

Las estrofas del *Sāmkhya* de Ishvarakrishna

Presentación y traducción por José León Herrera

Las *Sāmkhya*kārikā o “Estrofas del *Sāmkhya*” de Ishvarakrishna es la obra más importante que ha llegado hasta nosotros sobre el *Darshana Sāmkhya*, que muchos consideran como el más antiguo de los llamados Sistemas Clásicos de Filosofía de la India.

La fecha de su redacción ha sido materia de discusión entre los especialistas y el asunto no parece haber sido definitivamente resuelto. Pero, como esta obra fue traducida al chino por Paramārtha entre los años 557 y 564 d.C., junto con un comentario, cuyo original sánscrito se ha perdido, parece razonable suponer que las *Sāmkhya*kārikā se remonten a unos cien o doscientos años antes. Por eso, autores modernos, como, por ejemplo, Larson, proponen situar su composición entre los años 350 y 450 d.C.¹. Hay otros autores que le otorgan una antigüedad mayor, teniendo en cuenta la influencia de las ideas del *Sāmkhya* en otros sistemas filosóficos de la India antigua. La obra de Ishvarakrishna ha tenido numerosos comentarios (*bhāshya*) y subcomentarios (*vrtti*, *tīkā*, etc.), entre los que destacan el *bhāshya* de Gaudapāda (s. VI), la *Yuktidīpikā* o “Lámpara de la argumentación” de autor desconocido (s. VII), y la *Sāmkhya*tattvakaumudī o “Claro de luna de la verdad del *Sāmkhya*” de Vāchaspati Mishra, cuya redacción puede situarse entre el siglo IX y el X (según se escoja como referencia la era *Vikrama* o la era *Shaka* para la fecha que figura en el original). Estos datos cronológicos, sin embargo, no reflejan del todo la gran importancia que han tenido las ideas y nociones del *Sāmkhya*, dada la característica preminentemente oral de la transmisión tradicional de las enseñanzas en la India antigua. En realidad, referencias e información sobre las doctrinas del

¹ Cf. Potter, K. (Ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, IV, *Sāmkhya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, pp. 14 y ss.

Sāmkhya, magistralmente resumidas y expuestas en las *Sāmkhyakārikās*, figuran ya en textos muy anteriores a la obra de Ishvarakrishna, como por ejemplo, algunas *Upanishads* antiguas, la *Bhagavad Gītā*, el *Mokshadharma* del Libro XII del *Mahābhārata*, el tratado de medicina de Charaka, la vida de Buddha del poeta Ashvaghosha o los textos del canon pali del budismo del sur. Y en el célebre “Tratado de Ciencia Política” de Kautilya, el ministro del primer emperador de la dinastía Maurya (siglo IV a.C.), se nos dice que la filosofía, en tanto que estudio sistemático e indagación argumentativa (*ānvīkshikā*) está representada por el *Sāmkhya*, el *Yoga* y las enseñanzas de los materialistas (*Lokāyata*)².

En realidad, la historia del *Sāmkhya* se desarrolla a lo largo de tres grandes períodos, no del todo claramente definidos. En primer lugar, tenemos ideas dispersas en textos tan antiguos como los *Vedas* y los *Brāhmanas*, del segundo milenio antes de Cristo, en donde se plasman ideas dispersas que alimentarán tanto las especulaciones de las *Upanishads* más antiguas, de comienzos de primer milenio a.C., como los planteamientos del budismo y el jainismo, y también del *Sāmkhya*, que empiezan a formularse en la segunda mitad de ese milenio. En el caso de este último, se va conformando una especie de *Sāmkhya* preclásico, que encontramos en algunos de los pasajes citados más arriba, pero cuya más extensa presentación se encuentra en los textos del *Mokshadharma* del *Mahābhārata*. Viene luego el llamado *Sāmkhya* clásico, que se desarrolla a lo largo del primer milenio de la era cristiana, y cuya máxima expresión se la debemos a las *Sāmkhyakārikā* de Ishvarakrishna y a sus numerosos comentarios. Finalmente, luego de un prolongado silencio, se produce un intento de reavivamiento de la doctrina *Sāmkhya* con la aparición de los *Sāmkhyasūtra*, que son atribuidos al legendario sabio Kapila, pero que, en realidad, fueron compuestos a comienzos del siglo XV; esta es la tercera etapa, que podemos llamar de un *Sāmkhya* postclásico, de carácter más bien ecléctico, cuyo representante más importante es, indudablemente, el comentarista Vijñānabhikshu.

Es consenso general que la mejor y más clara exposición del *Sāmkhya* se encuentra en la obra de Ishvarakrishna. Este reconocimiento se refleja ya en el hecho de que la más famosa de las obras dedicadas a la historia de las ideas filosóficas en la India, el *Sarvadarshanasamgraha* o “Compendio de todos los sistemas” de Mādhava, cuya redacción se remonta al siglo XIV d.C., y que nos

² Cf. *Arthashāstra* I,10.

presenta una exposición de quince doctrinas filosóficas basándose siempre en el texto más representativo de cada una de ellas, haya tomado en cuenta para el *Sāmkhya* justamente esta obra de Ishvarakrishna. Por ello, y en razón de la excelente forma en que están expuestas las ideas centrales del *Sāmkhya*, las *Sāmkhya**kārikā* están consideradas también por los especialistas occidentales como el texto de base para el estudio de este sistema de filosofía.

Es interesante anotar aquí, que el orientalista inglés Henry Thomas Colebrooke tuvo la perspicacia de escoger selecciones de esta obra en su famoso “Ensayo sobre la filosofía de los hindúes”, leído por él en la Royal Asiatic Society de Londres el 21 de junio de 1823 y publicado el siguiente año. Este trabajo tuvo gran difusión entre los intelectuales de la época. Hegel lo cita en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y dice que “los extractos que Colebrooke nos ha transmitido demuestran que los hindúes poseían, en efecto, viejos sistemas de filosofía”³. Le dedica algunas páginas más⁴ a la exposición de los principales puntos doctrinales del *Sāmkhya*, y pasa luego revista a algunos otros sistemas hindúes.

El *Sāmkhya* es, pues, uno de los más importantes sistemas de filosofía de la India. Sin embargo, antes de pasar a una exposición de las ideas centrales de este sistema, es preciso observar que la traducción de “sistema” por el término técnico sánscrito *darshana* es solo de carácter aproximativo. *Darshana* deriva de la raíz verbal DRSH- que significa “ver”; siendo una formación de causativo de este verbo significa no tanto, como suele traducirse, “cosmovisión” (calco de la expresión alemana *Weltanschauung*), sino que denota más bien aquello que nos permite formarnos una visión de la realidad o la irrealidad del mundo, sin que esto signifique excluir la posibilidad de que existan otras maneras de hacerlo, utilizando para ello la misma rigurosidad de coherencia racional y argumentativa.

La palabra *Sāmkhya*, como nombre para este sistema de filosofía, deriva de la raíz verbal KHYĀ-, que significa “contar”, tanto en el sentido de “numerar” como de “relatar”. La forma compuesta *sām-khya-*, está en estrecha relación con el sustantivo *sam-khyā-* que significa “número”, por lo que *Sāmkhya* viene a ser algo así como “enumeración”. Pero no se trata, en este caso, de un simple recuento, sino que el término es usado aquí en el sentido de un registro ordenado y preciso de un número determinado de principios (*tattva*)

³ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1955, Tomo I, p.120.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 121-131.

que permita explicar la realidad de las cosas existentes. En la terminología del *Sāmkhya* se entiende la palabra “*tattva*”, literalmente “esoidad”, como el principio fundamental del cual se derivan las cosas, y, en tanto que esoidad, designa aquello que hace que las cosas sean lo que son. Por eso, *Sāmkhya* ha llegado a denotar también, sobre todo en el llamado período clásico, el proceso mismo del raciocinio que conduce a este planteamiento. Y es justamente este planteamiento y este procedimiento racional los que están excelentemente expuestos en estos versos mnemónicos de “Las estrofas del *Sāmkhya*”.

Esta obra de Ishvarakrishna, sobre cuya vida no tenemos prácticamente ninguna referencia, recibe también a veces el título de *Sāmkhyasaptati*, es decir, “La setentena del *Sāmkhya*”, pues se compone de estrofas de versos mnemónicos escritos en el metro llamado *āryā*, cuyo número fluctúa según las ediciones, justamente, entre 69 y 73. La fecha de su composición, como ya lo hemos anotado, puede situarse en el siglo IV d.C.

El *Sāmkhya*, tal como lo presentan las *Sāmkhyakārikā*, nos plantea un dualismo radical, representado por dos principios (*tattva*) que reciben los nombres de *Prakriti* y *Purusha*, el primero de ellos referido al mundo de lo natural y el segundo al universo de lo espiritual. En la enumeración clásica de los 25 principios que nos presenta Ishvarakrishna, *Prakriti* ocupa el primer lugar y *Purusha* el último.

Prakriti, la Naturaleza Primordial, es causa primera sin causa y se nos presenta bajo dos aspectos: como no manifestada (*avyakta*) y como manifestada (*vyakta*). *Purusha*, como Principio Espiritual, es único e inalterable, pero en tanto que la esencia espiritual de cada ser humano, es múltiple, por lo que se nos propone una multiplicidad de *Purushas* a la manera de mónadas de ser.

Este dualismo se extiende también, como es de esperar, al ámbito epistemológico, pues *Prakriti*, en tanto que Naturaleza o Materia Primordial, es fundamentalmente objeto de conocimiento para el *Purusha*, el Espíritu, que es el solo conocedor. Y si *Prakriti* es necesariamente no consciente, *Purusha* es consciencia pura. *Prakriti*, en su aspecto manifestado (*vyakta*), se nos presenta siempre como activa en el proceso del despliegue (*parināma*) de sus potencialidades y emana de ella el mundo de lo sensible y también el de la sensibilidad: pero, en su aspecto no manifestado (*avyakta*), en tanto que lo preestablecido (*pradhāna*), permanece en su condición de pura potencialidad. *Purusha* ni es activo ni es no activo, y es tan solo el testigo de la manifestación. *Prakriti*, la causa primera sin causa, la naturaleza raíz, se manifiesta a través

de sus efectos, que, a su vez, son causa de otros efectos, en este proceso de desarrollo vertical, que nos lleva desde la forma más sutil y, por decirlo así, inmaterial de la materia, hasta formas cada vez más concretas, pasando por el intelecto (*buddhī*), el principio de individuación (*aḥamkāra*), la mente (*manas*), los cinco sentidos cognitivos (*jñānendriya*), los cinco sentidos conativos (*karmendriya*), los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) y los cinco elementos densos (*sthūlabhūta*), para terminar en el último de éstos, el más concreto de todos, el elemento tierra. *Puruṣa*, en cambio, no es causa ni efecto, no experimenta cambios ni transformaciones. Finalmente, dentro de un esquema de desarrollo horizontal, *Prakṛiti*, en todas sus manifestaciones, es esencialmente trigúnica, es decir, está integrada por tres componentes o factores de existencia, llamados *Gunas*, que están siempre presentes en todo lo que existe en proporciones diversas, lo cual explica que ninguna cosa sea exactamente igual a otra. Pero *Puruṣa* es inalterable, ajeno a toda la actividad de *Prakṛiti*; está más allá de los conceptos de acción e inacción, causa y efecto, productor y producto; en absoluto aislamiento (*kevalin*), es el que está en medio, el espectador, el testigo, el no involucrado.

Este esquema de las ideas principales del *Sāmkhya*, tan someramente expuestas, está magistralmente desarrollado por Ishvarakrishna, que ha tenido la sutileza de ofrecérselo en verso, es decir, en esa forma de expresión tan condensada y precisa que no necesita explicar todo para decirnos todo.

Michel Hulin, en su artículo sobre la literatura *Sāmkhya*, que forma parte de la *Historia de la Literatura de la India*⁵, nos proporciona una breve presentación del contenido de la obra de Ishvarakrishna, de la que tomamos las líneas generales de los tópicos desarrollados en las *Sāmkhyakārikā* (SK).

- 1-3: Presentación general del problema fundamental, constituido por la búsqueda del conocimiento de la realidad, con el fin de eliminar la angustia y el sufrimiento del ser humano.
- 4-7: El problema de los medios de conocimiento adecuados.
- 8-11: Las implicancias de la teoría de la causalidad propia del *Sāmkhya*, consistente en la doctrina de la preexistencia del efecto en la causa (*satkāryavāda*), piedra de toque de toda la argumentación del sistema *Sāmkhya*, y motivo de tantas discusiones con los defensores de otros

⁵ Cf. Gonda, J., *A History of Indian Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978, p.143.

sistemas, como el *Vedānta* y el *Nyāya*, y las diversas escuelas filosóficas del budismo.

- 12-13: Los *Gunas* como componentes prakriteanos. *Sattva*: luminosidad, pureza, equilibrio. *Rajas*: color, mezcla, actividad. *Tamas*: oscuridad, impureza, inmovilidad.
- 14-16: La prueba de la existencia de *Prakriti* como lo no manifestado (*avyakta*), por la necesidad de aceptar una causa material, primera y sin causa, evitando así el regressus in infinitum (*anavasthā*)
- 17-19: Prueba de la existencia de *Purusha*, en base a una argumentación teleológica.
- 20-21: La razón de ser de la aparente unión (*samyoga*) de *Prakriti* y *Purusha*.
- 22-38: El proceso de despliegue de las potencialidades de *Prakriti* (*parināma*) y la enumeración de los 23 principios (*tattva*) prakriteanos, empezando por el intelecto (*buddhī*) y terminando con el elemento tierra (*prithivī*).
- 39-45: El concepto de lo sutil en referencia al cuerpo sutil (*lingasharīra*) y los elementos sutiles (*tanmātra*).
- 46-51: Enumeración de las “disposiciones” o “estados emocionales” (*bhāva*) que intervienen en el logro del perfeccionamiento espiritual.
- 52-54: Algunos elementos de “cosmología”.
- 55-59: La razón de ser de la manifestación prakriteana como espectáculo en beneficio de *Purusha* y la famosa alegoría de la bailarina y el espectador.
- 60-68: La aplicación del verdadero conocimiento discerniente (*viveka*), que permite disociar la aparente unión de *Prakriti* y *Purusha* y nos lleva a comprender, finalmente, la absoluta diferencia entre estas dos nociones.
- 69-72: Palabras finales sobre los antiguos sabios Asuri y Pañchashikha, y sobre Ishvarakrishna. Mención como antecedente de las *Sāmkhyakārikā* del perdido Tratado de los 60 Tópicos (*Shashtitantra*).
- 73: Última estrofa en esta edición.

Bibliografía

El texto utilizado para la traducción a continuación es el de la edición francesa de *Les Belles Lettres*, en la que figura también una extensa bibliografía sobre otras versiones y obras de consulta.

Ishvarakrishna, *Les strophes de Sāmkhya (Sāmkhya-Kārikā). Avec le commentaire de Gaudapāda. Texte sanskrit et traduction annotée par A-M. Esnoul*, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1964.

He consultado también las siguientes traducciones del texto de Ishvarakrishna:

Gymnosophista sive ludicae philosophiae documenta collegit, edidit, enarravit Christianus Lassen. Voluminis I, Fasciculus I, Isvarakrishnae-Sankhya-Caricom tenens, Bonn: 1832.

The Sāmkhya Kārikā by Iswara Krishna. Translated from the Sanskrit by Henry Thomas Colebrooke. Also, the Bhāshya, or Commentary of Gaudapāda; translated and illustrate by an original comment by Horace Hayman Wilson, Bombay: Mr. Tookaram Tatya. Theosophical Society's Publication, 1887.

Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einen Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. Dritte Auflage*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1920, traducción en las pp. 413-466.

The Sāmkhya-Kārikā. Isvara Krsna's Memorable Verse on Sāmkhya Philosophy with the Commentary of Gaudapādācārya, by Har Dutt Sharma, Poona: The Oriental Book Agency, 1933.

Isvarakrsna. Sāmkhyakārikā. Con il commento di Gaudapāda. Traduzione di Corrado Pensa, Torino: Boringhieri, 1960.

The Sāmkhyakārikā of Isvarakrsna with the commentary of Gaudapāda. Translated into English with Notes by T.G. Mainkar, Poona: Oriental Book Agency, 1964.

The Sāmkhyakārikā of Isvara Krsna. Edited and translated by S.S. Suryanayana Sastri, Madras: University of Madras, 1973.

The Sāmkhya Philosophie. Containing (1) Sāmkhya-Pravachana Sūtram., with the Vrtti of Aniruddha, and the Bhāshya of Vijñāna Bhikshu, and extracts from the Vrttisāra of Mahādeva Vedantin; (2) Tattva Samāsa; (3) Sāmkhya Kārikā; (4) Pañchasikha Sūtram. Translated by Nandalal Sinha. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979, Apéndice VII, Sāmkhya- Kārikā of Isvarakrsna, pp. 1-53.

Larson, G.J., *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Second Revised Edition*, Santa Barbara: Ross/Erikson, 1979, traducción en el Apéndice B, pp. 255-277.

Sobre el Sāmkhya en general puede consultarse el volumen cuarto de la *Enciclopedia de Filosofías de la India*, que trae, además de una extensa introducción de Larson, resúmenes de las obras clásicas de este sistema de filosofía.

Potter, K. (Ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, IV, Sāmkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Edited by Gerald James Larson and Ram Shankar Bhattacharya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

SAMKHYA-KARIKA

1. Debido a la aflicción proveniente de la tríada del dolor, surge el deseo de conocer. Y si se dice que, al hacerse evidente la causa que origina esta aflicción, carece aquél de sentido, respondemos que no, pues ello no constituye un estado absoluto y definitivo.
2. Un medio de conocimiento revelado es similar al evidente, pues también está sujeto a deficiencias, a destrucción y a su superación. Mejor, diferente a éstos, es el que proviene del conocimiento acerca de lo Manifestado, lo No-manifestado y el Conocedor.
3. Prakriti en tanto que raíz, no es resultado de una producción. Siete, a partir del Gran Principio, son causa y resultado de producción. Pero, dieciséis son solo producción. Purusha no es ni causa ni resultado de producción.
4. La percepción, la inferencia y el testimonio autorizado, puesto que incluyen a todos los otros, constituyen la tríada correcta de medios de conocimiento. La comprobación de lo cognoscible depende, en efecto, del medio de conocimiento.
5. La percepción es la aplicación de los sentidos a sus objetos. Se ha dicho que la inferencia es de tres clases, e implica algo que caracteriza y algo que posee lo característico. El testimonio autorizado es la tradición oral revelada.
6. Por la inferencia, basada en la analogía, se logra la aprehensión de lo que está allende los sentidos. Lo oculto, que no es comprobado incluso de esta manera, queda comprobado por el testimonio autorizado.
7. Algo puede ser no aprehensible debido a excesiva lejanía, extremada cercanía, deficiencia de los sentidos, inestabilidad de la mente, sutilidad, ocultamiento, avasallamiento o mezcla con sus similares.
8. La no aprehensión de Prakriti se debe a su sutilidad y no a su inexistencia, siendo aprehensible por sus efectos. Y su efecto, empezando por el Gran Principio, es similar y es diferente de Prakriti.

9. El efecto es preexistente: porque no hay producción de lo inexistente; porque hay aprehensión de una causa material; porque no hay producción de todo a partir de todas las cosas; porque solo es posible la producción de lo posible; y por la naturaleza de la causa.
10. Lo Manifestado es causado, no eterno, no omnipresente, dotado de actividad, múltiple, basado en algo, caracterizado, compuesto de partes, dependiente de otro. Lo No-manifestado es lo contrario.
11. Lo Manifestado está constituido por los tres Gunas, carece de discernimiento, es objeto de conocimiento, es de carácter común, carece de conciencia inteligente, es esencialmente productivo. También lo es la causa primera (*pradhāna*). *Purusha* es lo contrario también de esto.
12. Los Gunas tienen por esencia el agrado, el desagrado y la lasitud; tienen por objeto la claridad, la actividad y la detención; se dominan, se sostienen, se engendran, se unen y se accionan unos a otros.
13. Se considera que Sattva es ligero e iluminador; Rajas es estimulante y móvil; Tamas es solo pesadez y obstrucción. Como en el caso de una lámpara, su actividad tiene un sentido.
14. La carencia de discernimiento, etc., queda establecida a partir de las características de lo constituido por los tres Gunas; y por su ausencia en lo opuesto a ello, la existencia de lo No-manifestado queda también establecida, porque el atributo esencial de la causa es también la del efecto.
15. La existencia de lo No-manifestado queda establecida a partir de la conmensurabilidad de las cosas separadas; de la inferencia; del hecho de que la actividad proviene de la capacidad para actuar; de la diferenciación entre causa y efecto; de la no diferenciación de la totalidad de las formas manifestadas.
16. Lo No-manifestado existe como causa y actúa a partir de los tres Gunas, en virtud de su combinación y su modificación, semejante al agua, debido a la diferenciación básica presente en cada uno de los Gunas.
17. *Purusha* existe por el hecho de que un conjunto ordenado se da en función de otro; debido a la diferenciación de los tres Gunas: porque existe un

- control; porque existe un disfrutador; porque la actividad es en función de la liberación.
18. La existencia de una multiplicidad de Purushas queda demostrada del hecho de que el nacimiento, la muerte y los órganos de los sentidos están determinados por separado y de uno en uno, y porque su actividad no se cumple simultáneamente; y también debido a la oposición inherente a los tres Gunas.
 19. Y de esta oposición queda establecida la condición de testigo del Purusha, su aislamiento, su estar en medio, su condición de espectador, su naturaleza de no agente.
 20. Por eso, a causa de su unión con él, lo caracterizado como no consciente, aparece como consciente. Y así también, aunque la actividad es de los Gunas, aparece él, que es indiferente, como si fuera el agente.
 21. La unión de ambos, como la del ciego y el inválido, es para la contemplación del Purusha y para la liberación de la causa primera (*pradhāna*). De aquí surge la creación.
 22. De Prakriti surge el Gran Principio. De éste el Principio de Individuación. De éste el grupo de los dieciséis. Y de cinco de este grupo de dieciséis surgen los cinco elementos.
 23. El Intelecto (*Buddhi*) es decisión. La virtud, el conocimiento, la ausencia de pasión y la supremacía constituyen su forma sāt̄tvica; lo contrario a ello es lo tamásico.
 24. El Principio de Individuación (*Akamkāra*) es consideración. De él se produce una doble emanación: el grupo de los once y los 5 elementos sutiles (*tanmātra*).
 25. El grupo de los 11 sāt̄tvicos proviene de la forma “modificada” del Principio de Individuación; de su forma “densa”, el de los elementos sutiles (*tanmātra*), que es tamásico; y ambos, de su forma “brillante”.
 26. Los sentidos de conocimiento son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Son llamados sentidos de acción la voz, las manos, los pies, el órgano excretor y el órgano generador.

27. La Mente (*Manas*) es ordenamiento. Es de la misma naturaleza que los otros dos y es también órgano de los sentidos por su semejanza con ellos. La diversidad proviene de la diferenciación de las modificaciones de los Gunas y de la separación de las cosas exteriores.
28. Con respecto del sonido, etc., la función de los sentidos de conocimiento es de mera observación. La de los 5 sentidos de acción es la palabra, la acción de coger, el movimiento, la excreción y el placer.
29. Provista de su propia característica, la función de esta tríada no es común. La función común de los órganos de los sentidos está dada por los 5 alientos, empezando por el Prāna.
30. En lo que es perceptible, la función del grupo de 4 se dice que es simultánea o sucesiva; pero en lo que no es perceptible, la función del grupo de 3 va precedida de la de un sentido.
31. Los órganos de los sentidos cumplen su función por mutuo impulso. Su única motivación es el beneficio del Purusha. Por nadie son puestos en acción los órganos de los sentidos.
32. Los órganos de los sentidos son de 3 tipos; ellos aprehenden, retienen y manifiestan. Su efecto, que es de 10 clases, está constituido por lo aprehensible, lo retenible y lo manifestable.
33. El órgano interno es triple; décuple el externo, que es considerado la esfera de acción de la tríada anterior. El órgano externo funciona en el tiempo presente; el interno, en los tres tiempos.
34. Los 5 sentidos de conocimiento tienen por esfera de acción lo diferenciado y lo no diferenciado. La palabra tiene por esfera de acción el sonido; pero los restantes tienen por esfera los 5 objetos de conocimiento.
35. Puesto que el Intelecto (*Buddhi*), junto con el órgano interno, investiga todo objeto, por eso el triple órgano es guardián de la puerta; los otros son las puertas.
36. Estos, de características recíprocamente diferentes, y diferenciados por los Gunas, a la manera de una lámpara, se presentan ante el Intelecto (*Buddhi*) luego de haber iluminado la meta total del Purusha.

37. Y así como todo lo que el Intelecto (*Buddhi*) realiza es para la fruición de Purusha, también es él quien determina la sutil diferencia entre la causa primera y Purusha.
38. Los elementos sutiles (*tanmātra*) son no específicos, y de éstos 5 proceden los 5 elementos densos, que son considerados específicos y pueden ser serenos, violentos y túrpidos.
39. Las características específicas son de 3 clases: las sutiles, las provenientes de los progenitores y las que se dan junto con los elementos densos. De éstas, las sutiles son permanentes, las provenientes de los progenitores son perecederas.
40. Investido de las disposiciones anímicas y carentes de disfrutamiento, transmigra el cuerpo sutil (*linga*), cuyo origen es primordial, que no está apegado, que es permanente y que abarca desde lo sutil hasta el Gran Principio y el resto.
41. Tal como no hay pintura sin substrato; tal como no hay sombra sin un poste o algo semejante; así también no existe cuerpo sutil (*linga*) sin substrato, sin los elementos dotados de características específicas.
42. Motivado por el beneficio del Purusha, en virtud de la conjunción de causa y efecto, y debido a su unión con el poder de Prakriti, actúa el cuerpo sutil (*linga*), como un actor.
43. Las disposiciones anímicas, encabezadas por la virtud, son innatas, naturales y adquiridas, y se apoyan en los órganos de los sentidos; el embrión y el resto, se apoya en el efecto.
44. Por medio de la virtud se logra un movimiento ascendente; por medio de la no-virtud se logra un movimiento descendente. Por medio del conocimiento se logra la liberación; del error proviene la atadura.
45. De la ausencia de deseo proviene la disolución en Prakriti; del deseo rajásico proviene el Samsāra. Del dominio proviene la ausencia de obstáculos; del error, lo contrario a ello.
46. La creación relacionada con los conceptos (*pratyaya*) está denotada por el error, la incapacidad, el contentamiento y el perfeccionamiento. Debido a

la desigualdad de los Gunas a causa de su contraposición, sus variedades son 50.

47. Las variedades del error son 5, y la incapacidad, debida a la deficiencia de los órganos de los sentidos, es de 28 tipos. El contentamiento es de 9 clases, y óctuple el perfeccionamiento.
48. Hay 8 clases de oscuridad y de confusión mental, y la gran confusión mental es de 10 tipos. Hay 18 clases de tiniebla y también de ciega tiniebla.
49. Las enfermedades de los 11 sentidos, junto con las enfermedades del Intelecto (*Buddhi*) son designadas como la incapacidad. Hay 17 variedades de enfermedades del Intelecto (*Buddhi*), las cuales provienen del error en relación al contentamiento y el perfeccionamiento.
50. Se dice que los contentamientos son 9. Cuatro son externos y están referidos a Prakriti, los medios instrumentales, el tiempo y la suerte. Cinco son externos y provienen de la abstención respecto de los objetos de los sentidos.
51. El razonamiento, la instrucción oral, el estudio, la triple supresión del dolor, el logro de la amistad y la liberalidad son los 8 perfeccionamientos. Lo previamente mencionado constituye el triple obstáculo para el perfeccionamiento.
52. No hay cuerpo sutil (*linga*) sin disposiciones anímicas ni hay disposiciones anímicas sin cuerpo sutil. Por eso, la creación se despliega doblemente, en relación al cuerpo sutil (*linga*), y en relación a las disposiciones anímicas.
53. Hay 8 variedades de lo divino, y lo subhumano es quintuple; pero lo humano es de una sola especie; he aquí la creación, triplemente clasificada.
54. La creación está dominada por Sattva hacia arriba, por Tamas desde la raíz, y por Rajas en el medio. Desde Brahma hasta una brizna de paja.
55. Es aquí donde Purusha, que es inteligencia, es alcanzado por el dolor, producido por la vejez y la muerte. Por eso, hasta la cesación del cuerpo sutil (*linga*), el dolor subsiste por su propia naturaleza.

56. Y así, esta actividad que se cumple en Prakriti y que abarca desde el Gran Principio hasta los elementos diferenciados, teniendo como objetivo la liberación de cada purusha, se realiza en beneficio de otro y, en cierta forma, de sí misma.
57. Tal como la actividad de la leche, que carece de inteligencia, tiene por fin la alimentación del ternero, así también la actividad de la causa primera (*pradhāna*) tiene por fin la liberación del Purusha.
58. Tal como la gente actúa para saciar sus deseos, así también lo No-manifestado actúa para la liberación del Purusha.
59. Tal como una bailarina se retira del escenario, luego de haberse presentado ante el público, así también se retira Prakriti luego de haberse mostrado a sí misma ante Purusha.
60. Investida de los Gunas y dispuesta a brindar su ayuda, actúa ella por diversos medios sin beneficio propio en favor de Purusha, este ser que carece de Gunas y a nadie ayuda.
61. Es mi opinión que nada hay más pudoroso que Prakriti, que no vuelve ya a mostrarse ante Purusha, diciéndose: “He sido ya vista”.
62. Pues nadie es librado ni está ligado ni transmiga. Es Prakriti, de variada residencia, la que transmiga, está ligada y es liberada.
63. Bajo siete formas se liga Prakriti a sí misma por sí misma; y, en beneficio de Purusha, es ella, bajo una única forma, causa de liberación.
64. Así, por el repetido estudio de los Tattvas, surge el conocimiento absoluto, carente de impureza ya que está exento de error y que nada deja de abarcar, que consiste en saber que no hay un “yo soy”, no hay un “mío”, no hay un “yo”.
65. Por eso, permanentemente instalado en sí mismo, a la manera de un espectador, contempla Purusha a Prakriti desprovista de sus 7 formas y cuya actividad ha cesado ya por haber cumplido su objetivo.
66. El uno, sabiéndose “un espectador en el teatro”, permanece indiferente; la otra, diciéndose “he sido ya vista”, deja de actuar. Y aunque subsiste la unión de ambos, no hay ya motivo para la creación.

67. Cuando, debido a la obtención del conocimiento perfecto, se logra la inactividad causal de las virtudes, etc., permanece aún retenido en el cuerpo, bajo el imperio de la impresiones latentes, como ocurre con el movimiento giratorio de la rueda.
68. Alcanzada la separación del cuerpo, cuando la causa primera (*pradhāna*) cesa de actuar debido a que su objetivo ha sido ya cumplido, se obtiene el Estado de la Suprema Soledad (*kaivalya*), que es tanto absoluto como definitivo.
69. Este conocimiento secreto de la meta de Purusha ha sido íntegramente expuesto por el gran sabio. Se ha reflexionado allí sobre la existencia, el origen y la disolución de los seres.
70. El sabio, por compasión, transmitió este supremo medio de purificación a Asuri, y Asuri a Pañcasikha, por quien fue elaborada la doctrina.
71. Esto, recibido por la secuencia tradicional de discípulos fue resumido en estrofas ārya por Īshvarakrishna, de noble entendimiento, luego de haber comprendido totalmente lo demostrado.
72. Los temas contenidos en estos 72 versos son los mismos de todo el Tratado de los 60 tópicos, excluidos los relatos aclaratorios y sin considerar otras doctrinas.
73. Este tratado ha sido considerado en su integridad y nada de su contenido ha sido dejado de lado, y es como una imagen reflejada en el espejo de la forma enorme del Tantra.

Octubre, 2012.