

LA NOCIÓN DE KLEŚA Y SU RELACIÓN CON EL ANÁLISIS YÓGUICO DE LA MENTE¹.

Anindita N. Balslev

(Trad. José Antonio Offroy Arranz)

Kleśa, traducido generalmente como aflicción, es un término técnico y un concepto clave en la filosofía del yoga. Exponer esta idea en el contexto del discurso sobre las emociones en Occidente es una tarea provocadora. La relevancia que podría tener la idea yóguica de *kleśa* para la discusión contemporánea sobre las emociones es un asunto que debe investigarse y debatirse. Se pueden hacer varias preguntas, tales como: ¿Hay alguna relación general entre la idea de *kleśa* y de las emociones? Si es así, ¿pueden designarse todas las emociones como *kleśas*? ¿Cuál es el lugar de las emociones en la ética y la soteriología del yoga? ¿Cómo se relacionan los aspectos cognitivos y volitivos de la vida mental con lo emotivo en el contexto del Yoga? Y así sucesivamente. Ofreceré algunos comentarios propios al final de este ensayo. Me gustaría señalar, sin embargo, que el propósito aquí no es estudiar el punto de vista del Yoga sobre la mente siguiendo un paradigma o método específico que algunos académicos contemporáneos involucrados en estas cuestiones puedan haber encontrado útil, ni se intentará familiarizar al lector con los paradigmas en competencia a los que han dado lugar las discusiones sobre este tema. El objetivo será poner al descubierto el análisis tradicional del Yoga sobre fenómenos como el deseo (*raga*) y el rechazo (*dveṣa*), centrados en el sentido del yo (*asmitā*), etc., todos descritos en la literatura como aflicciones (*kleśas*) y también como cogniciones erróneas (*viparyayas*). Las características cognitivas, afectivas y conativas de los *kleśas* se analizarán a la luz de la soteriología del yoga tradicional. Se espera que las intuiciones del Yoga inspiren a aquellos que están indagando hoy en los supuestos culturales que no han sido examinados en un estudio sobre la emoción en Occidente y están cuestionando correctamente la legitimidad de tales dicotomías entre lo privado y lo público, lo racional y lo irracional, y los aspectos morales y amorales de las emociones.

Primero, permítanme resumir brevemente la idea básica de *kleśa* y su papel en el marco teórico del análisis del Yoga de la mente y los estados/modificaciones

¹ Traducción del artículo publicado por Anindita N. Balslev, "The Notion of Kleśa and Its Bearing on the Yoga Analysis of Mind", en *Philosophy East & West* (<https://www.jstor.org/stable/1399720>), 1991.

mentales, una interpretación estándar en inglés de las palabras sánscritas *citta* y *cittavṛtti*. Hay distintas ideas relacionadas con la noción de *kleśa* desde varias perspectivas que se encuentran dispersas a lo largo de los Yogasūtras de Patanjali y sus comentarios y subcomentarios tradicionalmente reconocidos al respecto. Para una apreciación auténtica de la filosofía de la mente del Yoga, es esencial que estas ideas se exploren completamente. Incluso para obtener una visión teórica de lo que se recomienda y lo que está prohibido en relación con las prácticas de Yoga —temas que han llamado tanto la atención en los últimos años— es indispensable comprender la naturaleza de los *kleśas*.

Antes de entrar en los detalles de lo que es *kleśa* y cuáles son sus implicaciones, recordemos la llamativa metáfora de la mente, que se encuentra en el comentario de Vyāsa, la cual revela el mundo del pensamiento que es característico del Yoga. Dice así:

La corriente mental puede fluir en dos sentidos opuestos... (*citta-nadī nāmobhayato vāhinī...*). (YS I.12)

Un conocimiento adecuado de esta poderosa metáfora, que es a la vez descriptiva y evaluativa, ayuda a percibir cuán íntimamente entrelazados están los aspectos psicológicos, éticos y soteriológicos en la visión yóguica de las incesantes modificaciones de la mente. La imagería de las dos direcciones” transforma el flujo de la vida mental, una metáfora que se encuentra en todas las culturas, en algo más que una mera descripción psicológica. Las “dos direcciones” se caracterizan al principio como fluyendo hacia lo positivo y hacia lo negativo (*vahati kalyāṇāya vahati pāpāya ca*), lo que parece expresar principalmente una consideración ética. Sin embargo, otra frase específica de que lo que fluye hacia la discriminación (*viveka*) y el aislamiento/salvación (*kaivalya*) es positivo, mientras que lo que conduce a la existencia mundana (*saṃsāra*) es negativo, indica claramente una preocupación soteriológica.

Sin embargo, esta metáfora de la mente como río que fluye en dos direcciones adquiere un significado técnico específico cuando el Yogaśāstra introduce una amplia división de todos los estados de la mente, clasificándolos en dos grupos: *kliṣṭā* y *akliṣṭāvṛtti*. Esta distinción, que es de vital importancia para la soteriología del yoga, implica la noción de *kleśa*. La sutil distinción al discernir el significado de la palabra puede verse en los comentarios del Yogasūtra. *Kliṣṭāvṛtti* son esos estados mentales,

se nos dice en el Yogabhāṣya, que son causados por los *kleśa* (*kleśa-hetukāḥ*), mientras que el Yogavārttika los describe como aquellos que conducen al sufrimiento (*kleśa*). Las modificaciones de la mente que no pueden caracterizarse así son el *akliṣṭā-vṛtti*.

Esto nos lleva al tema principal de este ensayo. La palabra *kleśa* en su uso convencional es sinónimo de *duḥkha* o sufrimiento. Aunque tiene un significado técnico, que se describirá en breve, aún conserva el matiz de sufrimiento: *kliṣṭā iti kleśāḥ*. Aquí, el significado de la palabra sufrimiento, como en la soteriología budista, trasciende su significado convencional. *Duḥkha* o *kleśa*, en ese sentido, no es simplemente un antónimo de *sukha* o placer, sino que es coextensivo con lo que se opone a la búsqueda de la liberación y conduce al *saṃsāra*. Este significado es claro como comenta Vyāsa sobre el YS II.14, diciendo que incluso en momentos de placer (*viśeṣa-sukha-kāle pi*) el yoga lo considera doloroso, como un obstáculo (*pratikūlātmakam*). Por lo tanto, el término *kleśa* es parte integrante de la soteriología del yoga.

También se debe mencionar la noción de *saṃskāra*. Se dice que cualquier *vṛtti* o estado que surge en la mente deja tras de sí una huella, un *saṃskāra*, que a su vez puede provocar y reforzar un estado similar. Así, la literatura del Yoga habla de la rueda perpetua de modificaciones y rastros (*vṛttisaṃskāra cakramanīsam*). Un *saṃskāra* no es simplemente un rastro de memoria sino también una tendencia latente, una propensión, que a menudo se compara con una semilla que germina en condiciones favorables. La teoría también sostiene que los *vṛttis* o los estados siempre se conocen (*sadājñātā citta-vṛttayā*), pero eso no es cierto para los *saṃskāras*. Estos últimos pueden describirse, como suele suceder en la literatura de yoga traducida al inglés, como impresiones subliminales que permanecen sin ser observadas (*alakṣita*), es decir, inconscientes.

Sin embargo, es importante recordar la afirmación de que para un adepto avanzado de Yoga incluso tales huellas (*saṃskāras*) pueden percibirse como se indica en YS III.18: la idea de *saṃskāra-sākṣātkara*.

A continuación, sintetizaré algunas de las características más destacadas de la comprensión yóguica de *kleśa*, usando la terminología yóguica que está inseparablemente unida a ella.

El uso técnico del término “*kleśa*” se hace evidente cuando se el YS II.3 presenta una lista concisa de cinco aflicciones: *avidyāsmītārāgadveṣābhiniveśāḥ pañca kleśāḥ*. Estas pueden traducirse como nesciencia, sentido del yo, deseo, aversión y miedo, principalmente con respecto a la muerte. Ahora, se puede hacer la pregunta: ¿qué tienen estas cinco en común que permiten la designación de *kleśas* o aflicciones? Estas son precisamente las cinco, de acuerdo con el análisis soteriológico, que impulsan la mente hacia todo lo que es ‘de este mundo’, del *saṃsāra*, y bloquean el conocimiento discriminativo, que es esencial para la liberación o *kaivalya*. A este respecto, es interesante recordar que estas cinco aflicciones (*pañca kleśāḥ*) también se designan como las cinco cogniciones erróneas (*pañca-viparyaya*). *Viparyaya* es un término técnico que requiere aclaración. Para expresarlo brevemente, es un término general para aquellos estados mentales que se disciernen como cogniciones erróneas y que pueden ser negados o corregidos por medios válidos de conocimiento (*pramāṇena bodhyate*; YS I.8). Por lo tanto, si el sentido del yo, el deseo, la aversión y el miedo a la muerte se etiquetan como *kleśas* y también como *viparyayas*, significa que cada una de ellas es una aflicción y da lugar a concepciones erróneas de las cosas. Evidentemente, el significado de esta descripción debe captarse en el contexto soteriológico. Hemos notado el uso del término *kleśa* en la literatura del Yoga. Observemos ahora que no todas las cogniciones erróneas se denominan *kleśas*, aunque sin duda se dice que las cinco *kleśas* dan lugar a puntos de vista erróneos sobre las cosas y, por lo tanto, son *viparyayas*.

Avidyā o nesciencia, que encabeza la lista de aflicciones, es precisamente este rastro latente y subliminal (*vāsanā*) del pensamiento erróneo (*viparyaya-jñāna-vāsanety arthaḥ*; YS II.24). Se describe como *kṣetra* o campo, y *prasava bhūmi* o campo donde germinan las cuatro siguientes. Esto implica que todos los *kliṣṭā vṛttis* o estados aflictivos de la mente comparten la característica principal del *kleśa avidyā*: una predisposición, por así decirlo, a tomar algo por lo que no es. Esto puede corregirse, se afirma, con el surgimiento del conocimiento discriminativo (*vivekakhyāti*). En la literatura se indica claramente cómo se muestra exactamente que la idea de la cognición incorrecta es la característica de cualquier estado mental que roza el deseo, la aversión, el miedo o el sentido del yo. *Asmitā kleśa* se considera *viparyaya* ya que es responsable de considerar lo impermanente (*anitya*) como permanente (*nitya*). Es *raga kleśa* lo que da lugar a la visión errónea de tomar lo impuro, lo repulsivo (*aśuci*), como puro y atractivo (*śuci*). El *kleśa* denominado *dveṣa* es responsable de no discriminar lo realmente doloroso (las ideas de *pariṇāmī*, *tāpa* y *saṃskāra-duḥkhatā* necesitan ser elaboradas

en este contexto) de lo que es placentero (*sukha*), y abhiniveśa de no discriminar el no-ser (*anātmā*) del ser (*ātmā*).

Estas cuatro aflicciones, se señala, no siempre están presentes en sus formas totalmente manifiestas. Un tono de descripción claramente psicoanalítico sobre los *kleśas*, que se encuentra en YS II.4, es que un *kleśa* puede estar latente (*prasupta*), atenuado (*tanu*), interceptado (*vicchinna*) o completamente manifiesto (*udāra*). Este es de hecho un aspecto significativo del análisis del Yoga sobre los *kleśas* en el que comentaremos más adelante en relación con la perspectiva transcultural del estudio de las emociones.

Antes de discutir la nación de *asmitā-kleśa*, una interesante característica de la comprensión yóguica de la mente, permítanme repasar brevemente las ideas relativas a *raga-dveṣa—abhiniveśa*, donde el núcleo emotivo del concepto de *kleśa* es obvio. Las huellas de la experiencia del placer son operativas y sustentan *raga* o el deseo. Las modificaciones toman la forma de *gardha*, *trṣṇa* y *lobha*, que pueden traducirse como anhelo, sed y codicia, respectivamente. También tienen el matiz de ansia, deseo y apego, como se desprende de los diversos ejemplos utilizados en los textos. Metafóricamente, las semillas de *sukha-saṃskāras* o rastros de experiencias placenteras están ahora germinando, empujando activamente, y esto dará lugar a un estado de deseo, que se dirige a un esfuerzo encaminado hacia (*tatsādhane*) el logro del objeto de placer.

A diferencia del deseo, el núcleo emotivo de *dveṣa* o aversión es provocado por la semilla del recuerdo del dolor. Los estados que surgen son los de *pratigha*, *manyu*, *jighāṃsā* y *krodha*, que podrían traducirse en inglés como represalia, malicia, venganza e ira. Así, *raga-dveṣa*, el apego y la aversión o el deseo y el rechazo moran en los *saṃskāras* del placer y el dolor. La mente no es repelida por lo que es placentero, ni desea lo que es doloroso.

Los *vṛttis* fortalecen los *saṃskāras*, estos últimos a su vez facilitan el surgimiento de los primeros. Aquí no se encuentra ninguna concepción de la mente como tabula rasa.

El YS II.9 trata del *kleśa* denominado *abhiniveśa*. El significado principal del término en este contexto se establece en el comentario de Vyāsa como miedo a la

muerte o miedo a la aniquilación (*maraṇatrāsa ucchedadṛṣṭyātmakaḥ*). ¿Por qué se presenta por separado el miedo a la muerte y no se considera sencillamente como *dveṣa*, teniendo en cuenta que la muerte puede ser lo más indeseable? *Abhiniveśa* es un temor aflictivo que, según se dice, comparten los eruditos con los ignorantes. A diferencia de los rastros de *sukha-duḥkha* o placer-dolor, sobre los cuales se encuentran fácilmente ejemplos en esta vida misma, los *saṃskāras* del miedo y la ansiedad con respecto a la muerte no pueden explicarse así, ya que no existen tales experiencias en esta vida. Entra en juego la idea de "muerte anterior". Esta angustia se describe como *svarasavāhī*, surge natural y espontáneamente a partir de las huellas acumuladas.

Ahora puede observarse que nuestro deseo, odio, miedo y sentido del yo no se nos ocultan en la medida en que se expresan en términos de *vṛtti* o modificación, sino que las huellas o *saṃskāras* que dejan atrás y que a su vez los provocan no se perciben inmediatamente. Ocasionalmente se infieren pero en gran parte pasan desapercibidas (la excepción es el caso del yogui avanzado).

Ahora es el momento de enfocarnos en el *kleśa* que precede al deseo, la aversión y el miedo a la muerte y que se coloca en importancia solo después de *avidyā* o nesciencia, a saber, *asmitā*, el sentido de soy-dad o sentido del yo. Tal vez sea más fácil incorporar *raga-dveṣa-abhiniveśa* en el catálogo básico de emociones en cualquier lugar, pero considerar *asmitā-kleśa* como el mismo género de fenómenos mentales podría encontrar cierta resistencia. La superación de esta resistencia y la capacidad de discernir que *asmitā* es fundamental para el deseo, la aversión y el miedo, y que también es una aflicción, ya estaría realizando una tarea que tal vez vaya en contra de nuestro acostumbrado hábito de pensamiento, pero está en consonancia con la visión yóguica de la mente. Esto también implicaría la percepción de que el sentido del yo que se genera como una modificación mental, debido a *asmitā*, es eventualmente analizable en componentes heterogéneos. Es necesario examinar con mucho cuidado un conjunto de ideas para no perderse las diversas implicaciones del concepto de *asmitā*. Aparece en tres contextos importantes del discurso del Yoga: a) *asmitā* como *tattva* o categoría; b) *asmitā* como *kleśa* o aflicción; y (c) *asmitā* como en *sāsmiṭāsamādhī* o concentración unidireccional con conciencia de existencia individual.

El primer uso es sinónimo de *ahaṃkāra* o principio del ego como en el Sāṃkhya. El Yogabhāṣya II.19 lo enumera: *ṣaṣṭhaś cāviśeṣo asmitāmātra*. Como *tattva* comparte

con los cinco *tanmātras* las mismas características, pero ese es un tema diferente en el que no necesitamos entrar por el momento.

Lo que nos interesa aquí es captar el sentido en el que *asmitā* o el sentido del yo, que es compuesto pero aparece como si fuera uno (*ekātmateva*), se establece como una aflicción. El Yogasūtra II.6 lo define: *dṛgdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā*. Tener en cuenta que los dos principios, el de la conciencia pura (*dṛgśakti*) y el de la cognición (*darśanaśakti*), son lo mismo es *asmitā*. Dicho de otro modo, el sentido del yo que parece ser indiviso y homogéneo, es generado por la no distinción entre los dos componentes completamente heterogéneos, el experimentador y lo experimentado. No hay una sustancia mental inmutable como base de tal cognición. La visión del Yoga de cómo se genera el sentido del yo es radicalmente diferente a este respecto de teorías, tales como el Vaiśeṣika en el contexto indio, donde la conciencia (*ahāmpratyaya*) simplemente indica el ser (*ātman*). La teoría del Yoga señala que *asmitā* es precisamente la constitución heterogénea del sentido del yo y el *kleśa* que es operativo. Esto se convierte en la base del ego positivo, fuente de orgullo (*abhimāna*) y también de egoísmo. Así, el sentido de yo-idad y mismidad (*ahaṃkāra* y *mamakara*) están tan íntimamente relacionados y son fundamentales para las tres *kleśas* siguientes que se puede decir que no habrá deseo, rechazo o miedo sin *asmitā*. Ahora se puede observar que el orden de disposición de los *kleśas* no es arbitrario, su significado también se puede apreciar cuando se consideran en el orden opuesto: el objeto del miedo en *abhiniveśa* es rechazado, esta aversión (*dveṣa*) tiene lugar cuando el deseo (*raga*) se frustra, y el deseo presupone *asmitā* o soy-dad, que corre a través de los tres. Decir que *avidyā* o nesciencia es el 'suelo' para los cuatro no es más que una lectura soteriológica de la situación. Esta descripción de que los cuatro *kleśas* son ejemplos principales de cogniciones erróneas es especialmente notable porque atraviesa la oposición estereotipada entre lo emotivo y lo racional o cognitivo. Esto produce una visión integral de la mente. Es en este marco que surge la imagen de que la existencia mundana (*saṃsāra*) no es posible sin el sentido del yo, el deseo, el rechazo y el miedo. Estos gobiernan la mente del individuo y perpetúan la rotación de la rueda del *saṃsāra*.

Resulta interesante observar que para el Yoga los *kleśas* no son meras consecuencias de la acción, sino también resortes de ella, de hecho, las motivaciones principales. Estos se consideran básicos tanto para las acciones moralmente buenas como para las malas. Como en YB II.12, el mérito y el demérito surgen del deseo, la aidez, el desconcierto mental o la ira (*tatra puṇyāpuṇya-karmāśayaḥ kāma-lobha-*

moha-krodha-prasavaḥ). Las emociones no se consideran como meramente pasivas, sino también como acciones que provocan activamente. En otras palabras, no hay lugar para tales polémicas sobre la irracionalidad o a-racionalidad, y la inmoralidad o amoralidad de las emociones.

Brevemente, para la ética o la soteriología *asmitā kleśa* sigue siendo preponderante. El recorrido egoísta del deseo, el rechazo y el miedo no puede controlarse a menos que *asmitā kleśa* sea subyugada, debilitada.

Por lo tanto, es importante poner al descubierto la naturaleza real del sentido del yo, mostrar que no es la conciencia pura inmutable, el *puruṣa* inmutable que erróneamente se toma como tal, que es generado por una interacción del ser y el no-ser (*puruṣa* pasivo y *buddhi* activo). Para hacer justicia a este complejo conjunto de ideas, tenemos que ver cómo el Yoga descubre gradualmente los dos principios trascendentales de *puruṣa* y *prakṛti*.

Por el momento puede decirse que sólo bajo esa forma de intensa concentración unidireccional, llamada *sāsmiṭāsamādhi*, se puede observar la constitución heterogénea del sentido del yo. A partir de ahí, se revela que lo que se tomaba por simple, inmutable o estable es realmente compuesto (*saṃhata*) y cambiante (*pariṇāmī*). Esta es la última etapa o la más elevada de *saṃprajñātasamādhi*. El yogui tiene ahora que alcanzar el *samādhi* llamado *asaṃprajñāta*, cuando se destruye la nesciencia y se logra el *kaivalya*.

Este es un breve resumen de la comprensión yóguica sobre los *kleśas*. Cabe preguntarse ahora, suponiendo que los *kleśas* tengan un núcleo emotivo definido, si se puede decir que todas las emociones tienen los rasgos de una aflicción. La respuesta es no. Son precisamente esas cinco que son determinadas como *kleśas*; las que están en la raíz de la existencia mundana (*saṃsāra*) (compárese con *sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ*).

El lugar de las emociones en la filosofía de la mente del Yoga es central. Un estudio completo requeriría una revisión crítica no solo de los *kleśas* sino también de otras emociones. Una de las preguntas más pertinentes que hacer es, ¿cuál es el papel de las emociones en la ética del Yoga? ¿Hay emociones que puedan identificarse como virtudes que tengan una dimensión altruista definida?

Esta indagación también aparece en la discusión actual sobre las emociones en Occidente. Algunos expresan un claro interés “en desarrollar una alternativa al kantismo, en particular a la minimización del papel de las emociones en la moralidad y en el énfasis exclusivo en el deber y la racionalidad” (Blum 1980).

En la literatura sobre Yoga se hace mención a una serie de actitudes emotivas. Algunas de estas se identifican como ayudas positivas para adquirir la serenidad mental, esencial para la concentración. El YS I.33 recomienda el cultivo consciente de la amabilidad hacia los que son felices, la compasión hacia los afligidos, la alegría hacia los virtuosos y la ecuanimidad hacia los malvados (*maitrīkaruṇāmuditopekṣāṇām sukhaduḥkhaṇyāpuṇyaviṣayāṇām bhāvanātas cittaprasādanam*). Así como se dice que estas actitudes purifican la mente, ciertos estados emocionales se etiquetan como acompañantes de una mente perturbada, como la tristeza o el abatimiento, y por lo tanto se consideran obstáculos para lograr la concentración.

Estas ideas son particularmente esclarecedoras para un estudio de las emociones, ya que se centran en el adepto al Yoga en un contexto interpersonal. La dimensión social de las emociones se ve en la profundidad del propósito personal del adepto de Yoga. Las implicaciones de la recomendación para el cultivo de ciertas actitudes, lo que implica una erradicación gradual de otras, necesita ser explorada a fondo. Esto nos da una evaluación de las emociones de tal manera que hace redundante cualquier conflicto entre lo privado y lo público, lo racional y lo irracional, y los aspectos sociales e individuales de una teoría de la emoción. Tal estudio también nos ayuda a interpretar la comprensión yóguica de la persona, donde el núcleo emotivo de la interacción con los demás no se considera irrelevante en la preparación para la búsqueda de la liberación.

Detengámonos por un momento en el YS 1.33. En primer lugar, el *sūtra* revela que muchas emociones se evocan solo en una situación en la que se interactúa con los demás. La amabilidad, la compasión, etc., son emociones que se dirigen hacia otras personas que se encuentran en situaciones muy diferentes. ¿Por qué la literatura del Yoga recomienda específicamente el cultivo de la amabilidad hacia aquellos que son felices, etc.? ¿Es porque estas emociones generalmente no se evocan en tales situaciones? Swami Hariharānanda Āraṇya elabora esta pregunta. Señala que a menudo un ser humano tiene envidia de otra persona que se percibe en un estado de felicidad, especialmente cuando no hay ningún interés propio involucrado. Una vez más,

se puede incluso estar complacido de ver a un enemigo en apuros, o enfadarse al notar debilidades y vicios en los demás, o sentir resentimiento al encontrar una persona próspera o virtuosa que pertenezca a una creencia diferente a la propia. Estas emociones, con las que estamos familiarizados en las relaciones interpersonales, se insiste, son obstáculos para el logro de una mente imperturbable. Si se recomienda el cultivo de ciertas emociones en situaciones interpersonales específicas, es precisamente porque se considera que estas emociones son útiles, y sin ellas no se puede lograr la concentración de la mente en un solo punto. Lo es aún más cuando la búsqueda soteriológica es el interés predominante del aspirante. Esta es la razón por la cual una mente que está desprovista de amabilidad (*maitrī*), compasión (*karuṇā*), y demás, es una mente perturbada (*vikṣipta*), no preparada para el conocimiento discriminativo. Cada detalle de los *yogāṅgānuṣṭhāna* o miembros de las prácticas de Yoga está diseñado para la atenuación de los *kleśas*, que es indispensable para el amanecer de *vivekakhyāti*.

En resumen, las emociones que se consideran una ayuda directa para crear un estado mental agradable, útil para la práctica del Yoga, son aquellas que disminuyen de forma gradual y eventualmente limpian la mente de impurezas (*aśuddhi-kṣaya*). El brillo del conocimiento discriminativo (*jñānadīptir*) destruye los impedimentos como la luz suprime las tinieblas. Fortalecer los *akliṣṭā vṛttis* no significa nada más que el debilitamiento de los *kliṣṭā vṛttis*.

Debe recordarse, sin embargo, que el objetivo final del Yoga no es el cultivo de ciertas emociones como valores, o incluso el logro de una mente imperturbable, sino llevar todas las modificaciones mentales a una suspensión completa, una parada (*nirodha*), y también el estado de conocimiento discriminativo. El YS I.2 y los comentarios al respecto enfatizan estas ideas.

También es interesante notar que en el YS I.21, el fervor o entusiasmo (*saṃvega*) se reconoce como la clave del éxito en el Yoga; ¿pero es esto una emoción? Esta pregunta puede plantearse con respecto a algunas de esas actitudes y estados mentales anteriores que también se han mencionado antes: ¿pueden todos ellos clasificarse realmente como emociones?

Este problema, sin embargo, lo encuentra cualquiera que haya sido testigo del análisis actual sobre el tema (Marks 1984 y Calhoun et al. 1984) y haya visto lo difícil

que es encontrar una apropiada y adecuada respuesta a la pregunta de qué es realmente la emoción.

En la introducción a una colección de artículos sobre emociones, el editor escribe:

Las emociones no forman una clase natural. Después de una larga historia de debates bastante diversos acerca de su clasificación, las emociones han llegado a formar un grupo heterogéneo: varias condiciones y estados se han incluido en el trabajo de clase por razones muy diferentes en diferentes terrenos, en el contexto de contrastes cambiantes... (Ellas) no pueden ser conducidas y clasificadas juntas como activas o pasivas; generadas y definidas por el pensamiento o determinadas fisiológicamente; voluntarias o involuntarias; funcionales o con mal funcionamiento; corregibles o incorregibles por un cambio de creencias, ni se pueden distinguir nítidamente de estados de ánimo, motivaciones, actitudes o rasgos de carácter (Rorty 1980)

Se puede observar que mientras algunos incluirán sin vacilar el fervor, el entusiasmo, en la lista de emociones, no se debe perder de vista el aspecto técnico de la noción de *saṃvega* en el vocabulario del Yoga. Como la palabra *saṃvega* aparece en el Yogasūtra, varios comentaristas han interpretado este término de forma un tanto diferente. Para apreciar los sutiles matices del significado técnico (*pāribhaṣika*) de la palabra, se puede hacer referencia a dichos comentarios y glosas bien conocidos, como los escritos por Vācaspatimiśra, Vijñānabhikṣu y Bhoja. De estos sabemos que Vācaspati enfatiza el desapego (*vairāgya*) como un componente principal de la idea de *saṃvega*, mientras que Vijñānabhikṣu insiste en que la idea se refiere a la rapidez en el discernimiento de los medios (*upāyaśaighra*) para el logro del objetivo del Yoga. Bhoja, sin embargo, señala que el significado técnico de *saṃvega* es la huella profunda (*dr̥ḍha-saṃskāra*) adquirida a través de la realización de acciones que insta al adepto del Yoga a seguir adelante en la búsqueda de la meta elegida. Por lo tanto, se puede señalar que en el contexto del discurso del Yoga, *saṃvega* implica precisamente ese tipo de fervor o entusiasmo que nace de las huellas de las acciones, realizadas con un espíritu de desapego, y que a su vez precipitará el logro de la liberación (*kaivalya*). Este análisis también es digno de mención, ya que en la literatura del Yoga se encuentra una clasificación de sus adeptos en base a esta idea. Se dice que el éxito en la práctica del Yoga se acelera de acuerdo con el grado de intensidad de *saṃvega* presente en el aspirante. *Saṃvega* puede ser suave (*mṛdu*), moderado/medio (*madhya*) o muy intenso (*tīvra*). Se dice que en quien es muy intenso, el logro de la concentración unidireccional es inminente (YS I.21-22 y comentarios al respecto).

Por lo tanto, está claro que *saṃvega* tiene un aspecto manifiesto (*vṛtti-rūpa*) y otro latente de (*saṃskāra-rūpa*). Esto indica que el fervor, el entusiasmo, en una determinada dirección es impulsado por huellas que se crean por actividades repetidas que han tenido lugar previamente, y esto a su vez influye en la dirección de la mente. La imagen de la rueda en rotación perpetua de *vṛttis* y *saṃskāras* debe tenerse en cuenta para comprender el funcionamiento de la mente.

No tengo ninguna duda de que un estudio en profundidad del análisis del yoga sobre los *kleśas* es una fuente esclarecedora para comprender el profundo impacto que tienen las emociones en los aspectos cognitivos y volitivos de nuestras vidas. También se puede observar que la comprensión yóguica de la mente es tal que no involucra estas categorías de la manera en que generalmente se usan y entienden en Occidente. Como se ha señalado, el funcionamiento de la mente se describe en términos de *vṛttis* y *saṃskāras*. Las cogniciones válidas (*pramāṇa*), erróneas (*viparyaya*), verbales (*vikalpa*) y otras, son todas *vṛttis*.

La teoría no divide lo cognitivo y lo emocional en campos opuestos. Cabe señalar que a pesar de la elaborada discusión sobre *kleśas* y *pramāṇa*, los problemas no son los mismos que con las emociones y la razón. Además, la ausencia de una equivalencia exacta de estos términos en la literatura sánscrita no ha impedido el crecimiento del análisis lógico, epistemológico o psicológico y metafísico.

Muchos de los teóricos contemporáneos de la mente están reconociendo cada vez más lo incompleto de una teoría de la mente que enfatiza exclusivamente la visión de un intelecto purificado, libre de deseos y otras emociones, o una teoría que afirma que la razón por sí sola no puede mover nada, que es un "esclavo de la pasión". En occidente, como muestra la literatura reciente sobre el tema (Lutz, 1988), se han cuestionado la validez de las agudas distinciones que se delinean entre las emociones y otras actividades psicológicas, argumentando que las disposiciones emocionales no solo se presuponen sino que también se expresan directamente en las investigaciones intelectuales. Esto, me parece, es una estrategia mucho más interesante para una teoría de la mente.

Las teorías modernas sobre las emociones se ocupan de cuestiones polémicas como si una emoción es intrínsecamente racional o irracional, disposicional o no, producto solo de un sentimiento o intencional, pasiva o activa.

La descripción yóguica de *kleśa* a la que nos hemos referimos anteriormente, como latente, atenuada, interceptada y manifiesta, puede resultar esclarecedora en el contexto de tales discusiones. Creo que esta descripción atraviesa algunas de las diferentes alternativas y las considera como expresiones de diferentes facetas y etapas en la vida de la emoción. Cuando un *kleśa* se describe como latente (*prasupta*), se entiende simplemente como una potencia, como en forma de semilla (*bījakāra*). En esta etapa no es intencional, pero, como dice el comentario, se despierta o se manifiesta solo cuando dirige su rostro hacia el objeto (*tasya prabodha ālambane sammukhībhāvaḥ*). Las caracterizaciones como *tanu*, atenuado, (Y.B. II.4) y *vicchinna*, interceptado, son observaciones sutiles que indican que incluso cuando una emoción no está en su forma abierta, totalmente manifiesta (*udāra*), no está del todo ausente. Se dan ejemplos para fundamentar este punto: cuando se entra en un estado de enamoramiento, entonces no se está en un estado de ira, ya que la ira es interceptada, o mientras el enamoramiento hacia una persona está activo, hacia otras puede atenuarse, no faltar por completo.

Este análisis es, por supuesto, inestimable para alguien que aspira a ser yogui, y que debe ser consciente de que el deseo, el odio, el miedo, etc., pueden permanecer en un estado latente, incluso cuando no se encuentran en su forma activa o manifiesta.

La mente, tal como lo ve el yoga, se siente naturalmente atraída hacia el *saṃsāra*. Es cautiva de los *kleśas*. Sus modificaciones incesantes están muy afectadas en gran medida. El egoísmo (yo-idad), el deseo, el rechazo y el miedo dominan la vida mental, dándole escasamente la oportunidad de ser unificada de la manera que se necesita para discriminar *pratyakṣa-cetanā*, la conciencia individualizada, de lo que es, discernirla tal como es en sí misma (*svarūpa*). Así, al no poder descubrir su fundamento no intencional —*puruṣa*— debido a la nesciencia, se llega a la idea errónea de la naturaleza del yo, en cuya raíz se encuentra *asmitā kleśa*. Esto, a su vez, significa una mayor participación en las polaridades que son rasgos característicos del torbellino de la existencia que es el *saṃsāra*. La virtud y el vicio, el placer y el dolor, el apego y la aversión son los seis radios de la rueda del *saṃsāra* (*saḍaḍam saṃsāra-cakram*). Trascendiendo el relato psicológico y ético de la vida psíquica, surge la descripción soteriológica. La vida mental es vista no sólo como una red de etapas teñidas de

aflicciones; estas son interceptadas por aquellas que se oponen a esta tendencia. Utilizando la imaginería iluminadora del yoga, estos *akliṣṭa vṛttis* y *saṃskāras* abren caminos (*kliṣṭa-chidra*) orientados hacia el conocimiento discriminativo, hacia la salvación.

El único objetivo de obtener *samādhi* o concentración en un solo punto no es más que la atenuación de los *kleśas* (*samādhībhāvanārthaḥ kleśatanūkaraṇārthas ca*, Y.S. II.2). Es este esfuerzo el que da lugar a valores no mundanos como la amistad universal (*viśvamaitrī*), la no violencia (*ahiṃsā*), el deseo (*vairāgya*), la compasión (*karuṇā*), etc., bien reconocidos en las tradiciones espirituales de todas las culturas.

Por lo tanto, las prácticas de yoga están diseñadas para fortalecer los *akliṣṭa-saṃskāras*, que es innato y que eventualmente puede someter y erradicar aflicciones como el sentido del yo, el deseo, el rechazo y el miedo, las cuatro caras de *avidyā* o nesciencia, asegurando gradualmente un flujo imperturbable del 'río llamado mente' (*cittasya avṛttikasya praśāntavāhitā sthitiḥ*; Y.B. I.13). El *nirodha*, o suspensión de todos los *vṛttis* y *saṃskāras*, pertenece a una etapa posterior de este esfuerzo espiritual.