

¿Qué es (y qué no es) *prakṛti* según el *sāṃkhya*?

Gabriela Müller / Universidad de Buenos Aires

Recibido el 20 de septiembre de 2021. Aceptado el 2 de noviembre de 2021.

> Resumen:

En este trabajo me propongo sistematizar algunas aproximaciones que ayudan a comprender el sentido del término *prakṛti* dentro de la corriente filosófica llamada *sāṃkhya*. Partiendo del análisis etimológico y la formación del término, analizo la obra *Sāṃkhya-kārikā* para identificar allí otros términos relacionados con *prakṛti*, cuáles son aquellos factores que se incluyen dentro del ámbito de *prakṛti* (caracterización extensional) y cuáles son sus características definitorias que permiten diferenciar qué es *prakṛti* y qué no lo es (caracterización intensional); también me refiero a algunas imágenes que ilustran cómo *prakṛti* se relaciona con aquello que se diferencia de ella. Estas diferentes aproximaciones permiten forjarse una idea general del sentido de este término y también hacen posible evaluar y discutir la pertinencia de algunas traducciones muy usuales, como “materia” y “naturaleza”, y lograr un modo adecuado de explicarlo si se opta por no traducirlo.

» *Palabras clave:* *sāṃkhya*, *prakṛti*, *puruṣa*, acción, traducción.

> Abstract:

In this paper, I systematize some approaches that help to understand the meaning of the term *prakṛti* within the *sāṃkhya* philosophical tradition. After accounting for the etymology and the formation of the word, I analyze the work *Sāṃkhya-kārikā* to identify other terms related to *prakṛti*. Then I focus on what factors are included within the scope of *prakṛti* and what are its defining characteristics that differentiate what is *prakṛti* from what it is not. Finally, I comment on some images that illustrate how *prakṛti* relates to that which differs from it. These different approaches allow for a general idea of the meaning of this term and make it possible to evaluate and discuss the relevance of some very common translations, such as “matter” and “nature”, and to offer some adequate explanation if we choose not to translate it.

» *Keywords:* *sāṃkhya*, *prakṛti*, *puruṣa*, agency, translation.

> Introducción¹

La raíz “hacer” (*KṚ*)² es fundamental y sumamente productiva en sánscrito, la lengua culta en la que están compuestas la gran mayoría de las obras de la literatura india antigua. A partir de dicha raíz se fue forjando un vocabulario especializado ligado, entre otros ámbitos, a la práctica ritual y a la propia indagación y conceptualización del lenguaje.³ Dentro del vocabulario más propiamente filosófico, el término *prakṛti*, derivado de esta raíz, suele ser particularmente desafiante a la hora de comprenderlo y de traducirlo. Sin embargo, se trata de un concepto fundamental y muy utilizado en las diferentes tradiciones de pensamiento indias. En este trabajo, me ocuparé de una corriente en particular, el *sāṃkhya*, puesto que en ella se le otorga quizás por primera vez un sentido técnico y propiamente filosófico a este término, que luego será retomado y resignificado posteriormente por otras escuelas.

Sāṃkhya es el nombre que recibe una de las seis corrientes o “perspectivas” (*darśana*) en las que la propia tradición hinduista ha clasificado las vertientes filosóficas que considera propias.⁴ Este término significa literalmente “enumeración” y con él se reúnen una cantidad de especulaciones filosóficas que aparecen ya en algunos textos antiguos (por ejemplo, algunas *upaniṣad* y la famosa *Bhagavadgītā*). Sin embargo, la formulación “clásica” de esta corriente es la que aparece condensada en una obra titulada *Sāṃkhya-kārikā* (en adelante, *SK*): “Las estrofas del *sāṃkhya*”. Se trata de un texto breve compuesto por 72 o 73 estrofas que despliegan de una manera muy resumida y elíptica las principales ideas del *sāṃkhya*, que a menudo consisten en la enumeración de diversos factores constitutivos de la realidad (es probable que por ese motivo haya recibido este nombre). Aunque en el caso de los textos de la India antigua es muy arduo o directamente imposible determinar fechas precisas, hay cierto acuerdo en considerar que esta obra fue compuesta alrededor del siglo IV o V e.c. De su autor, Īśvarakṛṣṇa, casi nada se sabe: las estrofas finales del texto señalan que Kapila (fundador legendario de esta corriente) transmitió esta doctrina a sus discípulos y así fue pasando sucesivamente de unos a otros (*param-parā*) hasta que Īśvarakṛṣṇa resumió su contenido componiendo estas estrofas (*SK* 69-73). En virtud de su carácter de compendio o resumen, esta obra recibió una gran cantidad de comentarios por medio de los cuales se desarrollaron en épocas posteriores las ideas supuestamente contenidas en ella.

Esta obra es una excelente base textual para el análisis del término *prakṛti*, dado que en ella es posible encontrar una serie de estrategias o de aproximaciones diferentes para su caracterización. Por este motivo, su lectura permite que nos forjemos una idea general del sentido de este término, que, a su vez, podrá ser usada como patrón para ver en qué medida y hasta qué punto puede ser proyectada en otros textos anteriores y/o posteriores. Este tipo de análisis también hace posible evaluar y discutir la pertinencia de algunas traducciones muy extendidas de este

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto FILO:CYT “Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”, dirigido por las doctoras Elena Díaz y Gabriela Müller. Agradecemos a la FFyL de la UBA por su apoyo institucional y también a quienes evaluaron el trabajo por sus comentarios y sugerencias.

² Para la romanización de los términos sánscritos sigo, como es usual, la convención de transliteración del IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*). En el caso de las raíces (los elementos básicos a partir de los cuales se forman los temas nominales y verbales), utilizo mayúsculas en la transliteración. Para los significados de los términos y las raíces sánscritas que se mencionan a lo largo del trabajo, cf. Monier-Williams (1899).

³ Esto se verifica sobre todo en la literatura védica, la más antigua de la India.

⁴ Las otras corrientes son *yoga*, *vaiśeṣika*, *nyāya*, *mīmāṃsā* y *vedānta*. Para una presentación general en castellano de estas perspectivas, cf. Lorenzen y Solís (2003: 165-180) y Flood (2008: 271-299). El *sāṃkhya* y el *yoga* son dos corrientes que están muy unidas, puesto que la indagación filosófica de la primera sirve de base a los planteos de la segunda, aunque hay varios aspectos que las diferencian: cf. Jacobsen (2011).

término, como “materia” y “naturaleza”, y lograr un modo más adecuado de explicarlo si se opta por no traducirlo.⁵

Dada la naturaleza en cierta medida introductoria y general de este trabajo, en las secciones que siguen me centraré en sistematizar algunas aproximaciones para comprender el término *prakṛti* a partir de lo dicho en las estrofas de *SK*.⁶ La primera aproximación combina el análisis etimológico del término (este análisis es exterior al propio texto, dado que no aparecen en él reflexiones etimológicas ni lingüísticas) y la referencia a otros términos vinculados con él de diferentes maneras. En el segundo y el tercer apartado me sirvo de la diferenciación entre una caracterización extensional y otra intensional para distinguir dos tipos de aproximaciones diversas pero complementarias:⁷ según la primera, el texto da cuenta de la extensión del término enumerando aquellos factores que pertenecen al ámbito de *prakṛti*; según la segunda, se alude a una serie de características que reflejan condiciones necesarias de todo aquello que es *prakṛti* y que, a su vez, la diferencian de aquello que no lo es (lo que no es *prakṛti* recibe el nombre *puruṣa*). Finalmente, me refiero a algunas imágenes por medio de las cuales se ilustra la relación entre *prakṛti* y *puruṣa*, que dan cuenta no solo de la distinción sino también de la complementariedad y cooperación entre estos dos órdenes.

Puesto que este artículo se centra en el análisis del vocabulario empleado por el *sāṃkhya*, abundan los términos sánscritos y varias consideraciones lingüísticas necesarias para su comprensión (muchas de ellas han sido ubicadas en las notas a pie para así facilitar la lectura del trabajo). Espero que esto no desanime al lector, sino que, por el contrario, sea un incentivo para su estudio o, al menos, para notar la importancia que tiene la lectura de los textos en su lengua original a la hora de acercarse a tradiciones filosóficas diferentes de aquella en la que nos hemos formado.

> Etimologías y términos relacionados con *prakṛti*

Referirse a la etimología y a la formación del término que se está buscando comprender es un primer paso ineludible para advertir los matices y las resonancias semánticas que este posee. En este caso, la palabra *prakṛti* está formada por el prefijo *pra-*, que indica movimiento hacia adelante y también anterioridad temporal; a este prefijo le sigue el sustantivo *kṛti*: se trata de un derivado de la raíz *KṚ* (“hacer”) formado por el sufijo *-ti*, que se utiliza para los sustantivos femeninos de acción. Desde esta perspectiva etimológica y morfológica, hay que entender *prakṛti* como un accionar primero o primario que implica un avance o un despliegue.

⁵ Por ejemplo, dentro de las traducciones al castellano de la estrofa 3 de *SK* encontramos varias de estas opciones: Villegas (2016) traduce “materia primordial”, mientras que De Palma (1992) y Herrera (2012) transliteran el término sánscrito, pero de todos modos introducen explicaciones en notas a pie o en la introducción que acompaña sus traducciones que utilizan las nociones de materia y de naturaleza. Para un estudio más sistemático de estas distintas traducciones, cf. Martino (2020).

⁶ Quienes quieran leer presentaciones más exhaustivas y desarrolladas de esta perspectiva filosófica, cf. los libros clásicos de Larson (1979) y Larson y Bhattacharya (1987).

⁷ La distinción entre definiciones intensionales y extensionales proviene de la lógica y la filosofía del lenguaje; aquí la retomo de manera muy general y esquemática con fines meramente instrumentales para referirme a dos tipos de caracterizaciones de *prakṛti* que pueden encontrarse en *SK*.

En *SK* hay una serie de términos relacionados con *prakṛti*, aunque de diferentes maneras. En primer lugar, es importante mencionar el término *pradhāna*, dado que se utiliza prácticamente como sinónimo de *prakṛti* en varias estrofas (*SK* 11, 21, 37, 57, 68). El prefijo *pra* está presente en ambos, pero en este caso la raíz a partir de la cual se forma el sustantivo *dhāna* que sigue al prefijo es diferente: *DHĀ* significa “establecer”, “colocar”, “fundar”. Que *pradhāna* sea una manera alternativa de referirse a *prakṛti* implica quizás la idea adicional de que este accionar es algo establecido y que funciona como una suerte de base de todo un despliegue.

En segundo lugar, ya desde la estrofa 2 del texto aparecen dos términos contrarios que caracterizan lo que luego será llamado *prakṛti*: *avyakta* (“inmanifestado”) y *vyakta* (“manifestado”). Es fácil advertir que la *a* del primero de ellos indica negación o privación. Por otra parte, el prefijo *vi* presente en ambos indica división o diferenciación. De este modo, y como quedará claro en el apartado siguiente, el término *prakṛti* refiere no sólo a un principio activo inmanifestado sino también a toda una serie de factores que derivan de dicho principio y que son manifestaciones o diferenciaciones de él.

Hay otro par de términos que da cuenta de esta misma distinción en torno a *prakṛti*: *kāraṇa* y *kārya*.⁸ Si bien es muy usual que se los traduzca como “causa” y “efecto” respectivamente, es importante notar que se trata de dos derivados de la misma raíz *KṚ*. El primero alude a “aquello que hace (que otra cosa sea hecha)” y el segundo implica un matiz de obligatoriedad y podría traducirse muy literalmente como “lo que ha de ser hecho”. Por medio de este par de términos se alude a una particular doctrina de la causalidad a la que adhiere el *sāṃkhya*, llamada *sat-kārya-vāda*.⁹ Hablar aquí de causalidad y de la relación causa-efecto es bastante adecuado, siempre y cuando tengamos en cuenta de qué tipo de causalidad se trata, dado que el término “causa” involucra un campo semántico bastante amplio y tiene connotaciones filosóficas bien específicas en las distintas tradiciones. En este caso, es importante reconocer que se trata de un principio activo del cual derivan una serie de factores que son diversificaciones de este principio activo pero que, en gran medida, coinciden con él, son él mismo. Esta idea, expresada de manera bastante elíptica en la estrofa 9 de *SK*, resalta la codependencia y coincidencia entre ambos, es decir, la necesidad de que el efecto sea del modo que es gracias al modo de ser de la causa. Esto es posible en virtud de la continuidad que existe entre la causa y lo causado. De este modo, lo que ocurre en el proceso causal es una transformación (*pariṇāma*): la causa sufre, en el proceso causal, una transformación real en su efecto y este es efectivamente existente, como la causa, y no una mera apariencia o ilusión.¹⁰

Finalmente, en la estrofa 3 de *SK* aparecen dos términos que se utilizan para distinguir dos órdenes dentro de los factores que se despliegan a partir de *prakṛti*:¹¹ *vikṛti* y *vikāra*. Ambos

8 Por el fenómeno de la alternancia vocálica que se da en sánscrito (al igual que en el resto de las lenguas indoeuropeas), la raíz *KṚ* aparece en algunas formas derivadas de ella como *kar* o *kār*.

9 Se trata de una doctrina (*vāda*) que sostiene que el efecto (*kārya*) es (*sat*) la causa. Cf. Perret (2016: 155-167) para un excelente resumen de las doctrinas sobre la causalidad que desarrollaron las diferentes corrientes filosóficas indias. Un análisis más detallado de algunas de ellas aparece en Shaw (2002).

10 Esto diferencia fuertemente el *sāṃkhya* de otra corriente filosófica india llamada *advaita vedānta*, cuyas ideas tuvieron una mayor difusión en épocas posteriores dentro de la propia India y también fuera de ella.

11 En esta estrofa 3 aparece un compuesto, *mūla-prakṛti* (*mūla* = “raíz”), probablemente para indicar que se está aludiendo a *prakṛti* en tanto principio. Como veremos en el apartado siguiente, este podría ser considerado un sentido específico del término, que se utilizaría también en otras estrofas de un modo más general e incluso como una categoría a la que pertenecerían todos los factores derivados de este principio. Una discusión de estas distintas posibilidades aparece en Martino (2020). Sin embargo, precisamente por la doctrina de la causalidad del *sāṃkhya*, que enfatiza la continuidad entre la causa y lo causado, creo que no es del todo adecuado realizar estas distinciones entre un sentido categorial y otro no categorial de *prakṛti*.

comparten el prefijo *vi* puesto que se trata de modificaciones o diversificaciones de *prakṛti*; también en ambos aparece la raíz *KṚ* y, por lo tanto, todos ellos serán actuantes. La diferencia está dada por el sufijo *-ti* que aparece en *vikṛti*: estos factores serán a su vez productivos, es decir, a partir de ellos se producirán nuevas diferenciaciones. Esto no ocurre en el caso de los factores que son *vikāra* que, si bien implican una actividad, no son a su vez productores de factores ulteriores.

Al referirnos a la etimología del término *prakṛti* y al vocabulario que está relacionado con él, queda bastante claro que hay una distinción importante entre la causa inmanifiesta y lo causado manifiesto y también entre factores causados productivos y no productivos. Para comprender bien este punto es necesario referirse a la “extensión” de *prakṛti*.

> Una caracterización extensional: *prakṛti* y su despliegue

Una caracterización que remite a la extensión enumera los elementos que componen el conjunto designado por un término. En este caso, mediante una caracterización extensional se puede comprender qué es *prakṛti* desglosando este proceso de diversificación que se produce a partir del principio e identificando cuáles son los factores (*tattva*)¹² que se incluyen en él. Este proceso aparece resumido de la siguiente manera en la estrofa 22:

A partir de *prakṛti*, el grande (*mahān*); a partir de este, el hacedor del yo (*ahaṃkāra*) y a partir de este, el grupo de los dieciséis. Incluso a partir de cinco de estos dieciséis, los cinco seres (*bhūta*).¹³

Esta estrofa es absolutamente elíptica; no tiene ningún verbo sino una serie de palabras declinadas en caso ablativo para señalar la derivación. Además, para comprenderla hay que hacer algunas aclaraciones terminológicas. Con el adjetivo “grande” esta estrofa se refiere a *buddhi*, término que suele traducirse como “intelecto”. El grupo de los dieciséis alude (i) a los once *indriya* o “sentidos”, que incluyen los cinco sentidos perceptuales (oído, tacto, vista, gusto y olfato), los cinco sentidos de la acción (hablar, agarrar, caminar, excretar y reproducirse) y la mente (*manas*), y también (ii) a las cinco esferas de acción u “objetos” (*viśaya*) de los cinco sentidos perceptuales (sonido, contacto, forma, sabor y olor). A partir de estos últimos cinco factores derivan los “cinco seres”, que coinciden con nuestros cuatro elementos (aire, fuego, agua, tierra) más un quinto: el *ākāśa* (“éter” o “espacio” son las traducciones más usuales de este término).¹⁴ Por otra parte, estos *indriya*, junto con el intelecto (*buddhi*) y el *ahaṃkāra*¹⁵ son llamados *karaṇa*: otro término que también es derivado de la raíz *KṚ* y que suele ser traducido como “órgano”, pero que debe ser entendido más propiamente como el instrumento de la acción. La diferencia radica en que los diez *indriya* son instrumentos activos volcados hacia lo exterior y, en cambio, los otros tres (intelecto, hacedor del yo y mente) están vueltos hacia el interior (SK 33).

¹² Utilizo el término “factores” para referirme a las instancias del despliegue de *prakṛti* porque, a diferencia de otros términos generales (como, por ejemplo, “seres”, “elementos” o “cosas”), remite a la acción que es la nota principal que los caracteriza.

¹³ En todos los casos, las traducciones de las estrofas de SK que aparecen citadas son propias.

¹⁴ Cf. Arnau (2012: 82-85).

¹⁵ Este término de difícil traducción y comprensión es una palabra compuesta por el pronombre personal “yo” (*aham*) y el sustantivo *kāra*, otro derivado de *KṚ*. “Hacedor del yo” es una traducción muy literal y, aunque resulta algo forzada, permite relacionar este factor con el surgimiento de la individualidad, en tanto es aquello que hace que haya un “yo”.

Las estrofas siguientes del texto se ocupan de caracterizar cada uno de estos factores, aunque no es el objetivo de este trabajo ofrecer una explicación detallada de cada uno de ellos. Sí creo que es fundamental, para una correcta comprensión del sentido de *prakṛti*, tener en cuenta su alcance, es decir, hasta dónde se extiende y qué factores incluye aquello que es *prakṛti*. De este modo, se logra sobre todo notar la especificidad de este término, su sentido técnico dentro del *sāṃkhya* clásico expuesto en *SK*, y se evita así caer en asimilaciones reduccionistas con términos conocidos.

A partir de esta caracterización extensional, lo más importante es notar que este despliegue incluye factores físicos, como los elementos y los objetos de los sentidos, pero también psíquicos: no solamente se incluyen capacidades perceptuales y motrices ligadas al cuerpo, sino también factores mentales asociados en general exclusivamente a los seres humanos.¹⁶ En consecuencia, esta caracterización extensional nos obliga precisamente a repensar dicotomías muy arraigadas en nuestra tradición filosófica: alma vs. cuerpo, físico vs. psíquico o mental son distinciones no muy adecuadas a la hora de intentar comprender estos factores que forman parte de un mismo y único proceso de diversificación.

> Una caracterización intensional: la diferenciación entre *prakṛti* y *puruṣa*

En las estrofas 10 y 11 aparece una lista de atributos que caracterizan de manera necesaria aquello que es *prakṛti* y lo diferencian de aquello que no lo es. Por una parte, en la estrofa 10, de acuerdo con el reconocimiento de la identidad (*sa-rūpa*) y de la diferencia (*vi-rūpa*)¹⁷ entre la causa y lo causado establecido en la estrofa 8, se señala que todo lo manifestado (*vyakta*) es causado o –más literalmente– impulsado (*hetumat*), no eterno (*anitya*), no omnipresente, no uno, dependiente, compuesto; en cambio, lo inmanifestado es lo contrario. Si bien estas características contrarias no están mencionadas, podemos suponerlas fácilmente: *prakṛti*, en tanto principio inmanifestado, a diferencia de sus manifestaciones, es no causada o no impulsada por nada, eterna, omnipresente, una, independiente y no compuesta.

Por otra parte, en la estrofa 11, se señalan las características compartidas e idénticas (*sa-rūpa*) entre el principio inmanifestado y sus manifestaciones; y estas notas serán aquellas que diferencien lo que es *prakṛti* de aquello que no lo es. El hecho de estar constituido por tres *guṇa*, ser indistinto (*avivekin*), ser objeto, ser genérico o general y ser inconsciente (*acetana*) son elementos que definen de manera unificada todo lo que es *prakṛti* (el principio y todos los factores derivados de él) y, a su vez, lo contraponen a *puruṣa* que, como dice esta estrofa 11, es lo contrario.

El término *puruṣa* tiene un primer sentido general y no técnico: “ser humano”, “hombre”. Pero uno de sus sentidos técnico-filosóficos principales es precisamente el que estamos intentando comprender en el *sāṃkhya*. Al igual que el principio no manifestado, *puruṣa* es eterno, no causado,

¹⁶ Hay aquí una diferenciación entre *buddhi* (“intelecto”), que es el primer desarrollo de *prakṛti* y *manas* (“mente”). Entre estos dos factores se ubica el *aḥamkāra* al que aludimos en la nota anterior.

¹⁷ *Sarūpa* y *virūpa* son dos adjetivos formados por el sustantivo *rūpa* (“forma”) y dos prefijos con sentidos opuestos: el primero significa “que posee una forma compartida” y el segundo, “que posee una forma diversa”.

no compuesto. Pero, a diferencia de *prakṛti*, no es algo uno sino que es múltiple,¹⁸ no es inconsciente sino consciente, no es objeto para otro como sí lo es *prakṛti* para él. Por este motivo, en la estrofa 17 se lo caracteriza como “disfrutador” o “experimentador (*bhoktr*). La contraposición tan corriente en la filosofía moderna entre lo material y lo espiritual ha hecho que a menudo se traduzca *puruṣa* por “espíritu”, aunque también es muy usual no traducir este término sino simplemente transliterarlo. Villegas (2016) traduce *puruṣa* por “conciencia”, precisamente porque esta es una de sus notas distintivas: a diferencia de *prakṛti* que es inconsciente o no consciente, *puruṣa* es consciente (SK 11 y 20).¹⁹ Para ilustrar este punto, *puruṣa* es caracterizado como un “testigo” o “espectador” que “ve” todo el despliegue ofrecido por *prakṛti* (SK 19) que, por este mismo motivo, es caracterizada como “objeto” de esta contemplación. Esta característica de ser consciente o darse cuenta de lo que *prakṛti* realiza es fundamental y es ilustrada en el texto mediante la actividad de la visión: por eso se afirma que *puruṣa*, si bien no es activo (*akartr*), sí es “observador” (*draṣṭr*: SK 19). La contraposición entre “ver” y “hacer” puede resultar sorprendente si consideramos que la visión es un tipo de acción y, de hecho, también para el *sāṃkhya* la visión es uno de estos factores que se desarrollan a partir de *prakṛti*; sin embargo, creo que hay que entender esta “visión” de *puruṣa* como una manera de indicar su ser consciente, que no sería propiamente un hacer.

La diferenciación entre *prakṛti* y *puruṣa* se establece fundamentalmente a partir de esta contraposición: *puruṣa* no es *prakṛti*, es decir, no es un principio activo (SK 3); no es agente o, más literalmente, es “no hacedor” (*akartr*: SK 19).²⁰ Sin embargo, esto no debe necesariamente ser entendido (y mucho menos traducido, como hace Villegas) en términos de pasividad. La contraposición entre un principio activo y otro que no actúa no es reductible a la contraposición entre un principio activo y otro pasivo. *Puruṣa* no es pasivo, sino que no está involucrado en el accionar, que es algo exclusivo de *prakṛti*.

Para caracterizar este actuar propio de *prakṛti* es inevitable referirse, aunque sea brevemente, a su caracterización como “trigúnica”, es decir, al hecho de estar conformada por tres *guṇa*. Para ofrecer una primera aproximación al sentido de este término, podemos adoptar la misma estrategia que venimos utilizando para el caso de *prakṛti*.²¹ *Guṇa* significa “cualidad”, “virtud” pero su sentido primero es “hilo”. La doctrina de los tres *guṇa* es propia del *sāṃkhya* y la imagen que opera en la base del uso técnico de este término es la de tres hilos que se entrelazan y están presentes necesariamente para formar esta suerte de cuerda que es *prakṛti*. Estos “hilos” van a cualificar las diferentes instancias de la manifestación de *prakṛti* y son relevantes sobre todo para comprender de qué modo esta operatividad de *prakṛti* tiene consecuencias en el plano de la estructura mental que condiciona nuestra conducta y nuestras emociones. El texto dedica las siguientes estrofas 12 y 13 precisamente a caracterizar a estos tres *guṇa*, que reciben los nombres de *sattva*, *rajas* y *tamas*. El *guṇa sattva* tiene que ver con lo luminoso, lo ligero, el conocimiento

18 La estrofa 18 da razones para afirmar la multiplicidad de *puruṣa*-s que, por esta razón, suelen ser entendidos como mónadas espirituales.

19 Los términos que aparece en la estrofa 20 y que traducimos por “inconsciente” y “consciente” son *acetana* y *cetanāvat*. Ambos están formados a partir de la raíz *CIT*, que tiene un sentido más bien general de “darse cuenta” de algo o “estar atento” a algo y un sentido más específico de “percibir” o incluso “conocer”. La traducción de *cetana* y sus derivados por “conciencia” ameritaría una reflexión más profunda, para ver en qué medida da cuenta adecuadamente del planteo del texto.

20 Esta contraposición entre *prakṛti* y *puruṣa* ha llevado a caracterizar al *sāṃkhya* como un sistema dualista. Sobre el dualismo particular de esta corriente filosófica y la comparación con otras posiciones dualistas, cf. Tola y Dragonetti (2008: 516-530).

21 Indico de modo resumido algunas consideraciones sobre el sentido etimológico de la palabra, algunas analogías que explican su uso y su caracterización extensional e intensional.

y la alegría o satisfacción; *rajas* tiene que ver con la actividad, lo pasional, el displacer, el movimiento; y *tamas* tiene que ver con lo oscuro, lo pesado, el desconocimiento, la debilidad o desidia, etc. Estas tres cualidades están siempre presentes, actúan conjuntamente, pero lo que ocurre es que en cada instancia de la manifestación de *prakṛti* hay siempre un desbalance, un predominio de uno de los tres *guṇa* por sobre los otros dos. Explicar acabadamente cómo operan estos tres factores en el despliegue de *prakṛti* es una tarea sumamente compleja que no podemos emprender aquí,²² pero sí es importante señalar que la actividad de *prakṛti* depende de estos tres *guṇa* que la constituyen y que son quienes tienen propiamente la capacidad de agencia (*karṣṭva*: SK, 20). Todo lo que es *prakṛti* (el principio inmanifestado y sus manifestaciones) actúa porque está conformado por estas tres cualidades. *Puruṣa*, en cambio, no actúa porque no está conformado por estos tres *guṇa* sino que es un mero espectador.

> Algunas imágenes: la relación entre *prakṛti* y *puruṣa*

En los textos filosóficos indios es muy frecuente el uso de diversas imágenes para ayudar a esclarecer algunas ideas de difícil comprensión. La corriente *sāṃkhya* no es la excepción; de hecho, es muy frecuente encontrar en sus textos una gran cantidad de símiles e imágenes para ilustrar varios aspectos de su propuesta filosófica.²³ Particularmente, en SK encontramos una serie de comparaciones que tienen como objetivo mostrar no solo la diferencia entre *prakṛti* y *puruṣa* sino sobre todo la relación entre ambos órdenes. Incluso creo que podría afirmarse que ambos aspectos están íntimamente conectados: en efecto, el vínculo entre *prakṛti* y *puruṣa* se desprende precisamente de sus diferencias.

Una primera imagen que muestra bien la complementariedad entre estos dos órdenes como fruto de sus diferentes características aparece en la estrofa 21, en la que se hace una comparación de *puruṣa* con un cojo y de *prakṛti* con un ciego:

Así, incluso la cooperación (*saṃyoga*) de ambos, como la del ciego y el cojo, tiene como objetivo (*artha*) la visión de *puruṣa* y el aislamiento de *pradhāna*.²⁴

Prakṛti, que no es consciente pero sí activa, es como un ciego, que no ve pero puede caminar; por su parte, *puruṣa*, que es consciente pero no actúa, es como un cojo, que no puede caminar pero que sí puede ver. Ahora bien, si ambos quieren lograr sus objetivos (*artha*) y llegar a buen puerto es necesario que se unan y cooperen.²⁵ El cojo indica el camino que el ciego no puede ver y el ciego lleva al cojo para que este pueda avanzar a pesar de no poder caminar; del mismo

22 Para una primera aproximación general, cf. Tola y Dragonetti (2008: 562-565).

23 Para un excelente análisis de las relaciones y las diferencias en el uso y el alcance de los símiles que aparecen en textos del *sāṃkhya* de diversas épocas (algunos pasajes del *Mahābhārata*, SK y *Sāṃkhyasūtra*), cf. Jacobsen (2007).

24 Recordemos que el término *pradhāna* es sinónimo de *prakṛti*. Aquí aparece en genitivo, al igual que *puruṣa*, lo cual da lugar a múltiples interpretaciones según se los considere genitivos objetivos o subjetivos. En la traducción he mantenido la ambigüedad, aunque creo que es preferible entender a *puruṣa* como el sujeto tanto de la contemplación cuanto del aislamiento y a *prakṛti* como el objeto de ambas cosas.

25 “Cooperación” me parece una buena traducción, al menos en este contexto, para el término *saṃyoga* que aparece en SK 21. Si bien se podría objetar que *puruṣa* no “opera” (y, por lo tanto, tampoco “co-opera”) dado que es inactivo, creo que podría defenderse su particular “operatividad”, en tanto es quien indica precisamente el objetivo (*artha*) para que pueda producirse el “avance” de *prakṛti*, es decir, su despliegue. “Unión”, “conjunción” o “asociación” son las traducciones más usuales para el término *saṃyoga*, pero quizás ellas no reflejan del todo bien que esta unión se da en pos de un objetivo compartido.

modo, *prakṛti* actúa, desplegándose o desarrollándose para que *puruṣa* pueda ser consciente de este despliegue que se realiza precisamente para él. Con todo, es importante en este punto advertir ciertos límites que tiene esta comparación: si bien el cojo avanza junto con el ciego cuando es llevado por él, en el caso de *puruṣa* el despliegue de *prakṛti* no lo afecta; solamente quienes no son capaces de reconocer la distinción entre ambos confunden el despliegue de *prakṛti* con una actividad de *puruṣa*.²⁶ En este sentido, la asociación y cooperación a la que se alude en esta estrofa no tiene que ver con un accionar conjunto sino con que cada uno cumpla con su rol; es decir, que *prakṛti* actúe para que *puruṣa* pueda cumplir su objetivo. Ahora bien, esta estrofa señala un objetivo doble: por una parte, “experimentar” o “ver” a *prakṛti*, es decir, ser consciente de su despliegue; por otra, lograr el “aislamiento” o “soledad” (*kaivalya*), que consiste precisamente en poder reconocer la diferencia entre ambos.

Hay otras dos imágenes en el texto que permiten comprender mejor de qué modo el cumplimiento de estos dos objetivos se produce gracias a la relación entre *prakṛti* y *puruṣa*. Respecto del primero, en la estrofa 59 aparece una nueva imagen que retoma la metáfora de la “visión” de *puruṣa*, pero también introduce algunos puntos novedosos:

Así como una bailarina tras haberse hecho ver por el público deja de bailar, del mismo modo *prakṛti*, tras haberse manifestado a sí misma para *puruṣa*, deja de actuar.

Esta comparación con una bailarina que danza para un público enfatiza no solamente que el despliegue de *prakṛti* se realiza para que *puruṣa* pueda “verlo”, al igual que la danza de la bailarina tiene como objetivo la visión y el disfrute por parte de los espectadores, sino también el carácter transitorio de dicho despliegue: el espectáculo tiene un comienzo, un desarrollo y un final, luego del cual la bailarina deja de bailar y se retira detrás de bambalinas; del mismo modo, el despliegue de *prakṛti* no es un proceso permanente sino transitorio, así como también lo es su relación o cooperación con *puruṣa*. Otro elemento interesante que aparece en esta estrofa es la forma del causativo para el verbo “ver” (*darśayitā*): aquí queda claro que este “ver” no implica propiamente una actividad por parte de *puruṣa* sino que es *prakṛti* la que hace que *puruṣa* la vea, mientras él permanece como un espectador inactivo.

Respecto del segundo objetivo de los dos mencionados en la estrofa 21, vale la pena retomar brevemente una imagen que aparece en la estrofa 57:

Así como la producción de la leche, que es sin conocimiento (*a-jñā*), es un augurio (*nimitta*) del crecimiento del ternero, del mismo modo la producción de *pradhāna* es un augurio (*nimitta*) de la liberación de *puruṣa*.

Aquí nuevamente vemos ilustrada la relación entre *prakṛti* y *puruṣa* pero también comprendemos cómo esa relación es posible en virtud de sus diferencias. El proceso de producción de la leche se da de manera espontánea, sin que haya ningún tipo de decisión. Sin embargo, él

²⁶ En la estrofa anterior, SK 20, se afirma que esta confusión se produce precisamente en virtud de la cooperación o asociación (*saṃyoga*) entre ambos órdenes.

es un augurio o un presagio (*nimitta*)²⁷ de un fenómeno de otro orden que se produce como consecuencia: el crecimiento del ternero. Del mismo modo, *prakṛti* y todo su despliegue tienen como nota distintiva el ser inconscientes, pero ello no impide que como consecuencia de ese proceso inconsciente se alcance un objetivo “exterior” (en tanto está por fuera y es diferente de dicho proceso): la liberación (*vimokṣa*) de *puruṣa*. En efecto, la liberación por la que se aboga en el *sāṃkhya* tiene que ver específicamente con la posibilidad de que, dentro del despliegue de *prakṛti*, haya factores capaces de reconocer esta diferencia entre *prakṛti* y *puruṣa* de modo tal que *puruṣa* pueda ser consciente de ella.²⁸

> Consideraciones finales

Espero que, a partir de la lectura de este trabajo, se puedan advertir con cierta claridad las ventajas de este tipo de abordaje para la comprensión del vocabulario técnico de una tradición filosófica diferente de aquella en la que nos hemos formado. En el caso particular del término *prakṛti*, tomar como punto de partida el análisis etimológico deja ver desde el comienzo la importancia de la noción de acción en la formación de esta palabra. Luego, el estudio de *SK*, el texto central de la corriente *sāṃkhya*, permite establecer una red de términos relacionados con *prakṛti*, y también puntualizar qué factores pertenecen al dominio de *prakṛti* (es decir, su extensión) y qué características la definen y la diferencian de aquello que ella no es: los opuestos acción-no acción y consciente-inconsciente parecen ser los más relevantes para distinguir el ámbito de *prakṛti* del de *puruṣa*. Finalmente, una serie de imágenes presentes en este mismo texto muestran la relación que existe necesariamente entre estos dos órdenes mediante los cuales se estructura la realidad: un orden ligado a todo lo actuante y otro orden que es consciente de esas actividades o desarrollos.

Si queremos analizar la realidad, esta es la estructura básica que debemos considerar para poder reconocer en ella la integración y cooperación entre estos dos órdenes. Pero, para poder comprender esto, es necesario saber distinguirlos adecuadamente. A lograr este discernimiento apunta precisamente la propuesta filosófica del *sāṃkhya* según *SK*.

Recién una vez que se ha comprendido el sentido de este término a partir de estas aproximaciones que sin duda se complementan entre sí, los resultados de este análisis se pueden utilizar como base o patrón para ver de qué modo y en qué medida los usos de *prakṛti* en otros textos y épocas varían respecto de este planteo. De esta manera, se podrán advertir los desarrollos del vocabulario filosófico dentro de la propia tradición india, que es sin duda muy rica y variada.

Finalmente, quisiera compartir una breve reflexión sobre las estrategias y opciones a considerar cuando se emprende la tarea de traducir: ¿conviene traducir *prakṛti* como “materia” o “naturaleza”, o es mejor dejar el término sin traducir? Cualquiera sea la opción que se adopte creo que

²⁷ Prefiero, en el contexto de este trabajo general e introductorio, traducir *nimitta* con el sentido general y no técnico de “presagio” o “augurio”, aunque sea un término que también posee un sentido filosófico más específico, según el cual se lo suele traducir como “causa instrumental”.

²⁸ Este es un tema muy interesante que no podemos abordar en el marco de este trabajo y que implica explicar el rol que cumple el primer factor dentro de este despliegue de *prakṛti* llamado *buddhi*.

Lo importante es tener en cuenta esta caracterización general que se desprende del propio texto y que obliga a resignificar de una manera muy fuerte términos como “materia” o “naturaleza” si es que los vamos a usar para traducir *prakṛti*. Si no hacemos las aclaraciones pertinentes al traducir *prakṛti* con estos términos que poseen sentidos específicos en la propia tradición filosófica (y también en nuestro sentido común), el lector proyectará sobre *prakṛti* las ideas que tenga sobre ellos (que incluso pueden ser muy diferentes de acuerdo con la formación que haya recibido) y es muy probable que esto dificulte o directamente impida la comprensión de lo que la perspectiva india está proponiendo. Si dejamos el término transliterado y no traducimos, con más razón será necesario ofrecer una variedad de estrategias articuladas para aproximarse a esta noción. Este trabajo precisamente pretende ser una muestra de un tipo de sistematización posible para comprender el término *prakṛti* en el marco de la propuesta filosófica del *sāṃkhya*.

> Bibliografía

- » Arnau, J. (2012). “Cosmología *sāṃkhya*”, en *Cosmologías de la India. Védica, sāṃkhya y budista*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 52-104.
- » Bryant, E. (2014). “Agency in *Sāṃkhya* and *Yoga*. The unchangeability of the eternal”, en Dasti, M. R. and Bryant, E. F. (eds.) *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- » De Palma, D. (1992). “Las *Samkhya Karikas* de Isvarakrsna”, *Estudios de Asia y África* 27, n° 1, pp. 171-191.
- » Edgerton, F. (1924). “The Meaning of *Sankhya* and *Yoga*”, *The American Journal of Philology*, Vol. 45, No. 1, pp. 1-46.
- » Flood, G. (ed.) (2003). *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Blackwell Publishing.
- » Flood, G. (2008). *El hinduismo*. Madrid: Akal.
- » Herrera, J. L. (2012). “Las estrofas del *Sāṃkhya* de Ishvarakrishna”, *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXIV, N° 2, pp. 387-402.
- » Jacobsen, K. A. (2006). “What similes in *sāṃkhya* do: a comparison of the similes in the *sāṃkhya* texts in the “*Mahābhārata*”, the “*Sāṃkhyakārikā*” and the “*Sāṃkhyasūtra*”, *Journal of Indian Philosophy* 34, 6, pp. 587-605.
- » Jacobsen, K. (2011). “*Sāṃkhya-yoga* tradition”, en Frazier, J. (ed.) *The Continuum Companion to Hindu Studies*, London and New York: Continuum International Publishing Group.
- » Larson, G. y Bhattacharya, R. S. (1987). *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy* [Encyclopedia of Indian Philosophies. vol. IV], Delhi: Motilal Banarsidass.
- » Larson, G. J. (1979). *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Second Revised Edition*, Santa Barbara: Ross/Erikson.
- » Lorenzen, D. N. y Solís, B. P. (2003). *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México: El Colegio de México.
- » Martino, G. (2020). “Traducir y comprender el *sāṃkhya*. Problemas hermenéuticos en torno a *prakṛti*”, *Estudios de Asia África* 55, n° 2, pp. 415-432.
- » Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: The Clarendon Press.

- » Perret, R. W. (2016). "Causation: the context of Indian theories", en *An Introduction to Indian Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 155-167.
- » Villegas, L. (2016). *Íśvarakṛṣṇa, Sāṃkhyakārikā. Las estrofas del Sāṃkhya*, Barcelona: Kairós.
- » Shaw, J.L. (2002). "Causality: *Sāṃkhya*, *Bauddha* and *Nyāya*", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 30, No. 3, pp. 213-270
- » Tola, F. y 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: Kairós.