

**TUBUH, GENDER, DAN IDENTITAS
(PEMBACAAN KRITIS ATAS DUALISME *PURUṢA-PRAKṚTI* ĪŚVARAKṚṢṆA
DALAM DISKURSUS KONTEMPORER)**

Oleh

I Komang Suastika Arimbawa¹, Rikardus Kristian Sarang², Oktani Haloho³

Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar¹, Sekolah Tinggi Katolik Santo

Yakobus Merauke², Institut Agama Kristen Negeri Palangka Raya³

e-mail: suastikaarimbawa@uhnsugriwa.ac.id¹, rikardkristians@gmail.com²,

oktanihaloho@gmail.com³

ABSTRACT

This article takes a critical stance in discussing the body and identity, using the Īśvarakṛṣṇa perspective as its primary lens. On the one hand, biological reductionism forces us to view the body as the basis of identity. Everything, from subjectivity to experience, is reduced to genes and neurobiological processes. On the other hand, Judith Butler's theory of gender performativity views identity as a discursive construction, something continuously created through repeated social practices. These two approaches, while methodically opposed, both gravitate toward the material realm, whether biological or social. Nevertheless, neither approach fully addresses the fundamental question: what precisely constitutes the subject experiencing the body? Through the framework of the 25 tattvas in classical sāmkhya, this article asserts that the body, mind, ego, and even gender all belong to the realm of prakṛti, a dynamic and constantly changing material reality. Conversely, puruṣa is perceived as pure consciousness, an entity that remains invariant, unaltered by biological or social characteristics. From this, a non-reductive ontology emerges: the body is recognized as a phenomenal reality with ontological weight, identity is viewed as a dynamic construct in the material-psychological realm, and dignity and the subject are rooted in consciousness as an ontological principle. The novelty of this article stems from an attempt to integrate Īśvarakṛṣṇa's thinking in classical Sāmkhya with contemporary social theory. In this way, the article offers a more solid metaphysical foundation for discussions of the body, gender, and human dignity. Such an approach could be one way out of the trap of biological reductionism and radical constructivism.

Keywords: *sāmkhya, puruṣa, prakṛti, body, identity, gender.*

I. PENDAHULUAN

Dalam pemikiran kontemporer, tubuh bukan lagi sekadar urusan biologis. Ia berubah menjadi arena di mana identitas, subjektivitas, dan kekuasaan dipertaruhkan. Di satu sisi, para pendukung reduksionisme biologis, memandang tubuh sebagai fakta material yang mutlak. Bagi mereka, identitas manusia lahir dari genetik, konfigurasi otak, dan proses evolusi. Tubuh hanya mesin rumit yang tunduk pada hukum alam. Kesadaran? Hanya epifenomena dari

proses biologis (Crick, 1994; Damasio, 2010). Hal ini mendapat dukungan dari filsafat pikiran dan neurosains. Berbagai argumen menegaskan betapa erat hubungan antara keadaan mental dan otak (Churchland, 2002). Cara pandang ini memang berkontribusi besar bagi sains, tetapi secara ontologis, ia mereduksi subjek menjadi sekadar sistem biologis. Identitas tidak lebih dari fungsi mekanisme tubuh, kemudian kebebasan diperas menjadi ilusi

neurokimia, dan pada akhirnya makna diri dikekang dalam determinisme materi.

Di sisi lain, teori performativitas gender (yang belakangan berpengaruh besar) melawan pandangan tersebut, walaupun tetap berurusan dengan materialitas. Dalam perspektif ini, tubuh bukan hanya fakta biologis, tetapi juga medan konstruksi diskursif. Gender terbentuk melalui laku yang terus-menerus di dalam jaringan norma sosial dan bahasa. Bukan esensi, melainkan efek dari praktik performatif yang mapan (Butler, 1993, 1999). Berbagai penelitian dalam teori sosial dan kajian gender juga menegaskan bahwa identitas tubuh selalu terkait erat dengan relasi kuasa dan produksi wacana (Connell, 2012; West & Zimmerman, 2007). Identitas, pada akhirnya, tidak berakar pada kodrat biologis, melainkan terbentuk dari struktur simbolik dan relasi sosial. Meskipun tampak sebagai kritik atas biologisme, pendekatan ini tetap menaruh tubuh di ranah material, baik sebagai organisme maupun produk diskursus sosial. Di kedua paradigma ini, tubuh menjadi pusat perdebatan identitas. Subjek dipahami melalui kerangka materialitas, baik dalam bentuk tubuh alami atau konstruksi sosial.

Lalu muncul pertanyaan yang benar-benar mendasar, benarkah identitas manusia sepenuhnya ditentukan tubuh? Apakah tubuh (baik sebagai fakta biologis atau konstruksi performatif) memang inti terdalam subjek? Kalau tubuh selalu berubah, selalu dikonstruksi, bisakah ia menjadi pondasi identitas? Problem ini menyingkap krisis yang lebih dalam, yaitu krisis ontologi tubuh. Reduksionisme biologis menutup pintu bagi dimensi non-material subjektivitas, sementara konstruktivisme performatif cenderung melebur stabilitas subjek ke dalam pusaran diskursus. Keduanya, meskipun berbeda cara pandang, tetapi sama-sama beroperasi dalam batas materialitas, di mana tubuh sebagai realitas biologis atau hasil jaringan simbolik.

Di sinilah penulis melihat perlunya pandangan alternatif, yang tidak menolak

materialitas tubuh tetapi juga tidak mereduksi subjek ke dalamnya. Penulis berargumen bahwa dualisme ontologis *sāṃkhya* klasik, seperti yang dirumuskan Īśvarakṛṣṇa, menyediakan kerangka untuk merekonstruksi ontologi tubuh secara non-reduktif. Dalam sistem ini, realitas terbagi tegas menjadi *prakṛti* sebagai prinsip material (meliputi tubuh, pikiran, dan seluruh fenomena) dan *puruṣa* sebagai kesadaran murni yang non-material, tidak berubah, dan menjadi saksi atas semua proses (Virupakshananda, 1969). Tubuh, dari sudut pandang ini, nyata dan dinamis (bagian dari evolusi *prakṛti*) tetapi bukan inti ontologis subjek. Identitas psikologis dan sosial juga masuk dalam struktur *prakṛti*, artinya keduanya kontingen dan selalu berubah. Subjek terdalam bukan tubuh, bukan pula konstruksi identitas, melainkan prinsip kesadaran yang memungkinkan pengalaman terhadap keduanya.

Jadi, artikel ini tidak bermaksud mengingkari materialitas tubuh atau konstruksi sosial identitas. Sebaliknya, keduanya diletakkan dalam struktur ontologis yang lebih dalam. Melalui pembacaan kritis atas dualisme *puruṣa-prakṛti*, penulis berupaya menunjukkan bahwa krisis ontologi tubuh dalam diskursus kontemporer bisa diatasi jika kita tegas membedakan antara realitas fenomenal tubuh dan realitas kesadaran sebagai dasar subjek. Dengan cara ini, tubuh diakui sebagai arena manifestasi, tanpa harus mereduksi subjek pada biologis atau diskursus semata. Identitas, akhirnya tidak lagi terjebak antara determinisme material dan relativisme konstruktif, melainkan menemukan tempatnya dalam struktur ontologis yang mengakui kedalaman subjek sebagai kesadaran.

II. PEMBAHASAN

2.1 Tubuh dan Identitas dalam Diskursus Kontemporer

Diskursus tentang tubuh dan identitas saat ini bergerak dalam dua arus besar. Keduanya tampak bertolak belakang, tetapi

sebenarnya berdiri di atas pondasi ontologis yang sama, yaitu materialitas. Di satu sisi, reduksionisme biologis memandang tubuh sebagai mesin biologis rumit yang bisa dijelaskan sepenuhnya melalui genetika dan neurobiologi. Manusia, dalam pandangan ini, hanyalah sistem biologis yang tunduk pada hukum kausalitas alam. Identitas pribadi, kesadaran, bahkan pengalaman subjektif, semuanya diperas menjadi hasil aktivitas neuron dan pola genetik tertentu. Francis Crick pernah menyatakan "*You, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions... are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules*" (Crick, 1994). Pernyataan ini jelas menempatkan tubuh (khususnya otak) sebagai satu-satunya dasar identitas dan subjektivitas. Antonio Damasio pun menegaskan bahwa diri (*self*) berakar pada proses biologis dalam sistem saraf (Damasio, 2010).

Konsekuensinya bahwa identitas manusia lahir dari determinasi biologis. Genetik, hormon, dan aktivitas otak adalah faktor utama yang menentukan siapa kita. Dalam kerangka seperti ini, kebebasan, tanggung jawab, bahkan makna personal, digeser menjadi sekadar epifenomena dari proses material. Kritik terhadap reduksionisme biologis bukan soal pencapaian ilmiahnya, tetapi justru klaim ontologisnya yang diam-diam, bahwa realitas manusia bisa sepenuhnya direduksi ke mekanisme tubuh. Akibatnya, dimensi kesadaran sebagai pengalaman batin "apa artinya menjadi subjek" tidak pernah benar-benar terjelaskan. David Chalmers mencatat, penjelasan fisik otak belum mampu menembus "*the hard problem of consciousness*", bagaimana pengalaman subjektif muncul dari proses fisik (Chalmers, 1996). Reduksionisme biologis memang bisa menjabarkan fungsi tubuh, tetapi tetap gagal menyentuh inti kesadaran yang merasakan fungsi itu.

Di sisi lain, teori performativitas gender ala Judith Butler hadir dengan pendekatan berbeda, walaupun tetap

berkutat di ranah fenomenal-material. Dalam *Gender Trouble*, Butler menolak esensialisme biologis dan menyatakan bahwa gender bukan identitas tetap atau kodrat alamiah. Gender muncul dari praktik performatif berulang dalam norma sosial (Butler, 1999). Gender bukan sesuatu yang "dimiliki", tetapi sesuatu yang "dilakukan". Dalam karyanya yang lain, Butler menegaskan bahwa tubuh pun tidak lepas dari ranah diskursif, bahkan "seks" sebagai kategori biologis tetap sarat konstruksi normatif (Butler, 1993). Pendekatan Butler menggeser pusat identitas, bukan lagi dari tubuh biologis, tetapi ke konstruksi sosial dan simbolik. Tubuh berubah menjadi arena tempat kekuasaan, bahasa, dan norma bekerja membentuk identitas. Walaupun kritis terhadap biologisme, teori performativitas tetap beroperasi di wilayah material-sosial. Tubuh menjadi situs regulasi dan performa, tetapi tidak pernah keluar dari horizon fenomenal. Identitas tetap berakar pada relasi sosial dan struktur simbolik. Dalam kerangka ini, subjektivitas bukan produk genetik dan neuron, tetapi hasil jaringan diskursif dan institusi sosial. Kritik ontologis terhadap pendekatan ini bukan berarti menolak pentingnya konstruksi sosial, melainkan menyoroti kecenderungan teori performatif yang tidak pernah benar-benar memberi pondasi metafisik bagi subjek yang mengalami dan merefleksikan konstruksi itu.

Jadi, baik reduksionisme biologis maupun teori performativitas gender pada dasarnya hanya menjelaskan bagaimana tubuh bekerja, sebagai organisme biologis atau entitas sosial hasil konstruksi. Keduanya menawarkan analisis fungsional dan fenomenologis yang kaya, tetapi keduanya juga belum mampu menjawab pertanyaan ontologis yang lebih dalam, apa sebenarnya hakikat subjek yang mengalami tubuh? Siapa, atau apa, yang menjadi pusat pengalaman, baik atas determinasi genetik maupun konstruksi diskursif? Pada akhirnya, tubuh, baik sebagai materi biologis atau produk diskursus, selalu jadi horizon utama penjelasan. Tetapi subjek

yang sadar, mengalami, dan merefleksikan tubuh itu sendiri, tetap tidak punya landasan ontologis yang kuat. Di sini letak problem ontologis yang dihadapi kedua arus itu. Reduksionisme biologis cenderung menghapus dimensi non-material dari kesadaran, sementara konstruktivisme performatif cenderung membaurkan subjek ke dalam jejaring norma sosial. Keduanya, meski berbeda pendekatan, tetap bergerak di ranah fenomenal, yaitu ranah yang dalam ontologi klasik India, dapat disandingkan dengan domain materialitas atau *prakṛti*. Pertanyaan tentang ada tidaknya dimensi kesadaran yang tidak sepenuhnya identik dengan tubuh biologis atau konstruksi sosial, tetap belum terjawab. Tanpa menjawab pertanyaan ini, diskursus tentang tubuh dan identitas berisiko terjebak pada analisis fungsi dan struktur, tanpa menyentuh pondasi ontologis subjek itu sendiri.

2.2 Dualisme Ontologis *Sāṃkhya* Klasik

1. Struktur Realitas dalam *Sāṃkhya*

Sāṃkhya Kārikā, karya Īśvarakṛṣṇa dari abad ke-4 M, berdiri sebagai rumusan klasik paling matang dan sistematis dari filsafat *Sāṃkhya*. Di dalamnya, realitas diuraikan melalui kerangka dualisme ontologis, ada *puruṣa* dan *prakṛti*. Berbagai studi kontemporer menegaskan bahwa *Sāṃkhya Kārikā* merupakan kristalisasi puncak dari metafisika *Sāṃkhya*, lengkap dengan sistem kategorisasi ontologis yang rapi dan argumentatif (Burley, 2007; Larson, 1979). Realitas empiris dijabarkan melalui evolusi 25 *tattva*, yaitu prinsip atau kategori ontologis. Dari jumlah itu, *prakṛti* berperan sebagai sebab pertama (*pradhāna*), 23 *tattva* lainnya muncul sebagai evolusi dari *prakṛti*, lalu satu lagi adalah *puruṣa*, prinsip kesadaran yang tetap transenden di luar seluruh proses evolusi material. Evolusi ini dimulai dari *prakṛti* yang belum termanifestasi, kemudian bergerak ke *mahat* (intelekt kosmik atau *buddhi*), *ahaṃkāra* (prinsip ego), *manas* (pikiran), lima indria untuk mengetahui (*buddhīndriya*), lima indria tindakan (*karmendriya*), lima unsur halus (*tanmātra*), lalu akhirnya lima unsur

kasar (*mahābhūta*) yang membentuk dunia fisik dan tubuh manusia (Larson, 1979).

Īśvarakṛṣṇa menegaskan bahwa seluruh pengalaman empiris berakar pada dinamika material yang kausal dan terus berkembang (Virupakshananda, 1969). Prinsip *satkāryavāda*, yaitu bahwa akibat sudah laten dalam sebab, menjadi pondasi utama di sini. Tidak ada penciptaan dari ketiadaan, segalanya adalah transformasi (*pariṇāma*) dari potensi yang selalu tersimpan dalam *prakṛti*. Para sarjana modern membaca analisis ini sebagai bentuk realisme evolusioner yang rapi dalam tradisi filsafat India klasik (Burley, 2007). Tubuh, sistem indria, pikiran, bahkan ego, bukanlah entitas yang berdiri sendiri. Semuanya hasil evolusi bertingkat dari *prakṛti*. Dimensi psikologis yang sering dianggap sebagai inti subjektivitas (seperti *buddhi* dan *ahaṃkāra*) juga masuk ke dalam ranah material halus (Larson, 1979). Jadi, dalam *Sāṃkhya*, tubuh dan identitas psikologis bukan inti terdalam manusia, melainkan konfigurasi sementara dari proses kosmik yang jauh lebih luas.

2. *Prakṛti*

Dalam *Sāṃkhya*, *prakṛti* adalah realitas material paling dasar, tidak punya sebab, tetapi justru melahirkan seluruh dunia fenomenal. Ia bagaikan matriks kosmik yang menampung tiga *guṇa*, yaitu *sattva* (keteraturan/keseimbangan), *rajas* (aktivitas/dinamika), dan *tamas* (inersia/ketertutupan). Selama ketiga *guṇa* ini seimbang, *prakṛti* tetap tidak termanifestasi. Begitu keseimbangan terganggu, evolusi pun mulai berjalan (Dasgupta, 1955). Segala yang bersifat material (dari tubuh biologis sampai struktur mental seperti pikiran dan ego) masuk ke dalam wilayah *prakṛti*. Dalam pandangan *Sāṃkhya*, pikiran (*manas*), intelek (*buddhi*), dan ego (*ahaṃkāra*) bukanlah kesadaran itu sendiri. Mereka hanya alat-alat material yang halus (*sūkṣma*). Gerald Larson menekankan, bahkan fungsi kognitif yang paling tinggi sekalipun, tetap dianggap materi dalam *Sāṃkhya* (Larson, 1979).

Ciri utama *prakṛti* adalah perubahan (*pariṇāma*). Ia dinamis, selalu bergerak, dan

terus-menerus berubah. Karena itulah, tubuh dan identitas psikologis kita tidak pernah tetap, selalu kondisional. Apa yang disebut “diri psikologis” dalam diskursus modern, dalam *Sāṃkhya* hanyalah konfigurasi sementara dari evolusi materi.

3. *Puruṣa*

Puruṣa benar-benar berbeda dari *prakṛti*. Ia adalah kesadaran murni, tidak berubah, tanpa atribut, tidak beraktivitas, dan sama sekali tidak terlibat dalam evolusi materi. Īśvarakṛṣṇa dalam *Sāṃkhya Kārikā* menyebut *puruṣa* sebagai saksi, sepenuhnya berbeda dari yang disaksikan (Virupakshananda, 1969). *Puruṣa* bukan tubuh, bukan pikiran, bukan ego, semua itu milik *prakṛti*. Kesadaran tidak lahir dari materi. Justru, kehadiran *puruṣa* memungkinkan pengalaman atas evolusi *prakṛti*. Radhakrishnan menyebutkan bahwa dalam *Sāṃkhya* “*consciousness is not a product of matter; rather, matter appears to be conscious because of the proximity of puruṣa*” (Radhakrishnan, 1989). *Sāṃkhya* juga mengakui bahwa *puruṣa* itu banyak, setiap individu mempunyai prinsip kesadaran sendiri. Tetapi semuanya sama dalam kualitas, yaitu pasif, tidak berubah, dan bebas dari atribut material. Ia tidak lahir, tidak mati, dan tidak pernah mengalami perubahan.

4. Hubungan *Puruṣa-Prakṛti*

Relasi antara *puruṣa* dan *prakṛti* bukan hubungan identitas. Mereka hanya eksis bersama secara fungsional. *Prakṛti* berevolusi demi pengalaman dan pembebasan *puruṣa* (Virupakshananda, 1969). Tetapi dari sisi ontologi, keduanya benar-benar berbeda. Masalah muncul ketika terjadi kebingungan (*avidyā*), *puruṣa* mulai mengira dirinya adalah *prakṛti*. Begitu kesadaran murni terhubung dengan tubuh, pikiran, dan ego, muncullah keterikatan, penderitaan, dan ilusi identitas. Tradisi *Sāṃkhya* menganalogikan hubungan ini seperti penonton yang lupa diri dan mengira ia adalah aktor di atas panggung (Dasgupta, 1955). Pembebasan (*kaivalya*) terjadi saat *puruṣa* benar-benar menyadari perbedaannya dari *prakṛti*, ini disebut

viveka-jñāna. Jadi, dualisme *Sāṃkhya* bukan sekadar spekulasi metafisik. Ia menjadi pondasi soteriologis, yaitu pengetahuan tentang perbedaan ontologis membuka jalan menuju kebebasan.

2.3 Tubuh sebagai *Prakṛti*

1. Tubuh Bukan Hakikat Subjek

Dalam *Sāṃkhya Kārikā* karya Īśvarakṛṣṇa, tubuh tidak pernah menjadi inti terdalam dari subjek. Tubuh itu hanya bagian dari evolusi *prakṛti*. Kita bisa melihat dari urutannya di dalam 25 *tattva*. Semua ini membuat tubuh kita pada akhirnya hanya menjadi produk transformasi material. Tubuh tunduk pada hukum perubahan (*pariṇāma*). Tidak ada yang abadi di situ. *Sāṃkhya* memakai prinsip *satkāryavāda*, yaitu akibat sudah tersembunyi dalam sebab. Jadi, tubuh itu bukan sesuatu yang otonom, tetapi hasil manifestasi potensialitas *prakṛti* saja. Tubuh itu sifatnya kontingen, mudah berubah, dan jelas tidak kekal. Tubuh bukan sumber kesadaran, cuma alat buat pengalaman. Radhakrishnan juga menyebutkan dalam *Sāṃkhya*, kesadaran tidak pernah muncul dari materi. Justru, materi kelihatan hidup karena dekat dengan *puruṣa* (Radhakrishnan, 1989). Jadi, identitas biologis, baik itu jenis kelamin, ras, maupun genetik, semua itu nyata di level empiris, tetapi tidak mempunyai status ontologis terakhir. Mereka tidak pernah bisa menyentuh inti subjek sebagai kesadaran. Jadi, tubuh itu syarat pengalaman, tetapi bukan esensi subjek. Kalau kita mengidentifikasi diri penuh dengan tubuh, artinya kita menyamakan kesadaran dengan evolusi material. Itu kekeliruan besar dalam *Sāṃkhya* yang disebut *aviveka*.

2. Gender sebagai Fenomena *Prakṛti*

Karena tubuh ada di wilayah *prakṛti*, gender juga otomatis masuk ke ranah yang sama, baik aspek biologis maupun psikososialnya. Gender bisa dikatakan sebagai konfigurasi material-psikologis, muncul dari interaksi antara struktur biologis, disposisi mental, dan norma sosial. Dalam *Sāṃkhya*, semua dimensi psikologis seperti pikiran, ego, bahkan fungsi intelektual merupakan bagian dari evolusi

prakṛti. Judith Butler dengan teori performativitasnya menekankan gender sebagai hasil praktik diskursif dan pengulangan norma. Tetapi, dari kacamata *Sāṃkhya*, analisis ini tetap ada di level fenomenal (evolusi material-psikologis). Gender nyata secara empiris (punya dampak sosial, hukum, eksistensial) tetapi tetap bukan inti kesadaran.

Kesadaran (*puruṣa*) tidak punya gender. Sifatnya tanpa atribut, tidak mengalami perubahan, dan bebas dari kategori material. Jadi, perbedaan gender hanya berlaku di tingkat *prakṛti*, bukan di tingkat kesadaran murni. Gender itu hanya modus pengalaman, bukan inti subjek yang mengalami. Perbedaan ini penting secara ontologis. Kita bisa mengakui realitas fenomenal gender tanpa menganggapnya identitas mutlak. Gender memang nyata secara empiris, tetapi tetap tidak final secara ontologis.

3. Kritik terhadap Dua Ekstrem

Dalam diskursus sekarang, ada dua kecenderungan ekstrem yang, sadar atau tidak, sama-sama mengabsolutkan *prakṛti*. Pertama, biologisme. Pandangan ini menganggap tubuh sebagai pondasi mutlak identitas. Identitas personal dipandang hasil determinasi genetik dan neurobiologis. Bagi Francis Crick, pengalaman dan identitas manusia hanya aktivitas neuron (Crick, 1994). Dari perspektif *Sāṃkhya*, ini jelas mengabsolutkan produk *prakṛti* dan menafikan dimensi kesadaran yang secara ontologis beda. Kedua, konstruktivisme radikal. Pendekatan ini menganggap identitas sepenuhnya konstruksi sosial dan diskursif. Walaupun menolak determinasi biologis, konstruktivisme tetap menempatkan tubuh dan pikiran dalam jaringan norma sosial sebagai dasar identitas. Artinya, konstruksi sosial tetap main di ranah *prakṛti*, wilayah perubahan dan dinamika fenomenal. Dua ekstrem ini berbeda metode, tetapi sama dalam horizon ontologis, dimana keduanya tidak pernah keluar dari materialitas, baik bentuk biologis atau sosial. Dalam istilah *Sāṃkhya*,

keduanya masih berputar dalam transformasi *guṇa*.

Melalui kategori ontologis *Sāṃkhya*, kita dapat mengatakan bahwa tubuh dan gender memang nyata sebagai fenomena, tetapi bukan inti terdalam subjek. Kalau salah satunya menjadi absolut, akibatnya reduksi ontologis, baik itu reduksi biologis atau sosial. Akhirnya, membaca tubuh sebagai *prakṛti* membuka peluang untuk rekonstruksi ontologi tubuh yang tetap mengakui realitas fenomenal, tetapi tidak terjebak dalam identifikasi total antara subjek dan materialitasnya.

2.4 Tubuh sebagai *Prakṛti*

Rekonstruksi ontologi tubuh yang penulis tawarkan dalam artikel ini sama sekali bukan upaya kembali ke dualisme lama yang kaku. Sebaliknya, penulis ingin menempatkan tubuh, identitas, dan kesadaran secara proporsional dalam horizon ontologis. Penulis mengambil struktur metafisika *Sāṃkhya Kārikā* dari Īśvarakṛṣṇa sebagai titik awal, tetapi kemudian bergerak lebih jauh secara reflektif. Tujuannya untuk menghindari jebakan reduksionisme biologis dan konstruktivisme radikal.

1. Tubuh sebagai Medan Manifestasi

Pertama, tubuh itu nyata. *Sāṃkhya* klasik tidak pernah menganggap dunia fenomenal sekadar ilusi. Dunia, termasuk tubuh, adalah hasil evolusi nyata dari *prakṛti*. Prinsip *satkāryavāda* menegaskan bahwa akibat sudah terkandung dalam sebab; dunia dan tubuh adalah manifestasi konkret dari potensi material primordial (Larson, 1979). Jadi, tubuh itu medan manifestasi, arena di mana dinamika *guṇa* (*sattva, rajas, tamas*) muncul dalam bentuk pengalaman nyata. Tubuh adalah tempat pengalaman, relasi, sejarah, dan perubahan berlangsung. Ia nyata secara ontologis, walaupun bukan realitas absolut. Īśvarakṛṣṇa menegaskan bahwa evolusi *prakṛti* terjadi demi pengalaman dan pembebasan kesadaran (Virupakshananda, 1969). Tubuh bukan objek mati, tetapi medan pedagogis kosmik, dimana melalui tubuh, pengalaman menjadi mungkin.

Dengan rekonstruksi ini, penulis menolak pandangan asketis ekstrem yang menihilkan tubuh, sekaligus menolak biologisme yang menganggap tubuh sebagai realitas tertinggi. Tubuh bukan esensi, bukan pula kesalahan ontologis. Tubuh adalah manifestasi dinamis dari realitas material.

2. Subjek sebagai *Puruṣa*

Jika tubuh adalah manifestasi *prakṛti*, subjek pengalaman tetap tidak bisa direduksi ke tubuh. Dalam *Sāṃkhya*, *puruṣa* adalah kesadaran murni, tidak berubah, tidak beratribut, dan di luar evolusi material (Radhakrishnan, 1989). *Puruṣa* adalah saksi, bukan objek yang disaksikan. Rekonstruksi ini menegaskan intuisi mendasar itu, dimana kesadaran bukan produk tubuh. Kritik terhadap reduksionisme neurologis sudah jelas, bahwa korelasi aktivitas otak dan pengalaman subjektif tidak berarti pengalaman dapat direduksi menjadi proses fisik (Chalmers, 1996). Subjek, sebagai kesadaran, tidak identik dengan atribut biologis (jenis kelamin, genetik, ras) atau atribut sosial (peran, norma, identitas kultural). Semua atribut ini berada di ranah *prakṛti*, ranah perubahan dan relasi. Kesadaran sebagai *puruṣa* tidak berubah saat tubuh berubah, saat identitas sosial bergeser, atau peran sosial direkonstruksi. Martabat subjek tidak bergantung pada keadaan tubuh atau pengakuan sosial, melainkan pada statusnya sebagai kesadaran. Di sinilah pondasi ontologis martabat manusia, jauh lebih kokoh daripada dasar biologis atau konstruksi sosial semata.

3. Ontologi Non-Reduktif

Rekonstruksi ini bisa disebut ontologi non-reduktif, dengan tiga tesis kunci, yaitu: 1) Tubuh diakui secara ontologis sebagai realitas fenomenal. Tubuh bukan ilusi atau sekadar konstruksi diskursif. Ia benar-benar manifestasi *prakṛti*, tunduk pada perubahan tetapi tetap mempunyai status ontologis sebagai fenomena; 2) Identitas dipahami sebagai konstruksi dinamis. Identitas biologis dan gender adalah hasil konfigurasi material dan sosial yang terus berubah.

Seperti kata Judith Butler, identitas itu performatif, tidak statis (Butler, 1999). Tetapi konstruksi ini tetap berada di ranah fenomenal, bukan pada tingkat esensi kesadaran; dan 3) Martabat dan subjek bersumber pada kesadaran (*puruṣa*). Martabat tidak lahir dari fungsi biologis, produktivitas sosial, atau pengakuan normatif. Martabat muncul karena subjek adalah kesadaran yang tidak bisa direduksi menjadi objek. Kesadaran inilah yang memungkinkan pengalaman tubuh dan identitas, tanpa menjadi identik dengannya.

Ontologi non-reduktif ini tidak menghilangkan tubuh, tidak meniadakan perjuangan sosial atas identitas, dan tidak menolak realitas biologis. Semua ditempatkan dalam kerangka ontologis bertingkat, yaitu tubuh dan identitas berada pada level manifestasi, kesadaran berada pada level prinsip. Dengan cara ini, rekonstruksi ontologi tubuh bergerak melampaui kedua ekstrem (biologisme dan konstruktivisme radikal) tanpa jatuh pada penolakan dunia fenomenal. Tubuh adalah medan, identitas adalah dinamika, dan kesadaran adalah dasar. Pada akhirnya, pertanyaan “siapa aku?” tidak cukup dijawab dengan deskripsi tubuh atau konstruksi sosial. Jawabannya muncul dari refleksi atas kesadaran yang membuat seluruh pengalaman itu mungkin. Di sinilah letak pondasi ontologis martabat manusia.

III. SIMPULAN

Artikel ini lahir dari kegelisahan teoretis yang terus berulang dalam diskusi modern tentang tubuh dan identitas. Di satu sisi, reduksionisme biologis menegaskan tubuh sebagai dasar ontologis identitas. Di sisi lain, konstruktivisme sosial (khususnya teori performativitas gender Judith Butler) melihat identitas sebagai hasil dari proses diskursif dan norma sosial. Keduanya mempunyai argumen yang kuat dalam menjelaskan bagaimana tubuh bekerja dan identitas terbentuk, tetapi keduanya tetap terjebak di wilayah fenomenal dan material saja. Melalui pembacaan kritis atas dualisme ontologis dalam *Sāṃkhya Kārikā* karya

Īśvarakṛṣṇa, penulis hendak menunjukkan bahwa tubuh, baik struktur biologis, psikologis, maupun gender, berada di wilayah *prakṛti*, realitas material yang selalu bergerak dan berubah. Tubuh bukan inti terdalam manusia, melainkan tingkat manifestasi dari proses kosmik material itu sendiri. Identitas, baik yang bersifat biologis maupun sosial, tidak mempunyai status ontologis final, ia fenomenal, berubah-ubah, dan sangat tergantung pada konteks.

Akan tetapi pembacaan ini tidak berhenti di sana. Dualisme *puruṣa-prakṛti* bukan sekadar pemisahan metafisik kaku, melainkan alat untuk membedakan mana yang berubah dan mana yang menjadi saksi perubahan itu. *Puruṣa* dipahami sebagai kesadaran murni, tanpa atribut, tidak berubah, dan tidak pernah benar-benar menyatu dengan tubuh ataupun identitas sosial. Kesadaran tidak lahir dari tubuh; justru tubuh hadir dalam ranah kesadaran sebagai objek pengalaman. Berdasarkan hal ini, penulis menawarkan rekonstruksi ontologi non-reduktif, dimana 1) tubuh diakui sebagai realitas fenomenal yang sungguh ada, bukan ilusi atau konstruksi sewenang-wenang; 2) identitas dipahami sebagai konstruksi dinamis di ranah material-psikologis dan sosial; 3) martabat dan subjek manusia tidak bersumber dari atribut biologis atau pengakuan sosial, tetapi dari kesadaran sebagai dasar ontologis.

Nilai baru dari pendekatan ini terletak pada sintesis kritis antara metafisika *Sāṃkhya* dan perdebatan tubuh-gender di era kontemporer. Alih-alih memakai *Sāṃkhya* untuk melegitimasi konservatisme identitas, penulis justru menggunakannya untuk mendekonstruksi klaim absolut baik terhadap tubuh maupun konstruksi sosial. Jadi, ontologi tubuh yang penulis tawarkan tidak menolak realitas material, tetapi juga tidak mereduksi subjek hanya menjadi materialitas semata. Pada akhirnya, masalah tubuh dan identitas tidak bisa dipahami hanya melalui biologis atau sosiologis. Ini persoalan ontologis, siapa subjek yang sungguh mengalami tubuh itu? Rekonstruksi ini menegaskan bahwa tubuh

adalah medan manifestasi, identitas adalah dinamika fenomenal, dan kesadaran adalah pondasi ontologis martabat manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Burley, M. (2007). *Classical Sāṃkhya And Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*. Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (2002). *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. MIT Press.
- Connell, R. (2012). Gender, Health and Theory: Conceptualizing the Issue, in Local and World Perspective. *Social Science & Medicine*, 74, 1675–1683. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.06.006>
- Crick, F. H. C. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Macmillan Publishing.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. Pantheon Books.
- Dasgupta, S. (1955). *A History of Indian Philosophy: Vol. V*. Cambridge University Press.
- Larson, G. J. (1979). *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*. Motilal Banarsidass. <https://doi.org/0896840581>
- Radhakrishnan, S. (1989). *Indian Philosophy Vol. II*. Unwin Brothers Limited.
- Virupakshananda, S. (1969). *Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*. Sri Ramakrishna Math.
- West, C., & Zimmerman, D. H. (2007). Doing Gender. *Gender and Society*, 1(2), 125–151.