

CONCIENCIA Y MATERIA, UNA RELACIÓN COMPLEJA: EL CASO DEL SĀMKHYA

JUAN ARNAU
Universidad de Valencia

RESUMEN: El artículo se centra en las relaciones (lógicas, metafóricas y epistémicas) entre la conciencia y la materia en la filosofía sāmkhya, uno de los sistemas más antiguos de la tradición brahmánica. Tras una breve introducción a la cosmología sāmkhya, se analizan la cosmogonía y el pluralismo metafísico de esta corriente de pensamiento, sirviéndose, como fuentes primarias, de los comentarios medievales sánscritos a la *Sāmkhya-kārikā* realizados por el escolástico medieval Vācaspati Miśra.

PALABRAS CLAVE: Sāmkhya, filosofía sánscrita, cosmología, conciencia, materia.

Consciousness and Matter, A Complex Relationship: The Case of Sāmkhya

ABSTRACT: The article focuses on the relationships (logic, metaphoric and epistemic) between consciousness and matter in the sāmkhya philosophy, one of the oldest systems of the Brahmanical tradition. After a brief introduction to the cosmology of the sāmkhya, it discusses cosmogony and metaphysical pluralism of this current of thought using as primary sources the Sanskrit medieval commentaries on the *Sāmkhya-kārikā* by the medieval scholastic Vācaspati Miśra.

KEY WORDS: Sāmkhya, sanskrit philosophy, cosmology, consciousness, matter.

PRELIMINARES

La filosofía sāmkhya es uno de los sistemas especulativos más antiguos de la tradición brahmánica¹. La escuela de la «enumeración» (significado literal del término «sāmkhya») elaboraría una compleja cosmología cuya influencia se dejaría notar en la literatura médica y científica de la antigüedad india. Para entender las relaciones entre la materia y la conciencia, tal y como se plantean en el sāmkhya, debemos en primer lugar hacer una breve introducción al modo en que esta filosofía entiende el origen y desarrollo del cosmos sensible.

Los componentes del mundo se organizan en una compleja taxonomía de veinticinco principios o elementos constitutivos de lo real. Estos principios

¹ Respecto a la antigüedad del sāmkhya podemos encontrar referencias a esta escuela desde las primeras upaniṣad (*Chāndogya* 800-600 a.EC) hasta las más tardías (*Kaṭha*, *śvetāśvatara* 400-200 a.EC). También en tratados de ciencia política como el *Arthaśāstra* (Kautilya, 300 a.EC), en las grandes épicas (en el *Mokṣadharmā* y la *Bhagavadgītā* del *Mahābhārata*, 200 a.EC-200), en algunos dharmasāstra como *Manusmṛti* (200 a.EC-200), en biografías sánscritas de Gautama Buda como el *Buddhacarita* (Aśvagoṣa, ca. 100), en compendios de medicina como el *Carakasamhitā* (Caraka, ca. 100-200) y el *Suśrutasaṃhitā* (ca. 200-300), y en la literatura enciclopédica de los purāṇa (*Mārkaṇḍeya*, *Vāyu* y otros, del año 300 en adelante). La abundancia de alusiones, referencias o fragmentos del sāmkhya en todas estas obras permite inferir que gozaba de un gran prestigio e influencia en la antigüedad.

(*tattva*) no gozan todos de un mismo estatus y no aparecen simultáneamente en el proceso evolutivo del cosmos, sino que se ordenan jerárquicamente según su eficacia creativa. Hay así principios: 1) meramente creativos; 2) creativos y creados; 3) meramente creados; 4) ni creados ni creativos. Para el propósito del presente artículo nos bastará con mencionar cuatro de ellos. Los dos primeros, la conciencia original (*puruṣa*) y la materia primordial (*prakṛti*), son eternos e increados, de su copresencia surge el principio intelectual (*buddhi*), que es creativo porque a partir de él se desarrolla el sentido de la identidad (*aḥamkāra*), y es creado porque en sí mismo es una evolución de la materia primordial (*prakṛti*). Esta última constituye el único principio exclusivamente creativo, ha existido siempre, ya sea en su estado manifiesto (*vyakta*) o en su estado latente (*avyakta*). Los dos primeros principios, *puruṣa* y *prakṛti*, son independientes uno del otro. Uno representa una conciencia inmutable, plural y sin contenido, el otro la materia primordial de la que está hecho todo lo dado (ya sea manifiesto o latente). Son los únicos principios cuya naturaleza es autónoma. Su existencia no depende de la existencia de otras cosas y, por tanto, no son función de las condiciones espaciales y temporales del cosmos, sino más bien al contrario: el espacio y el tiempo pueden considerarse como una consecuencia de su copresencia. Los textos los definen como principios fuera del espacio y del tiempo, simples, carentes de partes, estables, no generados o producidos por alguna otra cosa, no sujetos al surgimiento o la desaparición, no apoyados en nada e independientes². Ni siquiera el despliegue y repliegue periódico del cosmos los afecta; es más, dicho despliegue y repliegue tiene su razón de ser precisamente en dichos principios. La relación entre ambos es de copresencia o coexistencia³. El *puruṣa* es esencialmente inactivo, mientras que la materia primordial es fundamentalmente generativa. Ella es la responsable de todo el conjunto de principios que configuran la jerarquía del universo natural, generación que se activa por la presencia de la conciencia, que *decan-ta* el proceso de transformación del mundo (*parimāḍa*) sin implicarse en él.

La materia primordial (*prakṛti*) es el fundamento del mundo natural. Se trata de una noción que amplía la idea común que se tiene de la materia, pues abarca también a lo inmanifiesto, al ámbito que guarda, en estado latente (en equilibrio tenso de los *guḍa*), todo lo que el mundo será⁴. La materia primordial constituye, en sí misma, la fuerza generativa que produce la diversidad del cosmos. Se encuentra constituida por tres sustancias (*triguṇa* o *traigunya*) que son al mismo tiempo tres temperamentos o humores: uno contemplativo (pura serenidad), otro activo (pura inquietud) y un último pasivo (pura inercia), asociados al placer, el dolor y la indiferencia, respectivamente. Estos tres factores guían las continuas transformaciones del mundo natural, que se entiende como un mundo guiado

² SK 10. Para la *Sāmkhyakārikā* (SK) sigo la edición del texto sánscrito de GERALD LARSON: *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, Appendix B, pp. 255-277. Se trata de una edición basada fundamentalmente en la de Colebrooke-Wilson, donde se sigue el comentario de Gaudapāda.

³ SK 19.

⁴ Compárese con las nociones cosmológicas modernas de antimateria y de materia oscura.

por sensaciones o emociones. En el orden global de la naturaleza los *guṛōa* determinan la actividad de la *prakṛti* y los diversos estados que experimenta en su evolución: satisfacción, frustración o confusión, abarcando tanto estados subjetivos como objetivos, ya sean en forma manifiesta (*vyakta*) o potencial (*avyakta*)⁵. La transformación continua de la materia se explica mediante este proceso tripartito, cuya actividad se atribuye a *rajas*, su ordenación a *sattva* y su objetivación a *tamas*. Desde una perspectiva subjetiva, estas tres funciones se traducen en diversos estados emocionales: inquietud (*rajas*), discernimiento (*sattva*) o confusión (*tamas*). Toda la actividad del mundo, ya sea físico o psíquico, se mueve siguiendo estos parámetros: la inquietud busca permanentemente la satisfacción, el discernimiento la contemplación, la confusión la estabilidad. Nos encontramos ante un peculiar materialismo. La mente y sus intenciones, el pensamiento y sus ideas, las sensaciones, las esperanzas y los temores, el placer y la contemplación, el discernimiento y la reflexión, asociados a *sattva* y *buddhi*, no se diferencian esencialmente de otros estados opacos y tortuosos, asociados a *tamas* y *moha*, e incluso, aunque se encuentren en peldaños inferiores del proceso evolutivo, no se diferencian de lo inerte e inactivo, de lo ineficaz o de lo que carece de capacidad de reacción. De modo que la distinción convencional entre lo subjetivo y lo objetivo obedece a diferencias evolutivas y no esenciales o de raíz. Todas las cosas creadas resultan de algún tipo de combinación de estas tres notas distintivas, desde el mineral hasta el planeta, desde la más insignificante brizna de yerba hasta el más engolado de los dioses⁶.

Ahora se ve la necesidad de postular la existencia de una conciencia original (*puruṣa*) al margen de la materia. Esa conciencia original constituye la verdadera sede de las experiencias cognitivas y emocionales, ya que la materia se considera ciega, algo así como un puro mecanismo inconsciente. Respecto a la pregunta sobre dónde se experimentan las sensaciones agradables o desagradables, placenteras o dolorosas, que experimentamos cada día el *sāmkhya* no tiene ninguna duda. Por extraño que parezca esas emociones no las experimenta el sujeto empírico, que está constituido por esas mismas emociones, sino a una entidad más allá de ellas: el *puruṣa*⁷.

En la cosmología *sāmkhya* toda realidad, todo ente, es una posición. La primera emanación de la materia primordial es un principio de inteligibilidad deno-

⁵ Conviene apuntar que los *guṛōa* no se cuentan entre los veinticinco *tattva* que constituyen el mundo natural, sino que son, por así decirlo, su fuente de alimentación, el axioma o fundamento que permite entender el proceso continuo de transformación que es el mundo.

⁶ *brahmā-distambaparyantah*, SK 54.

⁷ TK 123. JHĀ, n. 19, p. 55. GANGANATHA JHĀ: *The Samkhya-Tattva-Kaumudi: Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-karika*, Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2004 (1.ª ed., Bombay, 1896). TK 123. JHĀ, n. 19, p. 55. Si las sensaciones fueran agradables o desagradables para la intelección (*buddhi*) y sus derivados, ello implicaría un argumento circular: la sensación no puede ser sujeto de la sensación, dado que la intelección misma se encuentra constituida por ellas. GANGANATHA JHĀ: *The Samkhya-Tattva-Kaumudi: Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-karika*, Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2004 (1.ª ed., Bombay, 1896). TK 123. JHĀ, n. 19, p. 55.

minado técnicamente *buddhi* y que es la forma más sofisticada de la materia, su forma emergente, en la que predominan los aspectos luminosos del *guōa sattva*. Dicho principio intelectual no carece de aspectos gnoseológicos y para desarrollarlos se fabrica un yo, un sentido de la identidad (*ahamkāra*). Observemos la originalidad de la cosmovisión *sāmkhya*: la inteligencia no es aquí una potencia del yo, sino más bien a la inversa. Y esa inteligencia no es una entidad metafísica de ordenación del cosmos, sino una consecuencia de la evolución de la materia. La evolución natural conduce a un principio de individuación donde la identidad (el sentido del yo) es resultado del desdoblamiento de la inteligibilidad, que necesita de entidades sobre las que predicar y que no sean ellas mismas predicados⁸.

El yo o, de manera general, el sentido de la identidad, es un vehículo que asimila el pensamiento de otro (en este caso de la *buddhi*, donde se refleja la conciencia del *puruṣa*) y su presumida acción (del yo), es en sí teatro y no fuente⁹. Esta es una de las ideas más originales del *sāmkhya*: la inspiración (la fuente) es el *puruṣa*, que se encuentra fuera del espacio y del tiempo, y el individuo su teatro. De ambos, del intelecto y del sentido de la identidad (*buddhi* y *ahamkāra*), surgirá la mente (*manas*), con capacidad para la acción y para la sensación. Naciendo así lo subjetivo¹⁰.

LA POSICIÓN DE LA CONCIENCIA

Como se ha podido entrever por lo dicho hasta ahora, la conciencia sin contenido representada por el *puruṣa* no es en modo alguno una conciencia moral, sino que se encuentra asociada a los aspectos cognitivos. En la tradición griega y latina el término «conciencia» (calco del griego *συνείδησις*) se ha desdoblado generalmente en tres sentidos, el psicológico, el epistemológico y el metafísico. Respecto al primero la conciencia es el aperecibimiento de la propia identidad, aunque también puede hablarse de la conciencia de un objeto o de una situación, siendo éstas concientes en tanto constituyen modificaciones del yo psicológico. De ahí el salto al sentido epistemológico, para el cual la conciencia es el

⁸ La época moderna ha considerado de manera diversa la naturaleza de lo individual. Algunos filósofos han tratado la cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del universo, preguntándose a tal efecto si los entes singulares son simples modos de una sustancia única (el caso de Spinoza), frente a aquellos que han subrayado la singularidad irreducible de lo individual (Leibniz).

⁹ SK 22-25. LARSON, pp. 262-264. TK 89-137. JHĀ, n. 19, pp. 61-66.

¹⁰ SK 27. ¿Cómo se explica este proceso? El principio de individuación (*ahamkāra*) se desdobra en lo psicológico y lo inerte (ambas son evoluciones rigurosamente materiales). Al primero pertenece la capacidad de explicar y formar conceptos (*samkalpa*), el pensamiento reflexivo (*manas*), las facultades sensibles (*buddhīndriya*) y la capacidad de actuar (*karmendriya*). De ambas capacidades surgen los elementos sutiles (*tanmātra*). La función hace al órgano y estos elementos sutiles, en su faceta *tamāsica*, crean los elementos toscos (*mahabhūtas*) que constituyen el mundo físico.

sujeto del conocimiento, estableciendo una relación: [conciencia/sujeto] ↔ [objeto]. Sólo en su significado metafísico, las nociones occidentales de conciencia se acercan a la idea del sāmkhya. Dada su naturaleza original, el *puruṣa*, no sólo es previo a cualquier realidad psicológica o epistemológica, sino el fundamento mismo de estas realidades. El vínculo común a estos tres sentidos es el carácter unificado y unificante de la conciencia. La conciencia es, en este sentido, una tendencia hacia la unidad y el fundamento mismo de la unidad¹¹.

Dicha relación del *puru-a* con el acto de apercebirse de algo, ya sea interno o externo, hay que matizarla. Para el sāmkhya la conciencia no es una facultad que puedan ejercer o no los seres, sino el trasfondo mismo de los propios seres, del espacio y del tiempo. Lo que los seres hacen cuando son conscientes de algo, es ejercer una actividad mental (*cittavṛtti*) propia, combinación de los tres órganos internos (*buddhi*, *ahamkāra* y *manas*). Desde la perspectiva sāmkhya la conciencia humana no es intencional, aunque se cree intencional; es conciencia refleja, aunque se cree directa; carece de objeto, aunque se cree sensitiva e intelectual. La tradición filosófica europea ha disputado desde antiguo la intencionalidad o no de la conciencia. Generalmente los que la han considerado una cosa más entre las cosas han negado su intencionalidad, considerándola simplemente una facultad y un foco de actividades. Mientras que otras tradiciones, asociadas al cristianismo, han optado por la naturaleza intencional de la conciencia. El sāmkhya, postula el carácter metafísico de la conciencia y asume sin cortapisas la consecuencia lógica de esta premisa: la falta de intencionalidad de la conciencia. Para esta filosofía la identidad de la persona, sólo asumible en su liberación, no es un asunto empírico sino trascendental.

No encontramos aquí la idea hegeliana de una conciencia trascendiéndose continuamente a sí misma, ni un despliegue de la conciencia que se identifique con el despliegue de la realidad, tampoco la identificación de los grados o figuras de la propia conciencia a lo largo de todo el proceso. La conciencia sin contenido del *puru-a* es inactiva e independiente del mundo empírico, carece de intencionalidad, no es ni continente ni contenido, pero se «refleja» en dicho mundo empírico. El sistema no especifica las condiciones de dicho vínculo o imbricación, tampoco identifica la conciencia con la existencia. El *puruṣa* no es una extensión de la vida, sino su fundamento último. En este sentido carece de temporalidad, especialidad, historicidad, memoria y duración. No es posible definir dicha conciencia original mediante categorías empíricas, se trata de una conciencia ausente con la que hay que descartar cualquier relación causal¹². No obstante, podemos inferir su presencia, pues se considera el reverso de lo contingente. La materia es necesidad, la conciencia es libertad: y la vida conscien-

¹¹ Una unidad, como veremos, plural, análoga a la de las mónadas de Leibniz, pues innumerables son los *puru-a*, que no debería confundirse con el sentido del yo, que en el sistema sāmkhya constituye un derivado, tardío y material, del principio de inteligibilidad (*buddhi*).

¹² Siendo una presencia pasiva, sólo puede definirse por lo que no es. Lo que queda cuando extraemos todo el contenido del mundo empírico no es la nada, sino el *puru-a*, ausencia radical de contenido.

te puede encontrar el remedio de reconciliarlas. No se trata de que la conciencia original y la materia primordial deriven de una misma fuente común, sino que la primera sirve de catalizador al despliegue de la segunda, es decir, que el proceso de transformación (que es el mundo empírico de la *prakṛti*) es propiciado por una sustancia (el *puruṣa*) que no se altera en el curso de la reacción. Vācaspati Miśra trata de aclarar el misterio recurriendo a la metáfora del espejo (*pratibimba*), una de las metáforas favoritas de Nāgārjuna y, en general, de todo el mahāyāna. La conciencia se refleja en el intelecto sin verse afectada por ello. Dicho reflejo hace posible lo que llamamos experiencia consciente, pero ello no implica modificación alguna por parte del *puruṣa*. Y se ilustra mediante la reflexión de la Luna en el agua: la imagen reflejada puede deformarse por el movimiento del agua, sin que por ello la Luna experimente cambio alguno. La metáfora será matizada más tarde por Vijñānabikṣu, que establece una doble reflexión: La conciencia del *puruṣa* se refleja en el intelecto, y ese reflejo regresa a su vez al *puruṣa*. Sea como fuere, lo decisivo aquí es que el intelecto, puro *sattva*, se considera un sucedáneo del *puruṣa*, es decir, una sustancia que, por tener propiedades parecidas a otra, puede reemplazarla, sin que ello permita obviar la jerarquía que el sistema establece entre ellas.

No se plantean problemas ontológicos, las dos realidades últimas, el *puruṣa* y la *prakṛti*, existen en sí mismas y su relación no puede modificarse. Lo que sí que admite cambio es la imagen distorsionada que el ser consciente tiene de ellas. Hay un modo de la actividad cognitiva capaz de discernir la diferencia entre esa misma actividad y la conciencia trascendente del *puruṣa*. Cuando lo logra el *puruṣa* queda «liberado». Una vez discernida (*viveka*), la experiencia consciente quedará libre de las frustraciones que asedian su experiencia en el mundo. Pero tanto la atadura como la liberación, como se ha dicho, pertenecen a la *buddhi*, primer principio del mundo empírico o manifiesto. El *puruṣa*, como señala Íśvaraḥṣna¹³, no está atado ni liberado y no puede ser sujeto de transigración, sólo las elaboraciones de la *prakṛti* pueden hacerlo.

Para esclarecer las relaciones entre la conciencia original y la materia primordial se utilizan otras metáforas. Vācaspati Miśra afirma que el *puruṣa* es el testigo (*sāk-in*), espectador o sujeto de la percepción (*drāṣṭr*), inmutable (*akartṛbhāva*), neutral e imparcial (*mādhyaṣṭhya*), y sujeto de la emancipación final (*kaivalya*)¹⁴. El mundo natural exhibe sus manifestaciones y creaciones ante el espíritu, que es testigo y sujeto de percepción de las mismas, sin que él mismo las produzca por ser esencialmente inactivo¹⁵. Las relaciones entre el *puruṣa* y la *prakṛti* (el mundo como acto de amor, unión de un principio femenino y otro masculino), su imbricación o reciprocidad se explican mediante la alegoría del cojo y el ciego, cuya asociación produce lo creado¹⁶. El cojo no puede moverse, pero puede ver el camino, el ciego puede andar, pero no puede avanzar sin la guía del cojo. El cojo

¹³ SK 6.

¹⁴ TK 130.

¹⁵ TK 132.

¹⁶ SK 20, TK 136.

se sube a hombros del ciego y ambos recorren el camino. El cojo es el *puruṣa*, el ciego la *prakṛti*. De esa asociación procede la creación (el mundo manifiesto) y sin ella no habría de qué liberarse¹⁷. Dicha reciprocidad crea la impresión al espíritu de que él mismo se encuentra compuesto de los tres *guṇa* y deshacer dicho malentendido es lo que conducirá a su «liberación»¹⁸. Parece haber aquí una dependencia mutua, pero el *sāmkhya* insistirá en mantener immaculado al *puruṣa*, y describirá esa dependencia como ilusoria.

Otra alegoría para justificar que el *puruṣa* no se vea afectado por la materia es considerar que su contacto con ella no es directo, es decir, no se produce a través de los sentidos, sino que se realiza a través de las imágenes creadas en la mente mediante la percepción. Se trata de un contacto de imágenes, fundamentalmente sáttvicas. Ese conocimiento no altera la esencia del espíritu. Y se recurre a la metáfora del cristal de cuarzo, que ejemplifica la transparencia esencial del *puruṣa*. Cuando el cuarzo se coloca frente a una rosa, adquiere el color rojo sin que en realidad cambie su naturaleza o se vea afectado por la rojez. Dicha proximidad del *puruṣa* con la *prakṛti* hace posible la transferencia unidireccional de los procesos mentales de la materia hacia el *puruṣa*, creando la ilusión de que es la materia la que experimenta la consciencia, cuando en realidad lo hace el *puruṣa*. Sucede algo parecido a cuando sufrimos una herida en la pierna y la sentimos desde el cerebro, pero no en el cerebro. La materia es esencialmente inconsciente, pero mediante ese proceso de transferencia tiene la impresión de ser ella la que experimenta, cuando en realidad esa experiencia se encuentra fuera de ella. Estos argumentos sirven de justificación al peculiar dualismo del *sāmkhya*, el espíritu está siempre presente en las experiencias conscientes, pero su presencia es la de un testigo inmutable que no interviene y en el que no ocurre ningún tipo de transformación, de ahí que se defina como consciencia inmutable y sin contenido.

Esa proximidad de la mente con el *puruṣa*, que no implica ningún contacto, hace posible una coexistencia o conjunción, una afinidad o adecuación, que Vacāspati Miśra denomina *samyoga*. Esa afinidad es eterna, carece de comienzo (*anādi*). Permite a la mente iluminarse con la luz del *puruṣa* (creando la impresión de tener luminosidad propia) y, en la otra dirección, permite al *puruṣa* *presenciar* los procesos mentales. La naturaleza es así el objeto visible de una consciencia pasiva que la «activa» con su mera presencia. El intelecto (*buddhi*) se concibe entonces como la capacidad de dotarse de una consciencia ajena, por así decirlo, no innata sino adquirida.

Nos encontramos aquí ante un doble equívoco (*aviveka*) que va de lo empírico a lo metafísico y de lo metafísico a lo empírico. En el primer caso, el mundo en transformación y la experiencia que tenemos de él, siendo completamente reales, se hallan distorsionados por la ilusión de que la consciencia del *puruṣa* se encuentra atrapada en el proceso estrictamente causal de los *guṇa*. En el segun-

¹⁷ TK 140.

¹⁸ TK 136.

do, ese mismo mundo empírico en transformación produce la ilusión de estar dotado de conciencia, mostrando una falsa autosuficiencia y estrechez, creando la impresión de no necesitar nada de fuera de sí. La postura sāmkhya se establece en la negación de ambas posibilidades. La primera por contradecir la existencia de un espíritu inmutable y eterno (herencia del pensamiento védico), la segunda por impedir la posibilidad de la liberación (herencia de la tradición del yoga).

CONCIENCIA Y MATERIA

Trataremos ahora de aclarar en lo posible la enigmática relación entre *puru-a* y *prakṛti*. Ya hemos mencionado que el sāmkhya es una filosofía dominada por la idea de jerarquía. Su orden permite la pluralidad metafísica, sin perder de vista la noción de unidad. En su cosmogonía aparece un tipo de «existencia» que se encuentra más allá de lo estrictamente material (el mundo de la *prakṛti*) y que al mismo tiempo juega un papel decisivo como principio fundacional o *motivo* de lo manifiesto, la razón de ser de lo fenoménico. Curiosamente, el principio se denomina *puruṣa*, que literalmente significa persona. Los ecos del mito védico del hombre primordial cuya inmoliación da lugar al mundo y del *ātman* de las upaniṣad son aquí evidentes. Y, sin embargo, se presiente la influencia del budismo primitivo y su negación del *ātman* (*anātmyavāda*). En la literatura antigua no faltan testimonios de encuentros y debates entre sāmkhya y budistas. El sāmkhya oscila así entre un materialismo radical (de tipo cārvāka) y un idealismo sustentado en una conciencia pura e inmutable que no sólo es testigo del mundo de los fenómenos y de los seres, sin verse afectada por sus derivas y transformaciones, sino que además es el principio que desencadena su manifestación a partir de un estado latente de equilibrio.

Esta es la peculiaridad del dualismo sāmkhya, tan alejado de la filosofía moderna ha entendido por dualismo que es dudoso que merezca dicha etiqueta. Lo que comúnmente llamamos espiritual, en el sāmkhya es material, lo privado cósmico, el pensamiento extensión. En cierto sentido, la propuesta misma de un proceso tripartito que subyace a las transformaciones y evoluciones del mundo puede verse como una crítica del dualismo, ya se trate del *ātman-anātman* de las upaniṣad y el budismo temprano, o del *jīva-ajīva* de los jainas, o del debate postrero entre realistas del nyāya e idealistas del mahāyāna.

El *puruṣa* no es un principio inteligible, ya que como se ha dicho lo inteligible es resultado de una materia primordial inconsciente. El espíritu tiene un carácter peculiar, no es inteligente pero hace posible la inteligencia, no es observador pero hace posible la observación. Él es el agente que piensa y siente, él es la voluntad de todo lo que quiere, la fuente de todas las funciones de la mente, el verdadero sujeto que se encuentra más allá del sentido del yo. Ese espíritu carece de los atributos (*guṇa*) de la materia primordial. Si estuviera dotado de ellos, la liberación no sería posible, y si la liberación no fuera posible, la filoso-

fía carecería de propósito. El espíritu puede caer en el error de creer que las transformaciones que llevan a cabo los atributos le pertenecen; y así, experimentar la ilusión del placer o del dolor, de la dicha o la desdicha, pero precisamente la experiencia (gúnica) de la liberación consiste en deshacer ese malentendido.

El comentario de Vācaspati Miśra a la estrofa decimoséptima de la *āmkhyakārikā* es ilustrativo del tipo de argumentos empleados por el sāmkhya para justificar la existencia de una conciencia sin atributos, inmutable y eterna, que participa como testigo de las transformaciones del mundo y, al mismo tiempo, ejerce de sujeto que experimenta dichas transformaciones, aunque el sujeto empírico tenga la sensación de ser él el que las vive¹⁹.

«Dado que todas las cosas compuestas “son para otro”, debe existir un reverso que atestigüe y experimente las transformaciones de todo aquello compuesto por tres atributos (*guṇa*), y cuya inclinación sea la liberación (*kaivalya*)»²⁰.

Decir que los procesos mentales son derivaciones de la materia primordial supone adherirse al fisicalismo fuerte, y en este sentido la postura es próxima a la de las neurociencias actuales que explican la conciencia como un evento estrictamente material que ocurren dentro del cerebro. Para el sāmkhya las experiencias intelectuales, personales y mentales (*buddhi*, *ahamkāra*, *manas*), los sentimientos y las emociones, ya sean de frustración o satisfacción y, en general, todo aquello que hoy consideraríamos estrictamente privado, son simplemente reflejos sutiles de la distribución cósmica de los *guṇa* en cada uno de los diferentes seres. Éstos se encuentran inmersos en la ilusión de que todas sus experiencias les pertenecen, les son *propias*, y la filosofía sāmkhya es el remedio para deshacer dicho entuerto.

El *puruṣa* se define como aquello que trasciende el dominio de la actividad trigúnica por ser el reverso mismo de dicha actividad. Y, paradójicamente, el *motivo* que, a nivel cósmico, ha desencadenado su agitación transformadora. Y decimos paradójicamente porque el *puruṣa* se considera inmutable (es lo inmó-

¹⁹ TK 120-125.

²⁰ saṅghāta parārthatvat triguōādi-viparyayāt adhi-ānāt | puruṣaḥ asti bhokṭṛ-bhāvāt kaivalya-artham praṅtṭe ca || SK 17. El diccionario Pujol (p. 271) nos permite aclarar el término *kaivalya*: «Aislamiento (del espíritu en su propia esencia pura más allá de las ligaduras de la energía y la materia), liberación (según el sāmkhya la liberación del *puruṣa* consiste en el conocimiento discriminativo por parte de la *buddhi* de la diferencia entre el espíritu o *puruṣa* y la naturaleza primordial o *prakṛti* y es, por tanto, el estado de soledad o aislamiento del *puruṣa*; la liberación tiene lugar cuando la evolución de la *prakṛti* ha logrado el objetivo del espíritu, que es la experiencia de la manifestación de la *prakṛti* y el conocimiento discriminativo de los veinticinco principios (*tattva*); en dicho momento la materia deja de actuar y se reabsorbe en sí misma y la relación entre ambos deja de ser operativa; las predisposiciones de la *buddhi* y de las acciones producidas por éstas pierden su eficacia causal y se detiene, para aquel *puruṣa* individual, el ciclo de las transmigraciones; el cuerpo dura hasta que se agotan los frutos de las acciones realizadas antes del momento de la liberación, que es cuando tiene lugar la separación del cuerpo y el *pradhāna* deja de actuar, y el *puruṣa* se libera definitivamente de los tres tipos de sufrimiento».

vil que hace posible lo móvil, lo permanente que hace posible el cambio) y carece de intenciones. Esta es quizá la hipótesis más formidable de esta filosofía. ¿Cómo aquello que carece de intenciones pudo verse enredado en los laberintos de la materia y buscar, desde ellos, su postrera (y aparente) liberación? ¿En qué condiciones se efectúa dicho enredo si el *puruṣa* carece de contenido y no se ve afectado por ninguna de dichas transformaciones? O, en términos cosmogónicos, ¿cómo lo Potencial (*avyakta*), el perfecto equilibrio de los *guṛa*, se tornó manifiesto (desequilibrado) al principio de cada ciclo cósmico?

Frente a la indiferencia de esta conciencia inmutable y sin contenido (mera luz blanca donde no son posibles los distingos), incapaz de actividad y propósito, encontramos la facultad humana (y de otros seres) de apereibir o advertir la existencia propia o la de los demás, denominada *cittavṛtti* y también *antahkaranavṛtti*: «la actividad de reconocer al otro» (incluido ese otro que es el yo cuando se contempla a sí mismo). Esta facultad sí se encuentra dotada de intenciones, enredada como está en las redes desequilibradas del deseo. La primera es cósmica y plural (después veremos cómo), la segunda privada y condicionada, pero capaz de reflejar la conciencia sin contenido del *puruṣa*, cuya presencia pasiva y testimonial es su reverso.

La transformación dinámica del universo natural se produce gracias a la presencia catalítica del *puruṣa*, que propicia y favorece el desarrollo del proceso, pero sin verse afectado por él, como testigo impassible que se recrea contemplando el juego de la atadura y la liberación. El término catálisis resulta especialmente apropiado para describir la situación del *puruṣa* en todo este proceso, pues el *puruṣa* es el que motiva el mundo en transformación, sin que por ello se altere lo más mínimo en el curso de la *reacción* trigúnica. Del mismo modo que se emprenden acciones para satisfacer deseos, así la *prakṛti* actúa para la emancipación del *puruṣa*²¹, siendo el fin de la acción el cumplimiento del deseo. Como una bailarina que, habiendo danzando ante su público, se retira del escenario una vez cumplidos los deseos de su público²². Esa es la generosidad de la naturaleza que, sin beneficio para sí misma, produce la diversidad del mundo para la liberación del espíritu²³. «Nada más modesto que la naturaleza: cuando se apereibe de que está siendo observada por el espíritu, se retira pudorosamente»²⁴, como la mujer discreta sorprendida por un extraño. Las objeciones no se hacen esperar:

«Si el *puruṣa* carece de atributos y modificaciones, si carece de condicionamientos, ¿cómo es posible su emancipación? Toda emancipación es un despojarse de una atadura, y esa atadura no es otra que un residuo kármico imbuido de predisposiciones y conflictos, y ello no sería posible en un *puruṣa* incondicionado. Además, dado que el *puruṣa* carece de actividad, no sería posible su transmigración. Por tanto, carece de sentido justificar el mundo natural como el propósito del *puruṣa*»²⁵.

²¹ SK 58.

²² SK 59.

²³ SK 60.

²⁴ SK 61.

²⁵ TK 261.

Se responde diciendo que el espíritu no se encuentra realmente atado y que tampoco puede ser objeto de emancipación o migración. Sólo la naturaleza puede ser sujeto de ligadura, liberación o migración²⁶. Y se recurre al ejemplo de los soldados que ganan la batalla y cuya victoria se atribuye al rey. Del mismo modo, la experiencia de la liberación, aunque realmente pertenece a la naturaleza, se atribuye al espíritu²⁷. La naturaleza se ata a sí misma mediante siete inclinaciones o predisposiciones²⁸. Pero hay una octava, que es el conocimiento capaz de discernir el *puruṣa* de la *prakṛti*, la inclinación al conocimiento (*jñāna*), cuya consecuencia es la liberación final (*apavarga*). Pero en dicha liberación, realizada en beneficio del espíritu, es la naturaleza la que se libera a sí misma y por ella misma mediante dicho discernimiento²⁹.

La siguiente estrofa establece un nuevo paralelismo con el budismo. Mediante el uso reiterado de estas verdades en la práctica mental y su ejercicio constante y riguroso, se obtiene la capacidad de distinguir el espíritu de la materia³⁰. Hay aquí un fogonazo de optimismo y se afirma que aunque la inercia de la ignorancia es poderosa, y tan vieja como el mundo, es posible apartarla mediante el conocimiento cabal. «Pues la inclinación hacia la verdad es propia de la *buddhi*, como también afirman los budistas: Ninguna contradicción puede alejar del conocimiento perfecto de los objetos, pues tal es la inclinación de la *buddhi*»³¹. Se establece así una forma de conocimiento: «Yo no soy, nada me pertenece y no existo». «Yo no soy» excluye la posibilidad de actividad del espíritu. Por tanto, todas las acciones, ya sean internas o externas: la determinación, el sentido de la identidad, la reflexión, la percepción, etc., quedan excluidas del espíritu. Así surge la idea de «Yo no soy». «Yo» implica aquí empeño o diligencia, como en «yo como» o «yo doy», y ningún empeño puede pertenecer al espíritu, que es inactivo. De ahí se sigue la idea de que «nada me pertenece», pues sólo el que lleva a cabo la acción puede poseer algo³².

Vyāsa, en su célebre comentario a los *Yogasūtra* de Patañjali, afirma, en un tono muy budista, que es la ignorancia la que causa la existencia y que nadie nace sin ella³³. Dicha ignorancia es consecuencia del sentido del yo (*asmitā*), que

²⁶ SK 62.

²⁷ TK 262.

²⁸ Las inclinaciones de la *buddhi* (SK 42-45): 1) La inclinación hacia el mérito (*dharma*), cuya consecuencia es el renacimiento en niveles superiores de conciencia. 2) La inclinación al desapego (*vairāgya*), cuyo efecto es la fusión con la materia primordial (*prakṛtilaya*). 3) La voluntad de poder (*aiśvarya*), que incrementa el control sobre las energías vitales (*avighāta*). 4) La inclinación al mal (*adharmā*), cuya consecuencia es renacer en niveles inferiores de conciencia. 5) La inclinación a la ignorancia (*ajñāna*), que refuerza las ataduras de la existencia (*bandha*). 6) La tendencia a aferrarse a las cosas (*avairāgya*), cuyo resultado es la permanencia en *samsāra*. 7) La inclinación a la impotencia (*anaiśvarya*), cuya consecuencia es la pérdida de control sobre la vida (*vighāta*).

²⁹ SK 63.

³⁰ TK 264.

³¹ TK 266.

³² TK 267.

³³ *Vyāsabhāṣya* 4.30.

asocia la percepción al sujeto de la percepción, cuando en realidad el sujeto de dicha experiencia cognitiva es el *puruṣa*, que se sirve de la mente (exclusivamente material) para recrearse en la contemplación de la naturaleza. La mente es mera intermediaria en este proceso, pues tiene la facultad de participar simultáneamente del objeto percibido (*prakṛti*) y del sujeto perceptor (*puruṣa*). La mente participa de los dos mundos, ella es la única capaz de sintetizar la dualidad fundamental del cosmos³⁴.

Vācaspati Miśra cierra su tratado con una exaltación de la filosofía: «En posesión de este saber, el espíritu, espectador puro, desocupado y serenísimo, contempla la naturaleza, que, bajo la fuerza del verdadero conocimiento, ha vuelto su estado original, después de un periodo de prolífica actividad (impulsada por las siete inclinaciones)»³⁵. «Ella ha sido vista por mí», dice el uno y se retira. «He sido contemplada», dice la otra y cesa de actuar. «No habiendo ya motivo para nuevas creaciones»³⁶. Y el comentarista hace una última puntualización: El conocimiento que discierne la conciencia de la materia es, como se dijo, una modificación de la materia misma, es decir, del mundo natural, y como tal es tomado por el espíritu como si le perteneciera a él. Sin embargo, cuando se ha producido semejante conocimiento, la conexión entre espíritu y materia cesa y, por tanto, el espíritu deja de sentir o percibir. El espíritu no es capaz por sí mismo de producir este discernimiento, que es una propiedad de la materia, una emanación de la *buddhi*. Y el espíritu que lo ha obtenido, carece de propósitos propios. La experiencia de la existencia y la emancipación de ella, el drama del mundo, siendo el propósito del espíritu, suministra el *motivo* de las operaciones de la naturaleza; pero cuando éstos dos han dejado de ser propósito, dejan también de ser *motivos* de la actividad natural³⁷. Finalmente se recurre a las visiones clásicas del karma para explicar qué ocurre cuando se ha producido el discernimiento liberador. El espíritu continúa *invertido* en el cuerpo como la rueda del alfarero continúa girando por la fuerza de un impulso previo³⁸. La naturaleza ya ha cumplido su objetivo con relación al espíritu y deja de actuar, quedando éste liberado de los sufrimientos de la actividad *trigúnica*³⁹.

PLURALIDAD DE CONCIENCIAS

Una vez descritas las complejas relaciones entre la conciencia y la materia nos centraremos ahora en el pluralismo del *sāmkhya*. El sistema reconoce una multiplicidad de *puruṣas*, lo que contrasta con la tendencia monista de las corrientes

³⁴ Pujol (2009, 93).

³⁵ SK 65.

³⁶ SK 66.

³⁷ TK 271.

³⁸ SK 67.

³⁹ SK 68.

tes dominantes de la filosofía brahmánica. Mientras que para el vedānta la materia es diversa y el espíritu que la anima único, para el sāmkhya los espíritus son muchos y la materia una. En consonancia con la tradición de las upaniṣad, la filosofía sāmkhya postuló una unidad superior que trascendiera la contingencia de los fenómenos y sus transformaciones y, al mismo tiempo, sirviera de justificación al cambio. Pero dicha unidad, en este sistema, y a diferencia de las upaniṣad, es plural. Si el *puruṣa* no fuera plural, la liberación de uno de ellos supondría el acabamiento del mundo, era necesaria entonces la existencia de innumerables *puruṣa*.

La *āmkhyakārikā* plantea la cuestión en la estrofa veintiocho. Se pregunta si el espíritu es uno, manifestándose a sí mismo en todos los cuerpos, o muchos, siendo diferente en cada uno de ellos⁴⁰. Si se trata de un único testigo o si se encuentra de alguna manera diversificado en los innumerables seres. La cuestión es difícil de dilucidar si tenemos en cuenta que el *puruṣa* se ha definido como una conciencia sin contenido (mera luminosidad), dado que donde no hay contenido difícilmente pueden establecerse diferencias o distingos.

Las respuestas dadas por la propia tradición indican que tras el pluralismo monádico del sāmkhya podría haber también influencias budistas. Vācaspati Miśra afirma que el «nacimiento» del espíritu se produce en la confluencia del cuerpo con los órganos de los sentidos, el sentido del yo, la intelección y la sensación, formando todos ellos un compuesto de un carácter particular⁴¹. Pero dicho «nacimiento» no implica modificación alguna del espíritu (por definición inmutable), como tampoco la muerte del cuerpo físico supone alteración alguna, sino simplemente un deambular en la confusión (identificación con el yo, indistinguibilidad de *prakṛti* y *puruṣa*) por los diferentes organismos producidos por la materia primordial.

Se concluye que el espíritu es diferente «en» los diferentes cuerpos (no en sí mismo, que es inmutable). Si el espíritu fuera el mismo en todos los seres, su actividad y esfuerzos serían equivalentes en todos ellos⁴². En defensa de la pluralidad se encuentra también la diversidad de los seres. En algunos predomina la contemplación, en otros la inquietud, en otros la confusión. La distribución de estas tres sustancias en cada uno de ellos, da cuenta de su diversidad infinita (del santo al enajenado, del gran Brahmā hasta la más insignificante brizna de hierba). El modo en el que el espíritu «se encuentra» en ellos, como testigo y aliento, como sujeto de la experiencia, será diverso⁴³. Por todo ello resulta razonable hablar de una pluralidad de *espíritus* cuando hablamos del mundo natural, aunque en la conciencia sin contenido no sean posibles dichas distinciones.

⁴⁰ SK 28.

⁴¹ TK 127.

⁴² TK 128.

⁴³ TK 129.

COSMOGONÍA

Para concluir el artículo abordaremos uno de los puntos más controvertidos de este sistema: el motivo del cosmos. ¿Qué mueve las transformaciones que observamos en el mundo natural? ¿Cuál es su causa o razón? ¿Cuál es el motivo característico que se repite en cada ciclo cósmico? La estrofa treinta y uno de la *Sāmkhyakārikā* afirma que los órganos de la percepción realizan sus respectivas funciones debido a un impulso común. Dicho objetivo lo trasmite el espíritu (*puruṣa*), que es el que lleva a los órganos a actuar. Los órganos de los sentidos hacen cada uno la guerra por su cuenta, son como soldados con diferentes armas (el oído oye, aunque no ve, etc.), pero tienen un mismo objetivo, suministrado por el *puruṣa* (*puruṣārtha*), que no es otro que la liberación del espíritu⁴⁴. El espíritu insta a la actividad cognitiva a trabajar en esa dirección. De ahí que se diga que el propósito de la sensibilidad y de las facultades internas (*buddhi*, *ahamkāra* y *manas*) sea un propósito ajeno, que pertenece a otro. La evolución del universo material se encuentra orientada hacia la liberación del espíritu (*kaivalya*). Pero para que ello sea posible, el espíritu ha de conocer antes el mundo. De modo que nos encontramos ante la paradójica situación de un espíritu sin atributos, que se define como inmutable y eterno, cuya finalidad es, por un lado, experimentar (*bhoga*) la materia, y por el otro liberarse de ella (*apavarga*, *kaivalya*). Este doble propósito no alcanza únicamente al ámbito de la vida consciente, sino también al de la materia inconsciente. Este doble propósito atañe tanto a los órganos internos como a los externos, tanto al universo como un todo como al organismo psicofísico que lo reproduce⁴⁵.

Todas las transformaciones del mundo natural tienen así una justificación teleológica: la liberación del espíritu. Pero la diversidad fenoménica es resultado de transformaciones espontáneas e inherentes a la materia y no de la actividad de un ser trascendente. Y se insiste en que es la materia la que produce las transformaciones del mundo, no un Dios o un principio original (*brahman*) como sostiene el vedānta, ni tampoco que carezcan de causa, como sostienen los escépticos. Pues la materia no podría modificarse debido a la mera inteligencia⁴⁶. Así como el alimento se transforma en comida con el propósito ingerirse, y una vez cocinado se aparta del fuego, del mismo modo la naturaleza se transforma con el propósito de liberar al espíritu, y una vez liberado cesan las transformaciones⁴⁷. «El *puruṣa* precisa de la materialidad para ser capaz de observar toda la diversidad de la creación, y a su vez la materia precisa de la mirada del espíritu para ponerse en marcha. Sin él, la materialidad pri-

⁴⁴ TK 166.

⁴⁵ Aunque desde la perspectiva del *sāmkhya*, ni siquiera lo que llamamos vida consciente es, en sentido estricto, consciente. La conciencia pertenece al *puruṣa*, que se encuentra fuera del universo físico.

⁴⁶ TK 252.

⁴⁷ TK 253.

mordial no encontraría su sentido, que es justo el de desplegarse y replegarse ante el espíritu»⁴⁸.

Hay que repetirlo de nuevo, la naturaleza es ciega, carece de objetivos, ni siente ni padece, y toda su evolución es consecuencia de asumir un propósito ajeno: la liberación del espíritu. El espíritu no reside en la materia, aunque da sentido a sus transformaciones. Como la leche, que mana de la ubre de la vaca para hacer crecer al ternero, y una vez crecido, desaparece. Así se manifiesta la naturaleza para la emancipación del espíritu⁴⁹.

Y en este punto se inicia una breve teodicea, seguramente de raigambre budista⁵⁰, en la que se intenta demostrar que la materia primordial funciona según sus propias leyes internas, sin la asistencia de un creador (*īśvara*). Los motivos de un hipotético creador del mundo sólo podrían deberse o bien al egoísmo o bien a la benevolencia. En ningunos de los dos casos sería esto posible. Lo primero porque en un Ser supremo o absolutamente necesario no podría ser movido por deseo de ningún tipo. Lo segundo porque, antes de su creación, no dispondría de criaturas de las que comparecerse. Además, dicho hipotético creador del mundo o bien es cruel (el sufrimiento del mundo es evidente) o bien un incompetente. Finalmente, tampoco es posible atribuir la creación a un agente ciego (no inteligente) como el karma⁵¹. Los actos ciegos de la *prakṛti* no pueden deberse ni al egoísmo ni a la benevolencia, y se concluye que el único motivo de la naturaleza es complacer a la conciencia⁵².

Las transformaciones del mundo material serían inexplicables si no se desarrollaran ante la presencia de un principio espiritual. Este principio es la integral de incontables espíritus individuales, en sí mismos incapaces de actividad, que contemplan, desde una eternidad sin comienzo, las metamorfosis de la materia. No se trata de que estos espíritus ejerzan una influencia sobre la materia (ello no sería posible), sino que simplemente, en virtud de su mera presencia, la materia se comporta del modo en el que se comporta: desplegando sus infinitas capacidades de diversificación. El *puru-a* es así el punto de vista desde el cual el mundo y sus transformaciones se ofrece como espectáculo. Pensar esa enigmática relación fue el desafío de esta antigua filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNAU, JUAN (ed./trad.) (2004): *Fundamentos de la vía media* de N g rjuna, Madrid, Ediciones Siruela.
- BASHAM, ARTHUR (2009): *El prodigio que fue India*, trad. Jesús Aguado, Valencia, Pre-Textos.

⁴⁸ Pujol (2009, 68).

⁴⁹ TK 255.

⁵⁰ Los argumentos ofrecidos son muy similares a los que encontramos en diversas tradiciones budistas.

⁵¹ TK 255a.

⁵² TK 256.

- COLEBROOKE, HENRY THOMAS - HORACE HAYMAN WILSON (ed./trad.) (1837): *Sāmkhya Kārikā with the Comm. Of Gaudapāda*, A. J. Valpy, Oxford.
- DASGUPTA, SURENDRANATH (1992): *A History of Indian Philosophy* (vol. I), Delhi, Motilal Banarsidass.
- ELIADE, MIRCEA (1998): *El yoga. Inmortalidad y libertad*, trad. Diana Luz Sánchez, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- FATONE, VICENTE (1972): *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- FILLIOZAT, JEAN (1949): *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, Imprimerie Nationale. Traducción inglesa de DEV RAJ CHANANA: *The classical Doctrine of Indian medicine. Its origins and its Greek parallels*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1964.
- FRAUWALLNER, ERICH (1973): *History of Indian Philosophy* (vol. I), trad. V. M. Bedekar, Delhi, Motilal Banarsidass.
- GARBE, RICHARD (1917): *Die ā khya Philosophie*, Leipzig, H. Haessel, 1927. «Sā khya» en la *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. 11, pp. 189-192.
- HASTINGS, JAMES (ed.) (1908): *Enciclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T & T Clark.
- JHĀ, GANGĀNĀTHA (2004): *The Samkhya-Tattva-Kaumudī: Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-karika*, Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan (1.ª ed., Bombay, 1896).
- JOHNSTON, E. H. (1979): *Early Sāmkhya. An Essay on its Historical Development according to Texts*, London, The Royal Asiatic Society.
- KEITH, ARTHUR B. (1918): *Sāmkhya System: A History of the Sāmkhya Philosophy*, London, Oxford University Press.
- LARSON, GERALD (1998): *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- LARSON, GERALD - RAM BHATTACHARYA (eds.) (1987): *Encyclopedia of Indian philosophies* (vol. 4), *Sāmkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- MAINKAR, T. G. (2004): *Samkhyakarika of Isvarakrsna: With the Commentary of Gaudapada (Translated into English with an Exhaustive Introduction and Notes)*, Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.
- MATILAL, BIMAL KRISHNA (1986): *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- OLIVELLE, PATRICK (1998): *The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*, New York, Oxford University Press.
- PANDEYA, RAM CHANDRA (ed.) (1967): *Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Samkhya-Karika*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- PUJOL, ÓSCAR (2003): *Diccionari Sanscrit-Català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana.
- PUJOL, ÓSCAR - ATILANO DOMÍNGUEZ (2009): *Patañjali / Spinoza*, Valencia, Pre-Textos.
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI (1999): *Indian Philosophy* (2 vols.), Oxford, Oxford University Press, 1.ª ed., 1923.
- SOLOMON, ESTHER (1974): *The Commentaries of the Sāmkhya Kārikā. A Study*, Ahmedabad, Gujarat University.
- VIRUPAKSHANANDA, SWAMI (trad.) (1995): *Sāmkhya Kārikā with the Commentary of Vācaspati Mīśra or Tattvakaumudī*, Sri Ramakrishna Math, Madrás.
- WEERASINGHE, S. G. M. (1993): *The Sāmkhya Philosophy. A Critical Evaluation of its Origins and Development*, New Delhi, Sri Satguru Publications.