituye de dos niveles distintos: 1) una conciencia pura que a nivel macro cósmico se auto descubre; 2) una conciencia que se individualiza o subjetiva mediante la posesión de un cuerpo que le otorga un modo de existencia en un nivel micro cósmico.

La intención de reconstruir esta noción de conciencia expresada en el texto *Sāṃkhyakārikā* tiene por objeto dar respuesta a la pregunta central de este trabajo—que concierne a la antigüedad con la que la escuela *sāṃkhya* cuestiona la relación conciencia-materia, algo que se mantiene vigente—: ¿Cuál es la postura de la escuela *sāṃkhya* sobre la relación entre la investigación de la naturaleza de la mente y el problema de cómo vivir? En respuesta a la pregunta en mención, tenemos tres pistas importantes que se desarrollaran a lo largo del trabajo: 1) investigar y entender la naturaleza de la mente es fundamental para liberarse; 2) la comprensión de la naturaleza de la mente se realiza desde la óptica de la primera persona; 3) aquella óptica no es reductible a la de tercera persona.

La *sāṃkhya darśana* que destaca del texto *Sāṃkhyakārikā* se encuentra en el verso sesenta y cuatro, que dice: “Así del estudio de los principios (*tattvābhyāsa*) surge la sabiduría (*jñāna*) que afirma: «no soy, no es mío, el yo no existe», es completa, libre de error, pura y única.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §64). Respecto a la primera pista, observamos que aquella *sāṃkhya darśana* nos invita a creer en el mundo como una posibilidad de salvación en tanto que el conocimiento tiene un poder transformador, y no

como si fuera una cárcel (Villegas, 2016). Encontramos allí que la indagación filosófica tiene un único camino para la liberación de la conciencia y es ‘el estudio de los principios’ (*tattvābhyāsa*); por lo que el conocimiento discriminativo —que en este verso se evidencia mediante la negación radical— es el que logrará una determinación de la conciencia y su real naturaleza.

En estos planteamientos del *sāṃkhya* el discernimiento es fundamental para perfilar los límites entre lo que se comprende como conciencia y lo que es materialidad, ese dualismo conciencia-materia al que se refiere la escuela *sāṃkhya* es una cuestión por la naturaleza de la conciencia en tanto que se busca llegar al encuentro de la independencia de cada elemento del dualismo; así tenemos que *prakṛti* (la materia) es el mundo fenoménico al manifestar un universo que se origina por el dinamismo de su propia composición y su propia tendencia creadora, mientras que *puruṣa* (la conciencia) es el testigo u observador de aquel mundo. La problematización de la naturaleza de la conciencia está ligada, entonces, al dualismo conciencia-materia al comprender a sus elementos como distintos el uno del otro; el reto de esta problematización es el de explicar cómo la conciencia siendo inmutable es capaz de relacionarse y experimentar la realidad material. La respuesta a ese cómo es la vida mental.

Sobre el segundo punto acerca de la primera persona, se interpreta que la *kārikā* «no soy, no es mío, el yo no existe» (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §64) expresa una experiencia individual de la conciencia con la que se tiende a definir una identidad propia, la que se establece por negación; específicamente, la negación ante lo que es la materialidad. La experiencia individual es la experiencia de la conciencia, es su característica; en sí, la experiencia individual se compone de: 1) la experiencia perceptual del mundo fenoménico en un primer nivel de conocimiento; 2) la trascendencia a un mundo nouménico, que es la

realidad última y primordial o realidad subyacente a la realidad material. No obstante, esta *kārikā* nos dice: «el yo no existe», y no porque se niegue la experiencia individual, sino porque la conciencia pura niega el vínculo con la materialidad —como se ha dicho— pues se identifica consigo para liberarse —en consonancia con el primer aporte—.

Teniendo en cuenta que la experiencia individual y subjetiva es única e individual, y está relacionada con el mundo fenoménico, se presenta la tercera pista en la que la óptica de la primera persona es irreductible a la de la tercera persona porque involucra una dimensión interna y personal. La filosofía *sāṃkhya* es una invitación a considerar a la conciencia lejana de la prejuiciosa visión en la que se le encasilla como mera elucubración mental pues se resalta el nexo entre la conciencia y la materia; y esto es también el nexo entre el sujeto y el mundo. Por lo tanto, lo que se recomienda es el ejercicio reflexivo en el que se realiza un exhaustivo análisis de la conceptualización, la práctica y categorización que se establecen en la vida desde la experiencia propia del sujeto y su interconexión con la cultura y con su entorno. La forma de la conciencia pura como lo es *puruṣa* requiere, para ser plenamente reconocido, el trabajo de la observación con la que se construye el saber; de modo que en la aparición e interpretación del mundo se posibilita el auto conocimiento, y todo ello corresponde a una perspectiva particular.

Específicamente, la noción de conciencia del *sāṃkhya* en sus dos niveles resalta la experiencia individual así: 1) para la conciencia pura la experiencia individual se da como un efecto de la percepción de la experiencia consciente sólo cuando la conciencia pura (*puruṣa*) logra hallar su propia identidad en la discriminación frente a la materialidad; 2) para la conciencia subjetivada es más claro que la experiencia individual se da por los nexos con la materialidad en la aparición del sujeto, ya que esa conciencia es una experiencia fenoménica. Por consiguiente, los dos niveles de conciencia se diferencian a

partir de la relación que existe entre la conciencia y la materia como tal; así, no será la misma noción de conciencia al hablar de una conciencia que se vincula de alguna forma a la materia, y mucho menos si la conciencia se desvincula tajantemente de toda relación con la materialidad.

En la estructura del trabajo se enfatiza el carácter de la experiencia individual de la conciencia, por lo que se busca distanciar a la conciencia pura —la que se trata en el capítulo primero— de ‘la multiplicidad de conciencias’ (el conjunto de la conciencia subjetivada) —la que se nombra en el capítulo segundo— con el objeto de construir una noción de conciencia desde lo que ha sido una base influyente del pensamiento indio: el *sāṃkhya*, que nos habla de la importancia de la discriminación (discernimiento); incluso, en la visión del *sāṃkhya* la epistemología es una serie de procesos que le permiten a la conciencia llegar a dicha discriminación, cursando por distintos tipos de saber hasta culminar en la liberación (ya que para esta escuela filosófica la epistemología se liga con la soteriología).

Por otro lado, veremos que la relación entre conciencia y materia desde la filosofía *sāṃkhya* es superficial pues estos dos elementos siempre estarán distanciados por su propia independencia; así nos describen a *puruṣa* (la conciencia) como «contrario» respecto a *prakṛti* (la materia): “Y de aquello, se establece que el testigo, la conciencia, es lo contrario: singular, neutral, espectador, pasivo” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §19). Pero esta relación —aunque sea superficial— será necesaria para concebir el mundo existente pues este proporcionará la mediación para construir el conocimiento, especialmente el conocimiento discriminativo en el que se comprende aquella independencia. Así la construcción del conocimiento es una construcción evolutiva que depende de la evolución

misma de la conciencia; es decir, del tránsito que parte de la conciencia individualizada hasta el descubrimiento de una conciencia pura y libre.

Concretamente, sobre la noción de conciencia podemos decir que en el *sāṃkhya* se admiten dos formas de entender a la conciencia (niveles de conciencia): primero, una conciencia que a nivel macro cósmico ilumina a la materia para que se despliegue y genere el mundo en dicha relación de “unión” superficial (allí la experiencia individual se da al final del ciclo de la relación cuando esta finaliza pues la conciencia rompe el vínculo con la materia al auto descubrirse y validar su independencia); luego, una conciencia que se define en esa relación empírica a nivel micro cósmico, una conciencia de la ontología en donde cada existencia es un desarrollo distinto y dada la multiplicidad de entes se encuentra en el conjunto de —lo que el *sāṃkhya* denomina— ‘la multiplicidad de conciencias’.

Lo que subyace a la filosofía *sāṃkhya* es una visión del ser interior con alcances más que materiales, la conciencia no es solo una función mecánica sino una experiencia individual de dicho ser interior; lo que invita a repensarnos como humanos, como individuos, a nivel particular y también a nivel social. Desde el *sāṃkhya* hasta el *yoga* la experiencia individual es una experiencia humana que debe ser reconocida, según los términos de Raquel Ferrández, quien afirma:

De hecho, solo si reconocemos el reclamo humanista que hay detrás de esta demanda de experiencia individual, podemos entender el arraigo que ha adquirido la práctica del Yoga en la cultura occidental, y la razón de que no haya desaparecido como una moda más, por la puerta de los entretenimientos. Incluso si esta práctica se ha visto tremendamente transformada de modos diversos y hasta contrarios, ha echado raíces como un método vivo y necesario de autoconocimiento, en un momento global de inseguridad, extrañamiento y saturación tecnológica. Constituye, por tanto, uno de los bastiones que se alzan en favor de la experiencia humana y que invitan al cultivo de la relación del ser humano consigo mismo. (Ferrández, 2020a, pp. 23-24).

Reinterpretando a Raquel Ferrández, hablar de la experiencia individual invita a que el estudio de la conciencia sea más humano y menos científicista, se trata de encontrar en la experiencia individual la llave hacia un replanteamiento de lo que somos y de nuestra relación con el mundo; además, darle un reconocimiento real a la cultura *sāṃkhya* desde sus propios términos y problemáticas puede significar un giro de perspectiva ante prácticas de meditación que esta escuela influenció y que siguen vigentes, el yoga y el budismo se apartarían por un instante del movimiento consumista que les mercantiliza para que puedan tomar el verdadero valor del enfoque hacia aquella experiencia individual.

Hasta aquí es todo lo que podemos aclarar respecto a la orientación que brindan los planteamientos de la escuela *sāṃkhya* acerca de la noción de conciencia y de la problematización de su naturaleza a través del discernimiento frente a la materialidad. A continuación explicaremos el contexto sociocultural del *sāṃkhya* y su filosofía para poder resaltar el papel que juega la experiencia individual en lo correspondiente a la relación conciencia-materia desde sus propios términos. La idea es valorar el texto *Sāṃkhyakārikā* por su antigüedad arqueológica y por sus aportes a la discusión sobre la naturaleza de la conciencia, al estudio de la conciencia como tal. Se espera que con ello se despierte un interés por este texto que comprende la indagación filosófica como una posibilidad de liberación, que destaca la naturaleza espiritual de la humanidad para que la conciencia no sea vista en un simple sentido maquinista-mecánico; y también que se aprecie su historia como sistema filosófico índico.

Según José Arlés Gómez, “Se admiten cinco etapas en el desarrollo del pensamiento hindú: vedismo, el brahmanismo, hinduismo, jainismo y budismo.” (2006, p. 138). En el marco de la filosofía de la India encontramos el sistema *sāṃkhya* como una de las seis escuelas hinduistas que se adjetivan bajo el término sánscrito *āstika* (“que cree

en la existencia’) —sobre ellas se elaboró un esquema que se adjunta como Anexo 2—, el cual se refiere al reconocimiento de los cuatro textos épicos conocidos como Vedas (‘conocimiento’): 1) Rig Veda; 2) Yajur Veda; 3) Sāma Veda; 4) Atharva Veda. La escuela *sāṃkhya* se halla, entonces, en correspondencia con el pensamiento desarrollado en esa etapa primera del pensamiento hindú conocida como vedismo, cuyos orígenes datan en inicios de la época védica, alrededor del año 1500 a.C. (Tola y Dragonetti, 2008). Los Vedas constituyen la *śruti* (‘lo que ha sido oído mediante comunicación oral’), y en ese sentido se da importancia al concepto de la revelación con la que la sabiduría es un encuentro con una verdad normativa.

El término *āstika* proviene del verbo *āsti* (‘es’/ ‘existe’), e indica como adjetivo la afirmación de la existencia de algo trascendente; entiéndase cuestiones tales como: la vida después de la muerte, la conciencia trascendental, y la retribución del bien y del mal que se resume en la teoría del *karma* —ley de la causalidad de la retribución de los actos— u orden moral cósmico. En relación con ello, el *sāṃkhya* presenta como trascendente el dualismo entre conciencia y materia, un dualismo del que se desprende la conformación lógica de la existencia; esta es la idea general del texto *Sāṃkhyakārikā* que estrofa por estrofa va presentando un sistema lógico o de derivación que surge de aquel dualismo.

Así pues, la escuela *sāṃkhya* es una de las principales y más antiguas escuelas filosóficas del hinduismo que se originó en la India durante el periodo post védico. Los periodos históricos de esta escuela son los siguientes —sobre estos se elaboró un esquema que se adjunta como Anexo 3—: 1) *sāṃkhya* preclásico (s. iv a.E.C. – s. i a.E.C.); 2) *sāṃkhya* clásico (s. i E.C.- s. ix E.C.); 3) decadencia (s. xi E.C.); 4) renacimiento (s. xiv E.C.); 5) declive final (s. xvii E.C.). Concretamente, vemos que antes de generar textos propios el *sāṃkhya* es referenciado en el *corpus* literario del periodo post védico del

pensamiento hindú, es decir, en los poemas épicos como los *Purāṇa* y el *Mahābhārata*; así como en los comentarios de los Vedas conocidos como *Upaniṣad* (Villegas, 2016).

Esto hace que en el periodo del *sāṃkhya* preclásico o *protosāṃkhya* se enuncien apenas las características principales del *sāṃkhya*: a) la creencia en la dualidad *puruṣa* (conciencia) y *prakṛti* (materia), principios fundamentales que dan origen a los veinticinco *tattva* que componen todo el universo; b) el reconocimiento de que existen tres cuerpos (físico, mental, y espiritual); c) el propósito de alcanzar la liberación a través del ejercicio de la meditación profunda. Estas se expresarían formalmente en el texto *Sāṃkhyakārikā* del posterior período clásico, en donde el *sāṃkhya* se constituye “como sistema filosófico independiente, con su linaje de transmisión maestro-discípulo y en un debate intenso con los budistas y los primeros filósofos de la *vaiśeṣika*.” (Villegas, 2016, p. 20).

Del periodo védico (del 2000 al 600 a.E.C.) el *sāṃkhya* hereda tres conceptos centrales: 1) el *karma*, 2) el *dharma*, y 3) la reencarnación de las almas en la rueda sin fin de la vida conocida como *samsāra*. El *karma* es la herencia que cada individuo lleva consigo de sus actos pasados: cada acto arrastra consecuencias, esta es una causalidad que vislumbra el cosmos como un dominó serial de causas y efectos. El *dharma* como lo merecido por buenas acciones y pensamientos responde a dicha herencia moral de los individuos. Al identificar a la escuela *sāṃkhya* como *āstika* (‘que cree en la existencia’) encontramos en ella que tanto el hombre como el cosmos se rigen por una intelección superior, por algo que les supera en tanto que es trascendental: un dualismo puro activado por la racionalidad de una conciencia. Este representa una comunión en la medida en la que los hombres buscan descubrirse ante un todo elemental, y se entregan espiritual y mentalmente a la acción dinámica de la vida.

Ya para el periodo clásico esta filosofía se formaliza en el texto *Sāṃkhyakārikā*, donde se ve más claramente que es una filosofía dualista al distinguir dos principios primordiales opuestos: conciencia y materia, como la base fundante de lo que conocemos como realidad fenoménica⁶ —que desde el *sāṃkhya* se entiende como material, y como un fenómeno que aparece ante la conciencia—; se habla de esa realidad como un compuesto de veinticinco principios ontológicos o categorías (*tattva*) que, a su vez, se derivan de aquel dualismo primordial conciencia-materia. La oposición de estos principios consiste en que la conciencia es luz por sí misma —totalmente independiente—, mientras que la materia requiere de la luz de la conciencia para generar al mundo y a sus seres; de allí que la contemplación es necesaria para alcanzar el conocimiento pues no se llega a la luz del saber o a la luz de la conciencia sin entender toda la causalidad. No obstante, el autoconocimiento y la meditación son los caminos de la experiencia individual que permiten alcanzar esta luz con las propias manos; pero, el *sāṃkhya* nos invita a alcanzarla partiendo principalmente del conocimiento de la misma realidad llamado *tattvābhyāsa*, el estudio de los principios. Realmente es relevante para el *sāṃkhya* que la conciencia sea luz, hace parte de su entramado cultural y es una forma de describir a la conciencia.

Así, la epistemología planteada por el *sāṃkhya* parece ser cíclica en cuanto a que de los principios surge lo que es posible conocer y ese conocer es un retorno a los principios primordiales (conciencia-materia); de allí que el termino *sāṃkhya* esté compuesto por el prefijo *sam* ('completo') y la raíz verbal *khyā* ('conocer'). Otra etimología para *sāṃkhya* como sustantivo es 'número', pues se jerarquizan y enlistan

⁶ La realidad fenoménica es entendida por el *sāṃkhya* como el mundo fenoménico que aparece ante nosotros en la cotidianidad de la existencia. Desde la corporalidad esta realidad es percibida por los sentidos y experimentada por la conciencia.

todas las categorías de la realidad o *tattva* (Villegas, 2016). En la filosofía *sāṃkhya* lo que prima en ese dualismo es la conciencia, pues su desarrollo gnoseológico y soteriológico les permitirá a los individuos el acceso a la discriminación de la verdad —aquella se obtiene mediante el *tattvabhyasa* o conocimiento de los principios, como dijimos con anterioridad—; pero, la verdad no es el fin último, aunque sea un efecto del discernimiento del dualismo conciencia-materia pues la liberación es el fin, se trata de una liberación ante la implicación del sufrimiento que arraiga la existencia correspondiente a la materialidad (el sufrimiento es también ignorancia al ocultar la identidad de la conciencia):

(...) No es la verdad por sí misma lo que se busca. El *sāṃkhya* —como el *yoga*, el *vedānta*, el budismo, y otras muchas tradiciones índicas— nace de la toma de conciencia de que el sufrimiento es inherente a la existencia humana y se desarrolla con la finalidad de alcanzar la liberación absoluta de este sufrimiento. (Villegas, 2016, p. 12).

La materialidad en relación con la conciencia hallará su evolución en la existencia únicamente al acercarse al verdadero conocimiento, a la pura conciencia, pasando primero por el conocimiento de la multiplicidad de sí misma; así, los individuos —que son la multiplicidad como tal— se liberarán de la transmigración y la reencarnación que componen la rueda del *saṃsāra* solo al obtener el conocimiento de los principios que les refleja como una conciencia pura y trascendental, reflejos de la intelección que dinamiza la materialidad que está atada al eterno retorno del ciclo del *saṃsāra*. En suma, se trata de que la conciencia (llamada *puruṣa*) logre llegar a verse como algo lejano y distinto a la materia (denominada *prakṛti*).

Por esto hablamos de una epistemología ligada a una soteriología en tanto que la conciencia debe auto descubrirse a partir de la experiencia individual para diferenciarse de la materia y su relación con esta; así, es una epistemología que tiene que ver con el estudio de los principios, que desde el *sāṃkhya* son: *puruṣa*, la conciencia; y *prakṛti*, la

materia. Este dualismo conciencia-materia es el origen de todo el universo pues este proviene de aquel; sin embargo, la conciencia tiene primacía, ya que establece la comprensión por la que el mundo se da en un sentido epistemológico y fenomenológico. Sobre ello, Helmuth von Glasenapp especifica que el dualismo no tiene un comienzo pues se trata de un ciclo en el que la materia genera el universo en su encuentro con la conciencia y se repliega en la discriminación; también nos dice que la materia no es reducida a la conciencia en intenciones teístas porque el dualismo primordial es algo que se instaura propiamente en el *sāṃkhya*:

Este Sāṃkhya enseña también un dualismo, carente de comienzo, de la prakṛti y de los puruṣas, y no intenta disolverlos en un espíritu universal, base de ambos; considera, por eso, superflua la aceptación de un dios como causa material y eficiente del proceso cósmico y sostiene, en consecuencia, el ateísmo. Existe, ciertamente, un ordenamiento cósmico natural y ético, la retribución de todo acto, y dioses, que llegaron a serlo por obra del karma, los cuales dominan sobre los diversos principios del mundo, los elementos, etcétera, pero no existe ningún Señor del universo. (2007, p. 176).

Se trata, pues, de una evolución gnoseológica en la que la conciencia no transmuta nunca pese a su aparente relación con la activa materialidad, la cual es causa de la existencia; razón por la que el universo es un efecto ausente de creadores, puesto que es una secuencia de productos derivados de la relación conciencia-materia. Aquella relación es la base de la aparición del sujeto, quien conoce a partir de su propia existencia desde la experiencia individual que caracteriza a la conciencia misma; es decir, que el saber que se elabora en la relación conciencia-materia es el que se genera en la dualidad sujeto-objeto debido a que cada existencia permitirá un desenvolvimiento distinto, ya que la conciencia se individualiza aquí por la corporalidad o *liṅga* ('cuerpo'). Ese desenvolvimiento corresponde a la forma que toma cada existencia, es el cómo se desarrolla un individuo en el mundo y su lectura ante él.

La importancia de la conciencia en el dualismo *sāṃkhya* es dada por la necesidad del encuentro con la verdad de una conciencia pura que determina su propia identidad al tiempo que por la función lógica del intelecto se infiere el mundo y la existencia. Dicho de otro modo, en tanto que el mundo es un fenómeno que aparece, que se infiere y se produce, la conciencia se identifica en un primer momento con el fenómeno de la materialidad. Es por esto que la enseñanza primordial de la escuela *sāṃkhya* es la revelación tautológica de la observación de la conciencia, la *sāṃkhya darśana* (contemplación divina) que dicta: «*na asmi* (no soy), *na me* (no es mío), *na aham* (el yo no existe)» (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §64), porque la identidad de la conciencia se descubre cuando la relación con la materia se diluye. La independencia entre los dos principios primordiales debe salir a flote a través de la pertenencia, a la que se llega mediante la introspección y la investigación; estas se unifican en la indagación filosófica y en la meditación como método para la transformación del conocimiento y para la evolución gnoseológica que promete liberar a los individuos del sufrimiento y de la ignorancia — elementos propios del *saṃsāra*—.

Esta *sāṃkhya darśana* traza la diferencia entre el yo y la conciencia pura. Mientras que el yo pertenece a la relación conciencia-materia/sujeto-objeto, la conciencia pura está por fuera de todo ello a causa de su radical liberación. La meditación, entonces, es el recurso para el autoconocimiento. Además, por la *sāṃkhya darśana* la mente es un instrumento apenas para percibir no solo el mundo material, sino la conciencia. Analizar la *sāṃkhya darśana* nos lleva a separar a *prakṛti* de *puruṣa*, a la mente y la cognición de

la conciencia⁷; esto es, además, un límite entre la manifestación del mundo y el silencio de una conciencia que escucha, que visualiza esa capacidad prakrítica de transformación (*pariṇāma*) con la que evoluciona todo cuanto existe, el saber y los sentidos del mundo.

La escuela *sāṃkhya* denota al ejercicio filosófico como un ejercicio reflexivo que es práctico, en el que los individuos producen el mundo a través de la palabra y la acción porque el mundo se manifiesta y aparece; más que eso, se parte de que el ejercicio filosófico en el uso de la memoria y la identidad consolida la experiencia individual que caracteriza a la conciencia, la que se imprime en un mundo que potencializa. Aquí no se dejará de lado que el ejercicio filosófico es una posibilidad de liberación y que el conocimiento es una actividad que se desarrolla en la relación conciencia-materia. Sobre el discernimiento que hace parte del ejercicio filosófico se debe decir que el *sāṃkhya* sugiere que este es construido transitoriamente porque es un camino, un avance o evolución hacia la verdad; así que la verdad no puede ser transmitida sino descubierta o alcanzada.

Esto explica que, aunque han sido relacionadas con los rituales védicos, las nociones del *sāṃkhya* que se expresaron en las *Sāṃkhyakārikā* no corresponden propiamente a estos pues dependen de la concepción que hayan tenido en su momento, lo que se refleja en la historia del *sāṃkhya*. Por ejemplo, mientras que la revelación de la verdad dependía del manejo del sánscrito védico ejercido por la casta principal de los brahmanes —es decir, sacerdotes y maestros—, la filosofía *sāṃkhya* se difundió por

⁷ En el aparato cognitivo (*antaḥkaraṇa*), que es el conjunto del desarrollo mental, tenemos dos componentes que actúan cooperativamente: 1) *buddhi*, que es el intelecto encargado de la cognición; 2) *manas*, la mente que se encarga de la percepción. Estos elementos son productos prakríticos y no pueden ser confundidos con la conciencia.

acción de la segunda casta: los *kṣatriyas*, políticos y soldados que acusaban a los brahmanes de privilegiarse a través de su influencia como expertos en los rituales. Así, para facilitar su difusión el sánscrito mudó de la escritura *Brāhmī* de los brahmanes a la *devanāgarī* (s. viii E.C.), que era más popular. También podemos ver que la segunda *kārikā* (estrofa) establece la diferencia radical entre lo que es la revelación de la verdad y el discernimiento. Para el *sāṃkhya* el discernimiento es una medida subjetiva y directa para la elaboración del conocimiento, una vía preferible; esto se confronta con los rituales védicos, en los que no se prescindía de la figura del sacerdote o de elementos como el sacrificio para la liberación y la transmisión del saber (allí la revelación de la verdad es una transmisión, no hay discernimiento real).

Ya desde entonces se hace más entendible la llegada del periodo de la decadencia (s. xi E.C.) con el que el dualismo *sāṃkhya* tendría que enfrentar la aparición de las teorías brahmánicas. Una teoría brahmánica asume a la deidad Brahman como una realidad última, una especie de monismo distinto a la teoría *sāṃkhya* que encuentra el dualismo conciencia-materia como realidad absoluta. El pensamiento brahmánico establece que Brahman es la causa material, eficiente y final de todo cuanto existe; y, por otro lado, el *sāṃkhya* encuentra que todo tipo de causa en el cosmos es *prakṛti* (la materia) —en su estado inmanifiesto, *avyakta prakṛti*—. Esta distinción se concibe en la noción hindú de *adhyāsa* ('superimposición') (De Palma, D. C., 1985). Desde el *sāṃkhya*, *adhyāsa* es la aparente mezcla en la que la conciencia parece tomar características de la materia y viceversa, algo que ocurre por la misma relación conciencia-materia; por el contrario,

desde las teorías brahmánicas Brahman⁸ es Ātman⁹ o el ser oculto por la ignorancia, la cual deriva de que la materia es una manifestación ilusoria —a diferencia de la doctrina *sāṃkhya*, en la que se asume a *prakṛti* como real.

La influencia de las teorías brahmánicas sobre la filosofía védica se reflejó en la creencia en la superioridad de los ritos y las devociones espirituales, instaurando cada vez más el sistema de castas; aquel generó índices significativos de desigualdad y discriminación en la población común, contribuyendo al advenimiento del ascetismo. Así, el budismo y el jainismo se harían mucho más accesibles y el *sāṃkhya* comenzaría a quebrarse en su autoridad como sistema filosófico; sumado a la aparición de nuevas formas de pensamiento y a la ortodoxia hindú de las que hablamos, no quedaría atrás el aumento de la influencia islámica por la que el *sāṃkhya* sería visto lejano de la figura de Dios (algo que ocurriría muchos siglos después).

Posteriormente, acaecería la etapa del renacimiento (s. xiv E.C.) impulsada por nuevos textos con una postura más teísta, entre ellos el *Tattvaamāsūtra* y los *Sāṃkhyasūtra*. Laia Villegas nos dice: “En estos textos, el *sāṃkhya* se interpreta casi siempre desde un prisma teísta y vedántico, hasta el punto de que ya no se puede considerar propiamente *sāṃkhya*, sino más bien un apéndice al *vedānta*.” (2016, p. 21). Luego, el *sāṃkhya* desaparece (entre el s. xvii E.C. y alrededor del s. xviii E.C.) debido a la secularización de la religión en la India que le silenció paulatinamente en conjunto con el desinterés hacia su filosofía por cuenta de los cambios drásticos de la tecnología y la sociedad.

⁸ Realidad última del cosmos en las *Upaniṣad* (Williams y otros, 2013, p. 364).

⁹ Lo que se encuentra más allá de todos los cambios mentales y corporales es el yo o esencia personal (lo que una persona es).

Por último, se sugiere recurrir al Anexo 1. Glosario dada la complejidad de la terminología que se utiliza en el trabajo pues es importante conocer los significados de los términos en sánscrito que maneja la escuela *sāṃkhya*, ya que se intenta trabajar con lo respectivo a su propia cultura.

1. Sistema *sāṃkhya*: la relación conciencia-materia

En este primer capítulo me permito describir el dualismo de *puruṣa* y *prakṛti* como un dualismo de dos niveles: 1) a nivel macro cósmico, un dualismo entre la conciencia pura y la materia primordial; 2) a nivel micro cósmico, un dualismo entre una conciencia individualizada y la materia que le sumerge en la experiencia a través de la existencia. Estas dos ópticas de la relación conciencia-materia nos permitirán llegar a dos distintos niveles de conciencia: por un lado, una conciencia independiente que actúa como una racionalidad que permea a la materia irracional; por el otro, una conciencia individualizada en un cuerpo (*linga*) que construye “conocimientos” a partir de las experiencias vividas en su existencia, lo que le da valor al aspecto fenomenológico y ontológico.

En el primer apartado *puruṣa* se define como un sujeto de conocimiento, mientras que *prakṛti* es el objeto del conocimiento; esta idea se desarrolla bajo la noción de *jñā* que adjetiva a *puruṣa* como 'el conocedor' frente a los dos estados de *prakṛti*: 'manifiesto' e 'inmanifiesto'. Allí se diferencia el conocimiento de *puruṣa* (*jñāna*) de la ignorancia (*ajñāna/viparyaya*) que respecta a *prakṛti*, destacando el carácter soteriológico de la salvación a la que se llega por el ejercicio filosófico del discernimiento mediante el conocimiento discriminatorio; todo ello a la sazón de la *saṃyoga* (conjunción), que es la relación entre *prakṛti* y *puruṣa*.

En el segundo apartado *puruṣa* se define como una ‘multiplicidad de conciencias’ (*puruṣa-bahutva*) en medio de su inmersión en la *saṃyoga*, en donde se individualiza en un *linga* (cuerpo) para poder tener experiencia del mundo y para poder apropiarse de la existencia; allí, el conocimiento que se construye es, más bien, un no-conocimiento o *ajñāna* (también denominado *viparyaya* como sinónimo de ignorancia). En este apartado se profundiza en la *saṃyoga* como una relación no directa y superficial entre *prakṛti* y *puruṣa*.

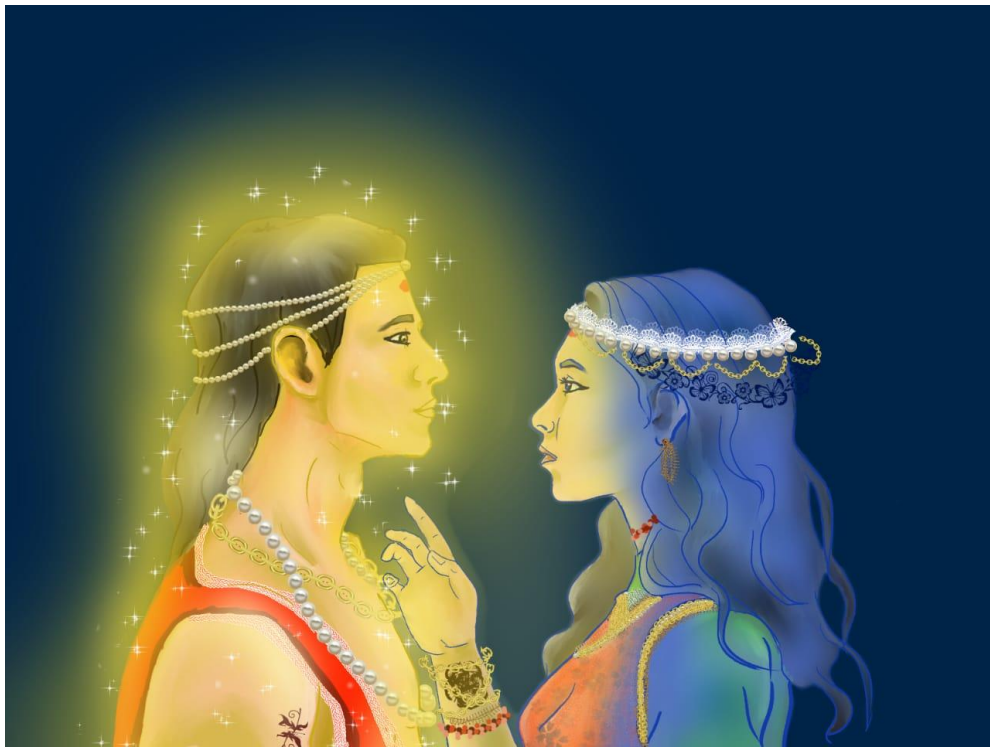
1.1. Nivel macro cósmico. La dualidad primordial: *puruṣa* y *prakṛti*

La escuela filosófica *sāṃkhya* sostiene la existencia de dos principios: 1) *puruṣa*, la conciencia; 2) y *prakṛti*, la materia. Un dualismo que se explica figurativamente como un encuentro entre lo masculino y lo femenino, similar al encuentro entre dos personas que se atraen; es de enfatizar que esta interpretación es dada por la cultura india que desarrolla la analogía de su relación de “pareja” solo para ejemplificar la suposición de sus nexos y que esta no se halla explícita en ningún texto de la escuela *sāṃkhya*, ya que esta escuela es una tradición filosófica que a su manera logra hacerse autónoma de la concepción religiosa y otros factores culturales que se daban en su momento en la India y que permitieron este tipo de imaginarios. Partiendo de esa imagen se desarrollan otras que trataremos aquí para explicar el entendimiento que la escuela *sāṃkhya* tiene de la relación materia-conciencia, todo ello con una intencionalidad ilustrativa que se valora como recurso para el acercamiento a la noción de conciencia desde la discusión de su naturaleza en el *sāṃkhya*.

Esta analogía sirve para ilustrar que la conciencia deja de estar sola y con su luz revela a la materia, que se “excita” y desata su capacidad productiva para generar el

universo (todo cuanto existe). Retomando este encuentro entre lo femenino y lo masculino, diremos que es una conjunción que refiere a una relación sin unión real denominada *samyoga* (ver Ilustración 1), es el contacto aparente que se da por la iluminación de la conciencia, que vislumbra la aparición de la materia. Esa luz de la conciencia es una racionalidad que se refleja en la materia irracional, ocasionando que sea percibida mediante la contemplación fija y profunda; al mismo tiempo, la materia reacciona a la luz, creando el Cosmos y concibiéndolo todo como un despliegue.

Ilustración 1
Samyoga



Fuente: Ilustración digital de Angie Mariclere Rodríguez.

Esta figuración nos da a entender a la fenomenología como un efecto de la vida cognitiva, ya que el “aparecer” del mundo y de sí es un proceso gnoseológico en el que nada existe sin la iluminación de una conciencia que empieza a “experimentar” o a “vislumbrar” pese a que es independiente de “lo experimentado”. Así se entiende el

“percatarse” de la conciencia como una observación en la que a través de la contemplación se puede llegar a la verdad; en este caso, como la finalidad de la *saṃyoga* es que la conciencia sea inmersa en dicha contemplación de la materia solo para que pueda reflejarse a sí mismo, se dice que es una relación superficial o aparente porque no se centra en la materialidad puesto que el protagonismo corresponde a *puruṣa* (la conciencia).

Por consiguiente, la *saṃyoga* guarda en sí una teleología a favor del conocimiento de la realidad, se trata de una contemplación que impulsa a la conciencia a percibirse y a definirse como pura; en otras palabras, el universo que se crea en la conjunción tiene como fin el conocimiento discriminativo que es liberador al descubrir la identidad e independencia de *puruṣa*. El conocimiento se presenta en la teleología de la *saṃyoga* en distintos niveles: en un primer momento, el “conocimiento” que se da cuando la conciencia se individualiza con la materia y se identifica con ella; y, en un último momento, el conocimiento discriminativo con el que la conciencia halla la diferencia y logra verse a sí misma en su naturaleza, lejos de las apariencias y de la *saṃyoga*. El paso de un momento al otro ocurre cuando la conciencia recurre al estudio de los principios (*tattvābhyāsa*) y se discrimina ante la materialidad; pero, para ello es necesario que primero se identifique con aquella materialidad porque la verdad se descubre al encontrar el error mediante el conocimiento discriminativo.

Específicamente, cuando hablamos del encuentro, de la *saṃyoga*, podemos asumir que *prakṛti* (la materia, la parte femenina) es el objeto de conocimiento y *puruṣa* (la conciencia, la parte masculina) es el sujeto que conoce y parece experimentar; tal como lo afirma Laia Villegas: “La conjunción es la causa de la creación (*SK 21*) y de la relación sujeto/objeto que fundamenta toda experiencia y el conocimiento” (2006, p. 81). En la *saṃyoga* podríamos definir a la conciencia como conciencia fenoménica en la medida en

que es una facultad representativa y, por lo tanto, la vida cognitiva se deja entender como el procesamiento informático o de contenido. Por otra parte, fuera de la *saṃyoga* el contenido, la representación, la información y hasta la intencionalidad¹⁰ no existen dado que no hay nexo con la materialidad porque todo ello hace parte del aparato cognitivo que conforma el conjunto de la mente —como se verá en el capítulo dos—, que es un producto de la conjunción (*saṃyoga*); por esto también la apercepción que corresponde a una identidad como el yo —otro producto que emana de *prakṛti*— hace parte de la *saṃyoga* y no de una conciencia pura y liberada, aquella que no genera su identidad en operación del dualismo sujeto-objeto. Todos estos procesos ya nombrados dependen de la *saṃyoga*, mientras que la conciencia pura es vacía y lejana a todo contenido.

Pues bien, la excitación de la parte femenina se entiende como un despliegue en el que se produce la realidad empírica, cuyo sentido es el descubrimiento de la verdadera naturaleza de *puruṣa* (la conciencia) y, por lo tanto, su finalidad es el conocimiento discriminativo (De Palma, 1994). La conjunción *saṃyoga* se expresa figurativamente también como la acción de un juego de espejos (ver Ilustración 2), en donde la conciencia a causa de su propia luz se refleja en la materia y sus producciones para “percatarse”— como hemos dicho—; pero lo que observa es la materia como tal que imita alguna de sus características, y así la conciencia cree contemplarse en todos los distintos reflejos, ya que la *saṃyoga* no es una relación directa con la que la conciencia pudiera reflejarse tal y

¹⁰ Se considera que *puruṣa* es la conciencia pura y está separado de la actividad mental y de las representaciones mentales. En otras palabras, es el testigo consciente que observa sin intervenir ni tener intenciones específicas sobre las actividades de la mente y los fenómenos del mundo fenoménico. Por lo tanto, se cree que *puruṣa* es ajeno a la intencionalidad, simplemente observa lo que está sucediendo sin tratar de influir en ello.

como es, debido a que la conciencia conserva sus propiedades e independencia sin importar la transitoriedad de sus reflejos, sin importar el devenir de la materialidad.

Ilustración 2

Samyoga. Juego de espejos.



Fuente: Ilustración digital de Angie Mariclere Rodríguez.

Desde esta figuración podemos concluir que el conocimiento discriminativo le permitirá a *puruṣa* encontrarse consigo mismo únicamente tras el paso ilusorio de distintos reflejos que simulan sus propiedades, teniendo en cuenta que los reflejos son la materialidad misma al ser producciones de la excitación de *prakṛti* (la materia). Por lo anterior, la errónea identificación de la conciencia con la producción de *prakṛti* desarrollará un conocimiento centrado en la *samyoga* como si esta relación con la materia fuera directa, como si el reflejo de la conciencia fuera real; en otras palabras, es un conocimiento de primer nivel que progresivamente favorecerá el desarrollo del

conocimiento discriminativo con el que la conciencia logra identificarse lejos de esta relación aparente (*saṃyoga*) y encuentra su libertad, su independencia.

Es por esto que se habla de la *saṃyoga* como una relación ilusoria porque en la conjunción *saṃyoga* ninguno de los dos principios primordiales se toca, es decir, no hay un contacto real, todo entre los dos termina siendo aparente y lo único real es la diferencia que hay entre sí, aunque también son reales los productos de la emanación pues *prakṛti* y *puruṣa* lo son. Esta figuración del juego de espejos ha sido utilizada por Vācaspati Miśra¹¹, un comentarista del texto *Sāṃkhyakārikā* (De Palma, 1985), quien presenta al *saṃyoga* como el momento de observación en el que *puruṣa* se distrae en distintos reflejos, unos más claros que otros; así, son estos reflejos —productos de *prakṛti*— los que entretejen una confusión al pretender simular a *puruṣa*. En ese marco, la producción de *prakṛti* es un espectáculo contemplado por *puruṣa* en el más fiel sentido de “distracción”, pues la conciencia está expectante al dinamismo de la materia por el que se pierde de sí.

La imagen del juego de espejos le da importancia a la evolución del conocimiento porque muestra la pasividad de *puruṣa* con la que se establece su papel de ‘conocedor’ (*jñā*), pues pasa del conocimiento de las creencias y de las apariencias al conocimiento de la realidad, que es el conocimiento discriminativo que aclara la diferencia y disuelve la *saṃyoga*. Para ahondar en la falsa identificación que sufre *puruṣa* al distraerse en estos reflejos, productos de *prakṛti*, es necesario precisar que la filosofía *sāṃkhya* enumera un total de veinticinco principios, a los que se les llama *tattva*, lo cual traduce “*thatness*” y

¹¹ Vācaspati Miśra es un comentarista de las *sāṃkhyakārikā* que pertenece al periodo clásico de la *sāṃkhya darśana* (s. I AD -s. X). El compendio de sus comentarios se conoce como *Sāṃkhya Tattvakaumudī* (Cfr. De Palma, D. C., 1985, p. 4), que traduce ‘rayo de la esencia del *sāṃkhya*’; este texto fue redactado en el año 841, aunque algunos autores lo ubican un siglo después (De Palma, D. C., 1985, p. 11).

“*essence*” (Ferrández, 2020b)¹². Con base en estas traducciones puede pensarse que estos principios se relacionan substancialmente y que la realidad supera toda apariencia, pues se trata de un mundo conformado por elementos fundantes permanentes a pesar de toda transitoriedad; ya que, al ser principios primordiales, *puruṣa* y *prakṛti* son independientes del universo generado y no sucumben al cambio. Por ende, lo que ha sido producido del encuentro entre la conciencia y la materia es una multiplicidad que tiende a reflejar gradual y jerárquicamente a la conciencia, dependiendo del nivel en el que se simulen sus características; así, se piensa que el universo es una mismidad en tanto que la conciencia se “encuentra” a través de este.

Dicho de otro modo, la pasividad tiene que ver con la contemplación que da lugar a la construcción de la identidad; es decir, en tanto que *puruṣa* actúa como un espectador pasivo de toda aquella generación que emana de la materia excitada, se identifica a sí mismo. Por lo tanto, la finalidad de la contemplación es la revelación de la propia identidad mediante el ejercicio del discernimiento: se trata de distinguir la realidad de *puruṣa* apartada de lo que es *prakṛti*. En resumen, los dos *tattva* o categorías esenciales principales (*puruṣa* y *prakṛti*) cuentan con la propiedad de la individualidad, pues son independientes el uno del otro; aquí, los otros veintitrés *tattva* son la manifestación de *prakṛti*, son su cuerpo perceptible, y por esto se puede pensar que *puruṣa* “vive” una experiencia psicológica en la que se da una vida mental y sensible respecto a su propia interioridad; es decir, una experiencia individual e interna que se construye en relación con la exterioridad (comprendiendo a la exterioridad como todo lo que no es propiamente

¹² Los *tattva* se refieren a una mismidad; en ese sentido, los dos *tattva* principales (*puruṣa* y *prakṛti*) son las dos primeras categorías fundamentales y los otros son derivaciones que emanan de *prakṛti* únicamente como materialidad. En suma, la mismidad se piensa como la experiencia de sí (Ferrández, 2020a).

puruṣa sino *prakṛti*). Por tanto, *puruṣa* en su individualidad puede creer experimentarse a sí mismo al individualizarse en medio de la manifestación de *prakṛti*, dado que el aparente contacto con estos *tattva* viabiliza la apercepción de un yo, de un sujeto; aunque la meta de todo ello es que la conciencia descubra la verdad de su identidad, que revele el engaño en el que ha “vivido”.

Otra imagen figurativa que se nos presenta es la de la *saṃyoga* como un espectáculo de *prakṛti* para atraer a *puruṣa* (ver Ilustración 3). Allí podemos entender mejor ese papel pasivo con el que *puruṣa* es ‘conocedor’ (*jña*) o espectador. Si bien la sensualidad no se pierde de vista en la atracción, lo que debemos destacar es el carácter soteriológico por el que toda la generación de *prakṛti* es una posibilidad de liberación para la conciencia que poco a poco se sumerge en la creación; ahora bien, la atracción es un tema central, pues *prakṛti* se encuentra compuesta por tres elementos conocidos como *gūṇa*¹³ que sostendrán distintas dinámicas internas y harán entrar a *prakṛti* en distintos estados. Más adelante se ahondará en esta figuración del espectáculo de *prakṛti*, pues la *kārikā* cincuenta y nueve expresa esto como el símil de un baile en el que *prakṛti* es una bailarina que se presenta a un *puruṣa* espectador. Lo que se enfatiza es que la pasividad de *puruṣa* no se debe subvalorar.

¹³ Atributos o cualidades que conforman la materia: se relacionan entre sí para alterar la composición interna de la materia y afectar su manifestación.

Ilustración 3

El espectáculo de *prakṛti*, la distracción de *puruṣa*



Fuente: Ilustración propia.

Los estados de *prakṛti* son distintos conforme a la presencia de *puruṣa*: primero, *prakṛti* posee un ‘estado inmanifiesto’ denominado *avyakta prakṛti*, es decir, no es más que ella en su soledad con su composición interna en equilibrio o, en breve, con sus *gūṇa* estables e independiente totalmente de *puruṣa*; luego, *prakṛti* posee un ‘estado manifiesto’ llamado *vyakta prakṛti* que corresponde a la “excitación”, a la atracción desatada por *puruṣa*, sus *gūṇa* se desequilibran y ella se despliega para generar el mundo. Siguiendo a Juan Arnau en su texto *Circularidad cognitiva en la filosofía sāmkhya* (2003):

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. (p. 23).

Es la aparición de *puruṣa* la que desestabiliza internamente a *prakṛti*: en ella la dinámica de los tres *gūṇa*¹⁴ que la conforman pierde equilibrio, mientras que sucede todo lo contrario cuando *prakṛti* se encuentra en su ‘estado inmanifiesto’ (*avyakta*). Podemos entender que el encuentro con *puruṣa* despierta en *prakṛti* algo similar a las sensaciones del amor: las mariposas en el estómago se tornan en un suceso físico de co-creación mágica que incita al deseo. Allí, en la excitación más plena, “el *gūṇa rajas* 'la pasión' rompe el transitorio equilibrio en que se encuentra todo compuesto al menos relativamente estable” (De Palma, 1994, p. 212).

Volviendo a la pasividad de *puruṣa*, recordemos que se trata del ‘conocedor’ y que únicamente *prakṛti* puede presentar dinamismo o transitoriedad a través de su emanación puesto que está compuesta por los *gūṇa*. Desde el texto *Sāṃkhyakārikā* la pasividad es una de las características de *puruṣa*: “Y de aquello, se establece que el testigo, la conciencia, es lo contrario: singular, neutral, espectador y pasivo.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §19). La conciencia es, por ende, imperturbable ante lo que atañe al mundo; es decir:

¹⁴ De acuerdo a la undécima *kārikā*, *prakṛti* se constituye de tres *gūṇa*: *sattva*, *rajas*, y *tamas*, que son sus cualidades esenciales. Estos son imperceptibles, pero pueden ser inferidos en la realidad que se experimenta por sus respectivas características. Dichas características se enuncian en la décimo segunda *kārikā*: son funciones distintas que hacen de los *gūṇas* diferentes y necesarios entre sí pues su dinámica es un trabajo en equipo a favor de la constitución del mundo —según lo dice la décimo tercera *kārikā*—, por ende, del estado manifiesto (*vyakta*) de *prakṛti* debido a que el desequilibrio entre ellos provoca la emanación y manifestación de la materia. Así, el estado inmanifiesto (*avyakta*) de *prakṛti* responde a los *gūṇa* en equilibrio. La definición de *gūṇa* es dada por su etimología en sánscrito que traduce “cualidad” o “atributo”; es decir, *gūṇa* es la cualidad que afecta la naturaleza o la percepción de la realidad.

el dolor, el cambio, la pasión, el deseo, etc. Siendo así, la liberación de la conciencia posterior a la contemplación de la materia implica la misma quietud de la conciencia: *puruṣa* debe mantenerse estable para el paso de la ignorancia al conocimiento debido a que el contenido y el cambio atañen solamente a la materialidad. Al final, *puruṣa* no tiene contenido ni intencionalidad, ya que estos son efectos de los otros *tattva* —de los que trata el capítulo dos—; por consiguiente, el sistema *sāṃkhya* de los veinticinco *tattva* es cíclico, pues inicia y finaliza con la diferencia entre la conciencia y la materia: una materia que, por una parte, se manifiesta como producción en la generación del universo; y, por otra, en su ‘estado inmanifiesto’ (*avyakta prakṛti*) es pura potencialidad, distinta a una conciencia expectante y firme.

En ese sentido, cuando hablamos del conocimiento discriminativo podemos entenderlo como *jñāna* (‘la sabiduría’), pues proviene de la raíz etimológica *jña* (‘conocedor’) con la que se adjetiva a *puruṣa* en las *kārikās*; este es el conocimiento con el que se distingue a *puruṣa* de *prakṛti*, esto es: *puruṣa* diferente del ‘estado manifiesto’ de *prakṛti* (*vyakta prakṛti*); y *puruṣa* distinto del ‘estado inmanifiesto’ de *prakṛti* (*avyakta prakṛti*). *Puruṣa* se mantiene pasivo solo para escudriñar todo lo que *prakṛti* tiene para mostrar, lo que ella es, cómo se desnuda ante él; y, pese a que en la *saṃyoga* toda la actividad recae sobre *prakṛti*, sí se reconoce una influencia del uno sobre el otro que hace que, de algún modo, la generación de la materia sea una cocreación y que el camino al saber sea colaborativo.

Cuando la distinción entre conciencia y materia no ha sido vista y, por lo tanto, no ha sido conocida, lo que queda es el ensoñador espectáculo en el que la *prakṛti* mantiene inmerso al *puruṣa*. En este ella evoluciona, componiendo contenidos que van dirigidos a él dado que está totalmente vacío. Dichos contenidos son recipientes para que él pueda

atravesarlos y vivir la escena en primera fila. Igualmente, son instrumentos para lograr forjar algún tipo de conocimiento. Por consiguiente, si inmediatamente no se trata de *jñāna* (el conocimiento liberador/ la sabiduría), puede ser un conocimiento imperfecto que resulta de todo el espectáculo. Aquí la multiplicidad hace parte del extravío en el que *puruṣa* toma un camino distinto al del discernimiento, pues solo ve la múltiple producción o despliegue de *prakṛti* y no la unidad de su propia realidad (su única identidad).

Aquel conocimiento producido en la *saṃyoga* es pertinente para la liberación de *puruṣa* puesto que compone el ciclo de la ley del *karma*, *puruṣa* se encontrará atado al ciclo de la vida y la muerte hasta que aprenda o descubra su propia identidad; es decir, hasta que rompa el ciclo mediante el conocimiento discriminativo. Por ejemplo, el sufrimiento que *puruṣa* puede atravesar en distintas formas al tener distintas existencias por acción de la reencarnación es un padecimiento ligado a la materialidad en tanto que se trata de una conciencia individualizada en un cuerpo; todo el sufrimiento puede no tener solución, pero sí aceptación y al comprender cada vez el sufrimiento se está ejecutando una discriminación que se dirige al autoconocimiento. Poco a poco, esa discriminación permitirá que *puruṣa* reaccione de formas más amables frente al dolor y se desapegue de esas cargas de la existencia hasta que las cargas desaparezcan por la luz del mismo conocimiento discriminativo, esa es la luz que emana de la conciencia pura cuando se libera.

Todo lo que existe es el resultado de la conjunción *saṃyoga*, cuyo inicio y final es la diferencia radical entre la materia y la conciencia; en otras palabras, el principio y el final del ciclo de la *saṃyoga* son los dos *tattva* primordiales: *prakṛti* y *puruṣa*. Debe aclararse que la diferencia contempla a *prakṛti* en su ‘estado inmanifiesto’ (*avyakta prakṛti*), pues *prakṛti* ‘la materia’ se transforma en el centro mismo de la conjunción y

muta a su ‘estado manifiesto’ (*vyakta prakṛti*). Por lo tanto, el momento de la emanación o excitación de ella es el despliegue de una *prakṛti* “manifiesta”.

Veinticinco son la totalidad de *tattva* o categorías que conforman el sistema *sāṃkhya* cuando el despliegue ocurre, estos se generan en un orden jerárquico uno tras del otro; así, en un sistema que refleja a la conciencia gradualmente lo primero que se conforma es ‘el intelecto’ (*buddhi* o *mahāt*), que encabeza la composición de todo un aparato cognitivo denominado *antaḥkaraṇa*. El *antaḥkaraṇa* es el órgano interno compuesto por tres categorías que en la jerarquía son los *tattva* tercero, cuarto y quinto: 1) *buddhi* o *mahāt*, el intelecto; 2) *ahaṃkāra*, el yo, la autoafirmación o ego; 3) *manas*, la mente o síntesis mental. El *antaḥkaraṇa* organiza, sintetiza, reconoce y determina la información dispersa proporcionada por los sentidos (*buddhīndriya*), que son las facultades de percepción que continúan en la derivación. Este *antaḥkaraṇa* tiene lugar debido a la presencia de la conciencia, dado que *puruṣa* no puede ser producto ni productor (*kārikā* 3: «*na prakṛtiḥ na vikṛth puruṣaḥ*») (Ferrández, 2020a), como lo explicaremos más adelante. Por lo tanto, el aparato cognitivo surge para dar existencia al resto de los *tattva* con el objeto de poder tener contenido para predicar y para explicar. Además, cada *tattva* es independiente porque cada uno es fundamental en el sistema completo pues tiene su propia funcionalidad dentro del cosmos; así se explica la diversidad del mundo fenoménico.

Para el desarrollo de la materialidad son necesarias la intervención inactiva de *puruṣa* como el catalizador que detona los procesos creativos en *prakṛti* y su inactividad constante como el observador, el sujeto del conocimiento, pues este despliegue es una serie de procesos cognitivos. Adicionalmente, en la *saṃyoga* encontramos a *puruṣa* en

una individuación con la materia. Esta individuación justifica la aparición del aparato interno *antaḥkaraṇa* que la posibilita. Al respecto, Juan Arnau nos dice:

Cuando los filósofos *sāṃkhya* tratan de explicar el paso del universo latente (*avyakta*) al manifiesto (*vyakta*), atribuyen dicha transición al *puruṣa*.

[...] 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 predicados. (2003, p. 25).

La organización lógica de derivación nos permite entender que lo que existe gradualmente se asemeja a *puruṣa*, pero que ese despliegue de *prakṛti* medianamente se acerca más a su verdadera naturaleza material. Por esto en el *sāṃkhya* se nos habla de un tránsito de “lo sutil” a “lo tosco” porque el inicio es la pureza inmaterial de la conciencia y todo lo que le sigue es la producción de *prakṛti*. Por consiguiente, del *antaḥkaraṇa* seguirán las facultades externas (*indriya*) compuestas por dos grupos que se corresponden entre sí: 1) *buddhīndriya*, los cinco sentidos o cinco facultades de percepción —más relativos a *buddhi*, ‘el intelecto’—; 2) *karmendriya*, las cinco facultades de acción. Como la idea es llegar a percibir ese ‘estado manifiesto’ de *prakṛti*, se va dando “lo tosco”. De ese modo, al final veremos que de las *indriya* se generan los elementos sutiles (*tanmātra*); y de estos, los elementos toscos (*mahābhūta*). Lo anterior sucede porque la característica de *prakṛti* es *pariṇāma*, la transformación; esta se ejecuta con la acción *bhūta*, que significa “convertirse”. Podemos observar la numeración y gradación de los *tattva* con mayor claridad en el *Esquema 1* a continuación:

Esquema 1
Los 25 tattva



Nota: Sistematización de la realidad conforme a la derivación lógica *sāṃkhya* (Fuente propia).

Es necesario especificar que los esquemas presentados son herramientas ilustrativas para graficar esta estructura propuesta por la filosofía *sāṃkhya* tras una lectura completa del texto *Sāṃkhyakārikā*, en el que tal estructura solo se expone de forma superficial en la *kārikā* vigésimo segunda, que dice: “De la materia primordial (emana) el intelecto (*mahāt*); de este, el yo (*ahamkāra*); y de este, el grupo de los dieciséis; y, todavía,

de cinco de los dieciséis, los cinco elementos toscos (*bhūta*)” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §22).

Ahora bien, en tanto que *puruṣa* es *jñā* (‘el conocedor’), este camino hacia la sabiduría (*jñāna*) de la filosofía *sāṃkhya* inicia con el origen de toda producción: *prakṛti*, que es el objeto mismo del conocimiento. Antes de auto-contemplarse, *puruṣa* debe percibir a *prakṛti* en la totalidad de sus estados: el ‘inmanifiesto’ (*avyakta prakṛti*) como potencialidad, y el ‘manifiesto’ (*vyakta prakṛti*) como producción; por ello, en este apartado el foco será todo lo que *puruṣa* contempla: todo lo que es *prakṛti*. De todos modos, recordemos que *puruṣa* como el sujeto del conocimiento será el eslabón final en el que concluye el ciclo de la *saṃyoga* debido a que el fin del camino es el conocimiento discriminatorio o la contemplación del mismo *puruṣa*.

Debe saberse que la filosofía *sāṃkhya* establece dos leyes de la causalidad del universo: 1) *sat-kārya-vāda*, la teoría (*vāda*) del efecto (*kārya*) que preexiste (*sat*) en su causa (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §9).; 2) y la ley teleológica de *prakṛti*: *puruṣārtha* (Villegas, 2016, p. 216). Pues bien, *puruṣārtha* es la norma por la que toda la producción de *prakṛti* tiene como causa final a *puruṣa* —algo que se ha dicho ya—; pero, esta ley nos lleva a la norma *sat-kārya-vāda* pues no solo nos referimos a una teleología en donde *puruṣa* es protagonista del mundo al ser el testigo espectador y la parte que requiere ser liberada, sino que hablamos de que todos los productos de *prakṛti* logran la existencia en el ‘estado manifiesto’ (*vyakta prakṛti*) y se encuentran preconcebidos o preexistentes como posibilidades desde el ‘estado inmanifiesto’ (*avyakta prakṛti*).

Ahora bien, de acuerdo a la filosofía *sāṃkhya* tenemos que *puruṣa* es la causa final, pero *prakṛti* es la causa material de todo cuanto existe al ser el origen; es decir, toda la manifestación de *prakṛti* es producto de *prakṛti*, aunque se vea redundante pues el efecto

preexiste en la causa (*sat-kārya-vāda*). Literalmente, *prakṛti* traduce 'productora', y así como *puruṣa* tiene por propiedad su capacidad contemplativa, la capacidad de *prakṛti* es productiva. Por ello en el texto *Sāṃkhyakārikā* encontraremos los siguientes adjetivos en sánscrito para definir a *prakṛti*: 1) *avikṛti* ('increada'), 2) *prakṛti* ('productora'), 3) *mūla-prakṛti* ('materia raíz'). Estas características nos guían a entender que la manifestación de *prakṛti* es reconocida con el término *vikṛti* que traduce 'productos', pues son creados, a diferencia de *prakṛti* que es *avikṛti* ('increada'); y, también, que todos los productos tienen por herencia la misma capacidad productora, así que son *prakṛti* ('productores') de otros *tattva* —aunque solo el *tattva* primordial *prakṛti* puede ser 'materia raíz' (*mūla-prakṛti*)—

.

Si partimos del *tattva* primordial *prakṛti* como 'materia raíz' (*mūla-prakṛti*) y causa material de toda la manifestación, y nos ubicamos en su producción hasta llegar a *puruṣa* que es la causa final, podemos hacer un recorrido del conocimiento en el que se toma en cuenta que lo primero que se establece en la contemplación es todo lo que se entiende por *prakṛti* (el *tattva* primordial y los otros veintitrés *tattva*, que son su emanación) porque todo ello es el objeto del conocimiento. A lo último a lo que se llega es a *puruṣa* en tanto que se alcanza el conocimiento discriminativo, del que nos habla la segunda *kārikā*, que dice:

Al igual que la vía ordinaria, la vía de la Revelación es impura, transitoria y relativa. Hay una vía preferible, contraria a todo esto [es decir, pura, eterna y universal]: es la vía del discernimiento entre lo manifiesto, lo inmanifiesto y el conocedor. (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §2).

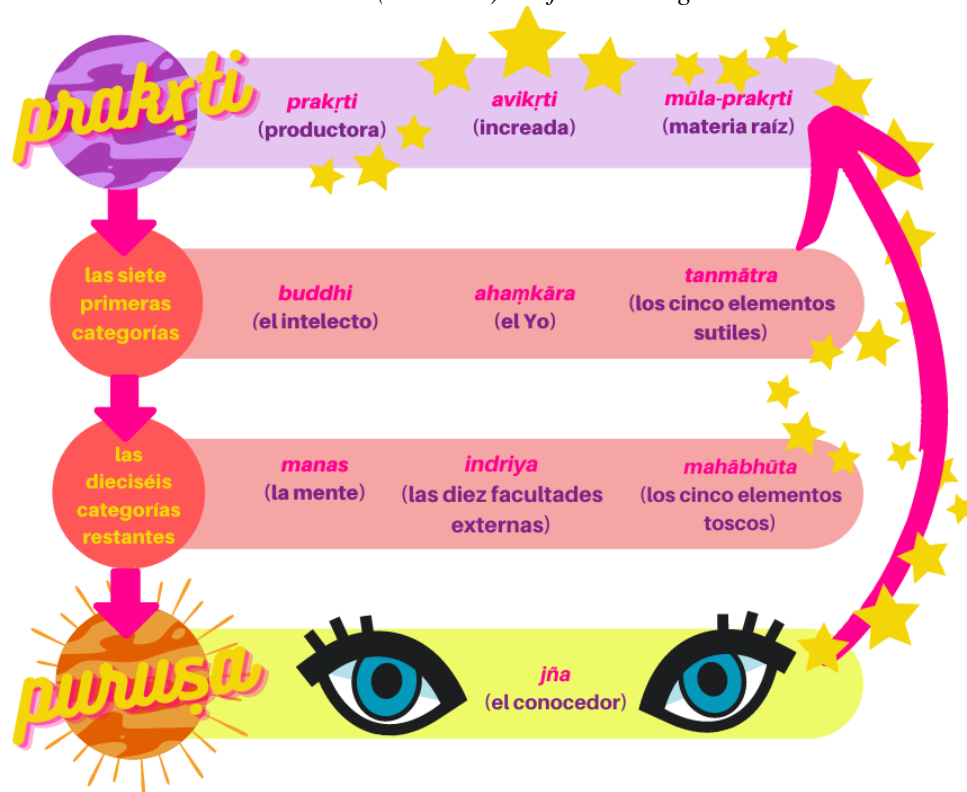
Según esta *kārikā*, se evidencian tres aspectos que deben distinguirse en la vía del discernimiento (*viveka/vijñāna*): 1) *vyakta*, lo manifiesto; 2) *avyakta*, lo inmanifiesto; 3) *jñāna*, el conocedor; al respecto, Laia Villegas (2016) propone que el sistema *sāṃkhya* de

los veinticinco *tattva* puede dividirse en cuatro grupos. El fundamento de esta lectura se encuentra en la tercera *kārikā*: «*na prakṛtiḥ na vikṛth puruṣaḥ*», que nos dice que *puruṣa* no puede ser producto ni productor, por lo que su presencia es solo la causa del desequilibrio interno de *prakṛti* dado que la excita hasta ocasionar su evolución, que es lo que encontramos en medio de estos dos *tattva* iniciales: los veintitrés *tattva* restantes.

La división propuesta por Laia Villegas (2016) (ver *Esquema 2*) tiene en cuenta la capacidad productiva de *prakṛti* y la capacidad contemplativa de *puruṣa* como *jñā* ('el conocedor'), se asume que la *saṃyoga* es una relación en donde la producción del conocimiento puede dividir la estructura de la realidad de los veinticinco *tattva* en los siguientes cuatro grupos: 1) La materia primordial: *prakṛti*; 2) Las siete primeras categorías: *buddhi*, el intelecto; *ahaṅkāra*, el yo; y *tanmātra*, los cinco elementos sutiles; 3) Las restantes dieciséis categorías: *indriya*, las diez facultades externas y *mahābhūta*, los cinco elementos toscos; 4) *puruṣa*, que no es producto ni productor sino espectador.

Esquema 2

Kārikā 3. Estructura de la realidad (25 tattva) conforme a la generación del conocimiento



Nota: Sistematización de la realidad conforme a la generación del conocimiento. El conocimiento permite la contemplación y *puruṣārtha* (liberación) es la finalidad (Fuente propia).

Ese es el camino gnoseológico de la conciencia que guarda un carácter soteriológico, pues el conocimiento tiene como objeto la liberación del sufrimiento, que es propio de la existencia y que puede ser superado a través de la sabiduría mediante la contemplación y la meditación. De esa forma entendemos la causalidad del *sāṃkhya*: tanto la ley *puruṣārtha* como la ley *sat-kārya-vāda* hacen de la emanación de *prakṛti* un propósito con sentido para *puruṣa*. *Duḥkha*, el sufrimiento o dolor, es un padecimiento que se adquiere en el contacto con la materialidad y hace parte fundamental del camino epistemológico en el que *puruṣa* se debate entre el conocimiento empírico y la sabiduría misma o *jñāna* (el conocimiento absoluto), entre el saber aparente o ignorancia y el saber de su naturaleza —que es la visión de la contemplación—. Así, la primera estrofa del texto

Sāṃkhyakārikā invita al conocimiento liberador que llega por vía del discernimiento (*viveka/vijñāna*):

दुःखत्रयाभिघातात्त्रिज्जासा तदपघातके हेतौ
दृष्टे सापार्था चेन्नकान्तात्यन्ततहभावात्

Del tormento causado por los tres tipos de sufrimiento surge el deseo de conocer los medios para eliminarlo. Si alguien objetara que este (conocimiento) es innecesario porque tenemos otros medios al alcance, (responderemos que estos) no pueden eliminar el sufrimiento de manera completa y definitiva. (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §1).

En pocas palabras, contamos con los medios paliativos y contamos con la vía óptima para la liberación que es la vía filosófica del discernimiento, de la discriminación. Los tres conceptos que son básicos en este camino al saber son: 1) *ajñāna*, *viparyaya* o *avidyā*, la ignorancia metafísica; 2) *jñāna*, la sabiduría o conocimiento liberador; 3) *viveka* o *vijñāna*, la vía del discernimiento. Con base en este marco se puede entender que la relación bilateral del reflejo —donde *puruṣa* se aprecia tras haber observado a *prakṛti*, el cual refleja su luz— es posible únicamente a través de *vijñāna*, la vía del discernimiento que lleva a *puruṣa* hacia *jñāna*: el conocimiento liberador. Es decir, *jñāna* es un tipo de conocimiento que conduce hacia *kaivalya*, el estado de liberación. Así, observar le permite a *puruṣa* conocer y el conocimiento es el boleto para liberarse de las ataduras de la materialidad (*prakṛti*).

Por otro lado, la individuación en la que entra la conciencia es un efecto del primer producto prakrítico: el *antaḥkaraṇa*, pues, expresamente, el reflejo más claro o aquel que pretende simular mejor a *puruṣa* es el que desarrolla la falsa identificación por la simulación misma. Podríamos afirmar que en especial *buddhi* (‘el intelecto’), primer producto de la emanación de *prakṛti*, es el mayor responsable de esta falsa identificación o individuación dado que como primer reflejo o reflejo más claro es el primer propulsor de la confusión:

[...] por cierta causa desconocida, el intelecto (buddhi) —que es el aspecto más sutil de la materia— se identifica erróneamente con la conciencia (puruṣa), atribuyéndose a sí mismo la cualidad de ser consciente. Este error constituye la «ignorancia metafísica» (avidyā, ajñāna) que despliega las redes del mundo material multiforme, donde queda atrapada la conciencia. De esta forma, la conciencia universal se individualiza y se convierte en el sujeto de las experiencias, sean estas agradables o dolorosas. (Villegas, 2016, p. 18).

Consiguientemente, podemos concluir que aquel “no conocimiento” se refiere a la ignorancia y, por ello, podemos hablar de *viparyaya*: la atadura de *puruṣa* en el mundo. Siendo de ese modo, la ignorancia como consecuencia de la confusión solo arrastra a *puruṣa* hacia *duḥkha* (‘el dolor’) y los padecimientos de la materialidad. Por tanto, podríamos considerar que este camino es errado, es la puerta falsa de la relación ilusoria cuya llave no encaja para llegar a la liberación. En este sentido es relevante la definición que Laia Villegas construye del término *viparyaya* para poder asociarlos a sus sinónimos: *ajñāna* y *avidyā*. Con estas palabras podemos describir la ignorancia como el estado en el que *puruṣa* se nubla de sí:

La «ignorancia» (*viparyaya*) es la confusión entre conciencia y materia o, en términos psicológicos, entre mente y conciencia. En el yoga de Patañjali, la ignorancia (*avidyā*) es la causa de todas las aflicciones (*Kleśā*, YS 2.3-4) y se define como la visión errónea que proyecta las cualidades del Sí-mismo (eterno, puro, dichoso) en el falso yo, el ego (YS 2.5). La ignorancia es, por tanto, la responsable de la esclavitud (*bandha*) de la conciencia en el mundo. (2016, pp. 138-139).

Con base en lo anterior, parte del discernimiento consiste en distinguir a la conciencia del intelecto, del yo y de la mente (las partes del *antaḥkaraṇa*)¹⁵, pues claramente *puruṣa* no es el *antaḥkaraṇa* (el órgano interno). Entonces, *viveka* o *vijñāna* —que es la vía del discernimiento— consta de la diferenciación entre los tres principios que son confundidos en el estado de ignorancia: *vyakta*, lo manifiesto; *avyakta*, lo

¹⁵ El *antaḥkaraṇa* (el órgano interno/ el órgano cognitivo) se compone de: 1) el intelecto, el aspecto de la mente asociado al discernimiento; 2) el yo, el aspecto de la mente encargado de la individualidad o la identificación; 3) la mente, es el aspecto general de la cognición y la memorización, es la encargada de recibir las impresiones kármicas. Este órgano se distingue de *puruṣa* al ser un producto de *prakṛti*.

inmanifiesto; y *jñā*, el conocedor (kārikā 2: «*vyakta-avyakta- jñā- vijñānāt*»). En líneas generales, *puruṣa* como *jñā* es quien observa el despliegue de *prakṛti* para conocerse, pero siempre se encontrará vacío de contenidos porque estos le pertenecen a ella y comienzan a desarrollarse como sus productos (*vikṛti*). Por esto, *buddhi* es el primer *tattva* producido para desarrollar la elaboración de la confusión, pues es quien la experimenta y quien la construye en una función mental o eidética que implica la comprensión de la materialidad. Así, la confusión o ignorancia proviene de la aparente mezcla (*saṃyoga*).

1.2. Nivel micro cósmico. La conciencia individualizada desde el *liṅga* ('cuerpo')

Para comprender mejor la individuación de la conciencia debemos ahondar en la *saṃyoga* como “aparente mezcla”, ya sabemos que esta es una relación de apariencias y que *puruṣa* y *prakṛti* nunca se tocan. Para “introducirse” en la contemplación de primer plano *puruṣa* utiliza dos tipos de cuerpo: el espiritual y el físico (ver *Ilustración 4*); por ello, en este apartado hablaremos de su importancia respecto al camino epistemológico que debe atravesar *puruṣa* ('la conciencia') antes de auto descubrirse. Asimismo, se requiere diferenciar las dimensiones (*sargas*) en las que se desarrollan todos los *tattva* de la estructura *sāṃkhya*.

Ilustración 4

Puruṣa y el liṅga



Fuente: Ilustración propia.

En primer lugar, es importante mencionar que la emanación se produce en tres planos o dimensiones que se despliegan simultáneamente y que cada una de ellas se entiende como una ‘creación’ (*sarga*) (ver *Esquema 3*). Ahora, la estructura propuesta de los veinticinco *tattva* es apenas un solo plano: *liṅga-sarga/tattva-sarga*, el mundo elemental; mientras que las otras dimensiones son: *bhāva-sarga/pratyaya-sarga*, el mundo intelectual; y *bhautika-sarga*, el mundo de los seres. De ahí que la manifestación de la materia no sucede de manera aislada o independiente del plano *bhāva-sarga/pratyaya-sarga* debido a que la cognición se da mediante las generaciones de

buddhi por acción de la conciencia (*puruṣa*), ni del plano de los seres en el que la vida y las experiencias constituyen un mundo.

Esquema 3

Sargas (creaciones)



Nota: Clasificación de las creaciones que componen el sistema *sāmkhya* (Fuente propia).

Sobre esto Rodney Parrott aclara que la conjunción *saṃyoga* es el detonante de la transformación de *prakṛti* puesto que de otro modo su estado sería inmanifiesto; en efecto, el mundo mismo es la materialización de la existencia, que es la base de toda *sarga*: El hombre es conciencia, todo lo demás es *prakṛti*. Cuando *puruṣa* y *prakṛti* entran en relación (*saṃyoga*) la creación del mundo requiere de un lugar. La creación en la *kārikā* se denomina *sarga*, y proviene de la raíz verbal *srj*, que significa "emitir" o "verter". En la manifestación cósmica, *prakṛti* emite el mundo de sí misma. Pero *prakṛti* no emite el mundo como una lámpara que emite luz. Más bien, *prakṛti* simplemente se convierte en el mundo a través de la transformación (*pariṇāma*) de sus tres cualidades básicas, los *gūṇa*. La existencia se transforma en cosas existentes (Parrott, 1986, pp. 55-56).

En este punto es útil la noción de *puruṣa-bahutva*, que es la pluralidad espiritual o 'pluralidad de conciencias' que nos permite entender mejor a *puruṣa*. Esta noción circunscribe dos tipos de conciencia distintos, juntos llamados *puruṣa*, pues en esencia son idénticos: 1) el principio ontológico de la conciencia pura, que es la conciencia que compone la dualidad primordial; 2) la conciencia individualizada o pluralidad de conciencias, que es la conciencia encarnada o, mejor dicho, la conciencia atrapada y confundida en la materia y, por ende, en estado de ignorancia (Villegas, 2016). En relación con esta noción, la décimo octava *kārikā* nos dice: “La pluralidad de conciencias se demuestra por: 1) la distribución individual del nacimiento, la muerte y las facultades (de cada ser vivo); 2) el hecho de que sus acciones no son simultáneas, y 3) la diferencia en su constitución trigónica” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §18).

En esta *kārikā* se entiende a cada ser vivo como poseedor de una conciencia individualizada. Cada ser es, entonces, incomparable a los demás con los que comparte el plano *bhautika-sarga* ('el mundo de los seres'), ya que los rasgos de su materialidad le permitirán tener una serie de experiencias particulares —por ejemplo: la memoria y la identidad que se construye dependen de su materialidad—, pues las facultades cognitivas son variadas conforme a cada configuración —incluyendo el ambiente en las que estas se desarrollan—. Además, no hay diferencia entre las *puruṣas* dado que su esencia es la misma y por ello cada una debe velar por su propia liberación para componer a la *puruṣa* pura. Así, comprendemos que la constitución de los *gūṇa* que conforman la materialidad de cada ser vivo puede inclinarle a ciertos apetitos, sumergirle en la ignorancia y el sufrimiento o acercarle a la liberación al motivarle por la virtud. En cuanto a esto, en su libro *Cosmologías de India. Védica, Sāṃkhya y budista* Arnau nos dice:

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 solo 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. (2012, p. 87).

Dicho todo lo anterior, ¿qué le permite a *puruṣa* mantenerse depurado de la materialidad? Es el *liṅga* que es cuerpo sutil (*liṅga-śarīra*)¹⁷ y que se contrapone al cuerpo material (*sthūla-śarīra*) o cuerpo tosco¹⁸; el *liṅga* actúa como un protector para que *puruṣa* sea expectante a través de cada ser, de todo cuanto existe y con ello no mezclarse con la materia sino solo visualizarle como lo que es: *prakṛti*. En resumidas cuentas, antes de ingresar a cada contenedor material (*sthūla-śarīra*) *puruṣa* deberá recubrirse con un *liṅga-śarīra* ('cuerpo sutil') a fin de estar presente en todas las dimensiones; así pues, el conocimiento que *puruṣa* adquiere compone la dimensión *bhāva-sarga/pratyaya-sarga* ('el mundo intelectual') en tanto que existe la *puruṣa-bahutva* ('la multiplicidad de *puruṣas*') en el *bhautika-sarga* ('el mundo de los seres'). Y por esto *puruṣa* no solo contempla a *prakṛti* en la emanación del *liṅga-sarga/tattva-sarga* ('el mundo elemental'), sino que busca introducirse en ella mediante este instrumento para observar lo que potencialmente ella es.

Para acercarnos a ese concepto, podemos imaginar que el *liṅga* funciona como unas gafas de realidad virtual que *puruṣa* utiliza para “vivir” los cambios de cada dimensión, para poder establecer la relación artificial que mantiene con *prakṛti*, para poder visualizar la ilusión de espejos que ella ha diseñado; así, el *liṅga* puede sostener la

¹⁷ El cuerpo sutil es una especie de envoltura sutil para la conciencia y actúa como un vehículo para la experiencia individual de la conciencia. Se compone de los elementos sutiles de la mente, la inteligencia, el ego; por ende, es el responsable de las funciones mentales. Así, también es el vehículo para reencarnación.

¹⁸ La diferencia entre el cuerpo sutil y el cuerpo tosco consta en que el cuerpo tosco es el cuerpo físico con el que se percibe la realidad material y por ello está asociado a las experiencias físicas y sensoriales, mientras que el cuerpo sutil se asocia con la conciencia y las funciones mentales.

confusión pues se encuentra entre los límites, es la frontera entre lo que es *prakṛti* y *puruṣa*. También, a través del *liṅga* se cimienta la creación *liṅga-sarga/tattva-sarga*. Especialmente, el *liṅga-śarīra* (cuerpo sutil) se encuentra compuesto por tres partes (ver *Esquema 4*) cuya estructura va desde el tercer *tattva* hasta el *tattva* veinte: los otros cinco *tattva* son *mahābhūta* (los elementos físicos) que podrían entenderse más lejanos de *puruṣa* pues su relación directa con este se distorsiona; estas partes son: 1) *antaḥkaraṇa*, el órgano interno (*buddhi* o *mahāt*, el intelecto; *ahaṃkāra*, el yo, la autoafirmación o ego; y *manas*, la mente); 2) *indriya*, las diez facultades externas (*buddhīndriya*, los sentidos (del sexto al décimo *tattva*) y *karmendriya*, las facultades de acción (del décimo primero al décimo quinto *tattva*)); 3) *tanmātra*, los elementos sutiles (del décimo sexto al vigésimo *tattva*).



Nota: Composición del cuerpo sutil (Fuente propia).

Las partes del *liṅga* son los elementos más puros de la emanación: se podrían pensar como medianamente cercanos a *puruṣa* desde la perspectiva de la imitación o reflejo, actuando como reflejos más claros. Encontramos, pues, la diferencia entre lo que es sutil y aquello que es material, ya que *mahābhūta* (los elementos físicos) son netamente la base del mundo concreto —que también puede llamarse *bhūta* para denominar a estos cinco elementos físicos como elementos toscos—. *Tanmātra* (los elementos sutiles) terminan procesados como información por el *antaḥkaraṇa* (‘el órgano interno’) y como información le componen también en una relación dada por los procesos cognitivos-intelectivos.

En resumen, es importante el discernimiento (*viveka/vijñāna*) para ejecutar la discriminación de lo que no es material y de lo que sí lo es. Se trata de profundizar en la confusión para diferenciar los cuerpos —el *liṅga-śarīra* del *sthūla-śarīra*— y, con ello, llegar a diferenciar los conocimientos —el empírico o *ajñāna*, la ignorancia frente a *jñāna* ('el conocimiento liberador')— para encontrar el *kaivalya* (el estado de la liberación) al excluir lo que implica *duḥkha* ('el sufrimiento'). En ese marco se mantiene la triada *vyakta-avyakta-jñāna* y se puede cumplir el principio de la segunda *kārikā* «*vyakta-avyakta-jñāna-vijñānāt*» (discernir entre lo manifiesto (*vyakta*), lo inmanifiesto (*avyakta*) y el conocedor (*jñāna*)), por el que se hace necesaria la vía del discernimiento en pro de la liberación.

Además, se torna más clara la diferencia entre una *puruṣa* que es libre al estar pura y 'la multiplicidad de *puruṣas*' que refieren a cada *puruṣa* individualizada y encadenada por un *liṅga* particular hacia un mundo netamente material, inmersa en la confusión. Tal como lo señala Arnau (2012), el *liṅga* permite el conocimiento al componerse del aparato psicológico *antaḥkaraṇa* y la sensibilidad del *indriya*, las diez facultades externas (*buddhīndriya*, los cinco sentidos y *karmendriya*, las cinco facultades de acción). Pero la finalidad del conocimiento es la contemplación de *puruṣa*, pues lo que se construye entre la multiplicidad a través del *liṅga* tan solo es la visión de *vyakta*, el estado manifiesto de *prakṛti*:

[...] El conocimiento se concibe como un proceso en el que participan el órgano interno junto con las facultades sensoriales. [...] Pero el órgano interno no tendría la luminosidad que aparenta tener sin la presencia del *puruṣa*, que es el verdadero sujeto de 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 *sāṃkhya*: el afirmar que todos los conocimientos que puedan acumular los seres conscientes por cualquiera de estos medios, son por y para el *puruṣa* (una pluralidad de *puruṣas*, como veremos). (Arnau, 2003, pp. 86-87).

Ahora bien, para entender mejor al *liṅga* como el medio de asociación entre *puruṣa* y las tres *sargas* (*liṅga-sarga/tattva-sarga*, *bhāva-sarga/pratyaya-sarga*, y *bhautika-sarga*) se requiere ver a cada una de sus partes como necesarias. En primer lugar, el *liṅga* se compone de dos aparatos: el *antaḥkaraṇa* (órgano interno), y las *indriya* (órgano externo). Debe saberse que dichos aparatos sostienen una relación horizontal porque las *indriya* son el objeto del *antaḥkaraṇa* y, por esto, el órgano interno no solo organiza y selecciona los datos que recibe de la exterioridad de *buddhīndriya* (los sentidos), sino que activa y regula las facultades de acción (*karmendriya*). En segundo lugar, para complementar a estos aparatos se adiciona la tercera parte del *liṅga*: *tanmātra* (elementos sutiles), que es el objeto de *buddhīndriya*, pues “[l]a función de los sentidos es captar las cualidades esenciales de los objetos” (Villegas, 2016, p. 213).

En consecuencia, *puruṣa* desarrolla una doble comprensión: por un lado tenemos la elaboración individual del conocimiento realizada por los seres mediante las operaciones del *antaḥkaraṇa* —más concretamente por *buddhi*, como veremos en el siguiente capítulo— dada la distribución de *puruṣa-bahutva* (la diversidad espiritual o ‘multiplicidad de *puruṣas*’), un conocimiento que es la aparición de lo tosco o material como resultado de las interacciones psicológicas del *liṅga*; y, por otro lado, tenemos a *puruṣa* reflejándose a sí mismo a un nivel de entendimiento mayor. De ahí que la dimensión *bhāva-sarga/pratyaya-sarga* se contraponen al plano *liṅga-sarga/tattva-sarga*, pues la primera es la dimensión intelectual exclusiva de *buddhi* ('el intelecto') —como pieza principal del *antaḥkaraṇa*— que ocurre en el *bhautika-sarga* ('el mundo de los seres'), siendo una creación interpretada por la multiplicidad de *puruṣas*; mientras que la *liṅga-sarga/tattva-sarga* refiere solo a la dimensión de los *tattva* (elementos) y su dinámica macro cósmica.

En conclusión, el “conocimiento”¹⁹ de los seres es algo que pertenece a cada *liṅga* y el conocimiento de *puruṣa* es propio de él. Así pues, todo conocimiento²⁰ posee dos aristas: la realidad individual y la realidad objetiva que corresponden a todas las *sargas* en tanto que sobresalen las dimensiones del mundo intelectual y el mundo elemental de los *tattva*. Tal como nos aclara Laia Villegas:

Tal vez sea de ayuda entender estas dos creaciones como dos dimensiones de la realidad: la objetiva y la subjetiva, la vertical y la horizontal. Pero ¿cuál sería la relación entre ambas? La primera constituye la estructura esencial de la realidad de hecho, y la segunda, la energía y los impulsos psíquicos que condicionan, organizan y dan sentido a la primera. Así, por ejemplo, en el individuo, a causa de siete de los ocho bhāva, el intelecto se apega al mundo y, por medio de uno de ellos (la sabiduría o jñāna), alcanza la liberación espiritual. En términos macrocósmicos, el proceso es el mismo: a causa de la ignorancia metafísica la materia emana de sí los veintitrés tattva manifiestos y, cuando acontece el discernimiento, la materia revierte el proceso, regresa a su estado inmanifiesto y la conciencia se establece en su verdadera naturaleza (SK 44, 45,63; cf. YS I .3 ,2.10, 4.33). (Villegas, 2016, p. 154).

Entendamos que la realidad objetiva es la realidad concreta que también podemos percibir como realidad fenoménica, esta corresponde a la creación (*sarga*) elemental compuesta por los *tattva*; mientras que la dimensión intelectual hace parte de la realidad individual que Ferrández llama «subjetiva». Se dice que la realidad objetiva es vertical en tanto que existe una jerarquización dada por la derivación de la producción prakrítica; en contraste, la realidad individual es horizontal pues tiene que ver con la relación entre el sujeto y el mundo, o en el caso de la conciencia pura frente a la materia es un asunto de sujeto-objeto de conocimiento.

¹⁹ Lo que se pretende como conocimiento es una creación intelectual que responde a la interacción con la materialidad; siendo así, no es un conocimiento perfecto como sí lo es el estado del conocimiento absoluto: *jñāna*. Por ello, el conocimiento real es el de *puruṣa* y el conocimiento que se produce en medio de la ficción prakrítica es el del órgano interno (*antaḥkaraṇa*). Se trata, pues, de una jerarquización del saber.

²⁰ El conocimiento de la experiencia individual de la conciencia y el de la objetividad no son distantes, se soportan entre sí. Empero, el conocimiento absoluto (*jñāna*) es un conocimiento preferible que depende de la discriminación entre lo que es la conciencia pura y la materialidad misma.

2. *Bhoga* ('la experiencia completa de mundo') vs *kaivalya* ('el estado de liberación')

La individuación de la conciencia es un tema tratado hasta ahora como parte de la relación aparente que sostienen la materia y la conciencia a nivel general, esta relación se asume como real al implicar todo lo que *prakṛti* es, siendo todo ello real; por esto, se aclara que no se trata de pura ficción, sino de una conciencia que se ha inmerso en la confusión a raíz de una falsa identificación con la materia. Es una conciencia que se ha subjetivado por la individuación que sufre, la conciencia cree padecer la materialidad y se apropia de la existencia que le corresponde al cuerpo tosco que “habita”; no obstante, sigue siendo una conciencia pura recubierta por un cuerpo sutil que se cargará con todo el peso kármico de esa existencia en particular, con su memoria, con su aprendizaje y su vida.

Todo ello es un camino hacia el conocimiento —como se ha dicho con anterioridad— y siendo así, es importante destacar que la discriminación es latente para toda la liberación de *puruṣa*. En este capítulo se espera esclarecer la distinción entre materia y conciencia, tomando como partida que la materia se caracteriza por la transitoriedad, el cambio, la ignorancia y el dolor; esto opuesto a la unidad de la identidad de la conciencia. Aún más, este capítulo se centra en distinguir esa multiplicidad de conciencias que corresponden a la conciencia individualizada con la materia, distinguirla de una conciencia pura que se ha aislado de la materialidad, que se ha liberado para verse a sí mismo. Por lo tanto, el tema central de este capítulo es la discriminación en donde se diferencia la *bhoga* ('la experiencia completa de mundo'), un estado perteneciente a la *samyoga* distinto a *kaivalya* ('el estado de liberación'); allí, en la *bhoga*, se da esa relación sujeto-objeto que establece la subjetivación de la conciencia por causa de la individuación.

¿Cómo se define a la experiencia? La experiencia puede entenderse como el proceso en el que «las cosas mismas» aparecen pues el sujeto realiza una aprehensión de

la realidad; en otras palabras, el sujeto padece o experimenta algo que es interiorizado pese a que es externo de sí debido a que es captado, generando algún sentido. Por ello, la experiencia se traduce comúnmente como una posibilidad de conocimiento al producir datos. Sin embargo, 'la experiencia completa de mundo' o *bhoga*, a la que se refiere la *sāṃkhya darśana*, se ve contrapuesta por la liberación que corresponde a la superación del campo cognitivo.

Así pues, se trata de un autodistanciamiento²¹ que parte de la vía del discernimiento (*viveka* o *vijñāna*), cuya finalidad es el conocimiento discriminativo y liberador (*jñā*, la sabiduría) que le permite a *puruṣa* encontrar su “Sí mismo” y distanciarlo de lo que se comprende como el ámbito de la cognición. Ese estado superior es *jñāna*, el estado trascendente de la conciencia que se aleja de la *ajñāna*, *viparyaya* o *avidyā* ('la ignorancia') y de *duḥkha* ('el sufrimiento'). Al respecto, Raquel Ferrández (2020) nos comenta que en el pensamiento de la India se concibe el razonamiento como un medio que no se dirige plenamente hacia la sabiduría, pues se requiere de una determinación interna que trascienda al intelecto, su lógica y retórica; de modo que las vías cognitivas y sensoriales corresponden únicamente a lo efímero y corruptible (algo muy asociado a *prakṛti*, de algún modo):

La distinción entre Sí mismo y cognición (que aquí alude al cuerpo, intelecto, ego, mente, sentidos, etcétera) exige la puesta en práctica de un ejercicio de autodistanciamiento por parte del practicante, que se ve reflejado en las *Upaniṣads* al modo de una observación minuciosa de los diversos instrumentos cognitivo-sensoriales de los que estamos dotados, y el papel jerárquico que ocupa cada uno de ellos en el proceso del conocimiento. Precisamente por no equiparar el Sí mismo con el intelecto, y por no reducir la esencia humana a la capacidad reflexiva, la *psique* con todos sus componentes va a ser un elemento de estudio y observación mucho

²¹ El autodistanciamiento es el momento en el que *puruṣa* ya no se identifica con la materialidad, se aísla para poder percibirse como es y liberarse. Este autodistanciamiento implica que *puruṣa* reconoce que no es parte de la naturaleza material y que su verdadera naturaleza es eterna, inmutable y libre de sufrimiento.

más riguroso en la filosofía india que en la filosofía griega. (Ferrández, 2020a, pp. 105-106).

Lo que aparece, se padece o experimenta es un fenómeno que traspasa a la conciencia en toda su pasividad. *Puruṣa* en su característica observación encuentra un “Sí mismo” realizado y perfecto que va más allá de la acción y la inacción. En cierto modo, la observación no se detiene en un horizonte superficial, sino que debe ser minuciosa en el buen sentido del examen que permite escudriñar a profundidad. La observación misma es una función de la conciencia que compone su experiencia individual. *Puruṣa* es una conciencia que —en medio de la *saṃyoga*— construye un conocimiento reflexivo de los estados mentales y de lo que compone a la realidad y, además, es capaz de apartarse de ello para percatarse de sí.

Este capítulo se centrará en: 1) 'La experiencia completa de mundo' (*bhoga*) que tiene que ver con la experiencia de la multiplicidad aparente, que corresponde al intelecto (*buddhi/mahāt*) y a su generación: el *antaḥkaraṇa* ('el órgano interno' intelectual); 2) *viveka/vijñāna*, que es la experiencia del discernimiento que alude a los estados trascendentes de la conciencia y, por ende, a *jñāna* ('la sabiduría'). En ese contexto, comprenderemos que se trata de distintos niveles de experiencia y conciencia.

Por efecto de la ignorancia (*ajñāna*, *viparyaya* o *avidyā*), *puruṣa* se obnubila en la percepción del mundo material y se aparta de la comprensión de su propia naturaleza al contemplar el universo como un todo fragmentado o compuesto por seres y cosas separadas; es decir, se entiende a sí mismo dentro de *puruṣa-bahutva* ('la multiplicidad de conciencias') y no es capaz de representarse como una conciencia aislada del mundo empírico. Este hecho sustenta el carácter soteriológico de la epistemología que se presentó en el capítulo anterior, ya que se hace necesario el momento posterior en el que *puruṣa*

debe trascender del *samsāra* —que es el ciclo o rueda de existencias, muertes y renacimientos— para hallar su verdadero ser e identidad. Así lo describe Madeleine Biardeau como un tránsito de la ignorancia a la liberación —en el texto *El pensamiento prefilosofico y oriental* dirigido por Brice Parain y realizado en colaboración—:

[...] el *Sāṃkhya*, en efecto, afirma a la vez que la ignorancia hace creer a los *puruṣa* que están ligados a un cuerpo y a un mundo, y que la Naturaleza (fuente de este error, puesto que es fuente de los cuerpos y del mundo) evoluciona para liberar a los *puruṣa* de esta ignorancia. (Parain y otros, 1997, p. 140).

Así pues, tenemos dos tipos de experiencia: 1) la experiencia de la liberación que es el estado final correspondiente a la conciencia pura; 2) la experiencia de la multiplicidad aparente correspondiente a la conciencia individualizada. De cada tipo de experiencia se produce un nivel de conocimiento distinto, según las inclinaciones de la materia y el nexo mismo hacia la materialidad; de ello dependerá el avance hacia la salvación. Por otro lado, se habla de *bhoga* ('la experiencia') como una actividad de *prakṛti* y no de *puruṣa* —como las dos experiencias enunciadas—; la *bhoga* es la experiencia en la que conciencia y materia parecen indistintas, en ella se encuentra el órgano intelectual como el mayor actor.

2.1. *Puruṣa* y la experiencia de la multiplicidad aparente, la *bhoga* ('la experiencia completa de mundo')

Lo primero que encontramos de la *saṃyoga* es la aparición del intelecto como una herramienta discriminatoria o de comprensión que permite la concepción del conocimiento, ya que *puruṣa* se encuentra vacío de contenido y es necesario que *prakṛti* le refleje para que “el saber” pueda darse; por ende, este producto prakrítico —*buddhi* ('el intelecto')— es un reflejo que capta la luz de *puruṣa* en acción de la imitación, una imitación que genera “el conocimiento del mundo” que corresponde al conocimiento objetivo pues es el intelecto mismo la primera parte del *antaḥkaraṇa* ('el órgano interno')

del *liṅga* ('cuerpo sutil') del que se derivan las diez *indriyas* ('facultades externas') encargadas de la sensación, dado que lo “externo” o “el mundo” es objeto de sensación.

Respecto al intelecto tenemos el recorrido que se establece desde la *kārikā* 22 hasta la *kārikā* 24, que se resume en las siguientes tres premisas: A) *kārikā* 22: De *prakṛti* —en su característica de *mūla-prakṛti* ('materia raíz')— surge el intelecto y de este el *ahaṃkāra* ('el Yo'), y de este último las diez *indriyas* y los *bhūta* ('los 5 elementos toscos'); B) *kārikā* 23: el intelecto es una determinación que posee dos tipos de inclinaciones llamadas *bhāva* conforme a su herencia gúnica (4 inclinaciones que dependen del *gūṇa sattva*: 1) *dharma*, 2) *virāga*, 3) *aiśvarya*, 4) *jñāna*; y 4 inclinaciones que dependen del *gūṇa tamas*: 1) *adharma*, 2) *raga/avairāgya*, 3) *anaiśvarya*, 4) *ajñāna/viparyaya*). Estas *bhāva* son en total 8 formas del intelecto o *buddhi-rūpa*; C) *kārikā* 24: *ahaṃkāra* ('el Yo') es *abhimāna* ('la autoafirmación'), de la que se derivan once facultades mentales y cinco elementos sutiles.

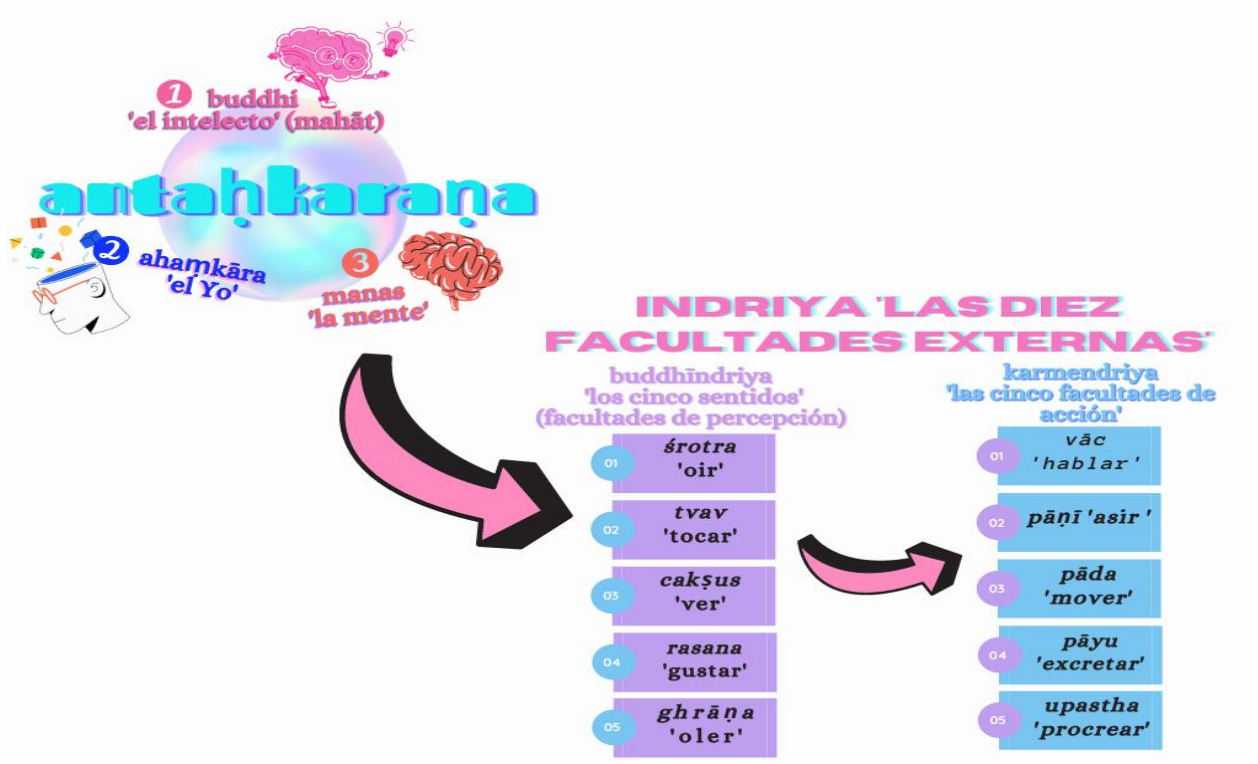
De la primera premisa sobre la *kārikā* 22²² podemos afirmar que el intelecto se caracteriza por la experiencia individual debido a que de este emerge el *ahaṃkāra* ('el Yo'), la autoafirmación o el ego —y también por la objetividad pues del *antaḥkaraṇa* ('el órgano interno') se derivan las *indriyas* que permiten el conocimiento del mundo concreto (ver *Esquema 5*), como se afirmó anteriormente—. Por esto, el intelecto tiene un carácter volitivo al inclinarse por la acción y la decisión, por el conocimiento —y, sobre todo, por el autoconocimiento, que es lo que en últimas corresponde a esa experiencia individual—. En otras palabras, refiriéndose al intelecto, Rodney Parrot expresa: Por tanto, el creador

²² *Kārikā* 22: «De la materia primordial [emana] el intelecto (*mahāt*); de este, el yo (*ahaṃkāra*); y de este, el grupo de los dieciséis; y, todavía, de cinco de los dieciséis, los cinco elementos toscos (*bhūta*)» (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §22).

del yo es el creador de la experiencia individual y la objetividad; en sí mismo es el principio de diferenciación cósmica. El versículo 24 dice que el creador del yo es "autoconciencia" (*abhimāna*) (1986, p. 57).

Esquema 5

Psique humana: El karaṇa ('órgano cognitivo')



Nota: Fuente propia

De la segunda premisa sobre la *kārikā* 23²³ resaltamos el termino *adhyavasāya*, que se introduce para referirse a la función determinativa del intelecto con la que no solo es posible la confusión que resulta de la *saṁyoga* por la que “parece” haber una mezcla entre *prakṛti* y *puruṣa* —con la que *puruṣa* se permite “vivenciar” la multiplicidad de *puruṣas* y el mundo de los seres—, sino que esta facultad permite el

²³ *Kārikā* 23: «El intelecto (buddhi) es la determinación. Sus formas sátvicas son la virtud (dharma), la sabiduría (jñana), el desapego (virāga) y la soberanía (aiśvarya). Del intelecto tamásico surgen las formas contrarias.» (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §23).

discernimiento de los *tattva* principales. Sobre la noción de *adhyavasāya*, Laia Villegas nos dice:

El intelecto (*buddhi*) es el primer producto de la materia y se define aquí por la función determinativa (*adhyavasāya*) que realiza en el proceso del conocimiento. Es el órgano que recibe la información de los sentidos, la mente y el yo (*kārikā* 36). Luego sintetiza estos datos y se moldea, adquiriendo la forma o tiñéndose del color del objeto conocido (cf. YS 1 .4, 1.41, 4.16, 4.22). Es así como llegamos a la determinación con que concluye el proceso de conocimiento, como por ejemplo «esto es un león». Generalmente, la conclusión va seguida de una disposición a la acción, como por ejemplo «debo huir». En este sentido, el intelecto funciona también como «voluntad», que es otra de las posibles traducciones del término. Pero además de esta capacidad sintética y determinativa, el intelecto funciona como un espejo que refleja la luz de la conciencia, transformando el mero acto cognitivo en una experiencia de la conciencia (SK 37). (2016, pp. 91-92).

Específicamente, sobre el reflejo de la conciencia, que es el intelecto, podemos decir que se debe a la conformación gúnica que se manifiesta en las 8 *bhāva* ('las formas del intelecto' o *buddhi-rūpa*) de las que nos habla la *kārikā* 23. Cada *gūṇa* inclina al intelecto hacia la luz o la oscuridad y, por ello, el intelecto refleja mejor o no lo que la conciencia es —esto es el desarrollo cognitivo que el intelecto posibilita para que las *puruṣas* puedan acercarse a la perfección y la imperfección de la representación de *puruṣa*. Esa herencia gúnica que *prakṛti* deja en sus productos es dinámica, es un movimiento; por lo tanto, es importante entender el papel fundamental de los *gūṇa* en los procesos cognoscitivos: 1) *gūṇa sattva* es ligero y luminoso, hace brillante a la inteligencia y lúcidos los sentidos pues su naturaleza es el gozo (*prīṭī*) que posibilita la visibilidad o manifestación (*prakāśa*); 2) *gūṇa rajas* ('la pasión') es excitante (*upasthambha*) y móvil (*cala*), pone en movimiento y por esta causa su naturaleza es el sufrimiento (*aprīṭī*) al posibilitar la acción (*pravṛtti*); 3) *gūṇa tamas* es la pesadez y oscuridad, hace torpes a los cuerpos y opacos los sentidos para incapacitarles de alcanzar su objetivo pues su naturaleza es la obnubilación, sirve para restringir (*niyama*) y limitar (De Palma, 1985;

Ferrández, 2020b). Frente a ello y para entender mejor la noción de *adhyavasāya*, que es la función determinativa del intelecto, es pertinente la explicación de Daniel de Palma:

Sattva y tamas son inertes, incapaces de producir la acción; indican estados de equilibrio relativo. En todo cambio o movimiento rajas provee la fuerza inicial, el desequilibrio que lleva a romper un estado anterior. La continua y no balanceada actividad de rajas mantendría a los otros *gūṇa* en constante actividad si no fuera obstaculizada por la fuerza restrictora de tamas. Paralelamente no habría producto final alguno, es decir, no habría forma estable alguna o disposición mental definida si no fuera por la luminosidad de sattva, que salva en los objetos la estabilidad relativa que permite considerarlos en su individualidad y en la conciencia que conoce permite establecer la distinción de los estados de la mente y su determinación respecto de los objetos que se le presentan. (1985, pp. 45-46).

En relación con ello, nos enfocamos en el término *abhimāna* ('la autoafirmación' o 'autoconciencia') de la tercera premisa sobre la *kārikā* 24²⁴ —con el que se describe al *ahaṃkāra* ('el Yo')— para hablar de la limitación que demarca la conciencia frente al mundo. Así, las *puruṣas* se determinan a sí mismas y determinan particularmente a cada elemento del mundo de los seres (*bhautika sarga*). De esta manera, a partir de la característica función determinativa (*adhyavasāya*) se establece la creación del intelecto: la *pratyaya* (idea) *sarga* (creación). Hasta aquí el ser humano y el mundo concreto (*bhautika sarga* o 'el mundo de los seres') parecieran ser una mera creación intelectual — un puro idealismo—, pero lo que ocurre es una falsa identificación en la que se diluye la naturaleza opuesta de *prakṛti* y *puruṣa*. Por lo anterior, la *kārikā* 20 sentencia: “Por eso, la materia inconsciente, a causa de la conjunción (*saṃyoga*) con [la conciencia], parece consciente. Similarmente, [la conciencia] neutral parece que actúa, cuando en realidad la capacidad de actuar pertenece a los *gūṇa*.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §20).

²⁴ *Kārikā* 24: «El Yo (*ahaṃkāra*) es la autoafirmación. De este surge una doble creación: el grupo de las once [facultades mentales] y los cinco elementos sutiles.» (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §24).

Encontramos que al revestirse *puruṣa* ('la conciencia') con el *liṅga* ('cuerpo sutil'), va a darse la posibilidad de observar en medio de la *saṃyoga* (conjunción) todo lo que *prakṛti* es. Empero, *prakṛti vyakta*, al ser el estado manifiesto de *prakṛti*, tiene el problema de la actividad o experiencia, en el que hay que tener en cuenta que el dinamismo de esta es dado por los *gūṇa* —que componen a *prakṛti*—y no por *prakṛti*. Por esta razón se comprende la confusión de las *puruṣas*: esta confusión hace parte de la ilusión *saṃyoga* en la que *puruṣa* puede poseer un contenedor material (*sthūla-śarīra*) y encontrarse en un limbo imperceptible entre los límites que distinguen a *prakṛti* de lo que es *puruṣa* puesto que lo que pareciera “vivenciar” es la multiplicidad de todos los productos prakríticos. Precisamente, *prakṛti*, que es inconsciente, cree tener la luz de *puruṣa*, y el intelecto se asume como volitivo al “dominar” la acción. Sin embargo, la acción²⁵ es un efecto del dinamismo gúnico que no es legítimamente consciente, aunque parezca serlo.

Consiguientemente, la experiencia de la multiplicidad aparente es para *puruṣa* una posibilidad de conocimiento —imperfecto porque se relaciona con el *ahaṃkāra* ('el Yo') y se aleja de *jñāna* ('la sabiduría')—, un conocimiento que tiene que ver con esa falsa identificación con *prakṛti* porque es una creación del intelecto (*pratyaya sarga*) y una responsabilidad del *antaḥkaraṇa* ('el órgano interno') del *liṅga* ('el cuerpo sutil') que recubre a *puruṣa* en todas las formas de existencia que componen a *prakṛti*: la *puruṣa-bahutva*, la multiplicidad de *puruṣas* que es toda una creencia psicológica asumida por *puruṣa* en su pasiva contemplación.

²⁵ La acción es una expresión de la materia, se dice que no es consciente en tanto que no corresponde a la conciencia, sino que es determinada por los *gūṇa*. La acción es un efecto del dinamismo gúnico de la naturaleza y no una expresión legítimamente consciente pues la verdadera conciencia se encuentra en *puruṣa*, que es libre de la influencia de los *gūṇa* y trasciende la actividad condicionada de la acción.

Ante esta supuesta multiplicidad se enfrentan las características de *puruṣa* descritas en la *kārikā* 19: “Y de aquello, se establece que el testigo, la conciencia, es lo contrario: singular, neutral, espectador, pasivo.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §19); *puruṣa* es un testigo que observa el mundo fenoménico en el que la acción sucede sobre la materia debido a que se encuentra compuesta por la oscuridad dolorosa y el deseo que responden a la dinámica gúnica, y no es *puruṣa* el que se perturba o se transforma puesto que es totalmente improductivo y pasivo. Por esto, Laia Villegas²⁶ comenta:

Puruṣa y *prakṛti* son de naturaleza totalmente opuesta. *Puruṣa* es la conciencia no intencional, inactiva y neutral, mientras que todas las acciones e intenciones se atribuyen exclusivamente a la materia. Sin embargo, cuando materia y conciencia entran en relación, intercambian sus propiedades: la conciencia hace suya la capacidad de acción de la materia, y la materia se apropia de la conciencia de *puruṣa*. (2016, p. 80).

Finalmente, aquella unión ilusoria de la *saṃyoga* es el ámbito de la experiencia que se confronta al 'aislamiento liberador' del *kaivalya*; es decir, por un lado, tenemos el ámbito de un instrumento cognitivo —el *antaḥkaraṇa*, 'el órgano interno'— y el objeto —el resto de *prakṛti*—, y por el otro tenemos el ámbito de una conciencia-sujeto —propriadamente *puruṣa*—. *Samyoga* es la relación en la que se enlaza a *puruṣa* como *jñā* ('el conocedor') con lo conocido, el observador con lo observado; *prakṛti* y *puruṣa* no se encuentran aislados sino en cooperación, pues se trata de una dualidad activa que origina la experiencia²⁷. Como resultado, *kaivalya* es el aislamiento de *puruṣa*, distinto a la

²⁶ En esta cita Laia Villegas nos habla de la oposición que existe entre la conciencia y la materia; sin embargo, se debe aclarar que en la exposición de su texto se habla de una proyección ilusoria donde hay un intercambio aparente de las propiedades entre la conciencia y la materia. Por ello dice que toda relación entre estos *tattvas* principales es ilusoria, y describe a la *saṃyoga* así: “La relación entre la conciencia y la materia podría compararse con la conjunción astronómica de los planetas en el firmamento: aunque sus órbitas sean muy lejanas, a causa de una ilusión óptica parece que se acercan, se cruzan y se alejan entre sí.” (2016, p.81).

²⁷ Toda experiencia implica dos factores: el conocedor y lo conocido; de su relación resulta el conocimiento. Por lo tanto, la relación *saṃyoga* da pie a la experiencia en tanto que el dualismo activo de *prakṛti* y *puruṣa* fundamenta la relación de propiedad con la se cimenta el dualismo sujeto-objeto (Ferrández, 2020a).

actividad cognitiva en la que el mundo aparece por obra de la 'causa inmaterial manifiesta' (*avyakta*), ya que la causalidad y potencialidad de *prakṛti* producen el cosmos a raíz del dinamismo gúnico que la compone. De ahí que la denominación *vikṛti* ('producto')²⁸ apunta a la producción mental, a la actividad cognitiva, al fenómeno que se presenta, a la actividad dinámica gúnica.

Raquel Ferrández Ferrández (2020a) presenta la posibilidad de entender los *gūṇa* como emociones o estados mentales que pueden anticipar los procesos cognitivos²⁹; dicho de otro modo, las emociones son fuertes bases para los contenidos proposicionales y, por ende, condicionan los procesos cognitivos. Ella recalca que:

La idea de que los estados emocionales determinan y definen las capacidades intelectivas la encontramos ya presente en la *Bhagavadgītā*. En el último capítulo de este texto se nos dice que un intelecto tamásico está «nublado» por la ignorancia (*tamasāvṛtā*) y esto le lleva a cometer un error fundamental de juicio: confunde lo correcto (*dharma*) con lo incorrecto (*adharmā*), y asigna a todas las cosas los valores opuestos (*sārvārthānviparītamśca*). También el intelecto rajásico está abocado a un error de juicio, ya que no conoce adecuadamente lo correcto y lo incorrecto, lo que debe ser hecho y lo que no. Solamente el intelecto sáttvico —dotado de esta fenomenología asociada con la alegría y la claridad— está en condiciones de hacer una correcta asignación de valores: discierne lo activo de lo inactivo (en nuestro caso: a *prakṛti* de *puruṣa*), lo que debe ser hecho y lo que no, y así distingue correctamente entre atadura (*bandha*) y liberación (*mokṣa*) (BG, 18.30-31-32). (Ferrández, 2020a, p. 141).

La actividad mental es el resultado del dinamismo gúnico, se trata de una actividad psicológica que es particular de *prakṛti*; por ello, nuestra mente es la que se encuentra fundada en esos tres estados mentales, pues aquel dinamismo gúnico es la afección que compone tan solo a *prakṛti* para inclinar al intelecto hacia estados apacibles o estados de aceleración. En ese sentido, es importante el dominio del aparato cognitivo y la meditación

²⁸ Tal como se afirma en el primer capítulo, la causalidad de *prakṛti* tiene que ver con la producción del mundo que se manifiesta y es una pieza para la liberación de *puruṣa* en tanto que se permite la concepción del conocimiento.

²⁹ Los *gūṇa* sāmkyanos: tres estados emocionales básicos (Ferrández, 2020a).

como una herramienta para retornar a la pasividad propia de la conciencia pura. Se hace necesario entender que la mente es la que se encuentra sujeta a transformaciones, mientras que la naturaleza de *puruṣa* es la permanencia en un único estado de observación. *Samyoga* es la asociación de *puruṣa* con los *gūṇa* de *prakṛti*, lo que le vincula con la acción o experiencia —a pesar de ello, *puruṣa* no pierde la naturaleza de su identidad—. Hasta aquí, la actividad mental depende de las *bhāva* ('inclinaciones del intelecto') que influyen en la producción mental debido a que es el intelecto el que instaura la determinación (*adhyavasāya*). A continuación, en el *Esquema 6* se grafica la clasificación de los *gūṇa* y sus respectivas inclinaciones del intelecto:

Esquema 6

Prakṛti: tres *gūṇa* y ocho *bhāva*



³⁰ “El órgano psíquico (*karaṇa*) se subdivide en trece. Sirve para tomar, mantener e iluminar. Sus objetos son de diez tipos [y se clasifican en] los que se pueden tomar, los que se pueden mantener y los que se pueden iluminar.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §32).

de modo que dicha *psique* u órgano intelectual es quien experimenta, y esa experiencia se torna en conocimiento mediante el filtro lumínico de *puruṣa* ('la conciencia')³¹. Así pues, el *karāṇa* contiene una carga kármica al sostener una herencia gúnica que nos lleva a pensar en la salvación, en *mokṣa* ('la liberación'), de forma tal que *bhoga* ('la experiencia') es un asunto primordial para *puruṣa* puesto que le fragmenta en una multiplicidad (*puruṣa-bahutva*) para la observación de *vyakta-prakṛti*, la manifestación de la dimensión material de la que debe purificarse para unificar y restablecer su propia naturaleza.

Sobre *buddhi* ('el intelecto'), que es la primera parte del *karāṇa*, encontramos que también se le reconoce como *mahāt*, es decir, el movimiento reflexivo de la mente que es un movimiento autorreferencial con el que *puruṣa* se posibilita el discernimiento de lo que es o no frente a sí mismo o frente al mundo. En esos términos podríamos decir que la *psique* se encarga del conocimiento volitivo en la medida en que la configuración gúnica del aparato cognitivo *antaḥkarāṇa* influye en la percepción otorgada por las *indriyas* (facultades externas), alejándose o no de la iluminación de la conciencia (Parrot, 1986). Entonces, la configuración gúnica es una herencia kármica que corresponde a *prakṛti* y que impulsa el movimiento descendente hacia la ignorancia en una escala microcósmica que se centra en la experiencia individual, donde *puruṣa* debe liberarse a través de su encuentro en el desarrollo del conocimiento; mientras que a nivel macrocósmico, la configuración gúnica estimula la cocreación del cosmos. Aquella composición gúnica — propiedad de todo lo que es *prakṛti*— es la ejecución de la causalidad *sat-kārya-vāda* (*kārikā* 9) en la que el efecto preexiste en su causa, ya que las ocho *bhāva* o tendencias

³¹ *Bhoga* es la percepción indistinta de la mente y la conciencia. La experiencia consciente es el resultado de la *saṃyoga*, por lo que es necesario discernir la diferencia esencial (Villegas, 2016).

del intelecto son tendencias kármicas del *liṅga* o cuerpo sutil, pues estas condicionan su experiencia actual en la apropiación del cuerpo tosco (*sthūla-śarīra*) realizada por *puruṣa* al individualizarse —lo que es la constitución de la *puruṣa-bahutva*, la multiplicidad de *puruṣas*— y, además, condicionan su futuro respecto a su liberación o reencarnación.

Por lo anterior, los *bhāva* se encuentran en el órgano psíquico *karaṇa* (*kārikās* 32-33) —específicamente en el intelecto (*kārikā* 23)— y son influencias sobre todas las *sargas* ('creaciones') (1. *liṅga sarga/tattva sarga* ('el mundo elemental'), 2. *bhāva sarga/pratyaya sarga* ('el mundo intelectual'), 3. *bhautika sarga* ('el mundo de los seres')). También, debido a que son una herencia kármica o gúnica, son clasificados en dos tipos: 1) *prākṛtika*, naturales recibidos por méritos pasados; 2) *vaikṛta*, derivados o adquiridos que se desarrollan por la comprensión de enseñanzas (Villegas, 2016; Kimball, 2016). Así lo menciona Īśvarakṛṣṇa: “Las predisposiciones innatas (*bhāva*) —la virtud y el resto— pueden ser connaturales o adquiridas; residen en el órgano psíquico, mientras que el óvulo y demás residen en el cuerpo” (2016 [SK], §43). Por ejemplo, aquí el óvulo es una herencia prakrítica —como los *bhāva*— y es el inicio de la dimensión tosca (material) con la que el nacimiento comprenderá la génesis de la creación subjetiva e intelectual (*bhāva sarga/pratyaya sarga*) pertinente del nivel microcósmico de la *bhautika sarga* ('el mundo de los seres'). La adquisición de *bhāva* se refiere al conocimiento volitivo que le corresponde a la *psique* o *karaṇa*. Según lo señala Rodney Parrott, este conocimiento es una particular responsabilidad del intelecto: El verso 22 de la *Kārikā* nos dice que la primera esencia que emergió en la auto transformación de *Prakṛti* en el cosmos es *mahāt*, el gran primero. El versículo 23 nos da un nombre mucho más popular de esta esencia: *buddhi*. Los comentaristas dan muchos otros nombres alternativos: *mati* (pensamiento), *pratyaya* (idea), *upalabdhi* (determinación), *jñāna* (sabi

duría), *khyāti* (discriminación), *prajñā* (percepción), *saṃvittiḥ* (comprensión), *citi* (mentalidad), *smṛti* (recogimiento). Nótese que todos estos nombres se refieren, de alguna manera, al ámbito del conocimiento. Entonces el verso 23 dice que *buddhi* es juicio (*adhyavasāya*). Esto significa que es *buddhi* quien no solo determina la naturaleza específica de una cosa, sino que también juzga qué curso de acción es mejor en relación con esa cosa, es decir, *buddhi* es el centro de la voluntad. Por lo tanto, el *buddhi* es el centro del conocimiento volitivo en la *pisqué* humana (1986, p. 57).

Entonces, ese conocimiento es obra de la influencia gúnica que ocasiona la dinámica del cosmos; es decir, el movimiento ascendente o descendente que realiza el intelecto. Dicho movimiento lo describe Īśvarakṛṣṇa así: “Por la virtud (*dharma*) se asciende, por el vicio (*adharmā*) se desciende, por la sabiduría (*jñāna*) [se alcanza] la liberación, y por la ignorancia (*viparyaya*), la esclavitud” (2016 [SK], §44). Es un movimiento que depende de las inclinaciones del intelecto puesto que estas pueden ser: *dharma* ('virtud') y *jñāna* ('sabiduría') por acción del *gūṇa sattva*; o, por el contrario, *adharmā* ('vicio') y *ajñāna/viparyaya* ('ignorancia') por acción del *gūṇa tamas*; por ello, cuando hablamos de méritos nos referimos al acercamiento al *dharma*, y los méritos se acumulan en el *liṅga-śarīra* ('cuerpo sutil') para influir en sus reencarnaciones. Es claro que *puruṣa* es vacío de contenido y que la *puruṣa bahutva* ('la multiplicidad de *puruṣas*') es una experiencia que se obtiene en la unión ilusoria de la *saṃyoga*, pues es toda una experiencia prakrítica que da lugar a la concepción del pensamiento, a los contenidos o sentidos que se refieren a los fenómenos que aparecen (la emanación y manifestación de *prakṛti*) en medio de la observación pasiva. Por tanto, el papel de la herencia prakrítica de los *gūṇa* o afecciones emocionales de *prakṛti* es el de catalizar el movimiento del intelecto hacia el conocimiento o hacia la atadura kármica de la ignorancia, debido a que *puruṣa* no

presenta ningún tipo de actividad. En ese contexto se puede afirmar que no existe el movimiento de la conciencia dado que la experiencia, el movimiento, el dinamismo y la actividad son categorías que se relacionan con *prakṛti*. En este caso, el intelecto en la influencia gúnica establece al conocimiento como volitivo.

En consonancia con lo anterior, la *bhoga* ('la experiencia completa de mundo') es una total actividad prakrítica y no de *puruṣa*. Sin embargo, la *puruṣa bahutva* ('la multiplicidad de *puruṣas*') se hace real por ejecución de la causalidad *sat-kārya-vāda* (*kārikā* 9) puesto que todos los productos prakríticos son reales como lo es *prakṛti*, la productora. La multiplicidad aparente que constituye la *bhautika sarga* ('el mundo de los seres') es una pieza fundamental de la *bhoga* ('la experiencia completa de mundo') pues se trata de todas las posibles formas en las que *puruṣa* contempla la producción prakrítica, de todas las posibilidades que tiene de individualizarse. En cuanto a la individualización, se comprende que tanto las *bhāva* ('inclinaciones del intelecto') como la aparición del *ahaṃkāra* ('el Yo') como elemento del *antaḥkaraṇa* ('el órgano interno del *liṅga*') son la base para la elaboración del conocimiento volitivo, y la percepción de la multiplicidad y la fisicalidad en el cosmos. Así, la fisicalidad estará en manos de las *indriyas* ('las facultades externas') como facultades sensoriales del *karaṇa* que mediarán la concepción de todo contenido. La discriminación entre *puruṣa* y *prakṛti* termina siendo una discusión sobre la interpretación de las esencias en cuanto a esencias cósmicas —en una escala macro cósmica— y condiciones psicológicas —en una escala micro cósmica— (Parrott, 1986), ya que se trata de una distinción entre lo sutil (lo espiritual) y lo tosco (lo material).

En la *bhautika sarga* ('el mundo de los seres') la existencia es *prakṛti* y sostiene su relación *saṃyoga* con *puruṣa* ('la conciencia') al transformarse en cosas existentes que revelan a los *gūṇa* manifiestos con los que *puruṣa* se identifica falsamente; por lo tanto,

la individualidad se cree consciente y se plantea la dualidad mente-conciencia. Erradamente, esta perspectiva es tan solo la expresión de la duplicidad existencia-conciencia correspondiente a la *saṃyoga* que es solo proximidad y nunca mezcla, y ello es la constitución de la esclavitud: la condición en la que se sufren aflicciones, la condición en la que no se discrimina la esencia o se ubica el lugar del yo que se “experimenta”, pues en la *saṃyoga* no es *puruṣa* el que se experimenta verdaderamente. Por ello se habla de un *puruṣa* encadenado que se aferra al error del nexo con la fisicalidad, pues: Bajo esta condición de no-sabiduría, uno cree que lo cierto [verdadero] es la esencia creada del Yo. Toda la gama de esencias creadas se dispone para el error de *Puruṣa*: "Yo soy los elementos [es decir, los cuerpos]", "Yo soy los poderes de los sentidos", "Yo soy *ahaṃkāra*", "Yo soy *buddhi*". Y ahora este es el tipo de esclavitud que se expresa en el lenguaje de los versículos 22 al 24 [...] Es el lenguaje del *Puruṣa* atado, los *Puruṣa* falsamente identificados con las esencias creadas (Parrott, 1986, p. 62).

Ahora bien, el conocimiento es lo que se desarrolla en el despliegue de *prakṛti*. Por un lado, el conocimiento universal del cosmos que tiene que ver con la producción de los *tattva* que es la aparición de la dimensión *tattva-sarga* ('el mundo elemental'); por otro lado, el conocimiento volitivo que es la falsa identificación propiciada por el intelecto y perpetuada por el resto del *karāṇa* ('el aparato cognitivo') —el Yo, la mente y las diez *indriyas*—. El conocimiento cósmico se asocia al conocimiento volitivo cuando se entabla una correspondencia entre lo objetivo y lo subjetivo, dada por la misma experiencia que afecta al yo que es el sujeto y objeto de esta. Por ello, la experiencia no es solo subjetiva sino *bhoga* ('la experiencia completa de mundo'). En ese marco, el *viparyaya* ('la ignorancia') del que se habla en la *kārikā* 44 es el error en el que la mente y la conciencia se difuminan, es la esclavitud en la que *puruṣa* se ata a la materialidad. Así, la *pratyaya*

sarga ('la creación intelectual') alude también a la *viparyaya*, pues tiene que ver con las ocho *bhāva* ('inclinaciones del intelecto'), de las que solo *jñāna* ('la sabiduría') se puede traducir como *dhārmica* en tanto que las otras siete recaen en esa *viparyaya* que es *tamas* ('la oscuridad')³⁴, porque la iluminación se haya en la capacidad de discernimiento, y *jñāna* es *aviparyaya* ('libre de error')³⁵. No obstante, en la oscuridad del error³⁶ de la falsa identificación no hay visión clara sino el apego a la distracción de la emanación prakrítica, que es la aflicción de la vida. Tenemos, así, una identidad aparente de visión o una visión superficial que simula completitud en la creencia de que *bhoga* ('la experiencia completa de mundo') es real porque la experiencia de la multiplicidad aparente de la *puruṣa bahutva* (la multiplicidad de *puruṣas*) ejecuta la causalidad *sat-kārya-vāda* (*kārikā* 9): nos dejamos llevar por la evidencia de los efectos y productos de *prakṛti* y no por *tattvābhyāsa* ('el estudio de los principios').

2.2. *Puruṣa* y el discernimiento (*viveka/vijñāna*) que encamina hacia el *kaivalya* ('el estado de liberación')

Tenemos que las *bhāva* ('inclinaciones del intelecto') determinan la existencia debido a su dependencia de la dinámica gúnica que compone a *prakṛti*, y estas ocho *bhāva*

³⁴ *Kārikā* 48: “Existen ocho tipos de oscuridad (*tamas*) y ocho de engaño (*moha*). El gran engaño (*mahāmoha*) es de diez clases. La penumbra (*tāmisra*) es de dieciocho tipos, y así también la tiniebla cegadora (*andhatāmisra*)” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §48). La oscuridad (*tamas*) radica en la falsa identificación de la conciencia con lo que no es (*prakṛti avyakta* 'la materia inmanifiesta', el *antaḥkaraṇa* 'el órgano interno', y *tanmātra* 'los elementos sutiles'), *viparyaya* 'el error' al encontrarse relacionado directamente con *ajñāna* 'la ignorancia' que es la causa de las aflicciones va a ocasionar sufrimiento (*duḥkha*); por lo que tanto *tamas* como *ajñāna* componen el engaño en el que se obstaculiza la liberación porque la contemplación se distorsiona por los productos prakríticos.

³⁵ *Kārikā* 64: “Así, del estudio de los principios (*tattvābhyāsa*) surge la sabiduría (*jñāna*) que afirma: «no soy, no es mío, el yo no existe», es completa, libre de error, pura y única” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §64).

³⁶ El error es la falsa identificación con la materia. Laia Villegas nos dice: Este error constituye la «ignorancia metafísica» (*avidyā, ajñāna*) que despliega las redes del mundo material multiforme, donde queda atrapada la conciencia” (2016, p. 18). Por lo anterior, en la *kārikā* 64 se describe a la vía del discernimiento como una vía libre de error.

implican el dominio del intelecto que no es otra cosa que la racionalidad misma —por esta razón el papel del *karaṇa* (órgano cognitivo) como meditador³⁷—. Así, el intelecto es el director o conciencia intencional³⁸ que participa en la elaboración del conocimiento volitivo y en la generación de la experiencia individual mediante el surgimiento del yo (*ahaṃkāra*). Bajo esta visión, *puruṣa* se mantiene como una conciencia inactiva que se distrae de la autopercepción, pues lo que es denominado “autopercepción” en la *saṃyoga* no tiene que ver con *puruṣa* sino con el *ahaṃkāra* ('el Yo'), puesto que es el yo quien experimenta la percepción sensorial realizada por las *indriyas* ('las facultades externas') y esta percepción es la que da lugar al conocimiento cósmico (el contacto con el mundo), al conocimiento objetivo que debe filtrarse por la determinación del intelecto hasta la ejecución de la función intelectual: *abhimāna* ('la autoafirmación').

Entonces, todo el conocimiento es una creación del intelecto en el trabajo conjunto del *karaṇa* ('el órgano cognitivo') —partiendo desde su primer compuesto el *antaḥkaraṇa* ('el órgano intelectual') que, por ende, también es cognitivo—. En otras palabras, es el despliegue de *prakṛti* que produce contenidos. Así que todas las *sargas* (creaciones) se relacionan y hay algo de racionalidad en la materia, pues *puruṣa* se encuentra en su papel de: *jña* ('el conocedor'), de *bhokṛ*³⁹('el sujeto de la experiencia') y en *adhiṣṭhāna*⁴⁰

Bhāva traduce «disposición/tendencia». Es la huella subliminal o subconsciente que configura la lucha del *antaḥkaraṇa* 'el órgano intelectual' por lograr la concentración y aquietarse a fin de llegar al aislamiento liberador (Ferrández, 2020a).

³⁸ La conciencia intencional es un término utilizado en Filosofía y en las ciencias cognitivas para referirse a la capacidad mental de dirigirse hacia algo en particular. También, sucede que esta conciencia implica la experiencia consciente; por ejemplo, una percepción sensorial de algo, de algún color o aroma. Entonces, la conciencia intencional es la capacidad de la mente de tener una intención dirigida.

³⁹ *Puruṣa* es sujeto de la experiencia (*bhokṛ*) mientras se encuentre en la relación de la conjunción *saṃyoga* como una *puruṣa* individualizada en la multiplicidad de la materialidad, siendo *prakṛtica*; de otro modo, *puruṣa* está libre o sin sujeción cuando ha alcanzado el estado de *kaivalya* al que se dirige cuando decide romper con la conjunción.

⁴⁰ Supervisión, es la función que realiza *puruṣa* como inteligencia ordenadora ante una materia inconsciente.

('supervisión') —como se indicó en el capítulo primero—. *Puruṣa* debe liberarse de la aparente relación con *prakṛti*, pero se distrae en la fabricación de conocimientos prakríticos. Sin embargo, en uno de los ocho *bhāva* se encuentra la posibilidad de escape, y la existencia en la que se ha introducido a través del *linga* ('el cuerpo sutil') empieza a tornarse en la llave necesaria para su salvación. Estamos hablando del *bhāva* sáttvico *jñāna* ('la sabiduría'), que induce la capacidad de discernimiento para que el conocimiento obtenido en la *saṃyoga* pueda destilarse o purificarse a través del proceso que corresponde al *pramāṇa* ('el conocimiento válido').

Por esta razón, la relación entre *prakṛti* y *puruṣa* tiene dos caras que se pueden explicar a través de sendas metáforas: 1) la parábola del cojo y el ciego (*kārikā* 21), en la que la finalidad de la materia es la liberación de la conciencia: *puruṣārtha*, la ley de la causalidad de *prakṛti* (es decir, de *bhoga* ('la experiencia completa de mundo'), de las existencias o *puruṣa bahutva* ('la multiplicidad de *puruṣas*'), de todos los *tattva* o productos prakríticos y, por lo tanto, de todas las *sargas* ('creaciones')); 2) la danza de *prakṛti* (*kārikā* 59), que es el despliegue de *prakṛti* (*prakṛti vyakta*, la manifestación y producción prakrítica) en el que *puruṣa* le conoce a profundidad hasta la sensación de desnudez que ocasiona en ella su repliegue (*prakṛti avyakta*, el 'estado inmanifiesto'). Lo que encontramos en estas dos escenas es una cooperación que fundamenta la *saṃyoga* y que siempre va a destacar el carácter soteriológico del conocimiento con base en esa finalidad, *puruṣārtha*; además, la inferencia se presenta como una posibilidad optativa influenciada por el conocimiento volitivo (la confusión) a medida que lo configura y, así, es la capacidad lógica de determinar cualquier conocimiento como válido o no en función de la liberación.

Debido a lo anterior, la *sāṃkhya darśana* no es plenamente una negación del yo o la fisicalidad, sino una práctica que busca restaurar la independencia de la conciencia con el objeto de detener la carga kármica y la oscuridad de la ignorancia, solucionar el padecimiento de la reencarnación y la existencia, evitar el sufrimiento y el engaño: lo que se promueve es el movimiento ascendente de la conciencia hacia la liberación, a la que se llega por inclinación de lo *dhármico*, es decir, la acción sáttvica. Recordemos el final del capítulo anterior, donde se resumía la *sāṃkhya darśana* en tres proposiciones: *na asmi* (no soy), *na me* (no es mío), *na aham* (el yo no existe). Esta *darśana* se expresaba en la *kārikā* 64 para explicar que *jñāna* ('la sabiduría') surge del *tattvābhyāsa* ('el estudio de los principios'), y que estas tres posiciones le componen como un conocimiento decantado, pues *jñāna* se caracteriza por ser: *aviparyaya* ('libre de error'), *aparīṣeṣa* ('completa'), *viśuddha* ('pura'), y *kevala* ('única'). En ese sentido, solamente tenemos un camino para llegar al conocimiento válido y es el *tattvābhyāsa* ('el estudio de los principios'). Este se logra a partir de *ābhyāsa* ('la indagación filosófica'), que es la vía del discernimiento (*viveka/vijñāna*). Respecto a la *sāṃkhya darśana* son pertinentes las palabras de Raquel Ferrández:

[...] nuestra identidad reside en la conciencia, único sujeto posible, y no en el yo conceptual al que describimos valiéndonos de la impronta de los tres *gūṇa*. La mecanicidad de la mente tiene que ser entendida y observada para ser disuelta, pieza por pieza, turbina por turbina. (2020a, p. 143).

Por lo dicho anteriormente, podemos afirmar que la *bhāva jñāna* ('la sabiduría') es la que conduce hacia *kaivalya* ('el aislamiento liberador') (Ferrández, 2020a) o *mokṣa* ('la liberación'), mientras que los otros *bhāva* impiden el desarrollo del conocimiento salvífico y mantienen el *samsāra* (Kimball, 2016). Esta contraposición de las formas del conocimiento es la conformación de la *pratyaya sarga* ('el mundo intelectual'), pues la construcción del saber involucra los procesos cognitivos que se involucran pese a que el

conocimiento que se desarrolla es imperfecto: el “no conocimiento” o ignorancia es también un efecto de la producción prakrítica y es necesario como parte del error para escalar el movimiento que la conciencia realiza en cuanto a su liberación.

Sucede que la *pratyaya sarga* ('el mundo intelectual') se compone de cuatro *pratyayas*, que Īśvarakṛṣṇa lista así: “Esta es la creación intelectual (*pratyaya-sarga*), conocida como ignorancia (*viparyaya*), incapacidad (*aśakti*), complacencia (*tuṣṭi*) y perfección (*siddhi*). A causa de la supresión de un *gūṇa* por descompensación, de ella [se derivan] cincuenta variedades.” (2016 [SK], §46). Aquí, *siddhi* es el término para describir lo más “perfecto” que puede darse de la influencia de las *bhāva* que constituyen el error de la confusión de *puruṣa* y que dinamizan por obra gúnica la *pratyaya sarga* ('el mundo intelectual'). Así, “[...] entre todos los patrones que pueden formarse en el intelecto, solo uno conduce a la liberación. Esta forma superior es *jñana* —en el caso de los *bhāva*— y *siddhi* —en el caso de los *pratyaya*—” (Villegas, 2016, p. 142). De ahí que el movimiento de *puruṣa* de la construcción del conocimiento no es solo ascendente o descendente en cuanto a su liberación, en cuanto si el nivel espiritual es tamásico (viciado) o sáttvico (virtuoso, sabio, iluminado), sino jerarquizado, pues tiene que ver con el rango de perfección.

Bhāva es cada patrón psíquico del intelecto, y juntos todos los *bhāva*, condicionan al *liṅga* ('cuerpo sutil') en lo que respecta a la forma de apropiación de la existencia corporal con la que se contacta indirectamente *puruṣa* al “poseer” un sustrato material para contemplar con aproximación a *prakṛti*. Por esto se habla de una predisposición del intelecto porque por el predominio de cualquiera de los *gūṇa* la existencia toma una forma que le determina, y esto influye en las condiciones posibles para la liberación de *puruṣa* o la reencarnación. Cada *pratyaya* es también un patrón psíquico del intelecto (Villegas,

2016; Kimball, 2016), pues es una determinación que este ha tomado dado el influjo de los *gūṇa* y los *bhāva*. *Pratyaya sarga* puede ser un sinónimo de *bhāva sarga* en tanto que significan la creación del intelecto en relación a la creación tosca (material) del *bhautika sarga* ('el mundo de los seres'), pues se trata de los modos de existencia corporal (*bhūta*) que puede asumir el cuerpo sutil y de los mundos habitados (*bhautika*) por este como ser corpóreo.

Visto que los *gūṇa* intervienen en la determinación del intelecto, en el movimiento de *puruṣa* y su contemplación, en la carga kármica y la forma de existencia, es importante señalar el dinamismo que desencadena el *gūṇa rajas* ('la pasión') cuando permite que el intelecto se predisponga por alguno de los *bhāva* (sáttvicos o tamásicos). Aquí se debe comprender que toda predisposición involucra un apego a la materialidad y que este apego es efecto de la *saṃyoga*. Por lo tanto, cuando la liberación de *puruṣa* ocurre, a *prakṛti* no le queda más que replegarse y volver a su estado *avyakta* (inmanifiesto), pues la *saṃyoga* se disuelve. A este respecto, la labor del *gūṇa rajas* ('la pasión') es la motivación del deseo que es un sentimiento que se concibe en el *karāṇa* ('el aparato cognitivo') y que hace parte de toda *prakṛti*, y no de *puruṣa*: el sentimiento del deseo es la base de la acción o la experiencia, pues fija las formas o modos de la existencia al fijar también las predisposiciones del intelecto o los patrones psíquicos.

Por tal motivo, Īśvarakṛṣṇa afirma: “Al igual que una persona actúa para satisfacer un deseo, así la materia inmanifiesta actúa para la liberación de la conciencia.” (2016 [SK], §58), pues el deseo tiene sentido en relación con la acción y la experiencia que tienen cabida únicamente en la *saṃyoga*: fuera de ella la actividad prakrítica se detiene. De ahí se comprende el símil de la *kārikā* 59 en la que *prakṛti*, como una bailarina (ver *Ilustración 5*), ha salido a bailar para el espectador *puruṣa*; pero finalmente se retira al

tener lugar el discernimiento. Solo en la *saṃyoga* sucede que *puruṣa* se introduce en aspectos psicológicos como la sensibilidad y la experiencia de la materialidad, y es capaz de observar también la experiencia del dolor y del placer; mientras que lejos de la *saṃyoga*, en el *kaivalya* ('el aislamiento liberador'), es él su propio objeto de contemplación. Esta *kārikā* narra: “Tal como la bailarina, tras exhibirse al público, se retira [del escenario], así también la materia se repliega una vez se ha dado a conocer a la conciencia.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §59).

Ilustración 5

La danza de prakṛti (*kārikā* 59)



Nota: Ilustración digital de Angie Mariclere Rodríguez

Así las cosas, la meditación se entiende como un estado en el que se suscita el aislamiento de *puruṣa*. En la meditación se socava el mapa mental de las estructuras creadas y las cargas kármicas por medio del ejercicio de la investigación introspectiva que corresponde a la experiencia individual. Por lo tanto, la indagación concierne a la

perspectiva en primera persona. La meditación como práctica implica la introspección y soporta la auto-investigación. Así, se hace necesaria la comprensión de los fenómenos mentales y la experiencia de la multiplicidad, de la fisicalidad, pues sin el ruido de la turbulenta existencia mundana la conciencia no tendría que buscar la quietud. Es el desinterés de *puruṣa* lo que ocasiona el repliegue de *prakṛti*: ese es el momento del silencio y la auto-contemplación.

Debemos especificar que el *liṅga* ('cuerpo sutil') es sinónimo de *prakṛti*, como lo son todo el *karaṇa* ('el aparato cognitivo') y sus productos al conformarle; y por esta razón se entiende que si *prakṛti* esclaviza a *puruṣa* también lo libera, como ocurre con el *liṅga* que es el medio para efectuar la *saṃyoga*. Esto se evidencia en la *kārikā* 63, que señala como prakríticas las siete *bhāva* o formas del intelecto responsables de la esclavitud⁴¹, en tanto que la *bhāva jñāna* se encarga de la liberación: “Así pues, es precisamente la materia, mediante sus siete formas, la que se esclaviza a sí misma; y es ella la que por medio de una forma, libera a cada conciencia individualizada” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §63). Si *puruṣa* se encuentra en la *saṃyoga* no es él mismo, no es la conciencia pura sino una conciencia individualizada; en ese respecto, entonces, es *liṅga* ('el cuerpo sutil') o una *prakṛti* que experimenta y se dispone a liberarse del *saṃsāra*.

Encontramos dentro de la misma *prakṛti* las condiciones para la liberación (*mokṣa*), pues por *gūṇa sattva* se halla la capacidad de reflejar la luz de *puruṣa*: la racionalidad que caracteriza al *karaṇa* ('el aparato cognitivo'), aquella que puede llegar al punto máximo de la intelección discriminativa, siendo *jñāna* ('la sabiduría') el estado más

⁴¹ El conjunto de estas siete formas o *bhāva* se denominan *saptarūpa*: virtud, vicio, desapego, pasión, ignorancia, fuerza y debilidad (ver *kārikās* 44 y 45).

sutil producido por *prakṛti*. *Tattvābhyāsa* ('el estudio de los principios') se orienta al discernimiento entre conciencia y materia que potencia el silencio y aplaca a *prakṛti*. Así, todas las *sargas* (creaciones) desaparecen en este acontecimiento, incluyendo las formas cognitivas del intelecto y toda producción mental. Antes de retirarse dada la contemplación absoluta, *prakṛti* es “consciente” de haber cumplido su finalidad (*puruṣārtha*) y *puruṣa* continua en su estado expectante e inmutable, pero libre y en desapego, ya consciente de su propia naturaleza. Tal como lo dice la *kārikā* 65: “Mediante [la indagación filosófica], el *puruṣa*, como un espectador firme y estable, contempla a *prakṛti* que estimulada por el [cumplimiento] del objetivo [del *puruṣa*], ha dejado de actuar y ha retirado las siete formas” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §65).

Lo real que se constituye tanto de ignorancia, sufrimiento y dinamismo como de los dos *tattva* primordiales, *puruṣa* y *prakṛti*, tiene dos formas: por un lado, la creación, que es el estado manifiesto (*prakṛti vyakta*); y, por otro lado, el origen (*puruṣa* y *prakṛti*). He aquí la confrontación eterna entre ignorancia y sabiduría, entre la apariencia y “lo que es”, mente y sentidos *versus* conciencia. Al respecto, Laia Villegas afirma:

En realidad, *puruṣa* y *prakṛti* están siempre en relación de *saṃyoga*, pero esta «conjunción» se interpreta, desde la ignorancia, como una verdadera unión y, desde la sabiduría, como una relación aparente entre dos principios esencialmente distintos. En el primer caso, la materia se manifiesta, y en el segundo, repliega todas sus formas y regresa al estado inmanifiesto. (2016, p. 185).

Es lo que ocurre en la parábola del cojo y el ciego de la *kārikā* 21 (ver *Ilustración 6*), en la que *puruṣa* (el cojo) se encuentra con *prakṛti* (ciega o inconsciente). Perdidos los dos en el espeso bosque que se levanta de la *saṃyoga*, deciden ayudarse recíprocamente, y al llegar a su destino se separan. El bosque es el mundo común creado por *prakṛti* para dar espacio a la *puruṣa* individualizada, es un bosque y una unión aparente que pierden sentido cuando *puruṣa* se libera; entonces, la trascendencia de *puruṣa* es catalizada por

una forma perfecta de conocimiento, pese a que este es un producto prakrítico. De esto podríamos llegar a pensar que el *karaṇa* ('aparato cognitivo') no es, finalmente, el sujeto de la percepción —aunque organice la información de las *indriyas* y todos sus elementos—, sino que es el objeto de la percepción al no tener dominio sobre sí, pues el dominio es instaurado por *puruṣa* al individualizarse a través del *liṅga* ('el cuerpo sutil'). Y es en este sentido en el que hablamos del dominio del intelecto: aprender a aquietar la mente y sus producciones, lo que también implica aprender a alejarse de lo conocido tras indagar a profundidad para someterlo a duda, pues proviene de una naturaleza cambiante, en la que nada se ha dictado.

Ilustración 6

El cojo y el ciego (kārikā 21)



Fuente: Ilustración digital de Angie Mariclere Rodríguez (McleART).

3. Conclusiones

Desde el punto de vista del *sāṃkhya*, la investigación de la naturaleza de la mente tiene que ver con el cuestionamiento por la naturaleza de la conciencia, en donde se distingue conciencia de materialidad; esto es, en últimas: 1) la comprensión de que la

mente tiene unas funcionalidades y una relación con el mundo; 2) la concepción de una conciencia que puede ser estudiada teniendo en cuenta su carácter individual. Si nos preguntamos cuál es la postura del *sāṃkhya* sobre la relación entre la investigación de la naturaleza de la mente y el problema de cómo vivir, podríamos decir que la investigación de la naturaleza de la mente desde el *sāṃkhya* aborda asuntos éticos y existenciales como: 1) la liberación del sufrimiento, proponiendo una liberación mediante el conocimiento — allí, el estudio de la naturaleza de la mente puede aclarar las causas del mismo sufrimiento a fin de superarlo—; 2) la virtuosidad como una tendencia intelectual que se esclarece en el estudio de la mente cuando se habla de las inclinaciones que tiene la mente misma en relación a sus dinámicas con la materialidad; 3) el discernimiento o autoconocimiento que invita a la concientización de nuestras acciones y significaciones.

A lo largo del presente escrito pudimos observar tres posturas que el *sāṃkhya* ofrece como respuesta al cuestionamiento por la relación entre la investigación de la naturaleza de la mente y el problema de cómo vivir, estas son: 1) investigar y entender la naturaleza de la mente es fundamental para liberarse; 2) la comprensión de la naturaleza de la mente se realiza desde la óptica de la primera persona; 3) aquella óptica no es reducible a la de tercera persona. Estas posturas se levantan sobre la problematización de la relación conciencia-materia que demarca la discriminación del dualismo en el que la conciencia es independiente de la materia.

Primero, estudiar y entender la naturaleza de la mente es fundamental para lograr la liberación ya que la mente juega un papel crucial en nuestras experiencias y percepciones del mundo. Si entendemos que la mente es quien traduce y concibe las aflicciones o el sufrimiento, podríamos identificar las causas de estos a fin de cultivar una estabilidad mental. A través de la investigación y comprensión de la naturaleza de la mente

podemos comprender el desarrollo de patrones en la conducta y el pensamiento para analizarlos en pro del desarrollo personal, de la autorrealización. Segundo, la comprensión de la naturaleza de la mente se realiza desde la óptica de la primera persona porque se considera que la experiencia individual es indispensable para el entendimiento de la realidad interna (el ser interior); y que, además, cada sujeto posee una conciencia particular que determina la percepción del mundo (la realidad fenoménica). Adicionalmente, recordemos que el *sāṃkhya* enfatiza en que el conocimiento se construye de primera mano desde la experiencia individual porque es una experiencia directa, y que el camino hacia la liberación es también individual. Tercero, la óptica de la primera persona no es reductible a la de tercera persona porque para el *sāṃkhya* es necesaria la implicación del sujeto y todo lo que corresponde a la experiencia individual.

Por lo anterior, pudimos encontrar que la noción de conciencia del *sāṃkhya* se centra en un nivel de conciencia que es inmutable, eterna, y pura; esta conciencia es la finalidad de toda la materialidad, por lo que el segundo nivel de conciencia que se relaciona con la materialidad debe dirigirse al descubrimiento del primer nivel que es fundamental. Ese segundo nivel de conciencia da lugar a todo lo relativo a la mente, el sujeto y la existencia por su nexos con la materialidad; pero es el nivel de la conciencia pura el que trasciende todo ello al ser cimiento de todo cuanto existe. La *sāṃkhya darśana* del verso sesenta y cuatro que dice: «no soy, no es mío, el yo no existe» (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §64) para referirse a la necesidad de la discriminación del dualismo conciencia-materia con el que se plantea la búsqueda de una conciencia pura en el fondo de la existencia, aquella búsqueda alude al desarrollo del virtuosismo y del bienestar.

En tanto que tenemos dos niveles de conciencia, también tenemos una epistemología compuesta por dos tipos de conocimiento: un conocimiento discriminativo

y uno que depende de la materialidad. Empero, el conocimiento no es una verdad dada como sí lo es la distinción entre conciencia y materia puesto que el conocimiento es, más bien, un camino por recorrer de forma individual y directa; por ende, también es un constructo. Si nos sostenemos en que estudiar y entender la naturaleza de la mente es fundamental para lograr la liberación, estamos refiriéndonos a la mente como un producto sintético de la aparente unión entre la conciencia y la materia, capaz de interpretar y dar sentido al mundo fenoménico que es el campo de lo perceptible a fin de recorrer ese camino epistemológico, cuya entelequia es la liberación de la conciencia. Esto es entender que hay valor en el nexo de la materialidad, que todo el sistema o mundo empírico tiene una razón de ser que sintoniza con nuestro modo de existencia; de modo que, el estudio de la naturaleza de la conciencia y de la mente es práctico también.

Sobre lo anterior, podemos centrarnos en la *kārikā* que dice: “cuando a causa de la obtención del conocimiento completo, la virtud y las demás predisposiciones pierden la eficacia causal, la conciencia permanece encarnada, impulsada por las impresiones latentes, como el giro del torno del alfarero” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §67). Esta estrofa se refiere a que la conciencia no abandona rápidamente la condición material que le ataba pues la liberación se corresponde a la ley del *karma*, todo lo que ha sido impreso en la existencia que se vivió es una carga y la eficacia causal es la misma capacidad continua de la materia de producir cargas; entonces, como el torno del alfarero que gira sin que este le siga impulsando, así es el *karma* que se apaga lentamente cuando la luz del conocimiento discriminativo alumbra, es un movimiento que se detiene paulatinamente a medida que se llega al estado de liberación absoluta (*kaivalya*) y se elimina todo sufrimiento y sus causas. El cómo vivir tiene conclusión en las tendencias del intelecto (*bhāva*) con las que el sujeto puede inclinarse hacia la búsqueda del saber y la virtuosidad

de sus acciones, todo ello a fin de la liberación frente al *karma*; por ello, la mente juega un papel importante al ser instrumento para la libertad de la conciencia.

Sobre la liberación y en torno a la experiencia individual, Mysore Hiriyanna nos indica que el emanciparse de la materia es una trascendencia que se construye en vida, entendida como una indiferencia a la que se llega cuando se logra “la iluminación” propiamente. Así nos habla Mysore Hiriyanna (1995)⁴² sobre el estado de liberación (*kaivalya*):

Esta asociación de los dos se encuentra no solo ordinariamente sino también en *jivanmukti* o "libertad en vida", cuando una persona se ha iluminado por completo y ha trascendido todas las debilidades de la carne humana. Tal persona, cuando parte de esta vida, sin duda debe continuar siéndolo, siendo *Puruṣa* considerado inmortal; pero luego permanece como espíritu puro, "totalmente emancipado de la naturaleza". Esa condición de aislamiento se describe como "indiferencia final" (*kaivalya*). (...). (p.116)

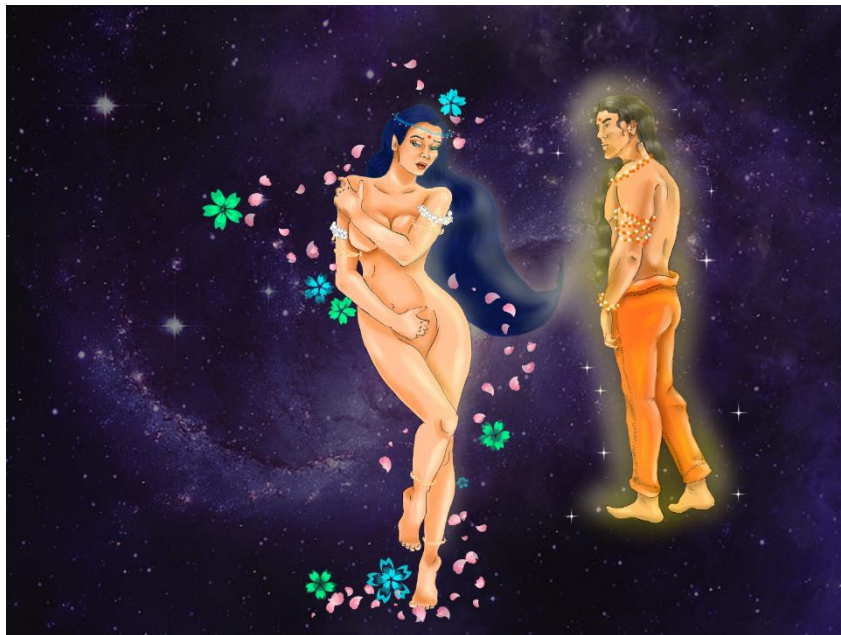
Kaivalya expresa la liberación, además, del ciclo eterno del *samsāra*; pero el camino para llegar a *kaivalya* es la introspección, que como tal reflexiona sobre el nexo con la externalidad (la materialidad o lo que no es *puruṣa*). Las palabras de Mysore Hiriyanna nos llevan a pensar en una completitud en virtud de la cual la conciencia se realiza totalmente cuando ha atravesado la externalidad a la que se había vinculado previamente. Esta noción presupone que la relación sujeto-objeto no es una relación causal sino, más bien, una relación de correlación: la experiencia individual que caracteriza a la experiencia consciente se correlaciona con el mundo objetivo. Pero, más aún, presupone que la objetividad no se puede reducir a esta experiencia individual.

⁴² Traducción propia del original: «This association of the two is found not only ordinarily but also in *jivanmukti* or "freedom while still alive," when a person has become fully enlightened and has transcended all the weaknesses of human flesh. Such a person, when he departs this life, must no doubt continue to be, *Puruṣa* being considered immortal; but it then remains as pure spirit, "wholly emancipated from nature. That condition of isolation is described as "final aloofness" (*kaivalya*) (...).» (p.116).

No concluye el *sāṃkhya* con el descubrimiento de *puruṣa* y su independencia, pues no se niega la materialidad como un elemento básico para que la conciencia y la experiencia individual se construyan. El *sāṃkhya* nos cuenta que *prakṛti* se oculta al haber notado que *puruṣa* le ha observado hasta su desnudez (ver *Ilustración 7*); esto es lo que nos cuenta el texto *Sāṃkhyakārikā*: “Creo que no existe nada más modesto que la *prakṛti* quien, pensando «he sido vista», nunca más vuelve a exponerse a la mirada del *puruṣa*.” (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], §61). Al final, la conciencia se completa tras la experiencia y la materialidad que se le presentó; por ello, pensar en la conciencia es una cuestión más que explicativa, más que conceptual, no puede ser un asunto determinante. Es aquí donde el sujeto y la experiencia individual asumen su valor, el de la vida; en últimas, se reflexiona sobre sí en una extensión más que existencial, puede que muy humana, si se retoman otras formas de entender la cognición, los organismos vivos, la cultura y el entorno.

Ilustración 7

Prakṛti desnuda, conciencia descubierta



Fuente: Ilustración digital de Angie Mariclere Rodríguez (McleART).

Referencias

- Arnau, J. (2003). Circularidad cognitiva en la filosofía sāmkhya. *Thémata. Revista de Filosofía* (47), pp. 21 - 37.
- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de India. Védica, Sāmkhya y budista*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- De Palma, D. (1994). Sobre la concepción Sāmkhya de la materia. *Estudios de Asia y África XXIX* (2), pp. 207 – 221.
- De Palma, D. C. (1985). *El Samkhya según Samkhya Karika y Samkhya Sutra* [Tesis de pregrado, Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires].
http://repositorio.filo.uba.ar:8080/bitstream/handle/filodigital/1920/uba_ffyl_t_1990_858596.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Ferrández, R. (2020a). *Sāmkhya y Yoga. Una lectura contemporánea*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Ferrández, R. (2020b). Consciousness and cognition in Classical Sāmkhya metaphysics. *Indialogs*, 7, pp. 63-78.
- Glazenapp, Helmuth von. (2007). *La filosofía de la India*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Gómez, J. A. (2006). La conciencia en el hinduismo: lectura desde la objetividad y experiencia individual de la conciencia unificada. *Hallazgos*, (6), pp. 133-148.
<https://www.redalyc.org/pdf/4138/413835165009.pdf>
- Herrera, J. L. (2012). Las estrofas del Sāmkhya de Ishvarakrishna. Presentación y traducción por José León Herrera. *Areté*, 24(2), pp. 387-402.
<http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v24n2/a07v24n2.pdf>

- Hiriyanna, M. (1995). *The essentials of Indian philosophy*. Motilal Banarsidass Publ.
- Īśvarakṛṣṇa. (2016). *Sāṃkhyakārikā: las estrofas del Sāṃkhya*. Traducción de Laia Villegas. Barcelona, España: Editorial Kairós SA.
- Kimball, J. (2016). The Relationship Between the bhāvas and the pratyayasarga in Classical Sāṃkhya. *Journal of Indian Philosophy*, 44(3), 537-555.
- Martino, G. (2020). Traducir y comprender el sāmḥya. Problemas hermenéuticos en torno a prakṛti. *Estudios de Asia y África*, 55(2), pp. 415-431. <https://doi.org/10.24201/eea.v55i2.2573>
- Parain, B., y otros. (1997). *El pensamiento prefilosófico y oriental: Egipto-Mesopotamia-Palestina-India-China*. Madrid, España: Siglo veintiuno editores.
- Parrott, R. J., & Parrot, R. J. (1986). The problem of the Sāṃkhya tattvastattva as both cosmic and psychological phenomena. *Journal of Indian Philosophy*, pp. 55-77.
- Tola, F., & Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya*. *El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Barcelona, España: Kairós.
- Villegas, L. (2016). *Sāṃkhyakārikā: las estrofas del Sāṃkhya*. Barcelona, España: Editorial Kairós SA.
- Williams, P.; Tribe, A.; y Wyne. (2013). *Pensamiento budista: una introducción completa a la tradición india*. Trad. Agustina Luengo. Barcelona, España: Herder.

Anexos

Anexo 1. Glosario

Adhiṣṭhāna (devanāgarī: अधिष्ठान): Supervisión, es la función que realiza *puruṣa* como inteligencia ordenadora ante una materia inconsciente. Tiene que ver con la presencia de la sabiduría que toma posesión o dominio de la materia.

Adhyāsa (devanāgarī: अध्यास): Superimposición, estado en el que las cualidades o características de la conciencia parecieran corresponder a la materia, y viceversa. Es la falsa superposición que genera la confusión en la que no se distingue *prakṛti* de *puruṣa*; es decir, es la base de la ignorancia. Este estado corresponde a la relación *saṃyoga* (conjunción) entre *prakṛti* y *puruṣa*; por lo que se vincula al término de 'la aparición' (*ābhāsa*) en el que el despliegue de la materia se realiza cuando esta se encuentra en su estado manifiesto (*vyakta*).

Ajñāna (devanāgarī: अज्ञान [en Pali, Avijjā]): Es la ignorancia, causa del sufrimiento; también concierne al término sanscrito *viparyaya* que —de acuerdo al Yoga-Sūtra— se refiere al conocimiento viciado o juicio erróneo que se confronta a la visión de la contemplación o sabiduría propiamente (*jñāna*), la que erradica el dolor. Se trata del estado mental de incapacidad de discernimiento, la no-distinción de la verdad.

Antaḥkaraṇa (devanāgarī: अन्तःकरण): Es el órgano interno del *liṅga* (cuerpo) que se compone de la mente (*manas*), el yo (*ahaṃkāra*) y el intelecto (*buddhi*); este se encarga del procesamiento y la elaboración de la información que se capta con antelación por los sentidos (las *indriyas*). De modo que se entiende al órgano interno como un instrumento o facultad con la que la conciencia (*puruṣa*) tiene acceso a la exterioridad y al mundo material; también es la dimensión mental y emocional del individuo (la conciencia individualizada), en ese aspecto se habla de *psique* ('órgano intelectual' o 'aparato cognitivo'). Es un portal con el que se puede pasar de lo tamásico (viciado) a lo sáttvico (virtuoso) a través de la construcción de la identidad de la conciencia y del conocimiento.

Apariśeṣa (devanāgarī: अपरिशेष): Cualidad de completitud, propiedad de *jñāna* (la sabiduría) que en su estado absoluto se ausenta de límites en un sentido circular que implica unidad, validez, compleción.

A-sat: La 'no-existencia' o “nada”, idea que no tiene lugar en la teoría *sāṃkhya* dado que se encuentra en *prakṛti* la capacidad de producción en sus dos estados: manifiesto (*vyakta*) e inmanifiesto (*avyakta*).

Avibhāga (devanāgarī: अविभाग): La 'no-separación' por la que los efectos corresponden a sus causas; así los productos (*vikṛti*) no son distintos de su productora (*prakṛti*), por lo que *prakṛti* es una totalidad sin particiones, indivisa.

Avidyā (devanāgarī: अविद्या [en Pali, Avijjā]): 'ignorancia' que se representa en la ceguera al no percibirse la luz, es la incapacidad de distinguir los principios o la verdad que sustentan el mundo; por ello se habla de una ignorancia metafísica donde reina la confusión. El término en sánscrito es *a-vidiā* en relación a la negación del verbo “ver” (no ver/no conocer).

Avikṛti (devanāgarī: अविकृति): Cualidad de increado, que no ha sido producido ni generado; difiriendo de los productos (*vikṛti*) de *prakṛti* que es causa del mundo. Característica exclusiva de *puruṣa* que implica la ausencia de cambio; es decir, su permanencia o inmutabilidad.

Avyakta (devanāgarī: अव्यक्त): 'no manifiesto', es el estado en el que *prakṛti* se torna más sutil pues conserva su potencialidad creadora al ser *mūlaprakṛti* (materia raíz), diferente a su estado manifiesto (*vyakta*) en el que es tosca a causa de su excitación y despliegue. Entonces, el estado *avyakta* es un paso necesario para la conjunción *saṃyoga* en donde por la iluminación de la conciencia (*puruṣa*) el mundo se hace perceptible, surge la cognición y *mahat* (la racionalidad cósmica) o *buddhi* (el intelecto). Es el estado en el que *prakṛti* se encuentra sin forma o límite en su verdadera naturaleza, la que al manifestarse luego como *vyakta prakṛti* se inferirá por acción de la intelección o actividad mental. Es la existencia no-manifiesta, es *prakṛti* en su potencialidad descrita como: lo indeterminado, invisible, imperceptible, no desarrollado.

Bhautika-sarga (devanāgarī: भौतिकसर्ग): Creación del mundo de los seres o de los cuerpos. En su etimología este término se deriva de la palabra *bhūta* que tiene los siguientes significados: ser, ser viviente, criatura, hombre, el mundo. Es la creación elemental que se divide en tres tipos de seres: 1) el mundo divino (*daiva*); 2) el mundo animal (*tairyak*); 3) el mundo humano (*mānuṣa*), a los que le corresponde en el mismo orden tres tipos de cuerpos: 1) sutiles (*sūkṣma*); 2) orgánicos (*mātāpitṛjā*); 3) inertes (*pabhūta*); y, a su vez, se trata de tres tipos de regiones: 1) superior (*ūrdhva*), la de los seres divinos en la que predomina el *gūṇa sattva* (la luz, la virtud); 2) intermedia (*madhya*), la de los humanos en la que predomina el *gūṇa rajas*; 3) inferior (*mūlata*), la de los animales en la que predomina el *gūṇa tamas* (el vicio). Esta creación es una de los tres tipos de *sarga* ('creación'): 1) *liṅga-sarga* o *tattva-sarga*, la creación elemental u ontológica; 2) *pratyaya-sarga* o *bhāva-sarga*, la creación intelectual; 3) *bhautika-sarga*, la creación tosca o de los seres.

Bhāva-sarga/pratyaya-sarga (devanāgarī: भावसर्ग): La creación de *buddhi* (el intelecto) respecto a sus inclinaciones (*bhāva*); conforme a las *kārikā* 23, 44 y 45, la *bhāva-sarga* tiene 8 tipos de *bhāva* que son estados del conocimiento: *dharma* (virtud), *adharmā* (vicio), *jñāna* (sabiduría), *ajñāna/viparyaya* (ignorancia), *vairagya* (desapego), *rāga* (apego), *aiśvarya* (poder), *anaiśvarya* (debilidad). Esta creación es una de los tres tipos

de sargas que componen la *bhoga* (la experiencia completa de mundo). Es la creación intelectual o actividad mental que se clasifica conforme a las tendencias (*bhāva*) del intelecto (*buddhi/mahāt*) en cuatro grupos que se conocen como *pratyaya sarga*: 1) *viparyaya*, las 5 formas de ignorancia; 2) *aśakti*, las 28 incapacidades; 3) *tuṣṭi*, las 9 complacencias; 4) *siddhi*, las 8 perfecciones.

Bhoktr ('el sujeto de la experiencia') (devanāgarī: भोक्तृ): Su etimología traduce 'el que disfruta', se trata de una cualidad de poseer o experimentar que “parece tomar” *puruṣa* solo en la conjunción *saṃyoga* dada su condición de amante-amado, en la que se entrega al erotismo o al placer que expone *prakṛti*.

Buddhi ('el intelecto') (devanāgarī: बुद्धि): Es el primer producto de la materia en medio de la conjunción *saṃyoga*; también conocido como *mahāt* en un contexto macrocósmico. Hace parte del órgano intelectual (*antaḥkaraṇa*) como el elemento que se encarga de reflejar la luz de la conciencia (*puruṣa*) como la retina de un ojo que “intenta ver”, sintetiza la información recibida por las *indriyas* para mediar entre la conciencia (*puruṣa*) y el mundo (*prakṛti*) a fin de hallar la liberación a partir de su propia facultad de discernimiento.

Buddhīndriya (devanāgarī: बुद्धीन्द्रिय): Son los 5 sentidos necesarios para alcanzar el conocimiento, se encargan de captar la información que proviene del exterior para ser procesada por el *antaḥkaraṇa* (el órgano cognitivo); estos son: *śrotra* (oído), *tvak* (tacto), *caḥṣus* (vista), *rasana* (gusto), *ghrāṇa* (olfato). También se les puede entender como facultades de percepción o sentidos de percepción al captar las cualidades esenciales de los objetos.

Dārshana (devanāgarī: दर्शन): *darśana*, contemplación. Proviene de la palabra *driś* ('ver') y significa a la capacidad de “ver lo divino”, lo sutil; en la filosofía *sāṃkhya* se presenta como un conocimiento que se relaciona a tres verdades nombradas en la *kārikā* 64: «na asmi (no soy), na me (no es mío), na aham (el yo no existe)».

Duḥkha (devanāgarī: दुःख; Pāli: *dukkha*): Sufrimiento, malestar, experiencia del dolor, padecimiento, infelicidad, insatisfacción. La cosmovisión india (compartida por el hinduismo y el budismo) considera que el sufrimiento es inherente a la existencia (*saṃsāra*) (Villegas, 2016, p. 215). Existen tres tipos de sufrimiento (Cfr. Yoga-sūtra 2.15): de causa interna (corporal o mental); de causa externa (debido al resto de los seres —asociado a la transformación—; y de causa sobrenatural (ciclo de causas de dolor, los dioses, la magia). Dado que la causa del sufrimiento es la ignorancia (*ajñāna/viparyaya*), su erradicación depende de la eliminación de la causa; se trata de llegar a *jñāna* (la sabiduría); por ello, el único medio para lograrlo es la vía filosófica pues otros medios solo son paliativos —tal como se indica en la *kārikā* 1—.

Gūṇa (devanāgarī: गुण): Cualidades de *prakṛti* que se encuentran relacionados entre sí como hilos que entretejen una trama, así *gūṇa* puede traducir “hilo” y su dinámica llega a entenderse como “tejido”. Los 3 *gūṇa* son: *sattva* (bondad, calma, armonía), *rajas* (pasión, actividad, movimiento) y *tamas* (ignorancia, inercia, pereza); se usa el termino **trigúnico(a)** para referirse a la naturaleza de *prakṛti* de 3 *gūṇa* que la conforman. La dinámica de los *gūṇa* puede determinar el desarrollo de los individuos e interferir en su proceso de conocimiento al afectar las inclinaciones (*bhāva*) del intelecto; por lo que su finalidad es la de obstruir o iluminar.

Indriya (devanāgarī: इन्द्रिय): Traduce “fuerza” o “habilidad física”. Son los sentidos o los instrumentos de percepción con los que la conciencia (*puruṣa*) logra tener acceso al mundo material y externo. Estos sentidos son 5 y su agrupación se conoce como ***buddhīndriya*** en relación a *buddhi* (el intelecto) con el que tienen conexión para el procesamiento de la información; estos son: la vista (*cakṣus*), el oído (*śrotra*), el olfato (*ghrāṇa*), el gusto (*rasana*), y el tacto (*tvak*). Los *buddhīndriya* son nombrados en las *kārikā* 26,28, 34; y se encuentran asociados a las ***karmendriya***, otro tipo de *indriya* que se entienden como las 5 facultades de acción: *vāc* ('hablar'), *pāṇī* ('asir', la manipulación), *pāda* ('mover', la locomoción), *pāyu* ('excretar'), *upastha* ('procrear'). Juntos los *buddhīndriya* (los sentidos) y las *karmendriya* (facultades de acción) son 'las 10 facultades externas' con las que el *antaḥkaraṇa* (el órgano interno cognitivo del *liṅga*) procesa la información.

Jñā (devanāgarī: ज्ञ): Cualidad de *puruṣa* con la que funciona como 'el conocedor', papel establecido en la *kārikā* 2 para distinguirse de *prakṛti* en todos sus estados (*vyakta*, manifiesto; y *avyakta*, inmanifiesto). Como *jñā* vemos que *puruṣa* se convierte en sujeto de conocimiento dado que “parece conocer” a través del recurso de la materialidad que posibilita la existencia; por esto, la materia es el objeto de conocimiento, lo conocido.

Jñāna (devanāgarī: ज्ञान): Traduce 'conocimiento'; sin embargo, se refiere más al conocimiento discriminatorio que hace parte del estado trascendente de la conciencia. Este es el conocimiento absoluto con el que los individuos (*prakṛti*) se encuentran en su estado más sáttvico (virtuoso o iluminado); se trata, pues, de una de las 8 inclinaciones (*bhāva*) del intelecto (*buddhi/mahāt*). En esta predisposición intelectual la *prakṛti* se discrimina del *puruṣa*, que se libera de la conjunción *saṃyoga* y de la confusión; por lo tanto, *jñāna* es el conocimiento liberador.

Kaivalya (devanāgarī: कैवल्य): Es el estado de 'aislamiento liberador' de *puruṣa*, donde se experimentan la soledad y el desapego; por ello, es una finalidad de *puruṣa* conocida como *purusārtha* en la que *prakṛti* se encuentra al servicio de su liberación (*mokṣa*). Tiene que ver con el conocimiento absoluto y, por ende, con la omnisciencia en donde *puruṣa* ya ha logrado su objetivo, se aparta de *prakṛti* para estar en plenitud como conciencia

pura; aquel conocimiento se ha logrado como un proceso cognoscitivo tras la acción de la discriminación, es un conocimiento discriminatorio. Este término se deriva de la palabra *kevala* que significa: único, solo, aislado; también tiene que ver con la practica espiritual en la que el ejercicio filosófico permite el acceso a la verdad a través del uso de la intelección.

Kārikā (devanāgarī: सांख्यकारिका): Cada una de las estrofas del texto *Sāṃkhyakārikā* escritas en la métrica *Āryā*, en la que cada verso se compone de 4 líneas métricas conocidas como *pāda*. Dentro de cada *pāda*, una sílaba corta cuenta como una *mātrā* y una sílaba larga (aquella que contiene una vocal larga o una vocal corta seguida de dos consonantes) cuenta como dos *mātrā*.

Karmendriya (devanāgarī: कर्मेन्द्रिय): Las 5 potencias o facultades de acción que corresponden a los 5 órganos físicos o sentidos (*buddhīndriya*); los sentidos son solo instrumentos materiales que funcionan como medio para acceder al conocimiento y como tal al mundo exterior [ver *indriya*]. Estas facultades son *tattva* que se encuentran enumerados en el sistema *sāṃkhya*; estos son: 1) *vāc* (वाच), la voz o facultad de hablar; 2) *pāṇī* (पाणि), la mano o facultad de agarre; 3) *pāda* (पाद), el pie o la facultad de caminar; 4) *pāyu* (पायु), el ano o la facultad de excreción; 5) *upastha* (उपस्थ), sexo o facultad de reproducción.

Liṅga (devanāgarī: लिङ्ग): Traduce: signo, marca, símbolo en tanto que implica la carga kármica o herencia kármica que se construye en el *saṃsāra* o ciclo de las existencias. Representa la dualidad entre lo femenino y lo masculino, entre la materia (*prakṛti*) y la conciencia (*puruṣa*); por ello, es un cuerpo atravesado por la conciencia (*puruṣa*) que se individualiza con la materia para “experimentar” el mundo y “generar conocimiento” en la aparente unión que implica la conjunción *saṃyoga*. En la perspectiva microcósmica encontramos dos tipos de *liṅga*: 1) *liṅga-śarīra* o *sūkṣma-śarīra*, que es el cuerpo sutil constituido por el *karāṇa* (órgano cognitivo) y los elementos sutiles (*tanmātra*); 2) *sthūla-śarīra*, que es el cuerpo tosco o material. El *liṅga-śarīra* preexiste antes del nacimiento y perdura pese a la muerte que caracteriza al *sthūla-śarīra*; por ello, el *liṅga-śarīra* como cuerpo energético que porta a *puruṣa* tiene la capacidad de transmigrar, de reencarnar múltiples veces en cuerpos materiales. La separación de la conciencia (*puruṣa*) y el *liṅga* (cuerpo) se conoce como *śarīra-bheda* y se entiende como una liberación. En una perspectiva macrocósmica, el *liṅga* se comprende como la manifestación y por esto se habla del *liṅga-sarga/tattva-sarga*, que es la creación de los productos prakríticos.

Mahābhūta (devanāgarī: महाभूत): Designa a los 5 elementos brutos (*pañcabhūta*) o toscos que son producidos por los 5 elementos sutiles (*tanmātra* (तन्मात्र)): *śabda* ('sonido'),

sparśa ('tacto'), *rūpa* ('forma'), *rasa* ('sabor'), *gandha* ('olor'); estos elementos toscos son: *ākāśa* (éter), *vāyu* (aire), *tejas* (fuego), *jala* (agua), *prthvī* (tierra), organizados del más sutil al más tosco o burdo. Estos 5 elementos toscos, a diferencia de *tanmātra* (los elementos sutiles), son netamente materiales y evidencian el estado manifiesto de *prakṛti* (*vyakta-prakṛti*); dado que *bhūta* significa "convertirse", puede entenderse al conjunto *mahābhūta* (los elementos toscos) en la característica prakritica *parināma* (transformación) con la que el mundo se encuentra en devenir.

Mahāt: Es el intelecto a nivel macro cósmico, primer producto de *prakṛti* en la relación *saṃyoga* y a nivel micro cósmico es conocido como *buddhi*. Es el órgano encargado de definir y afirmar, su función es la de la discriminación y el discernimiento; por ello, manifiesta el predominio del *gūṇa sattva* dado que se inclina por la búsqueda del saber y la iluminación requeridas para la liberación de la conciencia (*puruṣa*). Es el punto de partida del que surge el *ahaṃkāra* ('el Yo'), del que se genera la mente (*manas*) y juntos conforman el *antaḥkaraṇa* (el órgano cognitivo). Con él comienza la *adhyavasāya* (la determinación) o mundo empírico del que se concibe el pensamiento, el conocimiento.

Manas (devanāgarī: मनस): 'Mente', uno de los *tattva* que compone el *antaḥkaraṇa* (el órgano cognitivo). Es una función de la *psique* que conceptualiza y analiza para deliberar; también es el lugar en el que se establecen las emociones y la memoria; por lo que presenta una doble naturaleza: cognitiva y volitiva en cuanto a la acción. *Puruṣa* (la conciencia) debe distinguirse de *manas* (la mente) para su liberación, ya que esta es solo una herramienta cognitiva para percibir el mundo exterior y establecer la experiencia subjetiva que proviene del *ahaṃkāra* ('el Yo'); en suma, se trata de la experiencia empírica que es efecto de *manas* (la mente) en la que se comunica el *antaḥkaraṇa* (el órgano cognitivo) con las *indriyas* (los sentidos como facultades de percepción y las facultades de acción).

Mūla-prakṛti (devanāgarī: मूलप्रकृति): 'Materia raíz', es la cualidad prakritica de ser causa y origen del mundo concreto. *Prakṛti* es la materia primordial no manifiesta, la causa primera de todo cuanto existe; como principio femenino *prakṛti* es productora de la existencia, de ella brota vida.

Parimāṇa (devanāgarī: परिमान): Se compone de la palabra *māna* que significa 'medida' o 'cantidad', *parimāṇa* es un tipo de medida que representa la circunferencia. Es la característica prakritica por la que *prakṛti* es completa y sus efectos se encuentran limitados o cuantificados; a diferencia de *avyakta prakṛti* (*prakṛti* en estado inmanifiesto) o *mūlaprakṛti* (materia raíz) que es incontenible, incalculable, indeterminada, infinita, absoluta.

Pariṇāma (devanāgarī: परिणाम): 'la transformación' o constante cambio. Cualidad prakritica de la mutabilidad que se entiende como evolución pues tiene que ver con los cambios a los que se somete la existencia al determinarse por la dinámica de los tres *gūṇa* y de la ley del Karman (Cf. Yoga-sūtra 2.15). La noción de *pariṇāma* nos permite entender

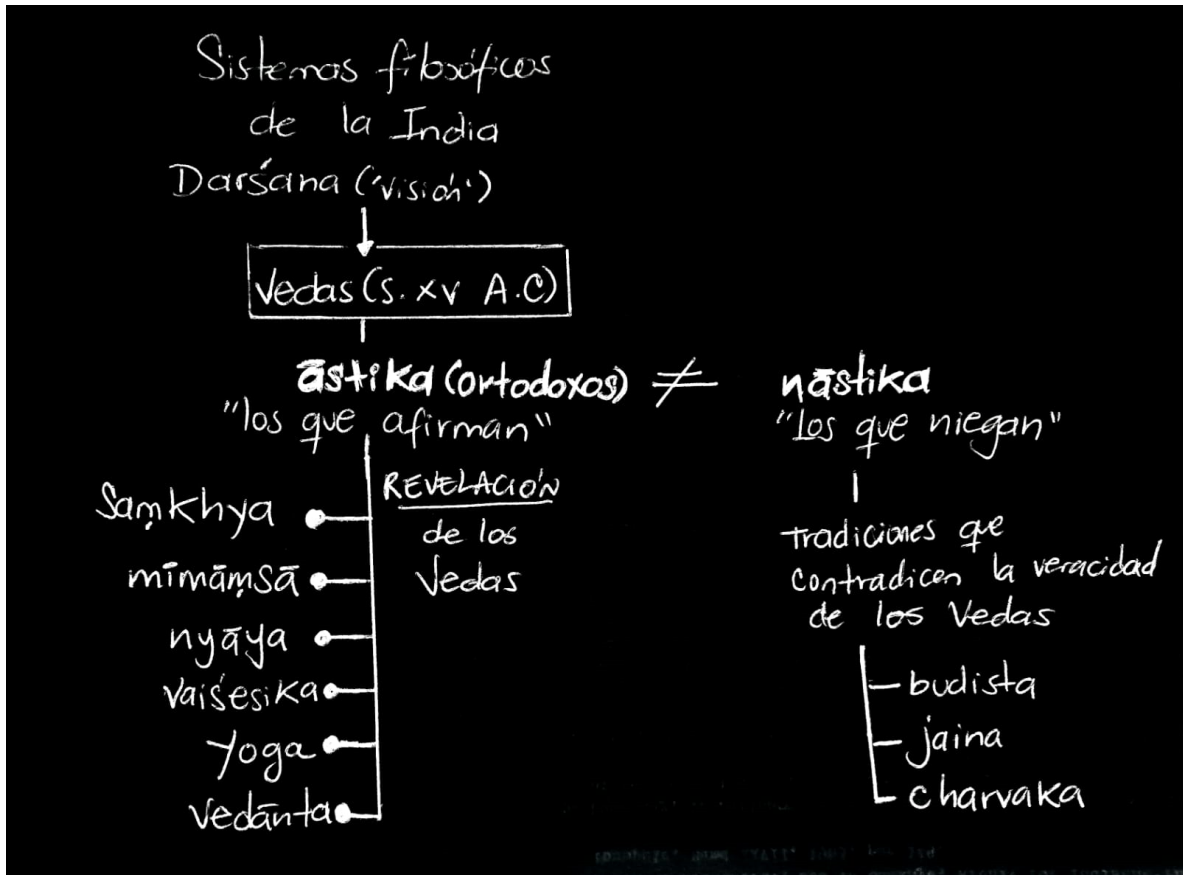
a los efectos como modificaciones de la causa, son los efectos las manifestaciones que permiten inferir a *prakṛti*.

Prakṛti (devanāgarī: प्रकृति): Productora, materia, naturaleza de la que proviene la existencia. Es uno de los principios primordiales que da origen al cosmos, se compone de tres *gūṇa* que la transforman para su evolución o despliegue; por ende, se encuentra en mutación interna. Posee dos estados: *avyakta prakṛti*, el estado inmanifiesto en el que el cosmos no se ha engendrado; y *vyakta prakṛti*, el cosmos manifiesto o despliegue de *prakṛti*.

Puruṣa (devanāgarī: पुरुष): Uno de los *tattva* primordiales que motiva la excitación de *prakṛti* y en ello, la generación del cosmos. Con *prakṛti* sostiene una relación superficial de conjunción llamada *samyoga*, en la que se individualiza con la materia para entrar al ciclo de las existencias (*samsāra*) y poder desarrollar el conocimiento que permitirá su liberación. En la aparición del mundo concreto *puruṣa* como conciencia individualizada experimenta la multiplicidad que se conoce como *puruṣa-bahutva* ('la multiplicidad de **puruṣas**'); sin embargo, esta atadura es necesaria para que la materia pueda cumplir con la ley teleológica *Purusārtha* que tiene por objeto el conocimiento discriminatorio con el que tiene lugar la liberación (*mokṣa*).

Samsāra (devanāgarī: [en Pali, Śamsāra]): flujo, transmigración, ciclo de la existencia espaciotemporal, existencia mundana (Villegas, 2016, p. 223). En este ciclo vital la existencia se encuentra limitada por la finitud, es decir, por la muerte, la enfermedad, y la vejez o degradación; por ello, corresponde a un ciclo del sufrimiento en tanto que el dolor es la esencia de la existencia misma.

Anexo. 2. Sistemas filosóficos de la India



Anexo 3. Marco histórico de la escuela *sāṃkhya*