

CULTURA Y SOCIEDAD

<https://doi.org/10.24201/eaa.v55i2.2573>

Traducir y comprender el *sāṃkhyā*. Problemas hermenéuticos en torno a *prakṛti*

Translating and understanding *Sāṃkhyā*: Hermeneutical issues regarding *prakṛti*

GABRIEL MARTINO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen: Se presenta un análisis del vocablo *prakṛti*, término técnico y fundamental de la *Sāṃkhyā-Kārikā* de Íśvarakṛṣṇa. Se realiza el examen desde una doble perspectiva: una consiste en explorar el significado del término y de las nociones asociadas a él en su respectivo contexto textual para poder articular un sentido inmanente al texto de Íśvarakṛṣṇa. Tal enfoque, no obstante, nos mantiene atados a la lengua sánscrita. La segunda perspectiva involucra una discusión de las traducciones de los términos examinados a la lengua española.

Recepción: 8 de noviembre de 2019. / Aceptación: 5 de diciembre de 2019.

D.R. © 2020. Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

y retoma el análisis de la primera perspectiva. Esta estrategia permite comprender más cabalmente los términos sánscritos clave del texto y volver manifiestas las dificultades implicadas en la traducción del texto clásico de la escuela *sāṃkhya*.

Palabras clave: *sāṃkhya; prakṛti; avyakta; pradhāna; traducción.*

Abstract: In this paper we examine the notion of *prakṛti*, a key technical term of Īśvarakṛṣṇa's *Sāṃkhya-Kārikā*. Our analysis takes two complementary approaches. One of them focuses on this term's meaning and associated concepts in their textual context, in order to understand their signification immanent in Īśvarakṛṣṇa's treatise. This first approach limits us, however, to the Sanskrit language. The second one involves a discussion of the Spanish translations of the previously examined Sanskrit expressions. This dual strategy improves our understanding of some chief notions of the *Sāṃkhya-Kārikā* and reveals the difficulties of translating this classical Indian philosophical text.

Keywords: *Sāṃkhya; prakṛti; avyakta; pradhāna; translation.*

El *darśana sāṃkhya* es uno de los sistemas filosóficos más antiguos de India. Algunos estudiosos llegan incluso a identificarlo con el pensamiento filosófico mismo de India antigua (Larson y Bhattacharya, 1987, p. xi). La tradición textual que nos transmite esta corriente de pensamiento se remonta a las *upaniṣad* más antiguas, aunque, en rigor, no es posible afirmar que las ideas en estos textos constituyan un sistema filosófico todavía (Martino, 2018, pp. 119-150).

La versión normativa o “clásica” del *sāṃkhya* es expuesta por Īśvarakṛṣṇa en su *Sāṃkhya-Kārikā*, un texto breve escrito en verso, de unas 70 estrofas, que habría sido redactado alrededor del siglo V e.c. Por la fecha tardía del tratado de Īśvarakṛṣṇa, es posible afirmar que las ideas que el *sāṃkhya* clásico retoma y sistematiza ya habían estado presentes en los textos indios por más de mil años. El enorme espectro temporal que abarcan estas nociones alerta acerca de la inconveniencia de buscar los

mismos referentes o ideas subyacentes en términos que aparecen en obras compuestas en momentos tan distantes, incluso cuando se trate de los mismos vocablos. Un estudio completo de la noción de *prakṛti* en el pensamiento antiguo de India requiere, pues, de un examen de la evolución del sentido del término y de sus diferentes usos a lo largo de los siglos. Un trabajo semejante ha sido llevado a cabo por Jacobsen (1994), por ejemplo, aporte que ha significado una enorme contribución a la comprensión de la historia de la filosofía antigua de India y, en particular, del *sāṃkhyā*.

En este trabajo se examina el significado del término *prakṛti* en el contexto exclusivo del tratado de Īśvarakṛṣṇa y desde una doble perspectiva. Por una parte, se revisa el sentido del término a partir de su etimología y en su contexto textual, a fin de articular un significado a la vez básico e inmanente al texto. Debido a que tal enfoque nos mantiene atados a la lengua sánscrita, la segunda perspectiva incluye una discusión de las traducciones al español del término elegido y retoma el análisis de la primera perspectiva con la finalidad de enriquecer la comprensión de los problemas involucrados en su traducción.

Prakṛti

El término *prakṛti* es un sustantivo femenino compuesto por: *i)* el prefijo *pra-*, que aporta el significado de “para delante” o también “fuera”, “en sentido opuesto” (*away*); *ii)* la raíz verbal *kr-* en grado cero, cuyo significado más general es “hacer”,¹ y *iii)* el sufijo *-ti*, análogo al sufijo griego *σις* y que forma, en general, sustantivos femeninos de acción (véase, por ejemplo, Whitney, 1896, p. 432). De acuerdo con el análisis etimológico, pues, *prakṛti* significa algo así como proacción, procreación

¹ Cognado del latín *creo* (“crear”, “fabricar”) y del griego κραίνω (“lograr”, “conseguir”). Más tardíamente, “ordenar”, “reinar”, “resultar”).

o producción. En el *sāṃkhya* de Īśvarakṛṣṇa, no obstante, el término *prakṛti* no parece indicar meramente un proceso, sino que oscila entre un nombre técnico y una categoría clasificatoria. Adentrémonos, pues, en el texto.

En la primera *kārikā*, Īśvarakṛṣṇa afirma que el deseo de conocer viene aparejado con el sufrimiento (*duḥkha*), y que el objeto del conocimiento deseado es la eliminación del tormento causado por el sufrimiento. En la segunda *kārikā*, se distinguen vías de conocimiento: la de lo visible (*drṣṭavat*), la relativa al Veda (*ānūśravika*) y la del discernimiento (*vijñāna*) o conocimiento discriminador, que es preferible a las otras dos. Ahora bien, esta última vía conoce y discrimina entre tres clases de seres: el que conoce (*jñā*), lo *avyakta* o no manifiesto, y lo *vyakta* o manifiesto. Tras estas estrofas preliminares, Īśvarakṛṣṇa emprende una discusión y una enumeración de los componentes de la realidad, los *tattva*. En la tercera *kārikā* se introduce el término *prakṛti*.

*mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayah sapta
śodaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣah* ||3||²

Para analizarla mejor, dividamos esta estrofa en cuatro partes:

- 1) *mūlaprakṛtir avikṛtir* = la *prakṛti* raíz es *avikṛti*
- 2) *mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayah sapta* = los siete que comienzan por *mahat* son *vikṛti* y *prakṛti*
- 3) *śodaśakas tu vikāro* = pero dieciséis son (sólo) derivados
- 4) *na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣah* = *puruṣa* no es ni *prakṛti* ni *vikṛti*.

² Sigo el texto sánscrito de la *Sāṃkhyakārikā* que aparece en Larson (1998, pp. 255-277). La edición de Wezler y Motegi (1998, pp. 278 y ss.) también ofrece el texto sánscrito de las *kārikā* extraído de la *Yuktidīpikā*, el comentario de Gaudapāda a la obra de Īśvarakṛṣṇa. Srinivasan (1967) ofrece el texto de los manuscritos del comentario de Vācaspati Miśra, el *Tattvakaumudi*. Las tres ediciones presentan pocas diferencias significativas.

Comencemos por los términos *avikṛti* y *vikṛti*. Como se aprecia, ambos contienen la misma raíz, *kṛ-*, y el sufijo *-ti*, pero distintos prefijos: en un caso, *a-*, que niega, y en el otro, *vi-*, que implica división y diferenciación. *Vikṛti*, pues, puede entenderse como un proceso activo de diferenciación: “alteración”. Mientras que *avikṛti*, como algo que no es una acción diferenciadora o una alteración. *Mūla-prakṛti*, por lo tanto (por ser *avikṛti*), no es una acción diferenciadora ni una alteración de otra cosa, de hecho, es la raíz (*mūla*) a partir de la cual tiene lugar la producción. Ahora bien, a continuación se afirma que siete principios, de los cuales el primero es *mahat*,³ término con el que se alude al principio también conocido como *buddhi* o intelecto, son tanto *prakṛti* como *vikṛti*.⁴ De esta explicación sobre el último término podemos comprender con claridad que aquí se afirma que estos siete *tattva* sí son una alteración (de otra cosa): de *mūla-prakṛti*, de la *prakṛti* raíz. Pero también son, según Íśvarakṛṣṇa, *prakṛti*. Aparentemente, el término no se utiliza en este segundo caso para designar o nombrar un *tattva*, es decir, una de las veinticinco realidades distinguidas por la filosofía *sāṃkhya*, sino que se usa como categoría clasificatoria de los *tattva*. En este sentido, es clave el agregado del término “*mūla*” o raíz al término *prakṛti* la primera vez que éste aparece en el texto, pues mediante ese compuesto se estaría denominando una realidad o *tattva* primordial. En el caso de *mahat* y de los otros seis *tattva* de la serie, en el segundo punto sólo se afirma que son o implican una producción, porque, de hecho, producen otros *tattva*. El tercer punto asevera que hay dieciséis *tattva* que sólo son derivados (*vikāra*), es decir, que no son *prakṛti*, pues no producen otros *tattva*. Por último, en

³ *Buddhi* o intelecto, *ahaṅkāra* o ego, y los cinco *tanmātra* o elementos sutiles.

⁴ Interpreto, pues, el compuesto *prakṛti-vikṛtayāḥ* como copulativo con función predicativa respecto de *sapta*, y no como un compuesto *tat-puruṣa*, que debería traducirse “son *vikṛti* (alteraciones) de *prakṛti*”. Sigo en esta lectura el comentario de Vācaspati Miśra, el *Tattvakaumudi*, que al disertar sobre la tercera *kārikā* explica el compuesto: *prakṛtayāś ca tā vikṛtayāś ceti prakṛtivikṛtayāḥ sapta*. Véase Srinivasan, 1967, pp. 76-77. Como veremos, no todos los traductores entienden de esta manera el compuesto.

el quinto punto se afirma que *puruṣa* no es ni *prakṛti*, pues no produce nada, ni tampoco es una alteración de otro *tattva*, como era el caso de *buddhi* o *mahat*, por ejemplo.

Como se observa, en la tercera *kārikā* de su tratado Íśvarakṛṣṇa parece utilizar el término *prakṛti* como una categoría clasificatoria que alude a la acción y al poder productor de un *tattva*. Aquellos *tattva* que producen son *prakṛti*, y los que no producen, no. La fuente primera de esta producción de *tattva*, a su vez, es aludida mediante el compuesto *mūla-prakṛti*, es decir, la producción en su estado germinal, la raíz de toda producción. El uso de la metáfora botánica resulta muy sugerente y nos comunica que, si bien no se ve, la raíz no puede faltar porque es lo que permite que todo el organismo subsista y a partir del cual crece. Íśvarakṛṣṇa retoma su discusión del término *prakṛti* en la octava *kārikā*. Allí afirma:

La no captación de ésta es a causa de su sutileza, no a causa de su inexistencia. La captación de ésta es a partir de lo que ha de ser producido. Y esto que ha de ser producido, cuyo comienzo es *mahat*, es semejante y desemejante a *prakṛti*.⁵

En esta estrofa, Íśvarakṛṣṇa utiliza el término *prakṛti* nuevamente, pero parece que ha dejado de lado su uso categorial y aplica el vocablo como nombre para aludir al principio primordial, lo que en la tercera estrofa se nombraba mediante el compuesto *mūla-prakṛti*. Ahora bien, se afirma que *prakṛti* es sutil y que esta sutileza imposibilita aprehenderla (de modo directo). Se agrega, asimismo, que el resultado que de ella surge es lo que permite inferir su existencia, dado que, si no existiera, no existiría su resultado, que es a la vez semejante y desemejante a ella. Esta argumentación presupone la teoría *satkāryavāda* de la causalidad.⁶ Según esta doctrina, todo efecto

⁵ sauksmyāt tadanupalabdhir nābhāvāt kāryatas tadupalabdhibh
mabādā tac ca kāryam prakṛtivirūpam sarūpam ca || 8 ||

⁶ Para una discusión de la doctrina de *satkāryavāda* en el *sāṃkhya*, véase Larson, 1975, pp. 31-40. También Tola y Dragonetti, 2008, pp. 535 y ss., y Arnau, 2012, pp. 62 y ss.

es una transformación de su causa, no una entidad completamente independiente de ella, ni una entidad que en un primer momento no existía y que luego existe.⁷ La metáfora de la “raíz” (*mūla*) como causa de una planta adquiere mayor sentido si se toma como ilustrativa de la doctrina *satkāryavāda*.

En estrofas subsiguientes, Īśvarakṛṣṇa introduce una distinción entre *vyakta* y *avyakta*, aunque no es explícito respecto a la relación que esta dupla posee con (*mūla*-) *prakṛti*. Si nos remitimos a la segunda estrofa, donde se afirma que la vía del conocimiento preferible es la que discierne entre el que conoce, *vyakta* y *avyakta*, podemos suponer que *vyakta* y *avyakta* son dos maneras diferentes de hacer referencia a lo que no es *puruṣa* (si entendemos, a su vez, que el que conoce —*jñā*— es *puruṣa*).⁸ De *vyakta*, en estrofas subsiguientes, se afirma que posee causa (*hetumat*), que es transitorio (*anitya*) y múltiple (*aneka*), mientras que de *avyakta* se dice que es lo contrario (SK 10). De ambos, a su vez, se asevera que están compuestos por los tres *guṇa* (*triguna*), que no tienen discernimiento (*avivekin*), que no son conscientes (*acetana*) (SK 11). Es interesante señalar, asimismo, que en la decimoprimera *kārikā*, Īśvarakṛṣṇa contrasta *vyakta* con *pradhāna*, como si este último término aludiera a *avyakta*,⁹ y contrapone ambos a *pumān*, el hombre, vocablo que estaría siendo utilizado para hacer referencia a “el que conoce” (SK 2) o a *puruṣa* (SK 3). Así pues, el termino *vyakta* parecería abarcar los siete *tattva* que son *prakṛti-vikṛti*, es decir, productores y a la vez una alteración de un sustrato anterior, y los diecisésis que son *vikāra*, es decir, solamente derivados. *Avyakta*, por

⁷ Resulta esclarecedora la explicación de Vācaspati a esta *kārikā*, donde clasifica cuatro posiciones diferentes en torno a la relación entre la causa y su efecto: *i*) lo que es se genera a partir de lo que no es; *ii*) lo producido como efecto no es realmente existente, es un desarrollo de lo uno que es; *iii*) lo que no es, es generado por lo que es; *iv*) lo que es, es generado por lo que es. El *sāṃkhyya* sostiene la cuarta posición.

⁸ No hay que perder de vista, no obstante, que formulaciones previas a la de Īśvarakṛṣṇa habrían hecho coincidir *avyakta* con *puruṣa*. Tal es el caso de Caraka y de Pañcaśikha. Véase al respecto Dasgupta, 1932, pp. 213 y ss.

⁹ Las estrofas 37 y 57, en las que también aparece el término *pradhāna*, pueden ser leídas de esta manera.

el contrario, comprende aquello o aquel momento o aspecto que siendo *prakṛti* no es *vikṛti* o alteración ni *vikāra* o derivado. Se podría afirmar, pues, que el término *avyakta* se aplica a la misma realidad a la que se alude en la segunda estrofa con la expresión *mūla-prakṛti*.¹⁰

Examinemos una última estrofa para comprender mejor la noción de *prakṛti* que nuestro texto articula.

Así pues, este (conjunto) ha sido producido (*kṛta*) por *prakṛti*, uno cuyo extremo son los elementos (*bhūta*) diferenciados y cuyo comienzo es *mahat*. La finalidad es la liberación de cada uno de los *puruṣa*. Esta labor (de *prakṛti*) es para otro, como si fuera para ella misma.¹¹

Esta estrofa nos brinda elementos importantes. Por una parte, reafirma que los *tattva* desde *buddhi* o *mahat* hasta los elementos más toscos son un conjunto producido por *prakṛti*. Pero aquí cabe una aclaración: desde un punto de vista, sólo *buddhi* es producido por *prakṛti* (SK 22), mientras que el *ahamkāra*, por ejemplo, es producido por *mahat*, y varios de los *tattva* que siguen, por el *ahamkāra*.¹² Sin embargo, desde otros puntos de vista, podemos afirmar que todos los *tattva* (excepto

¹⁰ Es interesante señalar que los términos *vyakta* y *avyakta* aparecen en género neutro en las *kārikā*, y no pueden ser, por ende, atributos de *prakṛti*. No concuerdo, pues, con traducciones como “la materia manifiesta” y “la materia inmanifiesta” para estos términos, respectivamente. Véase Villegas en Íśvarakṛṣṇa, 2016, p. 57. Considero, más bien, que deben ser entendidos como sustantivos abstractos que categorizan los distintos *tattva*: lo no manifestado (*avyaktam*) comprende (*mūla-)**prakṛti*; lo manifestado (*vyaktam*) comprende los *tattva* desde *mahat* hasta los *bhūta*. En cierto modo, no es incorrecto afirmar que estos términos aluden (indirectamente) a dos aspectos de *prakṛti* (como hacen Villegas y Pujol, 2018, pp. 165, por ejemplo); sin embargo, creo que funcionan principalmente como dos categorías clasificadorias de los *tattva* sin incluir a *puruṣa*.

¹¹ ity esa prakṛitiko mahadādiviśeṣabhūtāparyantaḥ
pratipuruṣavimokṣarthaḥ svārtha iva parārtha ārambhah || 56 ||

¹² El *ahamkāra* o ego (lit. “hacedor del yo”) es el segundo principio derivado en la producción de *prakṛti*, posterior al intelecto (*buddhi* o *mahat*). A partir del *ahamkāra*, a su vez, surgen *manas* (la mente), las cinco facultades de la acción, las cinco del conocimiento y los elementos sutiles (*tanmātra*). Para un análisis con cierto detalle de esta noción, véanse Van Buitenen, 1957, pp. 15-25, y Arnau, 2012, pp. 73-75.

puruṣa) son producidos por *prakṛti*, y esto en dos sentidos: en uno, todos son producidos por *prakṛti*, bien inmediatamente o bien mediatamente, en la medida en que *prakṛti* es la causa primera de una cadena causal; pero, en un segundo sentido, en la medida en que todos los *tattva* son ellos mismos transformaciones de *prakṛti* y no entidades aisladas de *prakṛti*, ésta siempre va a ser causa de los *tattva*, sin importar la cantidad de transformaciones que sufran para llegar a ser lo que son: tal como la arcilla puede adoptar formas más simples o complejas y siempre permanece siendo la raíz de estas formas, porque sin la arcilla ni la más simple ni la más compleja de ellas podría subsistir. Ahora bien, dado que la estrofa 22 afirma que *mahat* procede de *prakṛti*, lo que en la estrofa tercera era señalado con la expresión *mūla-prakṛti*, en ésta parece ser indicado con el término *prakṛti* simplemente. Las estrofas 2, 10 y 11, pues, nos permitirían afirmar que *mūla-prakṛti*, *avyakta* y *pradhāna* hacen referencia a lo mismo que se alude con el término *prakṛti* en la estrofa 22.

La última estrofa citada, por otra parte, introduce nuevos conceptos fundamentales: *prakṛti* emprende una actividad, una labor (*ārambha*), y lo hace con una finalidad. El objeto que persigue todo el desarrollo de *prakṛti*, se afirma, parecería ser en beneficio de ella misma, pero en realidad está orientado a un beneficio ajeno. Esta finalidad es la liberación definitiva de cada uno de los *puruṣa*. Íśvarakṛṣṇa ilustra esta idea con una metáfora muy esclarecedora en la estrofa siguiente.

Así como la producción de la leche inconsciente es la causa del crecimiento de la cría, de la misma manera, la producción de *pradhāna* es la causa de la liberación de *puruṣa*.¹³

Se puede afirmar que la leche de la madre no se produce en beneficio de la madre, sino que, a pesar de que la leche no es consciente de ello, se produce para beneficiar a la cría, que

¹³ vatsavivṛddhinimittam kṣīrasya yathā pravṛttir ajñasya
puruṣavimokṣanimittam tathā pravṛttiḥ pradhānasya || 57||

es también quien disfruta conscientemente de la leche. De la misma manera, *prakṛti-pradhāna* no se desarrolla en una multiplicidad de *tattva* para beneficiarse a sí misma, sino que, a pesar de no ser consciente, la finalidad de esta ardua serie de transformaciones tiene por objeto la liberación de *puruṣa*.

Traducciones modernas del término *prakṛti* al español

Las traducciones de la *Sāṃkhya-Kārikā* al español son bastante recientes, aunque no son muchas. Todas se alinean, no obstante, a la tradición ya establecida por la academia europea para la traducción, principalmente al inglés, de los términos básicos de la filosofía *sāṃkhya*. Directas del sánscrito al español conocemos solamente cuatro traducciones. La de Daniel de Palma publicada en 1992 en la revista *Estudios de Asia y África*, editada por El Colegio de México; la de Rosalina Romero, de 2003, publicada por la filial argentina del Instituto de Yoga de Lonavla;¹⁴ la de José León Herrera publicada en 2012 en *Areté. Revista de Filosofía*, y la de Laia Villegas publicada en 2016 por la editorial Kairós.

Revisemos las traducciones que estos especialistas hacen de *prakṛti* y los términos que hemos analizado en nuestro trabajo:¹⁵

¹⁴ Debo a Witusí Milanowsky, alumno de la cátedra de sánscrito de la Universidad de Buenos Aires, haberme enterado de esta traducción; él me comentó acerca de ella y me facilitó una copia cuando leí una versión preliminar de este trabajo en las III Jornadas Internacionales sobre India, en Buenos Aires, en junio de 2019.

¹⁵ Reproduzco lo que figura en las traducciones, con respeto a la presencia o ausencia de diacríticos, el uso de mayúsculas y los signos de puntuación. Alteré, en algunos casos, el fraseo y el número, pero conservé, no obstante, los términos españoles.

Término (<i>kārikā</i>)	<i>De Palma</i> (pág.)	<i>Romero</i> (pág.)	<i>Herrera</i> (pág.)	<i>Villegas</i> (pág.)
<i>mūla-prakṛti</i> (3)	<i>mulaprakṛti/naturaleza fundamental</i> (179/n.7)	La Naturaleza, origen de todo (19)	<i>prakṛti en tanto que raíz</i> (395)	materia primordial (41)
<i>prakṛti-vikṛtayāḥ</i> (3)	las modificaciones de <i>prakṛti</i>	productos y productores	causa y resultado de producción	tanto productoras como productos
<i>na prakṛti</i> (3)	no es productor (179)	no es productor (19)	no es causa (395)	no es productor (41)
<i>prakṛti</i> (8)	<i>prakṛti</i> (180)	la Naturaleza	<i>Prakṛti</i> (395)	materia primordial ? (53)*
<i>prakṛti</i> (50)	<i>prakṛti</i> (185)	naturaleza	<i>Prakṛti</i> (400)	naturaleza (50)
<i>prakṛti</i> (56)	<i>prakṛti</i> (186)	la Naturaleza (60)	<i>Prakṛti</i> (401)	<i>prakṛti</i> (165)
<i>pradhāna</i> (57)	<i>pradhāna</i>	la Naturaleza	causa primera (<i>pradhāna</i>)	materia [inconsciente]

* La traducción de Villegas (Ívarakṛṣṇa, 2016, p.53) no es del todo literal en este caso: “[La materia primordial] es imperceptible porque es extremadamente sutil, no porque no exista. Puede inferirse a partir de sus efectos, que son el intelecto y el resto [de las categorías], la naturaleza de los cuales es en parte similar y en parte diferente a ella”.

Como se aprecia, las traducciones de “*prakṛti*” y de los términos asociados con los que se le caracteriza poseen cierta regularidad en la manera en que los traductores los entienden. Es posible, no obstante, hacer algunos señalamientos.

En primer lugar, todos los traductores encuentran que el término *prakṛti* es utilizado en dos sentidos diferentes en la tercera *kārikā*. Tres de ellos (De Palma, Romero y Villegas) eligen traducir el sentido que he identificado como categorial con el término “productor”, mientras que Herrera lo traduce como “causa”. El sentido no categorial, que parece ser utilizado como el nombre o vocablo técnico de un *tattva* y que aparece en el compuesto *mūla-prakṛti*, es traducido como “naturaleza (fundamental)”, “materia (primordial)”,¹⁶ etc. Ahora bien, hay una diferencia en cómo los traductores comprenden el compuesto *prakṛti-vikṛtayah*, ya que tres de ellos lo leen como copulativo y uno, De Palma, como un compuesto *tat-puruṣa*. En cuanto a la traducción del compuesto, vemos que vierten “productor” o “causa” por *prakṛti*, y “producto” o “resultado de producción” por *vikṛti*. Si bien concuerdo básicamente con estas opciones, creo que el término “productor”, en tanto nombre de agente, imprime un matiz distinto del que posee el vocablo *prakṛti*. Por su sufijo *-ti*, se trata de un nombre de acción, e indica que, por ende, en tanto categoría, el vocablo *prakṛti* se identifica con la acción productora y no meramente con una causa-agente productiva distinta de la actividad de producción.¹⁷ Es decir, la dualidad agente-acción no parece estar presente, sino que ambos aspectos coinciden o se

¹⁶ Una traducción similar de *prakṛti* la brinda Arnaud (2012, pp. 52 y ss.) en su libro sobre cosmologías de India: “materia primordial”. En numerosas ocasiones, no obstante, opta por dejar el término sánscrito. Tola y Dragonetti (2008, pp. 519 y ss.) también vierten “materia primordial”.

¹⁷ Whitney (1986, p. 432) señala la posibilidad de que el sufijo *-ti* forme agentes, pero de género masculino. La estrofa no contiene elementos morfológicos que nos permitan dirimir si se trata de un sustantivo masculino o uno femenino en este caso, pero creo innecesario suponer que pueda tratarse de uno masculino. Los diccionarios de Monier-Williams y de Huet, por otra parte, no atestiguan un uso masculino de *prakṛti*.

identifican en la categoría. Un problema semejante se halla en la traducción de *vikṛti* como “producto”, por lo cual prefiero la traducción “alteración”.

En cuanto al vocablo *prakṛti* en su uso de nombre de un *tattva* (estrofas 8 y 50), los traductores optan por tres variantes. La primera es dejar el término sin traducir, opción que De Palma, Herrera y Villegas eligen en más de un caso y que parece la más acertada. La segunda es volcar “naturaleza” (que Romero escribe innecesariamente con mayúscula), alternativa cuyo mérito reconozco, si bien no se trata de una traducción verdaderamente, sino de una adaptación de la noción de *prakṛti*, cuya productividad le es definitoria, a la noción de naturaleza, que por su etimología implica generación y nacimiento.¹⁸ La tercera es traducir como “materia”, opción bastante difundida en las traducciones al inglés y que, no obstante, no funciona por traer aparejados los problemas relativos a este concepto filosófico, ajenos casi por completo a la historia de la noción de *prakṛti*.

Una aclaración aparte merece la *kārikā* 50, que introduce el término *prakṛti* como una de las clasificaciones de los *tuṣṭi* o contentamientos. Villegas parecería entender que aquí se utiliza con un nuevo sentido, lo que refleja en su traducción como “naturaleza” y en su glosario.¹⁹ Romero parecería entenderlo del mismo modo, en la medida en que no escribe el término con mayúscula en este único caso. De Palma y Herrera lo dejan en sánscrito. Creo, por mi parte, que esta última opción es la más adecuada, ya que implica que el término no se utiliza con un nuevo sentido en esta estrofa y que hace referencia al *tattva*. El vocablo, de hecho, alude a un tipo de contentamiento que puede surgir de aceptar la existencia de *prakṛti*, y, por ende, la presencia del término en el compuesto puede entenderse como

¹⁸ El término “naturaleza” proviene del vocablo latino *natura*, derivado del verbo *nascor*, nacer.

¹⁹ Véase el glosario de términos sánscritos que la autora incluye al final de su libro, donde señala un tercer sentido de *prakṛti* exclusivo de la estrofa 50. Villegas en Íśvarakṛṣṇa, 2016, p. 220.

“(llamado) relativo a *prakṛti*”. Tal contentamiento resultaría en la creencia de que no es necesario practicar *dhyāna*, por ejemplo, dado que el discernimiento es una transformación propia de *prakṛti*.²⁰

En cuanto al término *pradhāna*, Romero lo traduce igual que *prakṛti* (Naturaleza). De Palma, por su parte, deja la voz sánscrita, mientras que Herrera traduce “causa primera” (diferente del simple “causa” con el que traduce *prakṛti* en la *kārikā* 3). Villegas, a su vez, traduce “materia”.²¹ Dada la identificación del referente que creo que poseen *pradhāna* y *avyakta*, la opción de Herrera parece acertada. En cuanto a la elección de Romero, resulta demasiado forzado utilizar “Naturaleza” para denominar un principio con poder generador, pero que no es manifiesto y que, por ende, no puede ser captado directamente.

Consideraciones finales

La breve discusión de la presencia del término *prakṛti* en el tratado de Íśvarakṛṣṇa, de los términos utilizados para caracterizar esta noción y de las traducciones al español permite hacer distinciones finales.

Por una parte, el término *prakṛti* aparece en el tratado de dos modos diferentes, y uno de ellos con una variación interna. El primero es como una categoría clasificatoria de los *tattva*, categoría que implica producción. Hay siete *tattva* que son *prakṛti*: *mahat*, *ahamkāra* y los cinco *tanmātra*. Pero *mūla-prakṛti*, entendido como uno de los *tattva*, también sería *prakṛti* en este sentido. En cuanto al término *mūla-prakṛti* que aparece en la estrofa tercera, el análisis de las estrofas 11 y 57, tomadas junto con una comprensión análoga de la presencia del término en las estrofas 21 y 68, permite concluir que hace

²⁰ Véase el comentario de Vācaspati Miśra a esta estrofa.

²¹ Villegas (en Íśvarakṛṣṇa, 2016, p. 220), no obstante, en el glosario de su traducción de las *kārikā*, en la entrada, afirma que *pradhāna* “es otro nombre para la materia (*prakṛti*) inmanifiesta”.

referencia a lo mismo que el término *pradhāna*. Mi comentario de las estrofas 2, 10 y 11 permite poner en correlación los términos *mūla-prakṛti* y *pradhāna*, a su vez, con *avyakta*. Este segundo uso de *prakṛti* en el compuesto *mūla-prakṛti* también es congruente con el del término *prakṛti* en las estrofas 8, 56 y 22. Así pues, los vocablos *mūla-prakṛti*, *prakṛti* (como *tattva*), *avyakta* y *pradhāna* de las estrofas señaladas, harían referencia a la misma realidad. No obstante, cabe tener en cuenta que, si en la estrofa 22 se afirma que sólo *mahat* procede de *prakṛti*, en la *kārikā* 56 se asevera que toda esta emisión (*sarga*, SK 54), que abarca desde *mahat* hasta los elementos (*bhūta*), es producida (*krta*) por *prakṛti*, asunto que también se discutió más arriba.

Cabe mencionar, por último, que cuando el texto introduce la noción de *puruṣa*, suele hacerlo en contraste con lo que se ha identificado como la serie *mūla-prakṛti-prakṛti-pradhāna-avyakta*, con la finalidad de diferenciarlo de ella.²² Si tomamos en cuenta que corrientes del *sāṃkhya* preclásico identificaban *puruṣa* con *avyakta* (véase Dasgupta, 1932, pp. 213 y ss.), se pueden leer estas estrofas como un intento de corregir esa visión y de enfatizar la concepción dualista propia del *sāṃkhya* clásico.²³ Un examen de la noción de *puruṣa* y de su relación con *prakṛti*, no obstante, corresponde a otro trabajo. ♦

Referencias

ARNAU, J. (2012). *Cosmologías de la India. Védica, sāṃkhya y budista*. México: Fondo de Cultura Económica.

²² Considerense los siguientes casos:

Términos de la oposición	Estrofas
<i>puruṣ-pradhāna</i>	11
<i>puruṣa-pradhāna</i>	21
<i>puruṣa-avyakta</i>	58
<i>puruṣa-prakṛti</i>	59, 61, 65

²³ Para una breve discusión en torno a la noción de dualismo y su relación con el *sāṃkhya*, véase Arnau, 2012, pp. 102-104.

- DASGUPTA, S. (1932). *A history of Indian philosophy*. Vol. I. Londres: Cambridge University Press.
- DE PALMA, D. (1992). Las Samkhya Karikas de Isvarakrsna. *Estudios de Asia y África*, 27(1), 171-191. Recuperado de: <https://estudiosdeasiayafrica.colmex.mx/index.php/eaa/article/view/1321/1321>
- HERRERA, J. L. (2012). Las estrofas del *Sāṃkhyā* de Ishvarakrishna. Areté. *Revista de Filosofía*, 24(2), 387-402.
- ĪŚVARAKRSNA (2016). *Sāṃkhyakārikā. Las estrofas del Sāṃkhyā*. (Trad., introd. y coment. L. Villegas). Barcelona: Kairós.
- JACOBSEN, K. (1994). *Prakṛti: The principle of matter in the sāṃkhyā and yoga systems of religious thought*. (Tesis de doctorado). University of California Santa Barbara, Los Ángeles.
- LARSON, G. J. (1975). The notion of *satkārya* in *Sāṃkhyā*: Toward a philosophical reconstruction. *Philosophy East and West*, 25(1), 31-40. <https://doi.org/10.2307/1398430>
- LARSON, G. J. (1998). *Classical Sāṃkhyā. An interpretation of its history and meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- LARSON, G. J. y Bhattacharya, R. S. (1987). *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume IV: Sāṃkhyā, a dualist tradition in Indian philosophy*. Ed. Karl Potter. Delhi: Motilal Banarsidass.
- MARTINO, G. (2018). Problemas historiográficos de la filosofía antigua de India. El *sāṃkhyā-yoga* preclásico y la *Katha Upaniṣad*. *Estudios de Asia y África*, 53(1), 119-150. <https://doi.org/10.24201/eaa.v53i1.2300>
- Sāṃkhyā-Kārikā de Īśvarakṛṣṇa* (2003). (Trad. R. Romero) Buenos Aires: Instituto de Yoga de Lonavla.
- SRINIVASAN, A. S. (Ed.). (1967). *Vācaspatimiśras Tattvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminiertem Überlieferung*. Hamburgo: Cram, De Gruyter & Co. <https://doi.org/10.1515/9783111721095>
- TOLA, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhyā. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Barcelona: Kairós.
- VAN BUITENEN, J. A. B. (1957). Studies in *Sāṃkhyā* (II). *Journal of the American Oriental Society*, 77(1), 15-25.
- VILLEGRAS, L. y Pujol, O. (2018). *Diccionario del yoga. Historia, práctica, filosofía y mantras*. Barcelona: Herder.

- WEZLER, A. y Motegi, S. (Eds.) (1998). *Yuktidīpikā. The most significant commentary on the Sāṃkhyakārikā*. Stuttgart: Franz Steiner.
- WHITNEY, W.D. (1896). *A Sanskrit Grammar, including both the classical language and the older dialects of the Veda and Brahmana*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Gabriel Martino realizó un doctorado en filosofía en la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre la concepción de la mística en la filosofía de Plotino en relación con la mística de India. Sus estudios continuaron en la línea de la filosofía comparada y de la filosofía de la religión y se centraron en la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gītā* y en las *Enéadas* de Plotino. Actualmente dirige dos proyectos de investigación: uno en la Universidad del Salvador sobre la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gītā* y en el neoplatonismo, y el otro en la Universidad de Buenos Aires, sobre la concepción del sí mismo en la filosofía samkhya-yoga de la India antigua. Es docente de sánscrito en la Universidad de Buenos Aires, de griego en la Universidad del Salvador, y de historia de la filosofía antigua en ambas universidades. Desde 2018 se desempeña como investigador asistente en la carrera de investigador científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<https://orcid.org/0000-0003-2454-2026>
gabriel.filosofia@hotmail.com