

# DESVANECERSE EN LA MUERTE A TRAVÉS DEL PĀTAÑJALAYOGA:

## sobre el aparente estado de muerte del practicante de yoga absorto en el *samādhi* sin contenido

Rocco Cestola

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

---

Traducción del artículo "Fading into Death Through Pātañjalayoga: On the Apparent Dead-Like State of the Yoga Practitioner Absorbed into Contentless *Samādhi*", de Rocco Cestola, Universidad La Sapienza de Roma, en la Revista de Estudios de Yoga 2024 • Volumen 5 | 69 – 123 ([url](#))

---

### Resumen

Este artículo fue inspirado por una lectura del comentario de Nāgeśa Bhaṭṭa, *Pātanjalayogasūtravṛtti* (PYV), sobre el *Pātañjalayogaśāstra* I.18. Al explicar la absorción sin contenido (*asamprañātasamādhi*), Nāgeśa Bhaṭṭa describe al practicante de yoga como si fuese "como un cadáver" (*mṛṣṭavat*). El artículo investiga el uso de metáforas sobre la muerte en la literatura comentada del Pātañjalayoga y tiene como objetivo darles sentido en el contexto del *asamprañātasamādhi*. Esta literatura indica que el practicante de yoga se absorbe profundamente en el *samādhi* sin contenido a través de la práctica de la cesación (*nirodha*), es decir, el cierre progresivo de los impulsos psicofísicos, hasta el punto de su aniquilación total. Por lo tanto, se podría decir que el practicante alcanza una condición casi mortal. Una vez que el practicante ha alcanzado esta fase avanzada de absorción, se utilizan metáforas de la muerte para describir su condición. Esto plantea la cuestión de cómo se relacionan estas metáforas con la práctica del yoga. Sostengo que estas expresiones tenían la intención de transmitir la quietud de la mente y el cuerpo del practicante de yoga, una vez que él o ella ha alcanzado el *asamprañātasamādhi*, lo que hace que el

adepo al yoga sea aplo para la liberación en vida (*jīvanmukti*) o en el momento de la muerte (*videhamukti*).

## Observaciones preliminares

Hoy en día, al menos entre los urbanitas modernos y globales, el yoga se asocia principalmente con ideas y prácticas que mejoran la atención plena y los cuerpos y estilos de vida saludables. Sin embargo, las primeras tradiciones del yoga del sur de Asia estaban conectadas con un estilo de vida ascético y una visión del mundo que es muy diferente de las preocupaciones modernas. El objetivo histórico del yoga no era particularmente tener una vida consciente y saludable, sino más bien alcanzar la liberación final (*mokṣa*) del ciclo continuo del *saṃsāra*. Por lo tanto, en varios textos de yoga (Gerety 2021; Jonker 2021; Sanderson 2004; Vasudeva 2004), se pueden encontrar instrucciones sobre prácticas que permiten a un practicante de yoga avanzado abandonar voluntariamente su vida y no volver jamás. Visto desde esta perspectiva, en algunas de las primeras tradiciones del yoga, el yoga no se trataba principalmente del arte de vivir, sino especialmente del arte de abandonar la mente y el cuerpo, si no el arte de morir.

Aunque se han publicado muchos comentarios detallados sobre el *Pātañjalayogaśāstra*<sup>1</sup>, muchos comentaristas no proporcionan referencias textuales específicas a las asociaciones entre la muerte y el *samādhi* que se encuentran en este corpus y sus comentarios. Grinshpon (2002), por ejemplo, asocia el Pātañjalayoga con

---

<sup>1</sup> Con respecto a las referencias terminológicas en este artículo, YS/YB/PYŚ se refiere a porciones textuales específicas del llamado *Pātañjalayogaśāstra*. YS= *Yogasūtras*; YB= *Yogabhāṣya*; PYŚ= *Pātañjalayogaśāstra*. Por lo tanto, cuando se menciona un *sūtra*, se hará referencia a él como YS; cuando el *bhāṣya*, como YB; y cuando ambos *sūtras* y *bhāṣya*, como PYŚ. Según Maas (2020a: 5), el trabajo de Patañjali se puede fechar en torno al año 400 d.C. En línea con Maas (2013: 58; 2006: xv, xx) y Bronkhorst (1991: 212; 1985: 194, 203), en este artículo el texto de PYŚ se toma como una obra completa única y unificada editada por una sola persona, probablemente llamada Patañjali, quien arregló los *sūtras* (algunos de los cuales podrían ser más antiguos, mientras que otros son sus propias composiciones) y les proporcionó una explicación (Maas 2013: 64). En cuanto a otras evaluaciones de la autoría de PYŚ, véase Maas (2013: 64-5). Además, en este artículo, los términos Pātañjalayoga, *Pātañjalayogadarśana*, *yogadarśana*, *yogaśāstra* de Patañjali, o simplemente *yogaśāstra*, todos se refieren al yoga de Patañjali como un sistema teórico y prescriptivo de filosofía. Estas denominaciones no deben confundirse con *Pātañjalayogaśāstra*, el título del texto raíz que comprende tanto los *sūtras* como el *bhāṣya*.

un contexto de vacuidad y el cese de las actividades psicofísicas. Aunque explora útilmente este y otros aspectos importantes del *Pātañjalayogaśāstra*<sup>2</sup>, el trabajo de Grinshpon, en su *Silence Unheard: Deathly Otherness: in the Pātañjala-Yoga*, se centra principalmente en el PYŚ y no detalla las ocurrencias textuales de términos en la literatura comentada como *mṛta* y *mṛtakavat*, que se refieren específicamente a la muerte. Estos términos se exploran en este artículo. A partir del análisis de la expresión *mṛtakavat* que ocurre en el *Yogavārttika* de Vijñānabhikṣu, y *mṛtavat* en el *Pātañjalayogasūtravṛtti* de Nāgeśa Bhaṭṭa, pretendo contribuir aún más a la comprensión de la imaginería de la muerte conectada con el yoga, haciendo referencias no solo al trasfondo cultural del *Pātañjalayogadarśana*, sino también al budismo Abhidharma, los Pāśupatas, y el *Haṭhayoga* en general<sup>3</sup>.

En este artículo, sugiero que existe una conciencia implícita entre los seguidores del Pātañjalayoga de que un estado similar a la muerte constituye la práctica avanzada de esta tradición de yoga, que implica la quietud (*niścalatva*) del *asamprajñātasamādhi*, donde, en la vida después de la muerte de la absorción yóguica, el Ser (*puruṣa*) se libera del yo empírico (*prakṛti/citta*)<sup>4</sup>. En el *asamprajñātasamādhi*, una vez que las funciones

---

<sup>2</sup> Grinshpon (2002: 6) resume su comprensión del *Yogasūtra* en términos de tres motivos principales: a) "El yoga es la otredad esencial", lo que implica "la creación de un universo yóguico basado en observancias y prácticas difíciles y prolongadas que culminan en una renuncia sensorial real"; b) "La alteridad del Yoga se expresa en términos de experiencias paranormales (*siddhi*)"; y c) "La tradición académica subestima la importancia de la otredad yóguica. Incluso los eruditos clásicos (Vyāsa, Vācaspatimiśra, Vijñānabhikṣu, Rey Bhoja) ejemplifican esta brecha entre el comentarista y el silencio yóguico". Para revisiones de Grinshpon (2002), véase Carpenter (2003: 218-20) y Williamson (2004: 226-27).

<sup>3</sup> Este artículo trata principalmente de la literatura sánscrita sobre el *yogadarśana* de Patañjali. Sin embargo, debe notarse que las metáforas de la muerte aparecen abundantemente tanto en los textos antiguos como en los posteriores sobre el *haṭhayoga*. véase, por ejemplo, HP IV.107, y el uso de *mṛtavat* en el *Amanaska* (siglos XI-XII. C), *Yogabīja* (siglo XIV. C), y *Nādabindūpaniṣad* (primera mitad del siglo XVIII. CE); *śavavat* (como un cadáver) en el *Dattātreyayogaśāstra* (siglos XII-XIII. C.), *Gheraṇḍasamhitā* (siglo XVIII. C), y *Yogacintāmaṇi* (siglo XVI. CE) (la cronología del texto se basa en Birch 2018: 6-10). Se podría incluir el uso de otras metáforas, tales como: *mṛtyu* (muerte), *marāṇa* (el acto de morir), *mṛyate* (él muere), *kāṣṭhavat* (como un tronco de madera) y *stambhavat* (como un pilar). Agradezco a Jason Birch por señalar referencias en estas fuentes de *haṭhayoga*. Sobre la relación entre el yoga y la muerte en la tradición Śaiva temprana de los Pāśupatas, véase Jonker (2021).

<sup>4</sup> La polaridad *puruṣa/prakṛti*, un principio fundamental de la filosofía Sāṃkhya, en el que se entrelaza el Pātañjalayoga, representa un dualismo ontológico, que estructura el mundo. Para una descripción filosófica y descriptiva del dualismo del Pātañjalayoga, véase Larson y Bhattacharya (2008: 72-73; 85-91) y Larson (2013: 183-221). Larson define esta forma particular de dualismo como "dualismo excéntrico". Sobre el

psicofísicas se mantienen en reposo, la mente y el cuerpo del practicante de yoga no tienen más tareas que realizar. Su cuerpo se asemeja al de un cadáver (*mṛtavat/mṛtakavat*). Finalmente, el Ser puede morar en su propia naturaleza (YS I. 3: *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*). Esto implica esencialmente una concepción yóguica diferente de la vida y la muerte. El objetivo es liberar al verdadero Ser (*puruṣa*) de estar erróneamente enredado en su contraparte empírica e ilusoria (*prakṛti*), es decir, el yo fenoménico. Así, el camino yóguico es una forma de prepararse para la liberación final del cuerpo. Considerando este contexto, sostengo que a través de la metáfora de la muerte (*mṛtavat/mṛtakavat*), los comentaristas del Pātañjalayoga, Vijñānabhikṣu y Nāgeśa Bhaṭṭa, están en última instancia interesados en evocar un escenario de la quietud psicofísica en el *asamprajñātasamādhi*. En un nivel diferente de interpretación textual, estas metáforas transmiten una referencia a la "muerte yóguica", que se refiere al yogui avanzado que decide abandonar su propia vida induciéndose deliberadamente la muerte por medio de técnicas de yoga al final de su vida.

En la siguiente sección de este artículo, se examinan dos pasajes: uno es de un comentario influyente sobre el PYŚ, a saber, el *Yogavārttika* (YV) de Vijñānabhikṣu, y el otro es del *Pātañjalayogasūtravṛtti* (PYV) de Nāgeśa Bhaṭṭa. Vijñānabhikṣu data aproximadamente entre 1450 y 1550 d.C., mientras que Nāgeśa Bhaṭṭa vivió, también de forma aproximada, entre 1670 y 1750 d.C. Comentando sobre el YBh/YS I.18, tanto Vijñānabhikṣu como Nāgeśa Bhaṭṭa describen al practicante de yoga como profundamente absorto en *asamprajñātasamādhi* y "permaneciendo como un cadáver". Las expresiones usadas son *mṛtavat* en el PYV, y *mṛtakavat* en el YV. Estos pasajes comentan la porción textual del YBh/YS I.18 donde se define *asamprajñātasamādhi*.

---

dualismo en el yoga, véase también Jakubczak (2008) y Schweizer (1993). Aunque diferentes formas de dualismo caracterizan la historia de la filosofía del sur de Asia, estos estudios se centran en cómo el PYŚ acepta un tipo específico de dualismo no cartesiano, según el cual no sólo se considera que los fenómenos físicos, sino también los mentales tienen una constitución material. El término *citta* (mente), así como el compuesto nominal *cittavṛtti* (estados/eventos/funciones mentales), incluyen una amplia variedad de procesos que van desde los mentales hasta los materiales. En este sentido, tanto la mente como el cerebro entran en la misma categoría, proporcionando una alternativa al dualismo cartesiano, que representa un paradigma bien conocido dentro de la historia de la filosofía europea. Los fenómenos físicos e intelectuales se describen e inscriben en el paradigma de *prakṛti*, mientras que *puruṣa* (el Ser) es esencialmente distinto, no tiene nada en cuanto a contenido que sea una característica del mundo o de la constitución corporal o mental de uno.

Hasta donde yo sé, los términos específicos *mṛtavat/mṛtakavat* no aparecen en el PYŚ ni en sus otros comentarios aparte del YV y el PYV. Con el fin de dar sentido a estas expresiones, se considerarán otros textos relacionados con la práctica del yoga donde aparecen dichas expresiones exactas o similares.

Discutir los efectos y resultados de la fase avanzada de la práctica yóguica no es nada fácil. Más bien, es un asunto muy complejo debido a la idiosincrasia verbal involucrada en la descripción de las experiencias inefables que resultan del logro de estados mentales extraordinarios<sup>5</sup>. La fase avanzada de las prácticas yóguicas, es decir, la absorción meditativa sin contenido o *asamprajñātasamādhi*, se logra mediante la regulación progresiva de las funciones mentales y corporales, involucrando una serie de inhibiciones psicofísicas. En el corpus textual del Pātañjalayoga, la descripción de este proceso transmite la sensación de ausencia y cese de los estados mentales y físicos. Tales experiencias, al ser de tipo místico, se logran a través de un conjunto de creencias y prácticas que llevan al practicante más allá de su cuerpo y mente, a través de la absorción en *puruṣa*; son difíciles de comunicar y de probar empíricamente. En este sentido, la realización real de la actividad inhibidora antes mencionada, denominada *nirodha*, es fundamental para la práctica del yoga, particularmente en el contexto del PYŚ. La práctica de *nirodha* consiste en el logro progresivo de estados de conciencia cada vez más refinados y sutiles, donde la mente y el cuerpo de los practicantes se reducen a sus funciones mínimas. Una vez que éstos están completamente ausentes, el practicante, estando profundamente absorto en *asamprajñātasamādhi*, se presenta, a alguien que lo observa, como si estuviera muerto; se asemeja a un cadáver.

---

<sup>5</sup> Véase Matilal (2002: 3-37) para un tratamiento exhaustivo del misticismo y la inefabilidad en la cultura, la filosofía y la religión del sur de Asia. Sobre el tema del misticismo y su relación con el lenguaje y la lógica, véase también Russell (1970), en relación con los pensadores de la antigua Grecia y los filósofos europeos modernos, y Staal (1975; 1979) para las culturas asiáticas y del sur de Asia. Staal explica cómo las llamadas experiencias místicas van más allá del lenguaje, y que para contarlas en el lenguaje ordinario se enfrentan a dificultades para describirlas adecuadamente. Presenta un paralelismo con los lenguajes artificiales de la física, la música, el ritual, la lingüística y la lógica. Todas estas disciplinas necesitan vehículos expresivos capaces de comunicar sus relativos objetos de estudio o hechos y relaciones científicas, que van más allá del lenguaje ordinario. En todos estos casos, el lenguaje ordinario solo puede crear descripciones y aproximaciones abreviadas. A pesar de que aquellos que participan en experiencias místicas pueden describir experiencias en el lenguaje ordinario, se refieren a estados mentales no ordinarios que están más allá del lenguaje. Según Staal (1979: 20; 1996: 279-93, 433-41), las experiencias místicas preceden al origen del lenguaje en el curso de la evolución biológica, de manera similar a la música y el ritual.

El PYŚ explica que es importante desprenderse de los asuntos mundanos con el fin de lograr la absorción sin contenido. El YS II.15 declara: *pariṇāmatāpasamṣkāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*<sup>6</sup>. Patañjali afirma que para el yogui cuya mente discrimina, todo es dolor, debido al conflicto de los *guṇas*, y al dolor causada por las impresiones mentales, las austeridades y las transformaciones de *prakṛti*. Este escenario "oscuro" también está conectado con la práctica de desación (*nirodha*) de la absorción progresiva de los estados mentales, y la conceptualización relativa en términos de *vivekakhyaṭi*, es decir, el "conocimiento de la diferencia", que se refiere a la diferencia ontológica entre el Ser y *prakṛti* en la concentración meditativa<sup>7</sup>.

Vijñānabhikṣu utiliza una imagen evocadora, a saber, *unmūlaka* (YV \ PYŚ 1.18, cfr YV 1932: 56, 29), para describir la aniquilación de las impresiones mentales (*samṣkāras*). *Unmūlaka* denota el "arrancar de raíz" las impresiones mentales, que comprenden la aparente objetividad de *prakṛti*. El acto de renunciar al aparente mundo de *prakṛti* provoca resistencia interna. Esto se debe a que los medios para desarraigar a *prakṛti* están contenidos dentro de la *prakṛti* misma: entre las impresiones de *prakṛti*, que necesitan ser extraídas y erradicadas, también existe, paradójicamente, la sensación de que hay una "persona" que está extrayendo y erradicando de raíz, cuyas impresiones también necesitan ser erradicadas.

*Prakṛti* puede entenderse en términos generales como refiriéndose a la existencia en el mundo. El practicante inmerso en *prakṛti* necesita desprenderse completamente de *prakṛti* inhibiendo sus estados psicofísicos, para permitirle establecerse en *puruṣa*. En el PYŚ este proceso también se describe como *pratiprasava*<sup>8</sup>, un proceso en el que el

---

<sup>6</sup> Cf. YS II.15 (YS 1919: 74, 4-5): "Debido al sufrimiento debido a la transformación [continua] de la materia, así como a la angustia y a las impresiones latentes [en la mente], y [también] debido a los movimientos conflictivos de los *guṇas*, todo es nada mas que tristeza para aquel que discrimina".

<sup>7</sup> Cf. YBh/YS I.26 (YBh 1919:97, 1): *sattvapuruṣānyatāpratyayo vivekakhyaṭiḥ*.

<sup>8</sup> El concepto *pratiprasava* se refiere al flujo de regreso de los *guṇas* externalizados y físicos hacia la *prakṛti* no manifestada, Cf. YS IV.34 (YS 1919: 207, 2-3): *puruṣārthasūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti*: "El proceso de volver al estado original [de *prakṛti*] y sus constituyentes (*guṇas*), una vez que ha dejado [de actuar] para el propósito del Ser, se refiere al conocimiento sin contenido (*kaivalyaṃ*), o bien a la permanencia de la conciencia en su propia esencia". La traducción estándar al español para el término neutro *kaivalya* es "aislamiento". Aquí, lo entiendo como *taddiśeḥ kaivalyaṃ* sobre

practicante de yoga, vaciando la mente de sus contenidos y funciones, permite que todos los fenómenos se reabsorban (*pratiprasava*) en *prakṛti*. Sólo de esta manera el aspirante a yogui alcanza el destino final de la "percepción aislada" (*dr̥śeḥ kaivalyam*), como se afirma en YS II.25<sup>9</sup>.

En PYŚ II.3 se expone uno de los *kleśas* (sufrimientos/aflicciones) que afectan al practicante de yoga<sup>10</sup>. Se refiere a la idea de "aferrarse a la vida" (*abhiniveśa*), o al deseo de estar vivo<sup>11</sup>. *Abhiniveśa* también se manifiesta como "ansiedad ante la muerte" (*maraṇatrāsa*), y el "sufrimiento conectado con la muerte" (*maraṇaduḥkha*), que es causado por las experiencias de muerte en vidas pasadas<sup>12</sup>. Teniendo en cuenta que el yogui profundamente absorto en *asamprajñātasamādhi* ha suspendido todas sus funciones mentales y físicas, también ha dominado el miedo y la ansiedad relacionados con la muerte.

Los conceptos de *jīvanmukti* y *videhamukti* proporcionan una visión del destino del practicante de yoga avanzado, que ha alcanzado la meta final del *samādhi*. Aunque el PYŚ no contiene ninguno de estos dos términos, comentaristas posteriores hacen uso

---

la base de YS II.25). De aquí en adelante, el razonamiento detrás del cambio semántico de *kaivalyam* del "aislamiento" a la "falta de contenido de ese conocimiento" separado de los *guṇas*, es que el Ser está aislado y descansa en sí mismo porque no conoce ningún objeto. Sobre *pratiprasava*, véase también YBh/YS II.2, 10, 27; III.50.

<sup>9</sup> Cf. YS II.25 (YS 1919: 96, 5–6): *tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddr̥śeḥ kaivalyam*. "Debido a la ausencia de [conocimiento erróneamente dirigido], la correlación [entre *puruṣa* y *prakṛti*] está [también] ausente. [Esto es] la eliminación [de lo que es] la falta de contenido del conocimiento del que conoce (*puruṣa*)".

<sup>10</sup> Los *kleśas* son cinco en número (ignorancia, ego/uno mismo, emoción/pasión, aversión, voluntad de vivir), enumerados en YS II.3: *avidyāsmītārāgadveṣābhiniveśāḥ kleśāḥ*, véase también YBh/YS I.8), y singularmente definidos en PYŚ II.5-9.

<sup>11</sup> Cf. PYŚ II.9 (YS 1919: 65, 6): *svarasavāhī viduṣo 'pi tathā rūḍho 'bhiniveśaḥ*. "La voluntad de vivir está sostenida por un instinto natural y es fuerte incluso en los sabios." Cf. también YBh/YS II.9 (YBh 1919: 65, 7): *sarvasya prāṇina iyam ātmāsīr nityā bhavati mā na bhūvaṃ bhūyāsam iti*. "Todo ser viviente desea la vida eterna, expresándolo así: '¡ojalá no deje de vivir!, ¡ojalá continúe viviendo!'".

<sup>12</sup> Cf. YBh/YS II.9 (YBh 1919: 65, 8): *sa cāyam abhiniveśaḥ kleśaḥ svarasavāhī kṛmer api jātamātrasya pratyakṣānumānāgamair asam bhāvito maraṇatrāsa ucchedadṛṣṭyātmakaḥ pūrvajanmānubhūtaṃ maraṇaduḥkham anumāpayati*. "Además, la aflicción denominada *abhiniveśa* es un instinto natural. Está incluso en un gusano recién nacido. La ansiedad por la muerte, que se considera esencialmente como la extinción [de la vida], no se experimenta a través de la percepción, la inferencia o el testimonio verbal. Permite inferir que el dolor de la muerte se ha experimentado en una vida anterior".

de ellos. Patañjali no dice prácticamente nada acerca de la condición del yogui después de la experiencia del *samādhi*, aunque los términos *jīvanmukti* y *videhamukti* transmiten ideas concebidas más tarde dentro del contexto del ascetismo del sur de Asia para describir lo que podría ser esta condición. *Jīvanmukti* se refiere al practicante que obtiene la liberación mientras aún está vivo, a pesar del residuo de *karma* que aún no se ha quemado, que ata al sujeto al mundo; *videhamukti* se refiere al practicante que, cerca del momento de la muerte, abandona definitiva y voluntariamente el cuerpo por medio de la práctica del yoga.

## Vijñānabhikṣu, Nāgeśa Bhaṭṭa y su interpretación de la muerte en PYŚ I.18

En su *Yogavārttika* (YV) sobre el PYŚ I.18 (*virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ*), Vijñānabhikṣu emplea una expresión peculiar: *mṛtakavat*. Esto se usa para describir la condición de la mente del practicante (*citta*), la cual, cuando se disuelve en *asaṃpraññātasamādhi*, solo consiste de un residuo de impresiones mentales (*saṃskāraśeṣa*)<sup>13</sup>, debido a la práctica constante de *nirodha*, *paravairāgya* "forma superior de desapego" y *virāmapratyaya* "experiencia de cesación". Vijñānabhikṣu usa esta metáfora para describir la condición en la que la mente y el cuerpo de un practicante de yoga se fusionan. Dice que este estado de *asaṃpraññātasamādhi*, que en el YS se llama el "otro" (*anya*), puede equipararse con la muerte, es decir, que es semejante a la muerte (YV/PYŚ I.18: *mṛtakavat*). Aquí, la mente del practicante parece como si estuviera muerta porque no hay más tareas que cumplir, y no hay más funciones

---

<sup>13</sup> Como señaló Maas (2020b: 977, nota 57), Patañjali concibe el término *saṃskāra* (impresión mental) como un cuasi-sinónimo de *vāsanā*, y viceversa, incluso si esta traducción no transmite ni la etimología del término, ni las connotaciones distintivamente budistas del Yogācāra. Esto está indicado en YBh/YS II.13 (*ye saṃskārāḥ smṛtihetavas tā vāsanās tāś cānādikālināḥ*) y pasajes similares. Es interesante notar que el PYŚ menciona dos variedades de *saṃskāras*, tal como se afirma en YS III.9: a) *vyutthānasaṃskāra*, a saber, las impresiones mentales del estado de conciencia emergente; y b) *nirodhasaṃskāra*, las impresiones mentales del estado de conciencia restringido. Además, en YS I.50 se hace referencia a un *saṃskāra* adicional cuya función consiste en restringir el *nirodhasaṃskāra* mismo. En YS III.18 se afirma que los *saṃskāras* están relacionados con las actividades pasadas. Aquí están las causas, en forma de rastros subliminales (*vāsanās*), de la memoria y las aflicciones, y también están las causas de la fruición (*vipāka*) de acciones correctas o incorrectas (*dvaye khalv amī saṃskārāḥ smṛtikleśahetavo vāsanārūpā vipākahetavo dharmādharmarūpāḥ*).

psicofísicas (*cittavṛttis*) que le den forma<sup>14</sup>. Usando el término *mṛtakavat*, Vijñānabhikṣu comenta en el YV sobre PYŚ I.18:

*kṛtavairāgyābhyāsaṃ cittam nirāmbanam nirviṣayam abhāvaprāptim iva vṛttirūpakāryākaraṇād mṛtakavad bhavati ity, eṣo 'vasthāviśeṣa ityāder ayam arthaḥ nirbīja iti. saṃskāradvārā janmabījaṃ jñānakarma tacchūnyāvasthety arthaḥ. saṃskārākhyasaṃsārabījonmūlaka iti vārthaḥ*<sup>15</sup>.

La mente resultante de la práctica del desapego [superior] pierde su soporte meditativo, su contenido, [y] aparece como si no existiera, *como si estuviese muerta*, debido a la ausencia de movimiento [que produzca] efectos en forma de actividad mental. [En el pasaje del *Yogabhāṣya*] comenzando con *iti*, se dice que esta es una condición peculiar. A esto se le llama *samādhi* sin semilla (*nirbīja*). Por medio de las impresiones mentales (*saṃskāras*), el conocimiento y la acción, la semilla de la vida, [surge]. El significado de [*samādhi* sin semilla] es un estado vacío de estas. Alternativamente, también puede significar el desarraigo de las semillas del *saṃsāra* conocidas como impulsos subliminales.

La expresión *mṛtakavat* usada aquí es algo curiosa. Parece implicar tanto quietud corporal como austeridad. En todo el corpus textual del *Yogaśāstra* de Patañjali no hay ocurrencias de calificaciones que impliquen el espacio semiótico de la muerte utilizado para referirse a *asaṃprajñātasamādhi*. Dentro de este espacio semiótico, ¿qué tipo de información e imaginario se realiza? Sostengo que la imagen de la muerte en el YV y el PYV transmite la quietud del *asaṃprajñātasamādhi* donde está implícita la inhibición psicofísica lograda a través del *nirodha*. Esta quietud se expresa mediante la fórmula *vṛttirūpakāryākaraṇād* de Vijñānabhikṣu, que se refiere a la ausencia de aquello que causa efectos, como las actividades psicofísicas (*cittavṛtti*). Ni el PYŚ, ni otros comentarios al respecto, además del YV, describen al practicante absorto en el *samādhi* profundo como si estuviera muerto, sin vida. Solo hay otro caso en el *Yogaśāstra* que imita el uso del término por parte de Vijñānabhikṣu, que es cronológicamente posterior a él. Este uso del término está representado en un comentario tardío sobre el PYŚ

<sup>14</sup> Cf. YV/PYŚ I.18 (YV 1935: 55, 34): *cittam...vṛttisārūpyakāryākaraṇād mṛtakavad bhavati iti*.

<sup>15</sup> Cf. YV/PYŚ I.18 (YV 1935:56, 27-29).

titulado *Pātañjalayogasūtravṛtti* (PYV) de Nāgeśa Bhaṭṭa. Fue un autor prolífico, activo entre mediados del siglo XVII y el XVIII d.C., bien conocido por sus notables obras sobre el *vyākaraṇa*.

A Nāgeśa Bhaṭṭa se le atribuyen dos comentarios sobre el PYŚ, a saber, el PYV y una forma abreviada del mismo (*Laghuvṛtti*). Nāgeśa Bhaṭṭa siguió el ejemplo de su predecesor yóguico Vijñānabhikṣu, quien escribió el YV y una forma condensada del mismo, titulado *Yogasārasaṃgraha*<sup>16</sup>. Nāgeśa Bhaṭṭa, unos dos siglos después de la época de Vijñānabhikṣu, sigue de cerca la redacción y las ideas contenidas en el YV<sup>17</sup>. El PYV es un ejemplo de cómo el autor reutiliza la redacción de otro texto, en este caso del YV<sup>18</sup>.

PYŚ I.18	Vijñānabhikṣu YV/PYŚ I.18	Nāgeśa Bhaṭṭa PYV/PYŚ I.18
<p><u>Yogasūtra</u></p> <p><i>virāmapratyayābhyāsapūrvah saṃskāraśeṣo 'nyaḥ</i></p> <p><u>Yogabhāṣya</u></p> <p><i>tadabhyāsapūrvacittaṃ nirālambanam</i></p>	<p><i>kṛtavairāgyābhyāsaṃ- cittaṃ nirālambanaṃ nirviṣayam abhāvaprāptim iva vṛttirūpakāryākaraṇād mṛtakavad bhavati ity</i></p> <p><i>eṣo 'vasthāviśeṣa ityāder ayam arthaḥ.</i></p>	<p><i>evaṃ hi kṛtavairāgyābhyāsaṃ- cittaṃ nirviṣayam vṛttirūpakāryākaraṇād abhāvaprāptam iva mṛtavad bhavati.</i></p>

<sup>16</sup> Véase Jha (1894) y la edición revisada de Kumar (1995).

<sup>17</sup> En la actualidad, no existen estudios específicos o sistemáticos que comparen las obras de estos dos autores, que comentan el *Pātañjalayoga*. En mi tesis doctoral, recogí e informé sobre comparaciones entre la redacción de ambos textos, pero el estudio se limitó al prime *pāda* del PYŚ. Además, faltan estudios que analicen la contribución relevante de Vijñānabhikṣu al *Pātañjalayoga* y su lectura teísta del mismo. En su YV, Vijñānabhikṣu estableció una nueva interpretación del PYŚ en términos de *bhedābhedavāda*, *bimbapratibimbavāda*, o *anyonyapratibimba*. La nueva *lectura bhedābheda* del PYŚ es difícilmente comprensible si las obras más importantes de Vijñānabhikṣu (*Vijñānāmṛtabhāṣya*, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*, y YV) no se toman como un todo. Nicholson (2010: 41-65; 108-118), Rukmani (2007: 13-17) y White (2014: 44-48, 52) han arrojado alguna luz preliminar, pero no sistemática, sobre esta tendencia vedántica en el *Pātañjalayogadarśana*.

<sup>18</sup> La "reutilización" y la "reutilización adaptativa" de material filosófico es una práctica muy extendida en la literatura del sur de Asia. Véase Freschi y Maas (2017).

<p><i>abhāvaprāptam iva bhavatīty eṣa nirbījaḥ samādhir asamprajñātaḥ</i></p>	<p><i>nirbīja iti saṃskāradvārā janmabījaṃ jñānakarma tacchūnyāvastha ity arthaḥ.</i></p> <p><i>saṃskārākhyasaṃsāra- bījonmūlaka iti vārthaḥ.</i></p>	<p><i>ata eṣo 'samprajñāto janmabījakarmaśūnyā- vastha ity ucyate.</i></p>
---	---	--

Volviendo ahora al comentario PYV de Nāgeśa Bhaṭṭa sobre el PYŚ I.18, la semejanza con las palabras de Vijñānabhikṣu es sorprendente. Nāgeśa Bhaṭṭa, sin embargo, usa la forma *mṛtavat* en lugar del *mṛtakavat* de Vijñānabhikṣu para representar al practicante de yoga avanzado en *asamprajñātasamādhi*:

*evaṃ hi kṛtavairāgyābhyāsaṃ cittam nirviśayaṃ vṛttirūpakāryākaraṇād  
abhāvaprāptam iva mṛtavad bhavati. atha eṣo 'samprajñāto  
janmabījakarmaśūnyāvastha ity ucyate<sup>19</sup>.*

En consecuencia, la mente resultante de la práctica del desapego [superior] se vuelve vacía de contenido, parece inexistente, como si estuviera en un estado de muerte debido a la ausencia de acción [que da lugar] a efectos en forma de actividades psicofísicas. Por lo tanto, se dice que esto es el [*samādhi*] sin contenido, que es una condición sin actividad que ocasiona el nacimiento en el mundo.

En un análisis comparativo, se pueden detectar muy pocos cambios en el orden de las palabras y el léxico entre el PYV de Nāgeśa Bhaṭṭa y el YV de Vijñānabhikṣu, aunque Nāgeśa es generalmente más conciso que Vijñānabhikṣu<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cf. PYV/PYŚ I.18 (PYV 1917: 235, 11-12).

<sup>20</sup> El estilo de composición de Nāgeśa Bhaṭṭa es específicamente elogiado en el ámbito de sus obras sobre *vyākaraṇa*, y la forma en que hace explícitas y resuelve las complejidades de los gramáticos Pāṇini y Patañjali. La principal actividad literaria de Nāgeśa se refiere al *vyākaraṇa* y, en particular, a las explicaciones del *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini y del *Mahābhāṣya* de Patañjali. Como afirma Thieme (1971: 47), Nāgeśa puede ser considerado como el gran reformador de la interpretación de Pāṇini, liberando la explicación del *Aṣṭādhyāyī* de una gran cantidad de trucos interpretativos artificiales y, al mismo tiempo, abriendo una comprensión más completa y precisa de Patañjali.

El cuadro comparativo esbozado anteriormente describe cómo no hay diferencias relevantes en las lecturas principales de PYŚ I.18 por Vijñānabhikṣu y Nāgeśa Bhaṭṭa. El gráfico ilustra cómo las similitudes o diferencias formales, y el material textual proveniente de la YV, han sido reutilizados por Nāgeśa Bhaṭṭa. Las expresiones en negrita indican similitud en la forma. Las expresiones *mṛtakavat/mṛtavat* están subrayadas para marcar su lugar relevante dentro de este análisis. Aunque algunas ligeras diferencias, que no afectan a la interpretación general del PYŚ I.18, salen a la luz cuando se comparan tanto el YV como el PYV, el esfuerzo hermenéutico de ambos autores, no obstante, coincide con la explicación del concepto de *asamprajñātasamādhi*. Ya en la porción comentada del PYŚ I.18, *asamprajñātasamādhi* se explica a través de una metáfora que se refiere a *citta*, a saber, *abhāvaprāptam iva*, apuntando a un estado mental vacío de cualquier objeto/soporte en absorción (*nirvastuka/nirāmbana*), en el que las actividades mentales están ausentes. Al explicar la expresión *abhāvaprāptam iva*, Vijñānabhikṣu afirma que equivale a una condición distinta (*avasthāviśeṣa*). Esta afirmación calificativa no aparece en el texto de Nāgeśa. Esta expresión se refiere al término *tadabhyāsa*. Es una referencia a la práctica de una forma superior de desapego (*paravairāgya*), que es la causa que lleva al practicante a abandonar incluso el soporte/objeto en el que la absorción meditativa estaba previamente enraizada, es decir, *samprajñātasamādhi*. El término *nirāmbana* se refiere a la mente (*citta*) que descansa en *asamprajñātasamādhi*, que se caracteriza por estar desprovista de cualquier objeto, o soporte para la absorción meditativa. Agrupando los diversos calificativos que se refieren a *asamprajñātasamādhi* observados en el PYŚ, el YV y el PYV, el uso de negaciones es sorprendente, como por ejemplo en el uso de los términos *nirvastuka*, *nirāmbana*, *nirviśaya* y *abhāvaprāptam*. El mismo tipo de semántica que califica como *asamprajñātasamādhi* se aplica a otro término que aparece en PYŚ I.18, a saber, *virāmapratyaya*<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Como señala Maas (2009: 275), el autor considera el compuesto *virāmapratyaya*, como un compuesto descriptivo (*karmadhāraya*), subyacente a una relación de aposición entre los dos términos, Cf. YVi/PYŚ I.18 (1999: 225, 11): *viramaṇam virāmaḥ/virāmas ca asau pratyayaś ca virāmapratyayaḥ*. En este sentido, el compuesto no denota una experiencia que tenga como contenido la inhibición, como habría sido en el caso de un compuesto *bahuvrīhi*, sino más bien una experiencia que se describe como inhibición o cesación. Por lo tanto, el compuesto tampoco debería traducirse como la "experiencia de inhibición" como en el caso de un compuesto *tatpuruṣa*, sino más bien, como "experiencia de inhibición". La misma fórmula de análisis del compuesto *virāmapratyaya* como un *karmadhāraya*, también es seguida por Bhoja en su Rājamārtaṇḍa

La serie de negaciones que califican el *asamprajñātasamādhi* continúa con la expresión *nirbīja*, es decir, "absorción sin semilla". Este término se refiere principalmente a la concentración que no contiene semilla, que es una forma de *samādhi* desprovista de cualquier semilla generadora de *kleśas* y del *karma*<sup>22</sup> resultante. La condición calificada como "sin semilla" es lo que hace que *asamprajñātasamādhi* sea un estado distinto, como lo indica Vijñānabhikṣu, porque los únicos *saṃskāras* que quedan no tienen potencial para crear en el practicante de yoga ningún deseo de acción o conocimiento capaz de crear lazos kármicos en el mundo, o *saṃsāra*. Conocimiento y acción equivalen a semillas hacen que surja la vida (*janmabīja*) y al renacimiento continuo. Incluso en este caso, tanto el YV como el PYV coinciden semánticamente. La única diferencia consiste en una preferencia estilística. En la redacción de Vijñānabhikṣu aparecen dos expresiones compuestas, *janmabījaṃ* y *jñānakarma*, que no presentan el PYV. De nuevo, y todavía una cuestión de contrastes de gustos literarios, la elección en el YV del término *tacchūnyāvastha* conduce la atención hacia la aparición en el PYV de una sola expresión compuesta, a saber, *janmabījakarmaśūnyāvastha*.

Si bien no equivale a un cambio semántico, una diferencia notable entre el YV y el PYV aparece al final de la sección de comentarios del YV sobre el PYŚ I.18. Aquí, el texto de

---

(RM), Cf. RM/PYŚ I.18 (RM 1919: 6, 28): *virāmas ca asau pratyayaś ca iti virāmapratyayaḥ*. Además, continúa Bhoja, la práctica de la cesación es una modalidad interrumpida de exclusión o negación de cualquier tipo de contenido mental. Curiosamente, Bhoja también afirma que esta práctica inhibidora expresa la forma "no esto, no esto", citando un famoso *mahāvākya* del Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Cf. RM/PYŚ I.18 (RM 1919: 7, 1–2): *tatra yā kācidvṛttir ullasati tasyā neti netī nairantaryeṇa paryudāsanaṃ virāmapratyayābhyāsaḥ*. La expresión *neti neti* también aparece en el Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad II.3, 6; III.9 y 26; IV.2, 4, IV.23 (véase Olivelle 1998: 66): *athāta ādeśo neti neti*. Curiosamente, Bhoja se refiere aquí al tipo de negación *paryudāsapratīṣedha*, es decir, la negación implicativa. Según los gramáticos indios, la partícula negativa (*nañ*) puede tener dos significados, *prasajyapratīṣedha* y *paryudāsapratīṣedha*. Este último se adopta generalmente cuando la partícula negativa se compone con un sustantivo (*abrāhmaṇaṃ ānaya*), mientras que el primero se adopta generalmente cuando se usa independientemente con una forma verbal (por ejemplo, *anṛtaṃ na vaktavyam*). *Prasajyapratīṣedha* se describe como un caso en el que predomina el sentido negativo ("en cualquier caso, no se debería decir una falsedad"), mientras que en *paryudāsapratīṣedha* la negación no es absoluta, sino que más bien califica algo más; véase Abhyankar (1986: 212-13 [sub voce *na*, 6], 213 [sub voce *nañ*]).

<sup>22</sup> Cf. PYŚ I.51 (Maas 2006: 158-62). *Nirbīja* es el estado en el que todos los rastros de la semilla del futuro *kleśa* han sido erradicados. Sobre el uso y significado de *nirbīja* dentro del PYŚ, véase también O'Brien-Kop (2020: 6; 2017: 142-4).

Vijñānabhikṣu presenta una interpretación alternativa del término *nirbīja*, marcado por *itī vārtha*, que no aparece en el PYV. El YV afirma que el hecho de no tener semilla puede significar alternativamente, o ser expresado como, "el desarraigo de la semilla del *saṃsāra* conocida como impulsos subliminales" (*saṃskārākhyasaṃsārabījonmūlaka*). Una vez que las impresiones mentales han sido purificadas y dejadas inactivas por medio de la práctica constante de *paravairāgya*, no tienen ninguna otra función. Para el practicante avanzado de yoga, los impulsos psíquicos que aún no existen o aún no se manifiestan no constituyen ningún impedimento potencial. Aunque el practicante pueda parecer como si estuviera muerto, ahora finalmente está liberado y libre para moverse hacia un nivel mental diferente hasta la etapa final de *kaivalya*.

Según los diccionarios Monier-Williams y Apte<sup>23</sup>, el término *mṛtaka* como adjetivo puede significar: "un hombre muerto, un cadáver", o como sustantivo neutro: "muerte, fallecimiento, impureza contraída a través de la muerte de un pariente". En cuanto al caso de *mṛta*, como participio pasado, y como adjetivo, tiene las siguientes entradas: "muerto, difunto, semejante a la muerte, aletargado, rígido, fallecido, desaparecido (como conciencia), vano, inútil, calcinado, reducido (dicho de los metales)". *Mṛta* tiene los siguientes significados como sustantivo neutro: "muerte, sepultura (*caitya*), mendicidad, comida o limosna obtenida por medio de la mendicidad". Ambos términos podrían usarse, hasta cierto punto, como sinónimos. Sin embargo, el término *mṛta* parece poseer una variedad más amplia de significados contextuales en comparación con *mṛtaka*, como lo atestiguan las siguientes entradas: "*caitya*, es decir, una tumba; aletargado, rígido; desaparecido como consciente, vano, inútil; calcinado, reducido".

El significado de *mṛta* como *caitya* (tumba) es interesante, especialmente cuando el significado de *mṛta* está conectado con la idea de *samādhi*. Como comenta McLaughlin (2021: 8), tanto el entierro como la cremación tienen una larga historia en el sur de Asia, que se remonta a las prácticas de la Edad del Bronce en Asia Central (véase Koryakova y Epimakhov 2007).

<sup>23</sup> Como en los siguientes sitios web: <http://sanskritdictionary.com/?q=mRtaka&lang=sans&iencoding=hk&action=Buscar> y <http://sanskritdictionary.com/?q=mRta&lang=sans&iencoding=hk&action=Search>.

McLaughlin señala (2021: 8) que en el sur de Asia, cuando la muerte llega a individuos excepcionales —como sabios, monjes, ascetas, santos o practicantes de yoga consumados— sus cuerpos generalmente son enterrados en lugar de incinerados; el lugar de entierro está indicado por un marca especial<sup>24</sup>. Tal lugar de entierro se llama *samādhi*. La señalización de un lugar de entierro de este tipo no se considera simplemente como un monumento conmemorativo. Más bien, señala una localización del poder sagrado que irradia desde el cuerpo mortal dejado por el individuo realizado (McLaughlin 2021: 16). Las fuentes textuales brahmánicas, como el *Taittirīyāraṇyaka* (siglos VIII-VI. A.C.), *Baudhāyanapitṛmedhasūtra* (siglos VI-III. A.C.), *Yatidharmasamuccaya* (siglo XI. C), *Atridharmasūtras* (siglos V-X. CE), *Śaunakadharmasūtras* (siglos V-X. CE), y algunos manuales Pāśupata, narran la práctica de cuidar los cuerpos de los sabios realizados (McLaughlin 2021: 13-14). Este es un concepto radical, considerando la impureza generalmente asociada con la muerte en las tradiciones brahmánicas e hindúes. Llama la atención el hecho de que detrás de estas prácticas no se realicen ritos de purificación en relación con la muerte y el entierro de un asceta. Se cree que no hay transferencia de impureza a quienes tocan el cadáver.

En cuanto a las prácticas de cremación, las fuentes textuales Pāśupata (véase Jonker 2021: 75-76), como los *Pāśupatasūtras* (siglos IV-V. EC), junto con sus comentarios, el *Pañcārthabhāṣya* (siglos IV-5. EC) y *Ratnaṭīkā* (siglo X. CE), cuentan que en las dos últimas etapas (*avasthā*) de la vida, se supone que un asceta Pāśupata vive de ofrendas y se esfuerza hacia la muerte en un campo de cremación para alcanzar la meta más elevada, es decir, la unión con Rudra (*rudrasāyujya*)<sup>25</sup>. Para este objetivo, la mente tiene que ser aquietada fijándola completamente en Dios. Para hacerlo: "El aspirante [Pāśupata] muere, e incluso debe morir para unirse con Rudra, porque se dice: *justo* en

<sup>24</sup> Sobre las lápidas funerarias, véase McLaughlin (2021: 15-18). Cabe señalar que el *santuario samādhi* tiene resonancias con el *stūpa* budista, el *dargāh* sufí (tumba/santuario) y el templo hindú (*mandir*).

<sup>25</sup> Jonker (2021: 76) cita aquí del *Pāśupatasūtras* vv. 32-40: "Kauṇḍinya comenta que se supone que el aspirante no debe abandonar el lugar de cremación para adquirir alimento porque mantenerse vivo no es el logro más alto para un Pāśupata. Esto lo infiere de *Pāśupatasūtra* 5.33: 'obteniendo la unión con Rudra' (*labhate rudrasāyujyam*). La unión con Rudra es el objetivo más alto a alcanzar. Al mantener a Rudra en su mente continuamente (*Pāśupatasūtra* 5.34), se consume la última porción de *karma*, permitiendo así al aspirante escapar del ciclo interminable de transmigración (Hara 1999: 431). Del comentario se deduce claramente que el aspirante no está allí para seguir viviendo durante mucho tiempo". El comentario al que se refiere Jonker es del *Ratnaṭīkā* (Jonker 2021: 77).

el momento de su muerte el señor le otorgará la meta más elevada. La muerte no vence al aspirante, ni este tampoco está preparado para la muerte" (Jonker 2021: 78). Jonker (2021: 79) añade que "es plausible entender la muerte del asceta Pāśupata como una forma de muerte yóguica autoinducida". Concluye que, "esta muerte puede ser considerada yóguica debido a las prácticas yóguicas de meditación, aquietamiento de la mente, contención de la respiración y concentración en Rudra. También es yóguica porque justo en el momento de la muerte, el Pāśupata alcanza el yoga, es decir, la unión con Rudra y, por lo tanto, por medio de *mokṣa*."

En el contexto budista, también hay referencias a un estado similar al de muerte. En términos generales, los *sūtras* pali son más informativos con respecto a las prácticas de meditación, en comparación con otros textos coetáneos, en particular los *Upaniṣads*. El óctuple sendero descrito en los textos pali contiene dos prácticas específicamente relacionadas con la meditación, a saber, la correcta atención plena y la correcta concentración. Las prácticas de meditación también se clasifican, particularmente en la tradición Theravāda, como *jhānas* (sánscrito: *dhyāna*) (logros/contemplaciones), que se distinguen por ser estados *rūpajhānas* (con forma) o estados *arūpajhānas* (sin forma) (Potter 1996: 52-53). Hay cuatro *rūpajhānas*: (1) desapego del mundo exterior y conciencia de alegría y tranquilidad; (2) concentración, con supresión del razonamiento y la investigación; (3) la cesación de la alegría, con la permanencia de la sensación de tranquilidad; (4) la cesación también de la sensación de tranquilidad, surgiendo el estado de puro sí-mismo y ecuanimidad.

Más allá de esos estados se añaden cuatro estados superiores, llamados meditaciones sin forma (*arūpa*) (*arūpajhāna*), que también se conocen como *samāpattis* (logros). A éstos, se anexa un noveno estado, a saber, el "cese de la percepción y el sentimiento" (*saññavedayitanirodha*), o el "logro de la cesación" (*nirodhasamāpatti*), que constituye un proceso integral en la realización de la liberación. Aquí, sin embargo, el objetivo de la enseñanza meditativa está claramente descrito: un monje en su estado avanzado de práctica de meditación está en cualquier estado menos muerto. Está implícito, exactamente como en el caso del *Pātañjalayoga*, que la mente del practicante habita en una condición en la que todas sus funciones y actividades se han detenido. La descripción (más abajo) de este estado meditativo, apunta a la suspensión de todos los

eventos mentales, incluso a la actividad mental más rudimentaria, y a la realización del *nirvana*:

En el monje que ha alcanzado el *saññavedayitanirodha*, sus actividades corporales, verbales y mentales se han detenido, han disminuido, pero su vitalidad permanece, su calor (corporal) continúa y sus sentidos se purifican. Esta, señor, es la diferencia entre alguien que está muerto, fallecido, y ese hombre (*Majjhima Nikāya* I. 296: véase Potter 1996: 52-53).

En una discusión sobre las prácticas budistas de meditación, Griffiths (1993: 38-41) se refiere al *Samyuttanikāya* (v. 307) y al *Dighanikāya* (II.71). El contexto es la descripción de una doble serie de estados de meditación llamados *dhyānas*, que se caracteriza por un grado creciente de éxtasis ("estar dentro"), dirigidos a la retirada de la función psicofísica del practicante del mundo externo, y a la reducción del contenido de la conciencia. Como se señaló anteriormente, estos se dividen en una serie de cuatro estados *rūpa* ("con forma"), y una serie de cinco estados *arūpa* ("sin forma"), que consisten en una serie de cuatro más un quinto estado. El autor señala un estado de absorción meditativa al que se refieren otros textos budistas como *nirodhasamāpatti* ("logro de la cesación") (Griffiths 1993: 40). *Nirodhasamāpatti* denota el cese progresivo de todos los eventos mentales y, entre los diversos estados de absorción mental, se considera el más elevado. También se le denomina "cese de la sensación y conceptualización" y *acittaka* "no mente" (Griffiths 1993: 41). Griffiths continúa:

Un practicante que alcanza este estado es quizás más parecido a un catatónico o a un paciente en coma profundo: las únicas cosas que distinguen a una persona así de una persona muerta son la continuación de las funciones autonómicas del sistema nervioso, cosas tales como latidos cardíacos mínimos, calor corporal y (quizás) respiración. La respuesta a los estímulos externos es imposible, al igual que el inicio de la acción. Alcanzar la cesación de esta manera es la culminación, tal vez la reducción *ad absurdum* de la técnica meditativa estática<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cousins (1973: 127) explica el término *jhāna* como una práctica que implica la inducción sistemática de un tipo específico de estado de "trance" bajo condiciones controladas, que necesariamente requieren una

Sin embargo dentro del medio budista, también existe el concepto de *bhavaṅga*, que puede tomarse como refiriéndose a una condición de cesación psicofísica, y por lo tanto equivalente a un estado similar a la muerte. *Bhavaṅga* se refiere al estado en el que se dice que la mente descansa, cuando no está ocurriendo ningún proceso de conciencia activa. En otras palabras, puede describirse como el estado mental que tenemos cuando nada parece estar sucediendo, o cuando la mente descansa en sí misma, como cuando estamos en un estado de sueño profundo sin sueños<sup>27</sup>, y también momentáneamente entre cada proceso de conciencia activa. En una lectura de textos budistas como el *Visuddhimagga* y el *Abhidhammatthasaṅgaha*, Gethin (1994: 13-14) afirma que el *bhavaṅga* es: a) "entendido en los textos como compartiendo en la mayoría de los aspectos las mismas propiedades que otros tipos de conciencia (*citta*); *bhavaṅga* no es algo diferente de la conciencia, más bien es la conciencia operando en un modo particular (*ākāra*) o la conciencia realizando una función particular (*kicca*)"; b) "una condición mental que define el carácter esencial y las capacidades de un ser dado, y que esta condición mental se considera que ejerce algún tipo de influencia sobre los estados mentales conscientes". *Bhavaṅga* es esencialmente conciencia en su modo pasivo, y es un tipo de conciencia tan sofisticado y complejo como cualquier otro.

## **Cuerpos aún muertos y dormidos: *Pātañjalayogasūtra-Bhāṣyavivaraṇa* en PYŚ II.46 y IV.4**

claridad previa de conciencia y un estado de ánimo bien equilibrado y feliz. Para Cousins, *jhāna* se refiere, en su fase superior, es decir, el cuarto *samāpatti sin forma*, a un fenómeno fisiológico específico, ni en el sentido de un estupor sordo ni como catalepsia, en términos de suspensión de la conciencia. Cousins (1973: 125) afirma que *jhāna* denota un trance lúcido, y aunque poviease similitudes con un estado de trance, la mente no percibe a través de los cinco sentidos y la persona es incapaz de hablar. Durante esta fase superior de *jhāna*, todas las actividades corporales han cesado, aunque se menciona el movimiento de la respiración y se insinúa el latido del corazón.

<sup>27</sup> En este sentido, también se podría incluir un paralelismo con el discurso del Vedānta sobre el sueño profundo y sin sueños. La teoría vedántica del *ātman* se construye sobre la base de la experiencia del sueño sin ensueños, que, siendo radical y cualitativamente diferente de los estados de vigilia y sueño, es considerado por los vedantinos como el estado de un *ātman* individual temporalmente purificado, un estado de conciencia pura y sustancial. Toman la experiencia del sueño sin ensueños como una experiencia modelo de la *liberación final del ātman* del cuerpo y sus facultades internas y externas. Véase Fort (1985), Prasad (2000) y Sharma (2004).

Además de la expresión *mṛtavat/mṛtakavat*, utilizada para referirse al cuerpo del practicante de yoga que ha caído en un estado similar a la muerte, también se utilizan otros términos en el *Pātañjalayoga* para referirse a este estado, a saber, *supta* (dormido) y *śava* (cadáver). En esta sección, se analizarán dos instancias del *Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivarāṇa*<sup>28</sup> (YVi). Como se ve, en el contexto de la práctica del *samādhi*, las metáforas de la muerte pueden tener el simple propósito de transmitir la idea de la extraordinaria inmovilidad o quietud que ocurre en estados avanzados de absorción meditativa. En este sentido, podría preguntarse cómo los practicantes alcanzan un estado profundo de absorción sin contenido. Con respecto a la práctica de *āsanas*, el YS II.46 establece que una postura (*āsana*) debe ser firme (*sthira*) y agradable (*sukha*)<sup>29</sup>. La descripción y concepción de *āsana* implican la idea de quietud. En el *Pātañjalayoga*, la idea de quietud se transmite a través de términos como *sthiratva*, *sthita*<sup>30</sup>, *niścala*<sup>31</sup>, y *niškampa*<sup>32</sup>. Maas (2018)<sup>33</sup> ha discutido cómo se pueden leer los

---

<sup>28</sup> Rukmani (1998) argumenta que es altamente improbable que (Ādi) Śāṅkarācārya escribiera este texto. Además, sitúa la TV cronológicamente antes de la YVi. Sin embargo, véase también la reseña de Harimoto (2004), quien critica los puntos que Rukmani cree que son pruebas decisivas para situar el YVi después de la TV de Vācaspatimiśra (siglo X. CE). Rukmani afirma que términos en el YVi como *anyel anyeṣām*, *nimitta*, *pūraka*, *recaka*, y las lecturas variantes de YS II.7-8, se refieren a su uso por Vācaspatimiśra. Harimoto afirma que ni el *Vivarāṇa-kāra* ni Vācaspatimiśra conocían el comentario sobre el YBh por el otro, y que la autoridad del YVi parece estar todavía abierta a la investigación. Sobre el problema de la autoría de YVi, véase también Harimoto (1999: 36-136).

<sup>29</sup> Cf. YS II.46 (YS 1919: 110, 15): *sthirasukham āsanam*.

<sup>30</sup> Cf. YVi/PYŚ II.46 (YVi 1952: 225, 15-16): *yasmin āsane sthitasya manogātrāṇām upajāyate sthiratvam, duḥkham ca yena na bhavati tad abhyasyet*: "[El practicante] debe adoptar una postura en la que se produzca la condición de estabilidad (*sthiratva*) tanto en la mente como en el cuerpo y por la cual no surja ningún daño".

<sup>31</sup> Cf. TV/PYŚ II.46 (TV 1919: 110, 26): *sthiram niścalam*. También Cf. YV/PYŚ II.46 (1935: 266, 29): *sthiram niścalam*.

<sup>32</sup> Cf. RM/PYŚ (RM 1919: 28, 25): *tad yadā sthiram niškampaṃ*

<sup>33</sup> Maas propone (2018: 57-60, Apéndice I) leer II.46 y 47 como una sola oración: *sthirasukham āsanam prayatnaśaithilyānantyasamāpattibhyām*. "Ninguno de los traductores citados anteriormente tuvo en cuenta que el YS 2.46 en realidad es solo la parte inicial de una oración que se extiende —sobre un paréntesis en la parte *bhāṣya* del *Pātañjalayogaśāstra*— hasta el siguiente YS 2.47. Esto es bastante sorprendente porque el hecho de que los dos *sūtras* 2.46 y 2.47 formen una sola oración se expresa claramente al comienzo de la parte *bhāṣya* de PYŚ 2.47, en la que Patañjali comenta que la forma verbal 'surge' (*bhavati*) tiene que ser suministrada en esta oración. En cuanto al significado de la expresión *sthirasukham*, Maas concluye: "Sin embargo, no se puede decidir con certeza si es un compuesto adjetivo determinativo en el que el primer miembro especifica adverbialmente al segundo, como sugirió Vācaspati, o si la relación de los dos miembros del compuesto es aposicional, tal como fue entendida por Śāṅkara en su

*sūtras* II.46 y II.47. Es en el contexto de una exposición de posturas de yoga que el YVi emplea la expresión *mṛtasuptavat*<sup>34</sup>, es decir, "permanecer como un cuerpo muerto o dormido". Este compuesto glosa el término *padmāsana* que aparece en YBh/YS II.46. *Mṛtasuptavat* está destinado a describir la semejanza externa del practicante de yoga realizando la postura del loto. Aunque la descripción del practicante pueda parecer similar —ya que los términos *mṛtasuptavat*, *mṛtavat* y *mṛtakavat* indican todos cuerpos como los de un cadáver—, la diferencia es que en el primer caso el practicante simplemente está practicando *padmāsana*, mientras que en el segundo el yogui está profundamente absorto en *asamprajñātasamādhi*.

En PYŚ IV.4, el tema de la discusión se centra en cómo el yogui, cuya práctica exitosa lo ha llevado al desarrollo de poderes extraordinarios (*siddhi*), puede ser capaz de crear otros cuerpos dotados de personalidades únicas e individualizadas<sup>35</sup>. El practicante de yoga es capaz de crear y proyectar nuevas criaturas reproducidas mentalmente y dotadas de conciencia, semejantes a las de otros seres humanos vivos. En el comentario de YVi sobre PYŚ IV.4, hay otra referencia a la muerte: YVi/PYŚ IV.4 (1952: 320, 23): *cittendriyābhāve ca mṛtadeśīyaḥ kāyo nirarthakaḥ syāt*. El autor del YVi afirma que un cuerpo privado de mente y de sus funciones sensorio-motoras sería como un cadáver incapaz de realizar cualquier tarea, y prácticamente inútil (*nirarthaka*). Aquí, el autor de YVi parece estar afirmando que aunque el yogui pueda estar como muerto, a

---

*Pātañjalayogaśāstravivaraṇa* (i.e., en el comentario más informativo del *Pātañjalayogaśāstra*), y en los comentarios de Bhojarāja y Vijñānabhikṣu. Sin embargo, en vista de la superioridad general del *Pātañjalayogaśāstravivaraṇa* sobre el *Tattvavaiśārādī*, tendería a aceptar el segundo análisis mencionado de *sthirasukha* al menos provisionalmente. En este caso, los dos *sūtras* 2.46 y 2.47 se pueden traducir de la siguiente manera: "La postura firme y cómoda (YS 2.46) [surge] de una disminución del esfuerzo o por la fusión meditativa en la infinitud (YS 2.47)".

<sup>34</sup> Cf. la edición de Maas de este pasaje, Maas (2018: 91, 10-12): *tatra padmāsanaṃ nāma – savyaṃ pādamaṃ upasamhṛtya dakṣiṇopari nidadhīta, tathāiva dakṣiṇam savyasyopariṣṭāt. kaṭyurogrīvam ca viṣṭabhya mṛtasuptavan nāsikāgranihitadṛṣṭiḥ...*"En este contexto, la postura del loto (*padmāsana*) es como sigue: llevando la pierna izquierda hacia uno mismo, se debe colocar sobre la derecha. Lo mismo ocurre con la derecha sobre la izquierda. Las caderas, el tronco y el cuello con adecuado tono muscular, con la mirada fija en la punta de la nariz, como una persona muerta o dormida,..."

<sup>35</sup> Cf. YS IV.4 (YS 1919: 178, 12): *nirmāṇacittāny asmitāmātrāt*, y sección de comentarios relativos YBh/YS IV.4 (YBh 1919: 178, 13–14): *asmitāmātraṃ cittakāraṇam upādāya nirmāṇacittāni karoti, tataḥ sacittāni bhavanti*: "Utilizando solamente [la forma de meditación sobre la 'soy-idad'] como causa para la mente, [el practicante de yoga] es capaz de crear [otras] mentes [a partir de sus extraordinarios poderes]. Por lo tanto, [los seres recién creados] están dotados de mentes [únicas]".

través del poder de un *siddhi* puede ser consciente en otras mentes, que se manifiestan desde la "soy-dad" (*asmitā*).

***Asamprajñātasamādhi, dharmameghasamādhi, abhāva.***  
**desvaneciéndose en un estado parecido al de la muerte**

Como se puede observar a través de las referencias textuales en el YV y el PYV sobre el PYŚ I.18, el practicante de yoga avanzado progresa en el logro del *samādhi*, primero a través del *samprajñātasamādhi*, y más adelante del *asamprajñātasamādhi*. En el PYŚ, se describen ambos tipos de absorción meditativa. *Samprajñātasamādhi* es la concentración con conocimiento, que todavía tiene algunos objetos, mientras que *asamprajñātasamādhi* es sin conocimiento y sin objeto. Las funciones mentales y físicas son diferentes según el tipo de *samādhi* alcanzado<sup>36</sup>. En *samprajñātasamādhi*, la actividad mental (*cittavṛtti*) se vuelve progresivamente menos operativa, pero no obstante persiste en cuatro aspectos: *vitarka* (reflexión), *vicāra* (reflexión), *ānanda* (dicha) y *asmitā* (soy-dad) (PYŚ I.17)<sup>37</sup>. Sin embargo, en *asamprajñātasamādhi*, las funciones de la mente están completamente detenidas, y no hay ningún objeto ni contenido de concentración. Ambas expresiones *mṛtakavat* y *mṛtavat* apuntan a una condición similar a la muerte en la que la mente y las funciones corporales están inactivas. Es en el *samādhi* sin contenido, es decir, en el *asamprajñātasamādhi*, donde se experimenta el estado semejante a la muerte.

La detención progresiva de las funciones psicofísicas observada durante las etapas de *samprajñātasamādhi* indica el nivel de implicación del practicante de yoga con *prakṛti*; los *guṇas* se vuelven progresivamente menos efectivos. En *asamprajñātasamādhi*, las

<sup>36</sup> Véase Larson y Bhattacharya (2008: 27).

<sup>37</sup> *Samprajñātasamādhi* tiene cuatro niveles progresivos de adherencia de la mente a cualquier tipo de contenido u objeto (desde sensorial hasta cognitivo) que caracteriza sus actividades. A estos diferentes niveles se les conoce con el término técnico de *samāpatti*, literalmente "fusión/entrada en relación con algo." Cf. YBh/YS I.41 (Maas 2006: 68, 17-19); véase también PYŚ I.42-45. *Samāpatti* puede considerarse como una referencia a su denominación individual que se enumera en PYŚ I.17 como: *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* y *asmitā*. Estos niveles representan diferentes capas de relación con los *guṇas* y las operaciones de *prakṛti*, que son controladas por el practicante de yoga que aplica *vairāgya* (desapego). El resultado es *viśayavitr̥ṣṇya* (no tener sed de objetos). Cf. YS I.15: *dr̥ṣṭānuśravikaviśayavitr̥ṣṇasya vaśīkārasamjñā vairāgyam*

funciones mentales sólo consisten en las propias impresiones mentales (*saṃskāraśeṣa*), como se describe en YS I.18. Estas impresiones mentales, según Patañjali, pueden representarse como el resto de las impresiones mentales heredadas de vidas anteriores, que dan forma a la vida presente, desencadenando e incitando experiencias que atan al sujeto al *saṃsāra*. Cuando el YS I.18 se refiere a *saṃskāraśeṣa*, señala el estado resultante de *abhyāsa* (práctica continua), *vairāgya* (desapasionamiento) y *paravairāgya* (desapasionamiento extremo), que son términos técnicos que describen la actitud general hacia la experiencia del *nirodha*, o el cese de las funciones mentales y físicas<sup>38</sup>. Esta inhibición de las impresiones mentales requeridas para alcanzar el *nirodha* se dirige hacia cualquier *cittavṛtti* (evento mental), y en particular hacia cualquier *pratyaya* (idea/concepto). Un *cittavṛtti* o un *pratyaya* pueden ser causados por cualquier tipo de experiencia o estímulo, y son el resultado del contenido mental o de la entrada sensoriomotora que ocurre en un sujeto. *Nirodha*, que denota tanto la función inhibidora como el estado relativo de la mente y el cuerpo (*niruddha*), marca así la actividad, cuyo objetivo es el logro de *kaivalya* (soledad) a través de la separación de la existencia fenoménica.

El término *nirodha*, al igual que muchos términos sánscritos, designa tanto el proceso de cesación como el estado de cesación de los acontecimientos psicofísicos. Es un sustantivo masculino que deriva de la raíz verbal *rudh-*, más el complemento del preverbo *ni-*. El *Dhātupāṭha* presenta dos significados básicos de la raíz *rudh-*: a) 4A. (con *anu-*) *kāme*<sup>39</sup>: "desear/obedecer", y: b) 7U. *āvaraṇe*: "cubrir/oponerse"<sup>40</sup>. Es bastante evidente que el PYŚ conserva el significado b), aunque la idea de anhelo, deseo o intención también es relevante, especialmente si se tiene en cuenta el tipo voluntario de práctica psicofísica hacia la cesación realizada por los practicantes de yoga. Teniendo en cuenta su lugar fundamental dentro del sistema de filosofía y práctica del Pātañjalayoga, debe tenerse en cuenta que el término *nirodha* se entiende generalmente como "cesación", "restricción" o "inhibición". Sin embargo, el *nirodha* presenta diferentes niveles de aplicación. En términos generales, el *nirodha* se

<sup>38</sup> YS I.2: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ. nirodha* también puede representar una de las etapas de la mente (*cittabhūmayas*) concebidas en el PYŚ. Esta etapa se conoce como *niruddha* "obstruido, apagado". Véase YBh/YS I.1: *kṣiptam mūḍham vikṣiptam ekāgram niruddham iti cittabhūmayah.*

<sup>39</sup> Cf. *Dhātupāṭha* (1969: 33).

<sup>40</sup> Cf. *Dhātupāṭha* (1969:40).

caracteriza como un proceso continuo que se aplica a todos los eventos mentales, en el que el contenido de la mente y sus objetos están cada vez más restringidos<sup>41</sup>. Tiene lugar una vez que el practicante de yoga comienza a retirar los órganos de los sentidos del mundo externo<sup>42</sup>. Aquí, el aspirante de yoga tiene que realizar *pratyāhāra*, es decir, la retirada del cuerpo del practicante de los estímulos sensoriales<sup>43</sup>. Por otro lado, como un estado mental más que como un proceso, el *nirodha* ocurre en el estado mental (*cittabhūmaya*) indicado como *niruddha* (restringido/apagado)<sup>44</sup>. Junto con la práctica de *pratyāhāra*, la restricción de los sucesos mentales se lleva a cabo por medio de *abhyāsa* y *vairāgya*<sup>45</sup>.

El grado de firmeza en la práctica y el desapego del yogui determina su resistencia en el avanzado estado de meditación de *asamprañātasamādhi*, el cual no necesariamente

---

<sup>41</sup> Cabe señalar que la distinción que se presenta aquí entre los niveles de *nirodha* es hipotética, se trata de una tentativa de interpretación de los textos. Esta distinción no ocurre en la literatura del *yogadarśana*.

<sup>42</sup> YBh/YS II.54 (YBh 1919: 115, 10; 116, 1–2) contiene un símil interesante y naturalista: *yathā madhukararājam makṣikā utpatantam anūtpatanti nivīsamānam anunivīśante tathendriyāṇi cittanirodhe niruddhāni ity eṣa pratyāhāraḥ*. "así como cuando la abeja reina vuela, las abejas vuelan detrás de ella [y] cuando ella se calma, se calman después de ella; así, también cuando la mente está restringida, los órganos están restringidos. Esta es la restricción de los órganos de los sentidos". Vācaspatimiśra lee el compuesto *svaviśayāsamprayoge* como locativo del motivo (*nimittasaptamī*), Cf. TV/PYŚ II.54 (TV 1919: 115, 23–24): *svaviśayāsamprayogasya sādharmaṇasya dharmasya cittānukāranimittatvaṃ saptamyā darśayati sveti*. Según Vācaspatimiśra, la mente imita a los órganos de los sentidos porque tanto la mente (*citta*) como los órganos de los sentidos comparten la característica común de estar separados de sus objetos.

<sup>43</sup> El hecho de que *pratyāhāra* sea el primer paso práctico de *nirodha* es una cuestión de interpretación textual. *Pratyāhāra* se menciona en YS II.29 como el quinto de los ocho *aṅgas* y se explica a modo de analogía en YS II.54 y en el comentario. Se define como la imitación de la forma de la mente por parte de los órganos de los sentidos, cuando no tienen contacto con su propio objeto, Cf. YS II.29 (YS 1919: 101, 7–8): *yamaniyamāsanaprāṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo 'ṣṭāv aṅgāni*, y YS II.54 (YS 1919: 115, 5–6): *svaviśayāsamprayoge cittasvarūpānukāra ivendriyāṇaṃ pratyāhāraḥ*. Además, *pratyāhāra* puede considerarse como la primera fase del proceso general de *nirodha* porque, aún de acuerdo con YBh/YS II.54, aquí se inicia la restricción de la mente (*citta-nirodhe*). Vācaspatimiśra lee el compuesto *svaviśayāsamprayoge* como locativo del motivo (*nimittasaptamī*), Cf. TV/PYŚ II.54 (TV 1919: 115, 23–24): *svaviśayāsamprayogasya sādharmaṇasya dharmasya cittānukāranimittatvaṃ saptamyā darśayati sveti*. Vācaspatimiśra (TV/PYŚ II.54) considera el compuesto *svaviśayāsamprayoge* como un locativo del motivo (*nimittasaptamī*); véase la nota anterior.

<sup>44</sup> Cf. YBh/YS I.1: *kṣiptam mūdhamaṃ vikṣiptam ekāgraṃ niruddham iti cittabhūmayaḥ*. "Los estados de actividad mental son: fijo, embotado, distraído, unidireccional y cesado".

<sup>45</sup> Cf. YS I.12: *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ*. En este caso, el pronombre demostrativo *tad* puede referirse a los *cittavṛttis* discutidos anteriormente (Cf. YS I.2).

continúa indefinidamente; puede persistir así o desvanecerse. El escenario descrito en PYŚ I.18 se refiere a la condición liminal que tiene lugar cuando el practicante de yoga alcanza la etapa más allá del *saṃprajñātasamādhi*, que también se conoce como *asmitāsamāpatti*. En este estado, el yogui abandona su propia identidad, así como la práctica de la absorción basada en objetos (*sālambana/sabīja*), y sólo persisten los *saṃskāras* (*nirbīja*) que no dan fruto. El estado de *nirbījasamādhi* ocurre cuando el practicante restringe incluso a aquellos *saṃskāras* nacidos de *ṛtaṃbharaprajñā*<sup>46</sup>. El término *nirbīja* puede leerse aquí como un adjetivo que se refiere a *asaṃprajñāta*<sup>47</sup>. A su vez, *asaṃprajñāta* puede ser tomado como sinónimo de la interesante y poética frase *dharmameghasamādhi*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cf. YS I.51: *tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ*: "El *samādhi* sin semillas tiene lugar cuando, debido al cese de cualquier actividad mental, este [*saṃskāra* nacido de *prajñā/ṛtaṃbharā/nirvicāra*] también está restringido". La idea principal detrás de este *sūtra* concierne al *ṛtaṃbharaprajñā* (YS I.48: *ṛtaṃbharā tatra prajñā*), que inhibe la producción de *vyutthānasamskāras* (Cf. YS I.50: *tajaḥ saṃskāro 'nyasaṃskārapratibandhī*), aunque esto aún no equivale propiamente al estado de *nirbīja*. Debe aplicarse al *saṃskāra* de *nirodha*, incluso con respecto a aquellos *saṃskāras* nacidos de *ṛtaṃbharaprajñā*, ya que pueden, a su vez, generar un apego adicional al *prajñā* mismo. *Asaṃprajñāta* se logra a través de la práctica constante y minuciosa de *nirodha*. Aquí, sin embargo, es necesaria una actitud de *paravairāgya* (Cf. YS I.16: *tat paraṃ puruṣakhyāter guṇavairāgyam*) para abandonar la práctica misma de *nirodha* y progresar hacia *kaivalya*, como sugiere YS III.50 (YS 1919: 138, 6-7): *tadvairāgyād api doṣabījakṣaye kaivalyam*.

<sup>47</sup> Cf. YBh/YS I.18: *eṣa nirbījaḥ samādhir asaṃprajñātaḥ*: "Este *samādhi*, que no tiene semilla, no tiene contenido que reconocer". YBh/YS I.2: *tadavasthaṃ saṃskāropagaṃ bhavati // sa nirbījaḥ samādhiḥ na tatra kiṃcit saṃprajñāyata ity asaṃprajñātaḥ*: "Esta condición admite [sólo] *saṃskāras*. Este es el *samādhi* sin semillas. La palabra *asaṃprajñāta* significa que no se conoce nada en absoluto". Véase también, YS III.8 (YS 1919: 122, 1): *tad api bahiraṅgaṃ nirbījasya*: "Incluso estos [tres, a saber, *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*] se consideran como apoyos externos a la meditación sin semillas". YBh/YS III.8 (YBh 1919: 122, 2-3): *tad apy antaraṅgaṃ sādhanatrayaṃ nirbījasya yogasya bahiraṅgaṃ bhavati, kasmāt, tadabhāve bhāvād iti*: "Incluso estos, a saber, los tres medios internos, son ayudas indirectas para el yoga sin semillas. ¿Por qué? Dado que este [*samādhi* sin semillas] se alcanza incluso cuando estos no tienen lugar".

<sup>48</sup> Si *dharmameghasamādhi* es o no sinónimo de *asaṃprajñāta* es una cuestión de interpretación textual. Además, el tema se complica por si *dharmamegha* podría ser considerado también como el pico más alto de *samādhi*, como se menciona en YBh/YS I.2, como *prasaṅkhyāna*, que es la culminación de *vivekakhyāti*. *Dharmamegha*, *prasaṅkhyāna*, *nirbīja* y *asaṃprajñāta* son términos relacionados semánticamente, todos ellos describiendo la conciencia como vacía de cualquier objeto. A su vez, cada uno de estos términos tiene una función y una caracterización específicas. Mientras que *dharmamegha* parece más relacionado con *prasaṅkhyāna*, considerando que ambos términos *nirbīja* y *asaṃprajñāta* denotan un estado de absorción meditativa, pueden referirse, por medio de los prefijos negativos *nir-* y *a-*, a un estado psíquico carente de cualquier objeto. El PYŚ discute el tema del *dharmamegha* en referencia a YS I.2 e YS IV.29: YBh/YS I.2 (ver Maas 2006: 8-17): *tad eva rajośamalāpetam svarūpapratīṣṭhaṃ sattvapuruṣānyatākhyātimātram dharmameghadhyanopagaṃ bhavati tat paraṃ prasaṅkhyānam ity ācakṣate dhyāyinaḥ... tadavasthaṃ*

La condición de no fructificación de los *saṃskāras* define *dharmameghasamādhi* y por lo tanto lo conecta con *asaṃprajñātasamādhi* y *nirbījasamādhi*, que pueden rastrearse hasta PYŚ IV.29<sup>49</sup>. Aquí se afirma que *dharmameghasamādhi* indica un estado en el que las semillas de los *saṃskāras* se eliminan y ya no están activas. Este evento conduce al practicante hacia el no surgimiento de más *pratyayas*, lo que significa la erradicación completa de los estímulos psicofísicos<sup>50</sup>. La expresión *dharmamegha*

---

*saṃskāropagaṃ bhavati || sa nirbījaḥ samādhiḥ || na tatra kiṃcit saṃprajñāyata ity asaṃprajñātaḥ*. "Este [sattva] reside en sí mismo, liberado de las últimas pequeñas partículas de *rajas*, está compuesto de conocimiento discriminativo (*vivekakhyaṭi*), [y] avanza hacia la concentración conocida como *dharmamegha*, como reconocen los que practican la meditación... En este estado, [en el que no quedan funciones mentales ni siquiera conocimiento discriminativo], las impresiones mentales se manifiestan. Este es el *samādhi* sin semillas. Ahora la conciencia no tiene objeto, [por eso se le llama] *samādhi* no cogitativo". O'Brien-Kop (2017: 133) discute cómo los *kleśas* (aflicciones mentales) son erradicados a través de la práctica de una forma particular de meditación, o *dhyāna*, conocida como *prasaṅkhyāna*, que, a su vez, se define como meditación en la nube del *dharma* (*dharmameghadhyāna*). Refiriéndose a PYŚ IV.29, 30, 31, O'Brien-Kop (2017: 133-134, nota 40) argumenta que el *dharmamegha*, aunque considerado como igual al *prasaṅkhyāna* por el autor del YVi (1952: 11) al discutir PYŚ I.2, se divide sin embargo en dos formas que se distinguen, a saber, *dharmameghadhyāna* y *dharmameghasamādhi*. En la forma de *dhyāna*, sirve para erradicar los *kleśas* (Cf. PYŚ II.2, 11) y su efecto es *vivekakhyaṭi*, que es una distinción epistémica y ontológica entre *puruṣa* y *prakṛti*. Por otro lado, la forma de *dharmameghasamādhi* surgirá solo una vez que la práctica de *dharmameghadhyāna* esté "en todos los aspectos" (*sarvathā*, Cf. PYŚ IV.29) en un estado completamente cumplido. En palabras de O'Brien-Kop (2017: 134, nota 40): "De acuerdo con los textos soteriológicos de la época, incluidos los textos budistas, Patañjali trata los términos *dhyāna* y *samādhi* como significantes técnicos distintos en su texto, por lo que no hay razón para suponer que colapsa los dos términos en uno cuando se trata de *dharmamegha*. La progresión del *dharmamegha* de un estado de *dhyāna* a uno de *samādhi* representa la secuencia típica de la absorción a la concentración, tal como vemos tanto en los esquemas de meditación de Pātañjali como en los budistas.

<sup>49</sup> Cf. también YBh/YS IV.29 (YBh 1919: 202, 7-10): *yadāyaṃ brāhmaṇaḥ prasaṅkhyāne 'py akusīdas tato 'pi na kiñ cit prārthayate. tatrāpi viraktasya sarvathā vivekakhyaṭir eva bhavati saṃskārabijakṣayān nāsyā pratyayāntarāny utpadyante tadāsyā dharmamegho nāma samādhir bhavati*. "Cuando este Brāhmaṇa [practicante] pierde interés en la meditación más elevada (*prasaṅkhyāna*), cuando no desea nada de ese [prasaṅkhyāna], entonces, desapegado, es únicamente conocimiento discriminativo por doquier. De esta manera, una vez que las semillas de las impresiones mentales son aniquiladas, no se generan otros impulsos psicofísicos, [entonces esta persona] reside en lo que se conoce como *dharmameghasamādhi*".

<sup>50</sup> Para el presente estudio, la exposición del *dharmamegha* se limita sólo a las referencias más importantes. El *dharmamegha* compuesto plantea varios problemas relacionados con su interpretación y merece un análisis aparte; véase Collins (2009), Klostermaier (1986), O'Brien Kop (2020) y los análisis de Feuerstein (1987), Rukmani (1997: 619-623) y Wujastyk (2018: 35-38). Lo que debe subrayarse aquí es cómo la idea de *dharmamegha* se erige como evidencia de una fuerte relación con el pensamiento budista, como lo destaca Wujastyk (2018: 35-41) refiriéndose al *Milindapañha* (Wujastyk 2018: 36-37), *Daśabhūmikāsūtra*

aparece en YBh/YS I.2, donde el término se introduce para denotar la forma más elevada de meditación o contemplación (*param prasankhyānam*). Se cree que el *dharmameghasamādhi* tiene lugar cuando el *sattva* de la mente (*cittasattva*) predomina sobre los otros dos *guṇas*. Cuando se retiran los *guṇas tamas* y *rajas*, entonces el practicante de yoga puede acercarse al estado de trance conocido como *dharmamegha* (YBh/YS 1.2). Que *dharmamegha* es la forma más elevada de meditación se reitera también en el TV y en el YV sobre el YS I.2, mientras que en YVi/PYŚ I.2 (1999: 163, 1) se hace referencia a ella como *samādhi (dharmamegho nāma samādhi)*. Otras dos referencias al *dharmameghasamādhi* se encuentran en (1) YS IV.29 (cf. YS 1919: 202, 5–6: *prasankhyāne 'py akusīdasya sarvathā vivekakhyaṭer dharmameghaḥ samādhiḥ*): "[El practicante de yoga] que no se interesa ya en la contemplación, pvéase conocimiento discriminativo en todos los aspectos, [y] obtiene *dharmameghasamādhi*", y en (2) YBh/YS IV.30 (cf. YBh 1919: 202–203, 12–13: *klesakarmanivṛttau jīvann eva vidvān vimukto bhavati*), donde se sostiene que habiendo consumido completamente las aflicciones y el depósito del *karma*, el practicante de yoga se libera, mientras aún está vivo (*jīvanmukti*).

En YBh/YS IV.29 y IV.32 también se describen los efectos del *dharmamegha*. En YBh/YS IV.29, *dharmamegha* es descrito como ese estado en el que los *pratyayas* ya no surgen, debido a la desaparición de las semillas de los *saṃskāras*<sup>51</sup>. En el YBh/YS IV.32 se describe cómo *dharmamegha* corresponde a un estado en el que los *guṇas* cesan su actividad, alcanzan el límite de su desarrollo y ya no subsisten<sup>52</sup>. Examinando detenidamente la literatura de los comentarios, se encuentran ideas similares en el YVi, la TV y el YV que explican el PYŚ IV.29. En este pasaje, el YVi IV.29 afirma que, "Se denomina *dharmamegha* ya que llueve la forma más elevada de *dharma* conocida como

---

(Wujastyk 2018: 36) y el *Mahāyānasūtrāṅka de Asaṅga* (c. 350–430 d. C.) (Wujastyk 2018: 38). Para el uso de *dharmamegha* como *bhūmi* en el *Bhāṣya* de Vasubandhu sobre *Mahāyānasūtrāṅkāra* y otros textos budistas, véase Squarcini (2015: 158, 189).

<sup>51</sup> Cf. YVi/PYŚ IV.29 (YVi 1952: 363, 20–21): *klesasaṃskārabījakṣayān nāsyā pratyayāntarāṇy utpadyante tadāsyā dharmamegho nāma samādhir bhavati*

<sup>52</sup> Cf. YBh/YS IV.32 (YBh 1919: 204, 5–7): *tasyā dharmameghasyodayāt kṛtārthānām guṇānām pariṇāmakramāḥ parisamāpyate na hi kṛtabhogāpavargāḥ parisamāptakramāḥ kṣaṇam apy avasthātum utsahante*.

*kaivalya*"<sup>53</sup>. También, con respecto al *dharmamegha*, el TV/PYŚ IV.29 de Vācaspati afirma que es el estado que sigue a la inhibición de todos los *pratyayas*, y señala el surgimiento de *vivekakhyaṭi* y el desapego, y el cese de *prasaṅkhyāna*<sup>54</sup>. Ideas similares también se repiten en TV/PYŚ IV.32 (1919: 204), YV/PYŚ IV.29 (YV 1935: 445-446) y YV/PYŚ IV 30 (YV 1935: 449).

Teniendo en cuenta estas fuentes textuales, la práctica continua del desapego en sus dos formas (*vairāgya/paravairāgya*) es esencial para el logro del *dharmameghasamādhī*. A este respecto, en el YS IV.29 se introduce un término relacionado con *vairāgya*, a saber, *akusīda*, que significa "sin interés" o "sin provecho"<sup>55</sup>. Esto apunta a un principio yóguico fundamental: el practicante de yoga debería, en primer lugar, realizar la eliminación constante (*nirodha*) de los eventos mentales (*cittavṛtti*) que lo conducirá al *asamprajñātasamādhī*, en el que aún persisten los *saṃskāras* (YS I.18). El *nirodha* debe aplicarse a cualquier *pratyaya* que quede, o a estímulos sensoriales que puedan conducir a la formación de nociones intelectuales. Con el fin de obtener el vaciamiento completo de la mente y el estado de *kaivalya* (soledad de la visión), el *nirodha* se aplica de esta forma a *cittavṛttis*, *pratyayas* y *saṃskāras*, lo que equivale a una práctica fundamental en el Pātañjalayoga.

¿Cómo deberíamos entender los términos *mṛtakavat* y *mṛtavat*, tal como los utilizan Vijñānabhikṣu y Nāgeśa Bhaṭṭa, a la luz de la discusión anterior sobre *nirodha*? Como

<sup>53</sup> Cf. YVi/PYŚ IV.29 (YVi 1952: 363, 22–23): *kaivalyāhkyam paraṃ dharmam varṣati iti dharmameghaḥ iti samjñā*

<sup>54</sup> Cf. TV/PYŚ IV.29 (TV 1919: 202, 23–26): *yadā vyutthānapratyayā bhavyeṣu tadā nāyaṃ brāhmaṇaḥ sarvathā vivekakhyaṭir yatas tasya na pratyayāntarāṇi bhavanti tataḥ sarvathā vivekakhyaṭir iti | tadāsyā dharmameghaḥ samādhīr bhavati | etad uktaṃ bhavati prasamkhyāne viraktas tannirodham icchan dharmamegham samādhim upāsīta*. "Siempre que surjan ideas de emergencia, entonces este Brāhmaṇa no ha alcanzado el discernimiento discriminativo completo. Una vez que no surgen ya más ideas, alcanza el discernimiento discriminativo total. Entonces la concentración denominada nube de lluvia de las cosas [cognoscibles] se convierte en suya. Lo que quiere decir es esto: cuando se siente desapego hacia la Elevación y anhela su restricción, debe dedicarse a la concentración [llamada] nube de lluvia de las cosas [cognoscibles]" (trad. Woods 1914: 341).

<sup>55</sup> Las expresiones empleadas en YBh/YS IV.29 (YBh 1919: 202, 7-8) para explicar *akusīda* son: *na kiñcit prārthayate* (alguien que no desea/anhela nada), y *virakta*. *Virakta*, es una forma *sāmānyabhūta* (o *lurī*), de la cual *vairāgya* es un adjetivo relacionado que proviene de la misma forma verbal (*vi-rañj*). Sobre *vairāgya* y *paravairāgya*, véase también PYŚ I.15–16.

expresiones descriptivas, *mṛtakavati mṛtavat* también pueden funcionar como imágenes explicativas para otra metáfora que tiene lugar en el YBh sobre el YS I.18, a saber, *abhāvaprāptam iva*<sup>56</sup>. Esta expresión puede traducirse como "... aparentemente, [la mente] (*citta*) se vuelve inexistente". Comentando sobre el PYŚ I.18, Vācaspatimīśra subraya cómo la circunstancia de estar "aparentemente vacío de existencia" (*abhāvaprāptam iva*) tiene lugar durante *asaṃprajñātasamādhi* y corresponde a un estado en el que las causas que producen actividad mental ya no subsisten (*vṛttirūpakāryākaraṇād*)<sup>57</sup>. Curiosamente, tanto Vijñānabhikṣu como Nāgeśa Bhaṭṭa emplean la misma expresión que aparece en la TV, a saber, *vṛttirūpakāryākaraṇāt* (ver YV/PYV sobre el PYŚ I.18). Esta expresión compuesta se puede traducir como: "debido a la ausencia de acciones [que dan lugar] a efectos en forma de actividad mental". ¿Qué significa *vṛttirūpa* aquí? Una interpretación inicial de *vṛttirūpa* sería *vṛtti* como una forma abreviada de *cittavṛtti*, "teniendo la forma de una actividad mental". Tal como se formula en el *Sāṅkhya* y en el *Yogaśāstra*, el materialismo de *prakṛti* se basa en el *guṇapariṇāmavāda* (la transformación de los *guṇas*). Parece razonable concluir que, dado que los *cittavṛttis* son sustancias de composición material (*dravya*) que experimentan cambios materiales, como se establece claramente en el YV y el PYV sobre el PYŚ I.4, el estado similar a la muerte se aplica no solo al cuerpo sino también a la mente (o *citta*), que se concibe como compuesta de un sustrato material<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Cf. YV, PYV, YBh/YS I.18: *cittam...abhāvaprāptam iva bhavati*. Aunque en un contexto diferente, véase Freschi (2008) sobre la comprensión Mīmāṃsaka de *abhāva*. Aquí, tanto *abhāva* como *nirālambana* ocupan un lugar destacado. La escuela Bhaṭṭa del Pūrvamīmāṃsā, cuyo portavoz representante fue Kumārila (siglo VII. CE), es la única escuela filosófica en la India clásica que acepta la ausencia (*abhāva*) como un instrumento de conocimiento (*abhāvapramāṇa*). Como ya se ha visto, ambos términos *abhāva* y *nirālambana* aparecen en PYŚ I.18.

<sup>57</sup> Cf. TV/PYŚ I.18 (TV 1919: 22, 13–14): *ālambanīkaraṇam āśrayaṇam abhāvaprāptam iva vṛttirūpakāryākaraṇān nirbījo nirālambanaḥ*. "Parece como si en sí mismo no existiera, porque no cumple sus funciones como fluctuación. Es 'sin semilla', es decir, no está dirigido a ningún objeto de soporte" (trad. Woods 1914: 43).

<sup>58</sup> Que los *cittavṛttis* tienen una estructura material es lo afirman claramente Nāgeśa Bhaṭṭa en su PYV y Vijñānabhikṣu en su YV/PYŚ I.4 (YV 1935: 20, 23–24): *itaratra vyutthāne yās cittasya vṛttayo dīpasya śikhā iva dravyarūpā*. "Por otro lado, en el momento de emerger en el mundo, los eventos mentales tienen un aspecto sustancial, semejante a la llama de una lámpara". Ambos autores lo comentan en el PYŚ I.4, empleando el mismo compuesto nominal para describir la sustancia material de un *cittavṛtti*, es decir, *dravyarūpā*.

Pero, ¿qué clase de ser humano puede sobrevivir a la muerte del cuerpo si no es un practicante de yoga? Es probable que la referencia a la muerte sea meramente aparente, y la expresión equivalga a una declaración metafórica que describe la condición de un practicante de yoga que ha abandonado la vida ordinaria en el mundo en favor de una nueva vida en un reino diferente donde solo la luz del verdadero Ser brilla, morando en su propio estado. Lo que el practicante de yoga está a punto de abandonar fundamentalmente es su propio yo empírico, o el yo ilusorio que está inmerso en el campo del contenido objetivo de *prakṛti*, que lo constriñe al círculo interminable de nacimiento y muerte. Este yo *praktico* se encuentra en total oposición a lo que se considera como el Ser real, que no es más que *puruṣa* o conciencia sin contenido. Sin embargo, al leer la narración completa del yoga a este respecto, parece una descripción clara del yogui en *samādhi*.

### ***Mṛta*: Paralelismos entre el Haṭhayoga y el Rasaśāstra**

El YV de Vijnānabhikṣu y el PYV de Nāgeśa Bhaṭṭa no son los únicos textos relacionados con el yoga donde aparece la expresión *mṛtakavati mṛtavat*. Hay casos en los que los practicantes de yoga profundamente absortos son representados como cadáveres en la literatura del *Haṭhayoga*. La metáfora de la muerte que define al practicante avanzado de yoga también se encuentra en lo que generalmente se considera como el texto paradigmático sobre *Haṭhayoga*, a saber, el *Haṭhapradīpikā* (HP) de Svātmārāma (c. siglo XV d.C.)<sup>59</sup>. Este texto obtuvo una amplia aceptación y después del siglo XVI fue

---

<sup>59</sup> Al datar el HP, Bouy (1994) representa la erudición más actualizada; conoce el manuscrito más antiguo fechado (1496 d.C.). Digambaraji, Kokaje (1998: xx-xxi) y Gode (1953: 379-387) datan el HP entre 1350 y 1550. Hay, sin embargo, una deficiencia en el argumento formulado por Digambaraji y Kokaje. Se considera que el término anterior para la fecha de HP es una obra alquímica llamada *Rasaratnasamuccaya* de Nityanātha, cuya fecha es alrededor del siglo XIV d.C. (Digambaraji y Kokaje 1998: xxi). Ahora bien, según el estudio de Wujastik (1984: 70-71; véase también White 1994: 160), Nityanātha no es el autor del *Rasaratnasamuccaya*, sino más bien del *Rasaratnākara* (13º d.C.), que es, sin embargo, un texto que trata de la alquimia, la medicina y la magia. Nityanātha era un personaje peculiar y ubicuo, un erudito al que se le atribuyen trabajos sobre diferentes temas como el Haṭhayoga, la alquimia y la hechicería tántrica, y su nombre figura tanto en la lista de *siddhas yóguicos* en el HP (I.7) como en la lista de *rasasiddhas* en el *Rasaratnasamuccaya* (White 1994: 160). El *Rasaratnasamuccaya* es un tratado concerniente a la iatroquímica, a saber, alquimia y *āyurveda*, perteneciente a los siglos XIII-XIV d.C., y atribuido a Vāgbhaṭṭa II, al menos según White (1994: 167). En cuanto al término posterior del HP, Digambaraji y Kokaje (1998: xxi) datan el HP en 1650 EC. Esta tesis se basa en el descubrimiento de un manuscrito de HP, conservado

considerado como el texto estándar y paradigmático de la práctica del *haṭhayoga*, debido a su estructura formal basada en cuatro capítulos<sup>60</sup>, y en vista de las técnicas descritas<sup>61</sup>. En HP IV.107 se utiliza la expresión *mṛtavat*, empleada *ad hoc* para describir el estado de *samādhi*, o, como se refiere más comúnmente en el HP, el estado de *unmanī*.

*sarvāvasthāvinirmuktaḥ sarvacintāvivarjitaḥ/mṛtavat tiṣṭhate yogī sa mukta nātra  
saṁśayaḥ //HP IV.107*

El yogui que supera todos los estados del yoga<sup>62</sup>, y se libera de todos los pensamientos

---

en la Biblioteca Nacional de Calcuta, que está fechado en 1868 (1629 d.C.). En vista del hecho de que el HP (I.7) presenta una lista de *mahāsiddhas* que contiene el nombre de Nityanātha, es plausible suponer que el HP fue compuesto poco después del siglo XIII o XIV d.C., o después de la composición de Vāgbhaṭṭa del *Rasaratnasamuccaya*. Para otra discusión sobre la fecha del HP, que es la fuente principal del análisis de Digambaraji y Kokaje (1998: xx-xxi), véase Gode (1953: 379-87); para una lista sinóptica que compara los nombres que aparecen en el HP y en el *Rasaratnasamuccaya*, véase Bouy (1994).

<sup>60</sup> Algunas versiones de HP se subdividen en cinco capítulos (HP 1998: xix-xx), mientras que también existen versiones más extendidas que contienen diez capítulos (HP 1998: xx; Birch 2018: 8), como se informa en el *Gorakṣasiddhāntasaṅgraha*. Para la fecha de los textos de HP con diez capítulos, véase Birch (2018: 8, nota 32).

<sup>61</sup> Como afirma Birch (2018: 7; 2011: 528), esto se evidencia en diferentes textos de yoga, como el *Haṭharatnāvalī* (siglo XVII), que tomó prestado ampliamente del *Haṭhapradīpikā*, así como de compilaciones, como el *Yogacintāmaṇi* del Godāvaramiśra (siglo XVI), que citan al HP en detalle en asuntos de *haṭhayoga*, y siguiendo a Digambaraji y Kokaje (HP 1998: xv), evidenciado por textos como el *Haṭhasaṅketacandrikā* y el *Haṭhatattvakaumudī*. Sin embargo, en los siglos que siguieron al HP, la literatura sobre el *haṭhayoga* y el Pātañjalayoga cambió significativamente. Se escribieron textos más extensos sobre el cuádruple sistema de yoga y el *aṣṭāṅgayoga*. Además, como se ha visto anteriormente, han surgido dos versiones ampliadas del HP, y una nueva interpretación del Pātañjalayoga, más relacionada con las enseñanzas de los Purāṇas y el Vedānta que con el PYŚ, YVi, TV y RM, como se atestigua en el YV de Vijñānabhikṣu y el PYV de Nāgeśa Bhaṭṭa, quienes interpretaron el yoga de Patañjali en términos de *bhedābhedavāda* (la doctrina de la identidad en la diferencia). Además, como señaló Birch (2018: 7-8), los brahmanes eruditos intentaron integrar las enseñanzas sobre *haṭhayoga* y *rājayoga* (es decir, las enseñanzas relativas a la absorción meditativa o *samādhi*) con las del PYŚ y varios textos brahmánicos como los Upaniṣads, Epopeyas, Purāṇas y Dharmaśāstra, y esto dio lugar a grandes compilaciones eclécticas sobre el yoga (véase Buoy 1994).

<sup>62</sup> De acuerdo con HP IV.69, existen cuatro etapas en todos los tipos de yoga, a saber, *ārambha*, *ghaṭa*, *paricaya* y *niṣpattī*. *ārambhaś ca ghaṭaś caiva tathā paricayo 'pi ca | niṣpattīḥ sarvayogeṣu syād avasthācatuṣṭayam*. Tomadas individualmente, las etapas se describen en HP IV.70-77. Estas etapas se introducen bajo el tema *nādānusandhāna* o *nādoṣāsanā* (Cf. HP IV.65), que es un tipo de absorción meditativa en un sonido (*nāda*), o en una serie de sonidos diferentes, que surgen dentro del cuerpo del practicante de yoga (Cf. HP IV.82-102). Este sonido, aunque "no administrado" o no producido

parece como si estuviera muerto, y se halla liberado, sin duda alguna<sup>63</sup>.

En el HP, la condición de un estado similar a la muerte se obtiene por medio de la práctica de *nāḍopāsana* o *nāḍānusandhāna*. Esta es la práctica que se inició al comienzo del HP IV.65. Aparte de Vijñānabhikṣu, Nāgeśa Bhaṭṭa y el HP, existen otras fuentes textuales de Haṭhayoga donde se utiliza el imaginario evocador de la muerte para describir a los practicantes avanzados de yoga<sup>64</sup>.

Además de *mṛtavat*, Svātmārāma emplea otra curiosa imagen que describe al yogui en la fase avanzada del *samādhi*. En HP IV.106, inmediatamente antes del verso que contiene el término *mṛtavat*, el practicante de yoga en el estado de *samādhi* es representado como un tronco de madera (*kāṣṭhavat*):

śaṅkhadundhubhinādaṃ ca na śṛṇoti kadācana/kāṣṭhavaj jāyate deha  
unmanyāvasthayā dhruvam // HP IV.106

Durante el estado *unmanī* el cuerpo del yogui se parece a un trozo de madera/ya no se inmuta ni por los fuertes sonidos de la concha marina ni por los del timbal<sup>65</sup>.

En el *Amanaska* II.76, el hasta ahora desconocido autor utiliza este y otros símiles para expresar la idea de quietud y falta de vida en el cuerpo del practicante de yoga mientras está absorto en un profundo *samādhi* o en *amanaska*, "el estado de no-mente". El segundo capítulo puede fecharse en el siglo XI o principios del siglo XII d.C. y parece ser uno de los primeros textos de yoga que enseñan un tipo de yoga llamado Rājayoga, que generalmente se entendía en los textos medievales de yoga como sinónimo de

---

externamente (HP IV.70: *anāhata*), es audible desde y dentro del oído derecho (HP IV.67: *śṛṇuyād dakṣiṇe karṇe*), reverberando en el *suṣumnānāḍi* (HP IV.68). Tiene diferentes niveles de sonoridad (HP IV.78) y timbre, descritos en HP IV. 84–86. Para un estudio detallado sobre *nāḍa* y yoga, véase Kienhle (1997).

<sup>63</sup> Esta estrofa también se cita en Bronkhorst (2000: 41): "Permaneciendo libre de todos los estados y desprovisto de todo pensamiento, el yogin es como una persona muerta; está liberado, de eso no hay duda".

<sup>64</sup> Jason Birch amablemente me dirigió a otras fuentes textuales para este concepto.

<sup>65</sup> Véase también Bronkhorst (2000: 41) quien traduce HP (I.106) como: "En virtud del estado sin mente (*unmanī avasthā*) el cuerpo se vuelve ciertamente como un trozo de madera; no oye en ningún momento los sonidos de una caracola, ni de un tambor grande".

*samādhī* (Birch 2013: 6). En *Amanaska* I.27, el símil que compara al yogui con un pedazo inanimado de madera (*nirjīvakāṣṭhopama*), que también se asemeja al *kāṣṭhavat* de HP IV.106, se combina con otro símil que lo compara con una llama en un lugar sin viento (*nirvāsthitadīpavat*). Como afirma Birch (2013: 7, 134-140), el segundo capítulo del *Amanaska* fue una de las fuentes del cuarto capítulo del HP, y sus versos se pueden encontrar en otros textos de yoga del mismo período y en textos más recientes.

Encontramos ejemplos de *kāṣṭhavat* recogidos en la literatura precedente, lo que lo convierte en una imagen literaria compartida<sup>66</sup>.

*niṣpannākhilabhāvaśūnyanibhṛtaḥ svātmasthans tatkṣaṇān  
niśceṣṭaślathapāṇipādakaraṇagrāmo vikārojhitah/nirmūlapravinaṣṭamārutatayā  
nirjīvakāṣṭhopamo nirvāsthitadīpavat sahajavān pārśvasthitair dṛśyate ||  
(Amanaska II.76)<sup>67</sup>*

[El yogui] que ha [alcanzado] el estado natural [de no-mente] queda instantáneamente inmóvil como resultado de haber realizado la vacuidad de todos los estados, reside en su propio ser, sus manos, pies y órganos de los sentidos están todos inactivos y relajados, y está libre de perturbaciones. Debido a que es alguien en quien la respiración ha cesado radicalmente, es visto por los que están cerca [como] un pedazo de madera inanimado y como la [llama constante de] una lámpara situada en un [lugar] sin viento<sup>68</sup>.

Además de la concurrencia de dos metáforas dentro de la misma estrofa, la única diferencia entre el HP y el *Amanaska* parece ser estilística. Si se compara con Svātmārāma, el desconocido autor del *Amanaska* utiliza metáforas más ricas en calificaciones. Por ejemplo, el tronco de madera está "sin vida, inanimado". Este recurso estilístico crea viveza y tensión, teniendo en cuenta que el yogui está completamente absorto en *samādhī*. Además, este estado se caracteriza por la quietud, que es el

<sup>66</sup> Birch (2013: 262, nota 35) sigue varios textos donde *kāṣṭhavat* se repite: *Mahābhārata* XII.188.5d y XII.294.17a, *Kaulajñānanirṇaya* XIV.83, *Mokṣopāya* XVI.155.5–6a-b, *Kulārṇavatāntra* IX.14, *Haṭhapradīpikā* IV.106, *Nāḍabindūpaniṣat* 52c-d–53a-b, y *Amanaska* I.27.

<sup>67</sup> Cf. Birch (2013: 326) para una edición crítica de *Amanaska* II.76.

<sup>68</sup> Traducción Birch (2013: 326).

resultado de la inhibición de cualquier actividad psicofísica, incluida la función de la respiración. La erradicación completa de la respiración (*nirmūlapravinaṣṭamārutatayā*) es la razón para permanecer en una condición inmóvil. Por lo tanto, el objetivo de *Amanaska* II.76 es claro: cuando descansa en su propio ser, el practicante de yoga avanzado exteriormente parece inmóvil y permanece en una condición de quietud.

Con respecto al término *mṛta* (o *mṛtaka*), es interesante considerar también el contexto alquímico. En la literatura *rasaśāstra* y *rasāyana*, el término *mṛta* aparece a menudo y se entiende como "calcinado" o "reducido" (White 1994: *passim*), y el término *māraṇa* (matar) como el proceso de calcinación de una sustancia. Esta comprensión del término *mṛta* podría arrojar luz sobre las correspondencias entre la terminología, las suposiciones culturalmente compartidas y las imágenes utilizadas por Vijñānbhikṣu, Nāgeśa Bhaṭṭa y por algunos autores de la literatura *rasaśāstra*. Como afirma White (1996: 57): "... el lenguaje del Haṭhayoga de los Nāth Siddhas a menudo no es otra cosa que la proyección de un discurso alquímico sobre el cuerpo humano. El cuerpo humano es un cuerpo alquímico". Algunos conceptos utilizados en la literatura del *haṭhayoga* tienen ecos en la alquimia del Siddha, que ya se evidencian en los primeros textos de *haṭhayoga*, como *Amṛtasiddhi*, *Yogabīja*, *Dattātreya yogaśāstra*, *Gorakṣasataka*, *Vivekamārtaṇḍa*, *Khecarīvidyā*, *Amaraughaprabodha* y *Amaraughasāsana*. Todos estos textos, excepto el *Amṛtasiddhi* y el *Amaraughasāsana*, se consideran (Mallinson 2012: 327) como fuentes para la sistematización sincrética temprana del Haṭhayoga en el Haṭhayoga clásico del *Haṭhpradīpikā* de Svātmārāma. Aunque la idea general de White (1996: 10) parece implicar una similitud entre algunas de las terminologías de los alquimistas y los practicantes de *haṭhayoga*, sus prácticas eran, sin embargo, bastante distintas, como se señala en *Khecarīvidyā* II.72-79, *Śivasamhitā* III.61, V.112 y *Dattātreya yogaśāstra* 197<sup>69</sup>.

Aunque la alquimia exhibe más similitudes con el *haṭhayoga* tántrico que con el Pātañjalayoga, comparte una serie de suposiciones sobre los fenómenos teóricos y hermenéuticos con el Pātañjalayoga. Brevemente, estas suposiciones comunes incluyen el dualismo *puruṣa prakṛti*, el *tattvāntaraparīṇāma* (el despliegue de los *tattvas*),

---

<sup>69</sup> Véase Mallinson (2012: 338). Sin embargo, Mallinson señala cómo el *Dattātreya yogaśāstra* (v. 103) es escéptico acerca de la alquimia, y cómo la alquimia es un obstáculo para el éxito en el yoga.

*prāṇāyāma*, *siddhis*, *samādhi* y *kaivalya*. Desde el descubrimiento del *Amṛtasiddhi*<sup>70</sup> (segunda mitad del siglo XI d.C.) y una recensión temprana del *Amarāughaprabodha* (finales del siglo XII-primera mitad del siglo XV d. C.)<sup>71</sup>, ahora está más claro que el *Hāṭhayoga* surgió de la interacción de las comunidades budistas tántricas y *Śaivas*<sup>72</sup>. Utilizaron algunas metáforas alquímicas para describir las prácticas, pero no tomaron prestadas prácticas de la alquimia y fueron antagónicos a los alquimistas, como se afirma en *Dattātreya-yogaśāstra* 197 (cf. nota 69). Por ejemplo, en el *Amṛtasiddhi* se menciona *māraṇa* como una técnica alquímica en la que, a través de la calcinación o la oxidación, una sustancia se vuelve inerte. *Māraṇa*, así como otros derivados de la raíz *mṛ* (morir), también se usa para denotar el aquietamiento de la respiración o el semen<sup>73</sup>. Además, también es plausible que parte de la terminología del *Amṛtasiddhi* que se deriva del *Rasaśāstra*, como *vedha*, *māraṇa* y *puṭa*, fuese incorporada por el redactor del *Amarāughaprabodha*, tal vez porque el significado de estos términos era una representación compartida también fuera del budismo esotérico<sup>74</sup>. Para describir los efectos del *mahāmudrā*, el redactor del *Amarāughaprabodha* podría haber estado aludiendo al proceso alquímico de *māraṇa*, es decir, calentar una sustancia en un recipiente ardiente para reducirla a cenizas, cuando se refiere al *maraṇāvasthā*<sup>75</sup>. Al respecto, Birch (2019: 20) afirma que:

---

<sup>70</sup> Según Mallinson y Szántó (2021: 3, nota 1-3), la autoría del *Amṛtasiddhi* se atribuye a Mādhvacandra, cuya fecha no es posterior a la segunda mitad del siglo XI d.C., y muy probablemente compuesta en la región del Decán. Representa un texto relevante porque, como afirman Mallinson y Szántó (2021: 3), "Es el primer texto que enseña un sistema de yoga cuyo método principal es físico e introduce muchas prácticas y principios fundamentales para el método de yoga a menudo categorizados en textos sánscritos posteriores como *hāṭha*".

<sup>71</sup> Según Birch (2019: 5-6; 12-14) existen dos recensiones del *Amarāughaprabodha*: una recensión corta y anterior fechada entre finales del siglo XII y la primera mitad del siglo XV d.C., y una recensión larga y más reciente fechada entre el siglo XV y el XVIII d.C. Aunque las primeras publicaciones modernas atribuyen el *Amarāughaprabodha* a Gorakṣanātha, su autoría aún es incierta (Birch 2019: 3-4). Ambas recensiones parecen haber sido redactadas en el sur de la India (Birch 2019: 4-5).

<sup>72</sup> Con respecto específicamente al *Amṛtasiddhi* y al *Amarāughaprabodha*, el primero tiene una orientación budista Vajrayāna, el segundo una Śaiva.

<sup>73</sup> Cf. Mallinson y Szántó (2021: 21).

<sup>74</sup> Cf. Birch (2019: 15).

<sup>75</sup> Cf. Birch (2019: 17, nota 42). El término *maraṇāvasthā* aparece en el segundo hemistiquio de *Amarāughaprabodha* 21.

En la descripción del *Amaraughaprabodha*, la presión del perineo y la aplicación de la compresión de la de garganta (*bandha*) parecen crear algo parecido a una vasija alquímica con dos mitades o tapas (*dvipuṭa*). Presumiblemente, esta vasija es el canal central después de haber sido bloqueada por arriba y por abajo por las esclusas, que envuelven y mantienen a *kuṇḍalinī* en un estado similar a la muerte (*marañāvasthā*)<sup>76</sup>.

Desde la perspectiva del yoga, las referencias al *Haṭhayoga* aparecieron en comentarios sobre el PYŚ, como el YV de Vijñānabhikṣu<sup>77</sup>, y el *Yogasiddhāntacandrikā* de Nārāyaṇatīrtha, poco después del HP, cuando el Haṭhayoga fue absorbido por las tradiciones brahmánicas<sup>78</sup>. En el aspecto alquímico, White (1996: capítulo 3, *passim*) sugiere que la fusión del *haṭhayoga*, el *rasaśāstra* y el tantra budista, dio origen, alrededor del siglo XIII d.C., a lo que White denomina "alquimia Siddha", es decir, la mezcla de la alquimia externa con la práctica interna del *haṭhayoga*. En los textos se afirma que este tipo de alquimia fue enseñada por Matsyendra, quizás en el siglo X d.C. Sin embargo, como ya se ha señalado, en la literatura del Haṭhayoga no hay confusión, ni mezcla de teorías y prácticas, aparte del préstamo de terminología específica y el uso de algunos símiles alquímicos. Además, hasta ahora no hay ningún texto conocido que mezcle el Haṭhayoga con la alquimia de manera significativa. Como se mencionó, los sistemas tántricos y alquímicos de Brāhmaṇa también están profundamente informados por las prácticas tántricas budistas. Esto es particularmente cierto cuando se considera el Tantra de la Transmisión Occidental, el *yoginī kaula* y los sistemas Nātha Siddha<sup>79</sup>. A la luz del *Amṛtasiddhi* y el *Amaraughaprabodha*, el concepto yóguico de *mṛta* / *mṛtaka* —refiriéndose al cuerpo aparentemente muerto del practicante de yoga— y la concepción y técnica alquímica de *māraṇa*, conectadas con el procesamiento de preparaciones

<sup>76</sup> En el contexto del ascenso de *kuṇḍalinī*, como afirma Birch (2019: 20), el significado de *marañāvasthā* no está del todo claro.

<sup>77</sup> Cf. YV/PYS II.46 (YV 1932: 266, 26-34; 267: 21-23) principalmente para referencias a Vasiṣṭha y al *Vasiṣṭhasaṃhitā* con respecto a *āsana*. Este texto no llama a su yoga "*haṭha*" pero está muy cerca del *Yogayājñavalkya*; y ambos enseñan la misma forma de *aṣṭāṅgayoga*, que se conoce como *haṭha* en el *Dattātreyaयोगśāstra* (que lo atribuye a Yājñavalkya). Cf. YV/PYS II.49–50 con respecto al *prāṇāyāma*. Le debo una gran gratitud a Jason Birch, quien amablemente compartió conmigo, por correspondencia a través de correo electrónico, la información anterior (30/10/2023).

<sup>78</sup> Cf. Birch (2019: 26).

<sup>79</sup> Para una discusión detallada de este tema, véase White (1996: 55-57, capítulo 3).

mercuriales y los procedimientos de calcinación, indican marcados paralelismos entre las prácticas del *haṭhayoga* y las técnicas del *rasāyana*. Mientras que en el yoga hay una transformación de la mente y el cuerpo del practicante de yoga, que da como resultado la quietud psicofísica (*mṛtavat*) y, finalmente, el *kaivalya*, en *rasāyana* el término *mṛta* describe el producto final del largo proceso de calcinación y refinamiento mercurial (*māraṇa*).

## La vida después del *asaṃprajñātasamādhi*

Aunque tenemos a nuestra disposición una cantidad considerable de literatura sobre el *Pātañjalayoga*, todavía no está del todo claro cuál podría ser el destino del practicante de yoga después de alcanzar el estado de *mṛtavat*. Como se ve, este estado es la fase avanzada de absorción sin contenido que culmina en el *kaivalya*, es decir, la ausencia de contenido de ver al Ser residiendo en su propio estado<sup>80</sup>. Este estado coincide con la liberación o *mokṣa*, que es la ausencia de esclavitud al ciclo interminable de la vida y la muerte<sup>81</sup>. Alternativamente, el *kaivalya* es un estado no mezclado (*puruṣasyāmiśrībhāvaḥ*) entre *puruṣa* y *buddhi*<sup>82</sup> (*buddhipuruṣasaṃyogābhāva*), y también la disyunción última entre *puruṣa* y los *guṇas*<sup>83</sup>. *Kaivalya* es un sustantivo abstracto neutro, una formación *vṛddhi* a partir del sustantivo/adjetivo *kevala* más el sufijo *taddhita śyañ*. Transmite la sensación de "perfecto aislamiento, abstracción, desapego de todas las demás conexiones, desapego del alma de la materia o de nuevas

<sup>80</sup> Cf. YBh/YS II.6 (YBh 1919: 64, 4-5): *svaṛūpapratilambhe tu tayoḥ kaivalyam eva bhavati*: "Cuando se conoce la naturaleza real de ambos (*drkśakti* y *darśanaśakti*), existe, en efecto, la falta de contenido de esa visión [del Ser]".

<sup>81</sup> Cf. YBh/YS II.23 (YBh 1919: 92, 2-3): *nātra darśanam mokṣakāraṇam adarśanābhāvād eva bandhābhāvaḥ sa mokṣa iti...* (YBh 1919: 92, 4): *ato darśanam jñānam kaivalyakāraṇam uktam*: "En este contexto [del Pātañjalayoga], la visión no es la causa de la liberación precisamente por la ausencia de no-visión, [así] *mokṣa* equivale a la ausencia de esclavitud [al *samsāra*]... Por lo tanto, se dice que la visión, que es conocimiento, es la causa de la falta de contenido de esa visión.

<sup>82</sup> Cf. YBh/YS II.25 (YBh 1919: 96, 7-9): *tasyādarśanasya abhāvād buddhipuruṣasaṃyogābhāva ātyantiko bandhanoparama ity arthaḥ. etad dhānam. taddṛśeḥ kaivalyam puruṣasyāmiśrībhāvaḥ*: "El significado es que debido a la ausencia de esta visión (es decir, correlación entre *puruṣa* y *citta*), la liberación final de la esclavitud equivale a la inexistencia de la relación entre *puruṣa* y *buddhi*. Este es el caso, es decir, la falta de contenido de esa visión es la ausencia de mezcla de *Puruṣa* con los [*guṇas*]".

<sup>83</sup> Cf. YBh/YS III.50 (YBh 1919: 168, 14): *puruṣasyātyantiko guṇaviyogaḥ kaivalyam*: "El estado de ausencia de contenido de esa visión [del Ser] es la separación última entre *puruṣa* y los *guṇas*".

transmigraciones; haciéndose uno con el Supremo; la felicidad eterna, la emancipación, la bienaventuranza; exclusividad, solitud, individualidad, totalidad", según Monier-Williams (1994: 311). ¿A qué tipo de experiencia y significado se refiere Patañjali a través del término *kaivalya*? ¿Significa *kaivalya* la liberación final del cuerpo, es decir, la muerte, y podría referirse en general al yoga como método para prepararse para la partida del cuerpo? O más bien, una vez que se alcanza el *kaivalya*, ¿el practicante puede regresar de él? Se pueden hacer argumentos a favor de ambas interpretaciones.

Parece que el practicante de yoga que ha alcanzado *mokṣa* regresa al mundo como *jīvanmukta*, esperando la destrucción de las diminutas semillas de *karma* que quedan. Una vez que estas semillas se han quemado por completo, finalmente puede abandonar el cuerpo como un *videhamukta* en el momento de la muerte. El ideal de *mokṣa*, en su aspecto de *jīvanmukti* así como de *videhamukti*, representa un concepto central en el Pātañjalayoga en general, aunque, como se mencionó anteriormente, Patañjali no utiliza ni el término *jīvanmukti* ni *videhamukti*, ni explora o explica la vida del yogui después del logro del *samādhi*<sup>84</sup>. Aunque los términos *jīvanmukti* y *videhamukti* están ausentes en el PYŚ, YBh/YS II.4 contiene, no obstante, una frase interesante, a saber, *ataḥ kṣīṇakleśaḥ*

---

<sup>84</sup> Aunque el término *jīvanmukti* no aparece en el PYŚ, se repite y se aborda en la literatura comentada, véase: TV/PYŚ III.51 (TV 1919: 169, 26-27): *tasya hi bhagavato jīvanmuktasya caramadehasya cittapratīṣṭhā eko 'rthaḥ*. "Porque este exaltado [yogui], liberado en vida, cuyo cuerpo presente es el último, tiene como único objetivo la resolución de la materia mental [en su causa primaria]" (trad. Woods 1914: 287). En el YV, dado que *jīvanmukti* está individualizado dentro de un cuerpo que ha pasado por experiencias, aflicciones, etc., este estado es diferente y se distingue de *īśvara* que está, por definición, eternamente libre de *karma*, *āśaya* y *vipāka*, véase: YV/PYŚ I.24 (YV 1935: 66, 34-35): *ekaśārīraśatvaṇa tadbhoghasya eva prasaktatvād iti jīvanmuktasya api īśvarasādṛśa eva bhogo duḥkhabhogamātram īśvarād vilakṣaṇam iti*. Además, con respecto a *jīvanmukti*, véase: PYV/PYŚ I.2 (PYV 1917: 222, 11): *anyathā jīvanmuktīpratīṣṭhāśrutyasaṅgatīḥ syāt*, donde Nāgeśa, apuntando a justificar la afirmación de CU, distingue entre la liberación a través del conocimiento y una diferente obtenida a través de la detención de esos estímulos aún latentes relacionados con actos que ya han comenzado a producir resultados (*prārabdhakarma*); y: *tasya tāvad eva ciraṃ iti jñāniviśayakaśruteḥ jīvanmuktīśruteś ca*. Aquí Nāgeśa cita el pasaje de CU antes mencionado. El mismo pasaje de CU también se cita en YV/PYŚ I.1 (YV 1935: 11, 23). La intención general de YV y PYV es distinguir entre *samprajñāta* y *asamprajñāta-samādhi*, donde se teoriza que hay una diferencia en cuanto al papel del conocimiento en ambos tipos de *samādhi*. Además del primer *pāda* de YV, Vijñānabhikṣu discute el tema de *jīvanmukti* también en: YV/PYŚ II.2, 4, 7, 11, 13, 14, 18, 24, 27, 32; III.18; y IV.21, 30 y 31. Para la idea de *jīvanmukti* tal como la teorizó Vijñānabhikṣu, véase Nicholson (2010: 114-18). Véase también Chapple (2008: 83-100) para un comentario sobre el ideal de liberación en vida en el Sāṅkhya y el yoga. Para referencias sobre *jīvanmukti* en el Pātañjalayoga, véase Birch (2020: 229, nota 108).

*kuśalāś caramadeha ity ucyate*: "Por lo tanto, se dice que el hábil practicante de yoga cuyas aflicciones han disminuido está en [su] última encarnación"<sup>85</sup>. El tema en discusión aquí es el *kriyāyoga* (cf. YS II.1: *tapāḥsvādhyāyēśvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ*) y sus objetivos, a saber, el surgimiento del *samādhi* y la disminución de las aflicciones (YS II.2: *samādhībhāvanārthaḥ kleśatanūkaraṇārthāś ca*)<sup>86</sup>. Aquí, los eventos mentales (*cittavṛttis*) acompañados de dolor (*kliṣṭa*) representan las aflicciones, las cuales juegan un papel fundamental, porque dan forma al depósito de *karma* (*karmāśaya*) propio<sup>87</sup>. El YBh/YS II.2 explica que la práctica firme del *kriyāyoga* no solo mejora el estado de *samādhi*, haciendo que los *kleśas* disminuyan, sino también que una vez que los *kleśas* han disminuido completamente, son ineficaces (*aprasavadharmiṇas*), al igual que las semillas quemadas a través del fuego del *prasaṅkhyāna* (*prasaṅkhyānāgninā dagdhabījākalpān*)<sup>88</sup>. Como se ve en PYŚ I.18, al practicante de yoga le queda solo un resto de *saṃskāras* ineficaces. Estos *saṃskāras* no son capaces de generar nuevo *karma*. Además, y este es el punto relevante, al estar en su último cuerpo (*caramadeha*), el yogui no volverá a nacer. A este respecto, el PYŚ no se refiere directamente a la condición de *jīvanmukti*, pero si esta lectura es correcta es posible trazar un paralelo conceptual entre el estado de *jīvanmukti* y los pasajes citados anteriormente de PYŚ I.5; II.1, 2 y 4 (véase también PYŚ II.10, 11). Este paralelismo concierne al cultivo del *kriyāyoga*, y a su vez del *samādhi* y del *prasaṅkhyāna*, de modo que las semillas del *karma* se vuelven ineficaces o se queman por completo (*dagdhabīja*)<sup>89</sup>. Esta condición asegura que el practicante de yoga no alcance un nuevo cuerpo, interrumpiendo así el ciclo del *saṃsāra*.

<sup>85</sup> Cf. YBh/YS I.4 (YBh 1919: 60, 3).

<sup>86</sup> Cf. YS II.1 (YS 1919: 57, 3-4), YS II.2 (YS 1919: 58, 4-5).

<sup>87</sup> Cf. YBh/YS I.5 (Maas 2006: 16, 4): *kleśahetukāḥ, karmāśayapracaye kṣetribhūtāḥ, kliṣṭāḥ*: "[Los *cittavṛttis* considerados como] afligidos son aquellos cuyas causas se convierten en la base de la *acumulación del karma*".

<sup>88</sup> Cf. YBh/YS II.2 (YBh 1919: 58, 6-8): *sa hy āsevyamānaḥ samādhiṃ bhāvayati kleśāṅś ca pratanūkaroti. pratanūkr̥tān kleśān prasamkhyānāgninā dagdhabījākalpān aprasavadharmiṇaḥ kariṣyatīti*: "Cuando se practica correctamente, este [*kriyāyoga*] produce el *samādhi* y debilita las aflicciones. [Además], por el fuego de la meditación, hará que las aflicciones debilitadas sean improductivas, como semillas secas".

<sup>89</sup> Es interesante notar como en PYŚ II.26 la metáfora de las semillas quemadas se usa para referirse al falso conocimiento (*mithyajñāna*). El conocimiento que reduce *mithyajñāna* a una semilla quemada es el término *vivekakhyaṭi*, el "conocimiento discriminatorio" de *sattvapuruṣānyatāpratyaya*, simplemente el conocimiento que discrimina entre *sattvaguna* y *puruṣa*. Cf. YBh/YS I.26 (YBh 1919:97, 1-7): *sattvapuruṣānyatāpratyayo vivekakhyaṭiḥ. sā tv anivṛttamithyajñānā plavate. yadā mithyajñānaṃ*

El desvanecimiento progresivo en un estado similar a la muerte es una imagen literaria que puede contextualizarse dentro del registro semántico más amplio del ascetismo del sur de Asia y el ideal del *jīvanmukti*, es decir, el tema de la liberación en vida. Vijñānabhikṣu, en su *Vijñānāmṛtabhāṣya*<sup>90</sup> (VAB) sobre los *Brahmasūtras* (BS) IV.1,15<sup>91</sup> de Bādarāyaṇa, cita directamente del *Chāndogya Upaniṣad* (CU) VI.14, 2: "¡Hay una demora para mí aquí solo hasta que sea liberado, pero mas tarde lo alcanzaré!<sup>92</sup>" Vijñānabhikṣu entiende este pasaje en el sentido de que hay un retraso para aquellos que ya han obtenido *mokṣa* y aspiran a la liberación completa y definitiva del mundo. La demora (*ciram*) que se menciona alterna entre la liberación final o *videhamukti*, es decir, la "liberación a través de la liberación del cuerpo", y *jīvanmukti*. Ese retraso se debe a la necesidad de quemar completamente el residuo kármico que aún persiste en el cuerpo del practicante. Sin embargo, una vez que se agota el residuo, el practicante queda permanentemente libre de la reencarnación. El acto final de emancipación es, por tanto, definitivo e irreversible<sup>93</sup>. Así, cuando *mokṣa* conlleva el logro del estado de *jīvanmukti*,

---

*dagdhabījabhāvam vandhyaprasavam sampadyate tadā vidhūtakleśarajasah sattvasya pare vaiśāradye parasyām vaśīkārasamjñāyām vartamānasya vivekapratyayapravāho nirmalo bhavati. sā vivekakhyaṭīr aviplavā hānopāyaḥ. tato mithyājñānasya daagdhābījabhāvopagamaḥ punaś cāprasava ity eṣa mokṣasya mārgo hānasyopāya iti.* "El conocimiento discriminativo se refiere a la noción de la diferencia entre el *sattva* [*guṇa*] y *puruṣa*. Sin embargo, cuando el falso conocimiento es funcional, este [*vivekakhyaṭī*] se desvanece. Una vez que el falso conocimiento se reduce a la condición de semilla quemada, es inútil, entonces el flujo de imágenes mentales de discriminación se vuelve puro. [Así] *sattva* se aleja de las aflicciones conectadas con *rajaḥguṇa*, perdura en la forma más elevada de la luminiscencia del intelecto, [y] en el dominio sobre los elementos de *prakṛti*. Al ser constante, este conocimiento discriminativo representa el medio de liberación. De aquí en adelante, el falso conocimiento se reduce a la condición de semilla quemada, y se dice que es inútil. Este es el camino hacia la liberación (*mokṣasya*), este es el medio de liberación".

<sup>90</sup> Cf. VAB (1979: 311) sobre BS IV.1,15

<sup>91</sup> BS IV.1, 15 (BS 1863: 1080, 1): *anārabdhakārye eva tu pūrve tadavadheḥ*. "Pero [para la persona que aspira a la liberación] sólo aquellos actos anteriores cuyos efectos aún no han comenzado [son eliminados por el conocimiento], porque estos actos duran [hasta la muerte del cuerpo]" (trad. Thibaut 1890: 357, ligeramente modificado). Debe quedar claro que la BS no aborda explícitamente la noción de *jīvanmukti*, y que este término nunca aparece en este texto.

<sup>92</sup> Cf. CU VI.14,2 (CU 1998: 256, 4-5): *tasya tāvad eva ciram yāvan na vimokṣaye 'tha sampatsya*. (Trad. Olivell 1998: 257).

<sup>93</sup> En el comentario del YV de Vijñānabhikṣu sobre PYŚ IV.29, 30 y 31, parecen contemplarse tres niveles de la condición de ser liberado (*muktitva*), aunque estos niveles no están completamente descritos en términos claros. La fuente de la teoría de Vijñānabhikṣu es probablemente *el Tattvasamāsa* XXII, ya que Vijñānabhikṣu cita este texto al comentar sobre YV/PYŚ IV.32 (aunque sin citar el título del texto) para la triple distinción de *mokṣa* (*trividho mokṣah*). Vijñānabhikṣu parece distinguir entre:

este estado es una condición preliminar a la de *videhamukti*. Como ya se ha visto, la idea de *kaivalya* está vinculada con el *jīvanmukti*. Patañjali afirma (PYŚ II.25) que el *kaivalya* tiene lugar una vez que se elimina *avidyā*<sup>94</sup>. El YBh en YS II.25 explica que una vez que la correlación entre el Ser (*puruṣa*) y los *guṇas* ya no persiste, entonces el Ser permanece en su verdadera naturaleza<sup>95</sup>. Pero, ¿qué significa eso? ¿Qué sucede en la mente y el cuerpo del practicante? Significa que una vez que *sattva* ha alcanzado su estado más elevado de refinamiento, es comparable a la pureza del *puruṣa*<sup>96</sup>. *Sattva* es el aspecto luminiscente de *prakṛti* o el más refinado entre los *guṇas*. En este punto, el aspecto *sattva* de *prakṛti*, junto con los otros constituyentes de *prakṛti*, debe haber pasado por el "proceso de retorno al estado original" (*pratiprasava*). Una vez que se logra *pratiprasava*, *prakṛti* mismo ya no tiene ninguna función que cumplir por el bien de *puruṣa*, y *puruṣa*, al que aquí se hace referencia como *citīśakti*, finalmente puede morar

---

a) *gauṇamuktitva* (YV/PYŚ IV.30), o el nivel inferior de liberación, que equivale a eliminar completamente las causas del dolor (*duḥkhanidānāntyantocchedāya*). Este estado, después de YV/PYŚ IV.28, coincide con la práctica exitosa del *samprajñātasamādhi* y conduce a la erradicación de *kleśas* y *vāsanās*. Este nivel se alcanza una vez que se realizan *vivekakhyaṭi*, *prasaṅkhyāna* y *dharmameghasamādhi* y el practicante puede ser considerado como un *jīvanmukta*,

b) *paramukti* (YV/PYŚ IV.31), o el nivel superior de liberación, que coincide con un estado en que hay poco que saber, debido a "la completa eliminación del velo de impurezas, debido al nivel perfecto de conocimiento alcanzado" (Cf. YS IV.31) [YS 1919: 203, 4–5]: *tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasya anantyaṭ jñeyam alpam*);

c) *mukhyamokṣa* (YV/PYŚ IV.32) [YV 1935: 448, 37]: *paravairāgyodayena asaṃprajñātaparampariyājanyam*, o la liberación principal obtenida como resultado de la forma superior de desapego (*paravairāgya*), producida en el progreso gradual hacia el *samādhi* sin objeto. Esta etapa final de *mokṣa* se obtiene una vez que los *guṇas* han cesado su actividad, Cf. PYŚ II.22; III.55; y IV.34.

<sup>94</sup> Cf. YS II.25 (YS 1919: 96, 5–6): *tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānam taddrśeḥ kaivalyam*. "Con la desaparición de esto [*avidyā*], la correlación [entre *puruṣa* y *prakṛti* también] se desvanece. [Esto es] la liberación, el conocimiento si contenido". Este estado que caracteriza al *puruṣa* puede describirse como una percepción "abstracta" o "pura", en la que la percepción está completamente desapegada de cualquier objeto. *Puruṣa*, siendo la conciencia sin contenido, es testigo de los objetos sin estar conectado o involucrado con ellos.

<sup>95</sup> Cf. YBh/YS II.25 (YBh 1919: 96, 8-9): *taddrśeḥ kaivalyaṃ puruṣasya amiśrībhāvaḥ punar asaṃyogo guṇair ity arthaḥ*... (YBh 1919: 96, 10): *tadā svarūpapraṭiṣṭhaḥ puruṣa ity uktam*. En cuanto a la idea del *svaṛūpapraṭiṣṭha* del Ser, ver YS I.3: *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*. Cf. también YBh/YS I.3: *svaṛūpapraṭiṣṭhā tadānīm citīśaktir yathā kaivalye*.

<sup>96</sup> Cf. YS III.55 (YS 1919: 174, 10): *sattvapuruṣayoḥ śuddhisāmye kaivalyam iti*. "La falta de contenido [de esa conciencia] tiene lugar cuando hay identidad de pureza entre *sattva* y *puruṣa*."

en su forma natural<sup>97</sup>. Por lo tanto, *kaivalya* se refiere al estado que ocurre cuando el Ser o *puruṣa* está completamente separado del yo empírico y de la totalidad de sus actividades y estados psicofísicos que constituyen el objeto de percepción de *puruṣa*. En este sentido, *kaivalya* es la insatisfacción de ese ver, o la condición en la que *puruṣa* no tiene objeto a la vista.

El estado de *jīvanmuktī* necesariamente concierne al *karma*, o a su ausencia, y a la triple tipología de actos relacionada, a saber, el *karma* acumulado (*sañcita*), el futuro (*anāgata-*) y el *karma* ya iniciado (*prārabdha-karma*). Incluso si las semillas del *sañcitakarma* y el *anāgatakarma* se vuelven ineficaces, no es lo mismo para el *prārabdha*, el cual, ya iniciado, necesita ser erradicado si el yogui ha de alcanzar *mokṣa*. *Jīvanmuktī*, usualmente traducido como "liberado en vida", corresponde a la demora (*cīram*), mencionada anteriormente, durante la cual la persona liberada espera que el residuo kármico se quemé<sup>98</sup>. Por lo tanto, el momento en que el cuerpo se aparta está

<sup>97</sup> Cf. YS IV.34 (YS 1919: 107, 2–3): *puruṣārthasūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapratīṣṭhā vā citīśaktir iti*. "La falta de contenido [de esa visión] es un proceso de retorno al estado original de los *guṇas*, que están desprovistos de propósito para *puruṣa*, o coincide con la potencia de la conciencia".

<sup>98</sup> Que la condición de *jīvanmuktī* coincide con la extinción de *kleśas* y *saṃskāras* y la entrada en el estado de *prasañkhyāna* también es abordado por Vijñānabhikṣu, al comentar sobre YV/PYŚ II.2 (1935: 141, 37–39): *pratanūḅṛtāṃś ca śuṣkendhanatulyān kṛtān kleśān kriyāyogaḥ svayam uddīpitena prasañkhyānāgninā vivekakhyātivahninā dagdabījavat aprasavadharṃiṇo 'prasavasvabhāvān saṃskārājanakān kariṣyati, jīvanmuktidaśāyām iti śeṣaḥ*. "Además, el yoga de la acción (*kriyāyoga*) hará las aflicciones (*kleśas*) débiles, por medio de la propia llama del *prasañkhyāna* tal como se produce a través del conocimiento discriminativo, similares a la leña seca, [y no causará] el surgimiento de impresiones mentales que están [ahora] vacías de su propia naturaleza, al igual que las semillas secas, incapaces de producir [nada más]. [Para hacer más claro el significado] la expresión 'en el estado de *jīvanmuktī*' debe ser suministrada en el texto del *Bhāṣya*." La redacción del *Bhāṣya* en YS II.2, que Vijñānabhikṣu sugiere que implica *jīvanmuktī*, es: *pratanūḅṛtān kleśān prasañkhyānāgninā dagdhabījakalpān aprasavadharṃiṇaḥ kariṣyati iti*. Sobre la comprensión de Vijñānabhikṣu de *jīvanmuktī*, véase también YV/PYŚ II.4 (1935: 144, 32–33): *prasañkhyānavato vivekasākṣātkāriṇo jīvanmuktasya dagdhakleśabījatayā sammukhībhūte sannikṣṭe 'pi viṣaye 'sau kleśānām sammukhībhāvāḥ punar na bhavati*. Aquí el YV afirma que para el *jīvanmukta* que ha obtenido *vivekakhyāti*, los *kleśas* supervivientes no tienen consecuencias. La misma idea también se transmite en YV/PYŚ II.4 (1935: 145, 30–31): *jīvanmuktānām viṣayasannikarṣe 'pi kleśān abhivyakteḥ kleśasaṃskāra eva tadā na asti viveke kaivalya iva iti bhramaṃ nirasyati satām iti*. Más adelante en el texto, Vijñānabhikṣu relata que la experiencia, es decir, *bhoga*, equivale a un factor secundario (*gauṇa*) para un *jīvanmukta*, porque la experiencia exhibe un aspecto evidente de placer y así sucesivamente: Cf. YV/PYŚ II.6 (1935: 154, 28): *jīvanmuktasya ca gauṇa eva bhogaḥ sukhādisākṣātkārarūpa ity vākṣyam*. El texto aludido por Vijñānabhikṣu a través de las palabras *ity vākṣyam* aún no ha sido investigado.

ligado al final de la fruición del *karma* iniciado (*prārabdhakarma*). El reconocimiento del estado *jīvanmukti* es crucial, ya sea desde una perspectiva práctica, didáctica o pedagógica, porque los maestros que imparten instrucción sobre la disciplina y la teoría yóguica necesitan estar completamente liberados de las ataduras del *saṃsāra*. En un contexto yóguico, el gurú necesita reconocer y señalar a los yoguis paradigmáticos cuyos testimonios verbales, enseñanzas, actos y experiencias deben seguirse.

Al tratar de dar sentido a las implicaciones de los términos *mṛtavat* y *mṛtakavat*, se podría cuestionar si alguna vez estuvieron vinculados al estado de *kaivalya* y *jīvanmukti*. El material textual analizado hasta ahora no proporciona una respuesta evidente. Sin embargo, lo que parece claro es que "ser como un cuerpo muerto" es el resultado de la inmovilidad psicofísica que caracteriza la fase avanzada de *asamprajñātasamādhi*, lograda a través de la aplicación constante de la práctica inhibidora del *nirodha*. Como ya se ha comentado, esta práctica se encuentra en el núcleo del Pātañjalayoga. Parece que una vez que los practicantes avanzados de yoga han alcanzado la cima de la absorción meditativa, se convierten en *jīvanmuktas*. Un *jīvanmukta* ha adquirido conocimiento discriminativo (*vivekakhyaṭi*) y ha quemado residuos kármicos (*karmāśaya*), impresiones mentales (*saṃskāras*) e impresiones latentes (*vāsanās*), y ha logrado el desapego del conocimiento equivocado (*avidyā*) y *prakṛti*. Un *jīvanmukta* ha alcanzado el estado de un yogui avanzado que ha pasado por todas las etapas de absorción meditativa hasta llegar al *kaivalya*. En el camino yóguico, a través de la práctica inhibidora del *nirodha*, el *jīvanmukta* finalmente parece un cuerpo muerto porque no hay más actividad psicofísica de ningún tipo. En este sentido, ser *mṛtakavat* o *mṛtavat* representa la señal o prueba del logro de la etapa final del Pātañjalayoga, es decir, *kaivalya*. Aunque aparentemente cadavérico, el *jīvanmukta* está sin embargo vivo pero en el otro reino, a saber, el del Ser o *puruṣa*.

El yoga puede entenderse como una "tecnología del yo", es decir, una técnica para abandonar el cuerpo en el momento de la muerte, en la que este acto se concibe como una forma deliberada de elegir la propia muerte<sup>99</sup>. ¿Es el yoga un método regulado para

---

<sup>99</sup> Sobre el yoga como técnica para morir, véase Gerety (2021). La evidencia presentada en este estudio — del *Mahābhārata* y el *Bhagavad Gītā*, *Jaiminīya* y *Kauthuma Sāmaveda*, *Śvetāśvatara*, *Chāndogya*, *Muṇḍaka*, *Katha* y *Maitrāyaṇīya* Upaniṣads, y PYŚ — muestran que esta técnica se basa en un entorno brahmánico, y en una praxis contemplativa organizada en torno a la meditación *om*, y que esta meditación

el abandono del cuerpo en general, y una forma de inducir la propia muerte? ¿Es la muerte una condición necesaria para alcanzar la liberación (*mokṣa*)? La literatura del *Pātañjalayoga* no parece ofrecer ninguna respuesta específica a esta pregunta. No está claro si las fuentes del *Pātañjalayoga* implican o no que la liberación sólo puede lograrse una vez que el cuerpo del practicante es liberado en el momento de la muerte. Sin embargo, una respuesta tentativa podría encontrarse en el último *pāda* del *Raghuvamśa* (I.8) de Kālidāsa<sup>100</sup>: *yogena ante tanutyajām* "Al morir, [ellos] abandonan sus cuerpos a través del yoga". Al describir las cuatro etapas de la vida humana (*varṇāśrama*), representadas en el comportamiento de las personas representadas en la dinastía Raghu, Kālidāsa cuenta cómo al emplear la práctica del yoga el cuerpo es abandonado al final de la vida; Debe ser practicado por los renunciantes a la vida y los ascetas. Este último grupo en particular, además de abandonar sus personalidades y roles sociales, aceptó su propia muerte no sólo en el sentido sociológico sino también en el físico. Sin embargo, aunque el asceta es ideológicamente "libre", está pragmáticamente limitado por las reglas de comunidades monásticas específicas y las interacciones reguladas con los laicos. Lo que es sobresaliente aquí es la asociación entre la muerte y los practicantes de yoga, o más generalmente el ascetismo. Los renunciantes, ya sean de afiliación brahmánica, budista o jaina, están estructuralmente fuera del ciclo de nacimiento y muerte y, por lo tanto, son considerados como "operadores técnicos de la muerte"<sup>101</sup>.

Pero, ¿qué pasa con el caso en el que está implicada la transición de *jīvanmukti* a *videhamukti*? ¿Hay alguna manera de relacionar *mṛtakavat* / *mṛtavat* y *jīvanmukti* con *videhamukti*? El *Raghuvamśa* de Kālidāsa (I.8) ofrece evidencia de apoyo sobre cómo la práctica del yoga puede conectarse con la liberación final del cuerpo:

*śaiśave 'bhyastavidyānām yauvne viṣayaīṣiṇām/  
vārdhake munivṛttinām yogenānte tanutyajām //*

---

tiene lugar en un umbral crucial en el momento de la muerte. Sin embargo, al hablar de la recitación del *om* en el PYŚ, Gerety (2021: 238) señala que en él no se menciona el momento de la muerte; se aparta significativamente de las soteriologías brahmánicas que examina.

<sup>100</sup> Véase la edición de Kale de *Raghuvamśa* (1922: 5). Estoy agradecido a Peter Pasedach, quien amablemente me señaló la estrofa de Kālidāsa.

<sup>101</sup> Esta expresión y este tema también son discutidos por Samuel (2008: 128-31).

[Hablaré de la dinastía de los Raghus que] pasaron su adolescencia en el estudio de las letras, disfrutaron de placeres en su juventud, llevaron una vida de anacoreta en su vejez, y que, al final [de sus vidas], liberaron sus cuerpos a través del yoga [fijaron su mente en la meditación en Brahman] (traducción ligeramente modificada de Kale [1922: 2]).

El comentario de Mallinātha, titulado *Sañjīvanī*, sobre Raghuvamṣa I.8, proporciona apoyo para la comprensión de la estrofa de Kālidāsa, que describe a través de adjetivos, declinados en el caso locativo, las diversas etapas de la vida (*śaiśave*, *yauvane*, *vārdhake* y *ante*) de las personas en la dinastía Raghu<sup>102</sup>. Comentando sobre la segunda mitad del *pāda* (I.8), es decir, *yogena ante tanutyajām*<sup>103</sup>, mencionada anteriormente, Mallinātha<sup>104</sup> afirma que la palabra *ante* que aparece en la estrofa se refiere al momento de abandonar el cuerpo (*śarīratyāgakāle*), que es una referencia al momento de la muerte. El término *yogena*, que aparece en el caso instrumental, apunta al yoga como un medio, es decir, una práctica meditativa basada en la contemplación del Ser superior (*paramātmadhyānena*). Inmediatamente después, Mallinātha cita textualmente el diccionario de Amarasimha, titulado *Amarakośa* o *Nāmalingānuśāsana* (III.3.22). El *Amarakośa* presenta cinco significados para el lexema "yoga"<sup>105</sup>: a) *sannahana*, "preparándose a sí mismo", "raya", "atando", "equipo, armadura"; b) *upāya*, "medio, instrumento"; c) *dhyāna*, "concentración, meditación"; d) *saṅgati*, "relación, unión"; y e) *yukti*, "razonamiento". Lo que parece estar implícito en el verso de Kālidāsa y en el análisis de Mallinātha es una referencia a la práctica del yoga como un medio

<sup>102</sup> La referencia específica a la dinastía Raghu podría leerse aquí como ejemplo de un patrón paradigmático o universal de existencia y vida en el mundo, que podría ser ejemplificado en la vida de cualquier persona (Brāhmaṇa) que siga el ejemplo de los Raghus. En este sentido, como sugiere el comentario de Mallinātha (Kale 1922: 5), una referencia a los bien conocidos cuatro *varṇāśramadharmas* (*brahmācārin*, *gṛhastha*, *vānaprastha*, *saṃnyāsin/bhikṣu*) está implícita en este contexto.

<sup>103</sup> Esta expresión y este tema también son discutidos por Samuel (2008: 128-131).

<sup>104</sup> Cf. Kale (1922: 5).

<sup>105</sup> Cf. Kale (1922: 5): *yogaḥ sannahanopāyadhyānasāṅgatiyuktiṣu ity amaraḥ*. Para *Amarakośa*, Cf. *Nāmalingānuśāsanam* (Sharma y Sardesai 1941: 274). Véase también Squarcini (2015: xlii–xliii), donde el autor proporciona otros significados también según *Nānārthamañjarī* III, 264–265: *yogaḥ saṃnahanopāyadhyānasāṅgatiyuktiṣu yogasūtre dravyalābhe viṣkambhādau ca bheṣaje*, y el *Śabdaratnapradīpa* I.51: *yogo jātir viśeṣaś ca saṃyogo yoga ity api yogaś cāgāmilābhaḥ syāt samādhir yoga ucyate*.

para prepararse para la partida del cuerpo, es decir, la muerte. También sugerido por los diversos significados atribuidos al término yoga que ocurre en el *Amarakośa*, insinuados por Mallinātha, es que el yoga es así un "método" para hacer frente al proceso del abandono del cuerpo.

Aunque no se deriva de la literatura del Pātañjalayoga, otras fuentes textuales en los Vedas y epopeyas conectan la práctica del yoga con el abandono del cuerpo. Este tema ha sido referido en otros lugares como "morir como un evento yóguico" (White 2009: 68), en el contexto de los guerreros de carros descritos en el *Mahābhārata*. En algunos pasajes, el héroe realiza una muerte voluntaria y se le conoce como un *yogayukta*. En este sentido, la práctica del yoga lleva al practicante a abandonar el cuerpo como un *videhamukta* en el momento de la muerte, como otra literatura denominaría a este acontecimiento. Varios pasajes de los *Upaniṣads*<sup>106</sup> y de las epopeyas indican que la práctica del yoga en el momento de la muerte asegurará la liberación definitiva. Por ejemplo, en el *Mahābhārata* (XVI.5.18-25), cuando Kṛṣṇa decidió que había llegado el momento de abandonar el cuerpo, restringió (*sannirudh*) sus sentidos, habla y mente y alcanzó el *mahāyoga*. Sin embargo, en el *Mahābhārata* hay varios casos de individuos, como Bhīṣma, Droṇa, Bhūriśravas y Śuka, que son representados como *yogayukta*, un término que aparece con mayor frecuencia en las narraciones en las que los guerreros moribundos se preparan para el viaje final al mundo de los dioses y entran en el disco del sol<sup>107</sup>. Según White (2009: 33, 60), existen dos tipos de seres que son capaces de perforar el orbe del sol y entrar en el reino inmortal para siempre: el *parivrājaka* (asceta

---

<sup>106</sup> Véase Gerety (2021: 225-233).

<sup>107</sup> Véase White 2009: 67. La referencia a la ascensión al reino inmortal es un tema que impregna todas las principales escuelas de pensamiento indio, que se remonta a los primeros sacrificios de fuego védicos. Malamoud (2002: 14-15) afirma que en la tradición védica, atestiguado, por ejemplo, en el *Śatapatha Brāhmaṇa* X.5, 2, 8-13 (c. 8th cent. C.), existe la noción de que cada ser vivo está conectado al sol por medio de un *raśmi* (rayo) unido al centro del corazón. Véase también, *Chāndogya Upaniṣad* VII.6.5-6 (c. 7th-6th A.C.; Olivelle 1998: 279), y *Muṇḍaka Upaniṣad* I.2.11 (3<sup>o</sup>-1<sup>o</sup> A.C.; Olivelle 1998: 441). En la época de los primeros Upaniṣads, este concepto se interioriza en el cuerpo del asceta, donde se entiende que el proceso de ascensión ocurre a lo largo de un canal central que va desde el corazón hasta el sol y más allá, pasando por la coronilla de la cabeza. A lo largo de este canal se sitúan varios puntos de concentración, como el corazón. El asceta, al dirigir sus sentidos hacia el interior y enfocar su respiración en este canal central, está equipado para ascender al sol y entrar en el reino inmortal. A lo largo del próximo milenio, este modelo de ascensión-cuerpo se desarrolla progresivamente en una serie de mapas yóguicos, internos y sistematizados del cuerpo.

errante) y el *yogayukta*, aquel que está "unido al yoga" en el momento de la muerte. En el *Mahābhārata*, la noción de yoga está generalmente alineada con la comprensión en el PYS del yoga como *samādhi*, y esto también se puede reconocer en las prácticas llevadas a cabo por los *yogayuktas* del *Mahābhārata* en el momento de la muerte. Sentado, sosteniendo al mismo tiempo la respiración y los sentidos, el asceta —y también el guerrero en el caso del *Mahābhārata*— se une al yoga, y con los ojos enfocados en la meta (los ojos se vuelven hacia arriba), enganchado a su *prāṇa* (su carro sutil), asciende a lo largo del rayo (*raśmi*) desde el canal central para perforar el sol (corona de la cabeza) y alcanzar *brahmaloka*<sup>108</sup>.

Dentro del *Mahābhārata*, el *Bhagavad Gītā* (entre los siglos II. BCE y II CE) ofrece una narración de la muerte del héroe como evento yóguico. A través de la muerte yóguica, el héroe puede trascender su propia muerte. Al respecto, Gerety (2021: 233) cita a Malinar: "Morir no se considera como el fin, sino como un 'umbral' que produce otro estado del ser". La muerte es, por lo tanto, una transición que debe ser cuidadosamente preparada por un entrenamiento específico en meditación. El *Gītā* (VIII.10-13)<sup>109</sup> también tiene versos relevantes que se refieren a la práctica del yoga en el momento de la muerte:

*prayānakāle manasācalena*  
*bhaktyā yukto yogabalena caiva /*  
*bhruvor madhye prāṇam āveśya samyak*  
*sa taṃ paraṃ puruṣam upaiti divyam // VIII. 10 //*  
*yad akṣaraṃ vedavido vadanti*  
*viśanti yad yatayo vītarāgāḥ /*  
*yad icchanto brahmacaryaṃ caranti*  
*tat te padaṃ saṃgrahaṇa pravakṣye // VIII. 11 //*  
*sarvadvārāṇi saṃyamya*  
*mano hṛdī nirudhya ca /*  
*mūrdhny ādhāyātmanaḥ prāṇam*

<sup>108</sup> Esta creencia se remonta a *Kaṭha Upaniṣad* VI.10-11 (Olivelle 1998: 401).

<sup>109</sup> Traducido en McLaughlin (2021: 10). Para el texto en sánscrito, véase la edición GRETIL, consultada: [http://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/ext/bhgce\\_\\_u.htm](http://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1_sanskr/2_epic/mbh/ext/bhgce__u.htm).

*āsthito yogadhāraṇām // VIII.12 //*

*om ity ekākṣaram brahma*

*vyāharan mām anusmaran /*

*yaḥ prayāti tyajan dehaṃ*

*sa yāti paramām gatim // VIII.13 //*

Aquel que en el momento de la muerte, con la mente inmovible, disciplinado por la devoción y el poder del yoga, habiendo hecho que el *prāṇa*, el aliento vital, entre en el centro de sus cejas, él, completamente absorto, asciende al divino Ser Supremo (VIII.10).

Aquello que los concedores de los Vedas llaman lo imperecedero, en lo que penetran los ascetas, libres de pasión, deseando emprender una vida religiosa, ese paso os lo explicaré brevemente (VIII.11).

Habiendo cerrado todas las puertas de su cuerpo, y refrenado la mente en el corazón, habiendo colocado el aliento vital en la cabeza, establecido en la concentración del yoga (VIII.12).

Al pronunciar "*Om*", la única sílaba que es Brahman y meditando en mí, él, que muere abandonando el cuerpo [de esta manera], va al supremo (VIII.13).

Con respecto al tema de "morir como un evento yóguico", es interesante notar cómo en el lenguaje hindi actual se usa el término *samādhi* para referirse a un lugar de entierro. En el sur de Asia, desde la época de los *Upaniṣads* más antiguos (McLaughlin, 2021: 9-13), es una práctica común que cuando la muerte llega a los practicantes de yoga o sabios ejemplares, su cuerpo perfeccionado generalmente se entierra en lugar de incinerar, y el lugar de entierro se indica con una señal especial<sup>110</sup>. Tal lugar de entierro se llama *samādhi*. En su aspecto funcional, el santuario *samādhi* tiene resonancias con los *stūpas* budistas y jainistas y los *dargāhs* (tumbas/santuarios) sufíes. Se cree que el

---

<sup>110</sup> Véase Bühneemann (2007); Bakker (2007). En algunas tradiciones ascéticas, el cuerpo fallecido del *gurú* se sumerge en agua, una práctica conocida como *jalasamādhi* (entierro en agua). Véase Kane (1974: 938-42); Pandey (1969: 256-57).

santuario *samādhi* de Jñāneśvar data de finales del siglo XIII, después de lo cual se establecieron muchos de los sitios de *samādhi* hindúes que se pueden datar.

## Conclusión: desvaneciéndose en la muerte a través de *Nirodha*

En conclusión, este estudio ha tenido como objetivo proporcionar evidencia de la ocurrencia, el uso y el significado del símil de la muerte *mṛtavat/mṛtakavat*, cuando está relacionado con la práctica inhibitoria del *nirodha*. La expresión similar *mṛtavat/mṛtakavat* simplemente describe no sólo cómo el practicante de yoga se muestra exteriormente como un cadáver, sino que también transmite la imagen de la extraordinaria inmovilidad psicofísica o quietud del *asamprajñātasamādhi*, que es una condición necesaria para alcanzar el propósito del Pātañjalayoga, es decir, el estado de *kaivalya*. Por otra parte, permanecer en un estado casi parecido a la muerte es una prueba de la práctica correcta del yoga. Significa el dominio de la práctica de inhibición del yoga (*nirodha*), lograda principalmente a través del control de la respiración y la práctica de la postura de meditación sentada (*āsana*) (PYŚ II.46-47). Esta maestría conduce al logro completo de *asamprajñātasamādhi*, que conquista la muerte y las cinco aflicciones (*kleśas*), incluyendo la voluntad de vivir (*abhiniveśa*, cf. PYŚ II.9). Habiendo alcanzado el *samādhi* sin contenido, dos caminos son viables: regresar al mundo como *jīvanmukta*, en el caso de que el practicante todavía tenga semillas de *karma* para quemar; o abandonar el cuerpo en el momento de la muerte como *videhamukta*. En el primer caso, este estado está aparentemente relacionado con la condición de muerte, que implica temporalmente el cese de cualquier tipo de estímulo psicofísico. Aunque el practicante de yoga ha inhibido voluntariamente sus funciones psicofísicas, es sin embargo capaz de volver a su cuerpo y a las funciones ordinarias de la mente. En este último caso, al inducir la propia muerte, el yoga también puede ser un método para abandonar el cuerpo en el momento de la muerte.

Como se discutió anteriormente, el término *nirodha* describe la actitud de inhibición fundamental y la práctica que todo lo abarca y que se aplica a todas las etapas psicofísicas del Pātañjalayoga, que el practicante tiene que observar. Esta lectura y definición comprensiva del yoga como *nirodha* (cf. YS I.2: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*)

también es sugerida por Vācaspatimiśra<sup>111</sup>. Es sólo a través de la ejecución constante y persistente de *nirodha* que el practicante se desvanece en el estado de muerte representado como *mṛtavat* o *mṛtakavat*. Lo que sigue es una reconstrucción hipotética del proceso de *nirodha*, tal como se describe en el *Yogaśāstra* de Pātañjali. Los textos presentan una técnica precisa de absorción meditativa, en la que la mente se vacía progresivamente de su contenido. Este vacío psicofísico se realiza a través de un proceso, esbozado a continuación, de la inhibición de los estados y funciones de la mente, siguiendo cuatro registros diferentes de *nirodha*<sup>112</sup>:

1. *Cittavṛttinirodha*: la primera negación se logra alcanzando la cesación (*nirodha*) de cualquier tipo de *cittavṛttis*, es decir, de la quintuple clasificación de los procesos mentales (cf. YS I.6: *pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ*). Este estado puede caracterizarse como la plena conciencia de *vivekakhyāti*.
  
2. *Pratyayanirodha*: la segunda negación comprende una aplicación adicional de *nirodha* a cualquier incitación que estimule *cittavṛttis*. Esta práctica, conocida como *virāmapratyaya*, erradica cualquier concepto (*pratyaya*) en la mente. En este estado, el contenido de la mente está marcado solo por las impresiones subliminales que quedan (*saṃskāraśeṣa*) de la práctica de *virāmapratyaya*. Esta forma de práctica se describe en YS I.18, III.9. Una vez que se supera este umbral, se abre la puerta al

---

<sup>111</sup> Cf. TV/PYŚ I.1 (TV 1919: 2, 23–24): *pravṛttinimittam tu yogaśabdasya cittavṛttinirodha eveti paramārthaḥ*. En su declaración anterior, Vācaspati declaró que el uso del término *yoga* debe derivarse de la raíz verbal *yuj-* en el sentido de *samādhi*, es decir, absorción, y no en el sentido de conjunción (ordinaria) (*yuja samādhau ity asmād vyutpannaḥ samādhyaṛtho na tu yujir yogē ity asmāt saṃyogārtha ity arthaḥ*). En esta lectura del *yoga*, *el samādhi* resulta exclusivamente de las prácticas yóguicas (*vyutpattinimittamātrābhīdhānam ca etad yogaḥ samādhir iti*).

<sup>112</sup> Esta reconstrucción es hipotética y elaborada por razones heurísticas, ya que el PYŚ no proporciona detalles específicos de la dinámica del *nirodha*. Sin embargo, dispersos en el PYŚ se puede discernir una distinción entre diferentes niveles o aspectos de *nirodha*. Entre estos, se pueden detectar dos formas genéricas, que, a su vez, se pueden analizar a su vez en cuatro subformas. Las dos tipologías principales de *nirodha* pueden etiquetarse aquí como formas genéricas, a saber, *saṃprajñātasamādhi* y *asaṃprajñātasamādhi*. Estas dos se refieren a la distinta aplicación de *nirodha* a *citta* en su estado emergente (*vyutthāna*) y los diferentes niveles de *samāpatti* hasta *asmitā*, y a *citta* en su estado de *niruddha*.

*dharmameghasamādhi*, *ṛtaṃbharaprajñā*<sup>113</sup>, *nirbījasamādhi*<sup>114</sup> y *asaṃprajñātasamādhi*<sup>115</sup>.

3. *Samśkāranirodha*: esta práctica conduce al cese de los *saṃskāras* y sus depósitos correspondientes (*āśaya*, cf. YS I.24; II.12), cuya función consiste, a través de los *vāsanās* (cf. YS/YBh IV.8), en dar forma a los estímulos psicofísicos individuales (*pratyayas*) y a los procesos mentales (*cittavṛttis*)<sup>116</sup>. El cese de los *saṃskāras* también puede describirse como *sarvanirodha*, mencionado en YS I.51, que también se

<sup>113</sup> La expresión *ṛtaṃbhara* aparece en YS I.48 y YBh/YS III.51, pero no recibe una explicación específica, excepto por una tautológica en YBh/YS I.48: *tasmin samāhitacittasya yā prajñā jāyate tasyā ṛtaṃbhareti saṃjñā bhavati. Anvarthā ca sā satyam eva bibharti na tatra viparyagandho 'py asīti. Ṛtaṃbharā*, según YBh/YS III.51 (YBh 1919: 169, 3), es un estado peculiar que tiene lugar en aquellos practicantes de yoga de la clase *madhubhūmika*: *ṛtaṃbharaprajñā dvītiyaḥ*. La taxonomía completa de los tipos de practicantes de yoga también incluye *prathamakalpika*, *prajñājyotis* y *atīkrāntabhāvanīya*, Cf. YBh/YS III.51 (YBh 1919: 169, 1–2): *catvāraḥ khalv amī yoginaḥ prāthamakalpiko madhubhūmikaḥ prajñājyotir atīkrāntabhāvanīyas ceti*.

<sup>114</sup> *Nirbīja* se menciona en YBh/YS I.2 (*atas tasyāṃ viraktaṃ cittaṃ tām api khyātiṃ niruṇaddhi. Tadavasthaṃ saṃskāropagaṃ bhavati. sa nirbījaḥ samādhiḥ*); como ya se ha visto, en YBh/YS I.18 (*eṣa nirbījaḥ samādhir asaṃprajñātaḥ*); en YS I.51 (*tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ*) y en YS III.8 (*tad api bahiraṅgaṃ nirbījasya*) donde se afirma que los tres *antaraṅgas*, a saber, *dhāraṇā/dhyāna/samādhi*, son considerados como "miembros externos", es decir, ayudas (aquí *bahiraṅgas*, en el sentido de medios auxiliares o secundarios), para lograr una absorción sin contenido.

<sup>115</sup> *Asaṃprajñāta*, así como su opuesto, es una expresión interesante que a menudo ha desconcertado a traductores como Jha (1907) que la traduce como "inconsciente", o como el "ultracognitivo" de Dvivedi (1943). Sin embargo, hay que considerar que la forma *a/saṃprajñāta* es un participio pasivo pasado, y como tal se traduce como "distinguido, discernido, conocido con precisión". Si este término no se contextualiza adecuadamente, puede llevar a ignorar la función y el papel del objeto de concentración/absorción, que equivale a lo que se conoce o no se conoce en *samādhi*. Cf. YBh/YS I.1, donde *asaṃprajñāta* se relaciona con *nirbījasamādhi*: *sa nirbījaḥ samādhiḥ | na tatra kiṃcit saṃprajñāyata ity asaṃprajñātaḥ*; en YBh/YS I.2: *sarvavṛttinirodhe tv asaṃprajñātaḥ samādhiḥ*; YBh/YS I.18.

<sup>116</sup> Es interesante notar que el PYŚ habla de dos variedades de *saṃskāras*, como se afirma en YS III.9: a) *vyutthānasamśkāra*, a saber, los activadores subliminales del estado emergente de conciencia; y b) *nirodhasamśkāra*, los activadores subliminales del estado restringido de conciencia. En YS I.50 se menciona otro *saṃskāra*. Este *saṃskāra* nace de la intuición (*prajñā*) y obstruye a los otros *saṃskāras*. Que los *saṃskāras* están relacionados con actividades pasadas se puede comprobar en YS III.18, donde se dice que son las causas, en forma de rastros subliminales (*vāsanā*), de la memoria y las aflicciones, y también las causas de la fruición (*vipāka*) de acciones correctas o incorrectas (*dvaye khalv amī saṃskārāḥ smṛtikleśahetavo vāsanārūpā vipākahetavo dharmādharma-rūpāḥ*).

caracteriza como *nirbījasamādhi*<sup>117</sup>. Esto representa la aplicación final de *nirodha* a los *saṃskāras*, cuya aniquilación conduce al *kaivalya*, el objetivo final del yoga.

4. *Nirodhasamādhi*: este estado es aquel en el que se produce el cese completo de cualquier estímulo mental. Es equivalente a *nirbījasamādhi*, y corresponde a *kaivalya (dṛśeḥ kaivalyam)*<sup>118</sup>.

Es en referencia a esta última forma de *nirodha* que los diversos símiles de la muerte se vuelven plenamente pertinentes. Cronológicamente, este tipo de metáforas son evidentes en el *Haṭhapradīpikā* de Svātmārāma (quien usa los términos *kāṣṭhavat* y *mṛtavaṭ*), el YV de Vijñānabhikṣu (quien se refiere a *mṛtakavaṭ*), y el PYV de Nāgeśa Bhaṭṭa (quien también usa el término *mṛtavaṭ*). Como se analizó anteriormente, el estado de aparente muerte alcanzado por el practicante de yoga durante el *asamprañātasamādhi* es el objetivo final del Pātañjalayoga. No es una muerte real, sino más bien su opuesto, que es la condición de estar completamente vivo en el reino de *puruṣa*, aunque las funciones corporales psicofísicas estén puestas en quietud. Para realizar *puruṣa* y dejarlo brillar plenamente, el esfuerzo y las prácticas de renuncia al mundo son, por lo tanto, imperativos<sup>119</sup>. En este sentido, al inhibir y renunciar a los lazos

<sup>117</sup> Cf. YS I.51: *tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ*. "Puesto que todo ha cesado cuando incluso [*prajñāsaṃskāra*] ha cesado, surge el *samādhi* sin semilla.

<sup>118</sup> Cf. YS II.25 (YS 1919: 96, 5–6): *tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddṛśeḥ kaivalyam*. "Por medio de la desaparición de esto [*avidyā*, Cf. YS II.24: *asya hetur avidyā*], la correlación desaparece. Esto es el cese, la falta de contenido de esa visión". También Cf. YBh/YS II.25 (YBh 1919: 96, 8–9): *taddṛśeḥ kaivalyam puruṣasyāmiśrībhāvaḥ punar asamyogo guṇair ity arthaḥ*. "Este es el cese, la ausencia de contenido de esa visión, el estado puro del Ser; En otras palabras, el estado en el que [*puruṣa*] no se correlaciona de nuevo con los constituyentes del mundo (*guṇa*)".

<sup>119</sup> En la literatura comentada, sin embargo, hay críticos del *Pātañjalayoga*. El primer *āhnika* de *Tantrāloka de Abhinavagupta* (ver Torella 2019) enumera la inutilidad de los *yogāṅgas* (*yogāṅgānupayogitva*); y en el noveno capítulo del *Haṃsavilāsa* de Haṃsamittṭhu, un autor *gujaratī śaiva* nacido en 1738 CE (ver Vāsudeva 2011), hay objeciones similares. La opinión de un oponente anónimo es reportada por el *naiyāyika* Pakṣilasvāmin Vātsyāyana (4<sup>o</sup>-5<sup>o</sup> siglos. CE) en relación con *apavarga*, o liberación. Como se cita en Bronkhorst (2000: 37, nota 114), aunque no se refiere aquí directamente al *yogadarśana*, Vātsyāyana en su *Nyāyabhāṣya* sobre *Nyāyasūtra* I.1.2 (1967: 150), citando un ejemplo de ideas erróneas (*mithyājñāna*), afirma que, "La emancipación (es decir, la liberación) es terrible. Consiste, de hecho, en el cese de todos los efectos. Puesto que la emancipación es la separación de todo, mucho de lo que es bueno se pierde en ella. ¿Cómo, por lo tanto, podría un hombre sabio encontrar placer en este estado de emancipación, en el que toda felicidad ha sido cortada y que es sin conciencia? (*Apavargo bhīṣmaḥ / sa khalv ayam sarvakāryoparamaḥ sarvaviprayoge pavarge bahu ca bhadraḥ lupyata iti katham buddhimān*

sociales, y encontrar la quietud de la mente y el cuerpo, el practicante de yoga parece como si estuviese muerto.

## AGRADECIMIENTOS

Estoy muy agradecido a Jason Birch, Peter Pasedach, Dagmar Wujastyk y dos revisores anónimos por sus útiles comentarios y perspectivas. Agradezco especialmente a Matthew Clark por su generoso trabajo en inglés y la edición de este documento. También estoy agradecido al fondo J. Gonda, otorgado por la Real Academia Holandesa de las Artes y las Ciencias (KNAW, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen), al Instituto IAS de la Universidad de Leiden y a los miembros de su personal.

## ABREVIATURAS

BS	<i>Brahmasūtra</i> de Bādarāyaṇa
CU	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
HP	<i>Haṭhapradīpikā</i> de Svātmārāma
PYŚ	<i>Pātañjalayogaśāstra</i> (YS y YBh)
PYV	<i>Pātañjalayogasūtravṛtti</i> de Nāgeśa Bhaṭṭa
RM	<i>Rājamārtaṇḍa</i> de Bhojarāja
TV	<i>Tattvavaiśāradī</i> de Vācaspatimiśra
VAB	<i>Vijñānamṛtabhāṣyam</i> de Vijñānabhikṣu
YBh	<i>Yogabhāṣya</i>
YVi	<i>Pātañjalayogaśāstravivaraṇa/Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇam</i> de Śaṅkara
(?)	
YS	<i>Yogasūtra</i>

---

*sarvasukhocchedam acaitanyam amum apavargaṃ rocayed iti*). Que la liberación final, es decir, *apavarga*, es central para el sistema filosófico Nyāya está claro en el *Nyāyasūtra* de *Gautama* (Cf. I.1.2: *duḥkhajanmapravṛttidoṣamithyājñānām uttarottarāpāye tadanantarāpāyād apavargaḥ*), donde se hace referencia a ella como el resultado del cese progresivo del dolor, el nacimiento, la actividad, el defecto y las ideas erróneas (*mythyājñāna*). Que el *Pātañjalayoga* no es el tipo de yoga promovido por el *Nyāyasūtra* y el *Bhāṣya* es discutido por Bronkhorst (1981: 310), y Bhattacharya (2004: 6 nota 1, 93). Sin embargo, en el sentido de liberación, el término *apavarga* aparece trece veces en el PYŚ, y se atestigua en YS II.18 (Cf. YS 1919: 81, 5–6: *prakāśakriyāsthitiśīlam bhūtenḍriyātmakam bhogāpavargārtham dṛśyam*), donde el término se usa en combinación con la experiencia (*bhoga*) para calificar los objetivos fundamentales de *dṛśya*, "lo que ha de ser visto, o el objeto", es decir, *prakṛti*.

## Referencias

### Fuentes primarias

#### *Brahmasūtra:*

*The Aphorisms of Vedānta, by Bādarāyana, with the Commentary of Śaṅkara Āchārya and the Gloss of Govinda Ānanda*, ed. Paṇḍita Rāma Nārāyaṇa Vidyāratna, Vol. II, Adhyāya II.

Pāda III, Adhyāya IV. Bibliotheca Indica, Calcutta, 1863.

#### *Chāndogya Upaniṣad:*

*The Early Upaniṣads, Annotated Text and Translation*, trans. Patrick Olivelle. Oxford University Press, New York/Oxford, 1998.

#### *Dhātupāṭha:*

*The Dhātupāṭha of Pāṇini with the Dhātvartha Prakāśika Notes*, by Kanakalāl Śarmā, Haridas, Sanskrit Series 281. Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1969.

#### *Gauḍapadabhāṣya:*

*The Sāṃkhyakārikā, Īśvarakṛṣṇa's Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapadāchārya*, by Har Dutt Sharma. Oriental Book Agency, Poona, 1933.

#### *Haṭhapradīpikā:*

*Haṭhapradīpikā of Svātmārāma*, eds. Swami Digambaraji and Raghunathashastri Kokaje.

Kaivalyadhama S. M. Y. M. Samiti, Lonvala, 2nd edn., 1998 (1st edn. 1970).

#### *Kathāsaritsāgara:*

trans. Somadeva Bhaṭṭa, eds. Pandit Durgaprasad and Ashinath Pandurag Parab. Pandurag Jawaji, Bombay, 1930 (4th edn.).

#### *Khecarīvidyā:*

*The Khecarīvidyā of Ādinātha: A critical edition and annotated translation of an early text of haṭhayoga*, trans. and ed. James Mallinson. Routledge, London/New York, 2007.

#### *Nāmalīngānuśāsanam:*

[Amara's] *Nāmalīngānuśāsanam with the Commentary Amarakośodghāṭana of Bhaṭṭa Kshīrasvāmin, Critically Edited with Introduction, English Equivalents, and Various*

*Indices*, eds. Har Dutt Sharma and N. G. Sardesai. Oriental Book Agency, Poona, 1941.

*Nyāyasūtra, Nyāyabhāṣya.*

*Nyāyadarśana of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyaṭīkā of Vācaspati & the Parisuddhi of Udayana*, Volume I, Chapter I, ed. Anantalal Thakur. Prakriti Jain Institute, Vaisali, 1967.

*Pātañjalayogaśāstravivaraṇa/Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇam.*

Edición crítica de Kengo Harimoto, primer Pāda, Samādhipāda, con introducción. Tesis sobre Estudios de Asia y Oriente Medio presentada ante el profesorado de la Universidad de Pensilvania como requisito parcial para el doctorado en Filosofía, 1999. ([link](#))

Śaṅkarabhagavatpāda, editado críticamente con una introducción de Polkam Rama Sastri y S. R. Krishnamurthi Sastri. Government Oriental Manuscript Library, Madras, 1952. *Pātañjalayogasūtravṛtti.*

*The First Pāda of Nāgeśa Bhaṭṭa's Pātañjalayogasūtravṛtti. Critical Edition, Annotated Translation, and Study*, by Rocco Cestola (unpublished PhD Thesis). La Sapienza University of Roma, 2018. Retrieved from: ([link](#))

*Raghuvamśa.*

*The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary (Sanjīvinī) of Mallinātha, Cantos I–X Edited with a Literal Translation into English, Copious Notes in Sanskrit and English and Various Readings & c.*, by Moreshwar Rāmachandra Kāle. Gopal Narayen & Co., Bombay (3rd edn.), 1922.

*Rājamārtaṇḍa.*

véase *Yogasūtra* (Āgaśe, 1919).

*Tattvavaiśāradī.*

véase *Yogasūtra* (Āgaśe, 1919).

*Vijñānāmṛtabhāṣyam.*

*Vijñānabhikṣu's Vijñānāmṛta-bhāṣyam on Brahmasūtras*, editado críticamente por Kedaranatha Tripathi. Banaras Hindu University Press, Varanasi, 1979.

*Yogasārasamgraha* by Vijñānabhikṣu:

G. N. Jha, *An English Translation with Sanskrit Text of Yogasarasangraha of Vijñānabhikṣu Translated by Ganganatha Jha*. Tattva-Vivechaka Press, Bombay, 1894.

A. Kumar, *Yogasārasaṅgraha of Vijñānabhikṣu, [Sanskrit Text and English Translation]*, Translated by Pt. Ganga Nath Jha Edited with Introduction by Dr Avānindra Kumar. Parimal Publications, Delhi, 1995.

*Yogasūtra, Yogabhāṣya, Pātañjalayogaśāstra.*

K. V. Abhyankar, *Yogasūtras of Patañjali, with the scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspatimiśra*, edited by Rajaram Shastri Bodas, *Revised and Enlarged by the Addition of the Nāgojī Bhaṭṭa* by Vasudev Shastri Abhyankar. Pandit Fergusson College, Poona, 1917.

Kaśinātha Śāstri Āgaśe,

*VācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalitavyākhyāsabhāṣyasametāniPātañjalayogasūtrāṇi, tathā Bhojadevaviracitarājamārtanḍābhidhāvṛttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi, Sūtrapāṭhasūtravarṇānukramasūcībhyāṃ ca Sanāthīkṛtāni... tacca Hari Nārāyaṇa Āpaṭe ityanena... Prakāśitam... Pūṇyākhyapattana [=Pune]. Ānandāśrama Sanskrit Granthavali no. 47, Pune, 1919.*

P. A. Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert. The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited.* Geisterkultur Indiens. Texte und Studien, Indologica Halensis, Shaker Verlag, Aachen, 2006. ([link](#))

*Yogasūtradīpikā* by Bhāvāgaṇeśa Dīkṣita:

*Yogasūtram by Maharṣi Patañjali with Six Commentaries (1) Rājamārtanḍa by Bhojarāja, (2) Pradīpikā by Bhāvā Gaṇeśa, (3) Vṛtti by Nāgojī Bhaṭṭa, (4) Māṇiprabhā by Rāmanāndayati, (5) Chandrikā by Ānantadeva, and (6) Yogasudhākara by Sadāśivendra Sarasvatī*, edited with notes by Dhunḍhirāj Śāstrī (Kashi Sanskrit Series 83). Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi, 1982.

*Yogavārttika:*

*The Sāṃga Yogadarśana or Yogadarśana of Patañjali: with the scholium of Vyāsa and the commentaries Tattva Vaiśārādī, Pātañjala Rahasya Yogavārtika and Bhāsvatī of Vācaspati Miśra, Raghavānanda Sarasvatī, Vijñāna Bhikṣu & Haribhadra Āranya*, edited with intro., notes, index, appendices etc., by Gosvāmī Dāmodara Śāstri. Chowkhamba Sanskrit Series Office (Kashi Sanskrit Series no. 110), Benares, 1935.

### Fuentes secundarias

Abhyankar, K. V. 1986 [1961]. *A Dictionary of Sanskrit Grammar* (Gaekwad Oriental Series no. 134). Baroda: Oriental Institute.

- Bakker, H. T. 2007. 'Monuments to the Dead in Ancient North India'. *Indo-Iranian Journal* 50(1): 11–47.
- Bhattacharya, S. 2004. "Development of Nyāya Philosophy and its Social Context." In D. F. Chattopadhyaya (ed.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, III(3). New Delhi: Centre for Studies in Civilizations/Motilal Banarsidass.
- Bhattacharya, R. S., and G. J. Larson. 2008. *Yoga: India's Philosophy of Meditation, Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. XIII. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Birch, J. 2020. "The Quest for Liberation-in-Life: A Survey of Early Works on Haṭha- and Rājayoga." In Gavin Flood, *Hindu Practice*, 200–242. Oxford: Oxford University Press.
- 2019. "The Amaraughaprabodha: New Evidence on the Manuscript Transmission of an Early Work on Haṭha- and Rājayoga." *Journal of Indian Philosophy*, 47: 947–77. DOI: ([link](#))
- 2018. "Premodern Yoga Traditions and Āyurveda: Preliminary Remarks on Shared Terminology, Theory, and Praxis." *History of Science in South Asia*, 6: 1–83. DOI: <http://doi10.18732/hssa.v6i0.25>
- 2013. "Rājayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas." *International Journal of Hindu Studies*, 17(3): 401–44, DOI: ([link](#))
- Bouy, C. 1994. *Les Nātha-yogin et les Upaniṣads: Étude d'Histoire de la Littérature Hindoue*. Collège de France, Institut de Civilisation Indienne. Paris: Diffusion de Boccard.
- Bronkhorst, J. 2012. *Absorption: Human Nature and Buddhist Liberation*. Wil/Paris: University Media.
- 2000 [1993]. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- 1991. "Two Literary Conventions of Classical India." *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 45(2): 210–27.
- 1985. "Patañjali and the Yoga Sūtras." *Studien zur Indologie und Iranistik*, 10: 191–212. Patañjali y los Yoga Sūtras ([link](#))
- 1981. "Yoga and Seśvara Sāṃkhya." *Journal of Indian Philosophy*, 9: 309–20.
- Bühnemann, G. 2007. "Śivaliṅgas and Caityas in Representations of the Eight Cremation Grounds from Nepal." In B. Kellner et al. (eds.), *Pramanakirtih: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, 1: 23–35. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.

- Carpenter, D. 2003. "Review Work: Silence Unheard: Deathly Otherness in PātāñjalaYoga by Yohanan Grinshpon." *International Journal of Hindu Studies*, 7(1/3): 218–20.
- Chapple, C. K. 2008. *Yoga and the Luminous: Patañjali's Spiritual Path to Freedom*. Albany: State University of New York Press.
- Collins, A. 2009. "Dharmamegha Samādhi and the Two Sides of Kaivalya: Toward a Yogic Theory of Culture." In Christopher Key Chapple (ed.), *Yoga and Ecology: Dharma for the Earth, Contemporary Issues in Constructive Dharma*, Vol. 6, *Proceedings of Two of the Sessions at the Fourth DANAM Conference* (American Academy of Religion, Washington D. C., 17–19 November, 2006). Hampton, VA: Deepak Heritage Books. ([link](#))
- Cousins, L. S. 1973. "Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment According to the Pali Sources." *Religion*, 3(2): 115–131. DOI: ([link](#))
- Dvivedi, M. N. 1943. *The Yoga-Sūtras of Patañjali*. Madras: Adyar Library.
- Feuerstein, G. 1987. "Response to Klaus Klostermaier: Dharmamegha Samādhi: Comments on Yogasūtra IV. 2." *Philosophy East and West*, 37(3): 341–42.
- Fort, A. O. 1998. *Jīvanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and NeoVedānta*. Albany: State University of New York Press.
- 1985. "Dreaming in Advaita Vedānta." *Philosophy East & West*, 35(4): 377–86. DOI: ([link](#))
- Freschi, E. 2008. "Abhāvapramāṇa and Error in Kumārila's Commentators." *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*, 27: 1–29.
- Freschi, E., and P. A. Maas (eds.). 2017. *Adaptive Reuse, Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*. Wiesbaden: Harassowitz Verlag.
- Gerety, F. M. M. 2021. "Between Sound and Silence in Early Yoga: Meditation on "Om" at Death." *History of Religions*, 60(3): 209–44. DOI: <https://doi.org/10.1086/711944>.
- Gethin, R. M. L. 1994. "Bhavanga and Rebirth According to the Abhidhamma." In U. Pagel and T. Skorupski (eds.), *The Buddhist Forum*, III: 11–35. London: School of Oriental and African Studies.
- Gode, P. K. 1953. "Date of the Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma Muni." *Studies in Indian Literary History*, I: 379–87. Bombay: Singhi Jain Śāstra Śikshāpith Bhāratīya Vidyā Bhavan.
- 1944. "The Chronology of Vijñānabhikṣu and his Disciple Bhāvāganeśa, the Leader of the Citpāvan Brahmins of Benares." *Adyar Library Bulletin*, 8(1): 20–28.

- Griffiths, P. J. 1993. "Indian Buddhist Meditation." In Takeuchi Yoshinori (ed.), *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese*, 34–66. Crossroad: New York.
- Grinshpon, Y. 2002. *Silence Unheard, Deathly Otherness in Pātañjala-Yoga*. Albany: State University of New York Press.
- Harimoto, K. 2004. "Review of Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa of Śaṅkara: Vivaraṇa Text with English Translation and Critical Notes Along with Text and English Translation of Patañjali's Yogasūtras and Vyāsabhāṣya by T. S. Rukmani." *Journal of the American Oriental Society*, 124(1): 176–80.
- Jakubczak, M. 2008. "The Sense of Ego-maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of *Ahaṃkāra* with Reference to the Mind-body Problem." *Cracow Indological Studies*, X: 235–53.
- Janáček, A. 1957. "The Meaning of Pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras." *Archív Orientální*, 25: 201–60. El significado de pratyaya en los Yogasutras de Patañjali ([link](#))
- Jha, G. N. 1907. *The Yoga-Darśana, The Sūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa Translated into English with Notes from Vācaspati Miśra's Tattvavaiśārādī, Vijñāna Bhikṣu Yogavārtika, and Bhoja's Rājamārtaṇḍa*. Bombay: Bombay Theosophical Publication Fund.
- Jonker, A. 2021. "Pasupata Yoga and the Art of Dying: With Specific Reference to the Pāsupatasūtra, Ratnaṭīkā and Skandapurāṇa." *Religions of South Asia*, 15(1): 67–88. DOI: <https://doi.org/10.1558/rosa.20909>.
- Kane, P. V. 1974. *History of the Dharmasāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*, Vol. 2, part 2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kiehnle, C. 1997. *Songs on Yoga: Texts and Teachings of the Mahāraṣṭrian Nāths*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Klostermaier, K. 1986. "Dharmamegha Samādhi: Comments on Yogasūtra IV. 29." *Philosophy East and West*, 36(3): 253–62.
- Koryakova, L. and A. Epimakhov 2007. *The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Ages*. New York: Cambridge University Press.
- Larson, G. J. 2013. "Materialism, Dualism, and the Philosophy of Yoga." *International Journal of Hindu Studies*, 17(2): 183–221. DOI: ([link](#))
- 1999. "Classical Yoga as Neo-Sāṃkhya: A Chapter in the History of Indian Philosophy." *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft (Études Asiatiques: Revue de la Société Suisse Asie)*, 53: 723–32.

- G. J. Larson, and R. S. Bhattacharya. 2008. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 13: *Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Maas, P. A. 2020a. "Pātañjalayogaśāstra." In *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, Editor-in-Chief A. Jacobsen; Associate Editors Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan. Pātañjalayogaśāstra, hechos comprobados ([link](#))
- 2020b. "Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (*pariṇāma*)." *Journal of Indian Philosophy*, 48 (29th October): 963– 1003.
- 2018. "'Sthirasukham Āsanam': Posture and Performance in Classical Yoga and Beyond." In Karl Baier, Philipp A. Maas, and Karin Preisendanz (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, 49–100. Göttingen: Vienna University Press, V&R unipress GmbH. Sthirasukham Āsanam. Práctica de la postura en el yoga clásico y más allá ([link](#))
- 2017. "Rasāyana in Classical Yoga and Ayurveda." *History of Science in South Asia*, Vol. 5.2 (Special issue: Transmutations: Rejuvenation, Longevity, and Immortality Practices in South and Inner Asia), eds. Dagmar Wujastyk, Suzanne Newcombe, and Christèle Barois.
- 2013. "A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy." In Eli Franco (ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (Publications of the de Nobili Research Library, Vol. 37), 53–90. Vienna: Sammlung de Nobili, Institut für Südasiens-, Tibet- and Buddhismuskunde der Universität Wien. Breve historiografía de la filosofía del Yoga Clásico ([link](#))
- 2009. "The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra." In Eli Franco (ed.), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, 263–82. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften (OAW). El denominado Yoga de la Supresión en el Pātañjala Yogaśāstra ([link](#))
- Malamoud, C. (tr. David Gordon White). 1996. *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*. Delhi: Oxford University Press.
- Mallinson J. 2014. "Review: The Yogīs' Latest Trick. Reviewed Work: *Sinister Yogis* by David Gordon White." *Journal of the Royal Asiatic Society* (Third Series), 24(1): 165–80. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1356186313000734>.
- 2012. "Siddhi and Mahāsiddhi in Early Haṭhayoga." In K. A. Jacobsen (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*, 327–44. Leiden/ Boston: Brill.
- Mallinson, J. and P. D. Szántó. 2021. *The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla, The Earlier Texts of the Haṭhayoga Tradition, Critically Edited and Translated by James*

- Mallinson and PéterDániel Szántó*. Collection Indologie 150, Haṭha Yoga Series 2. Institute Français de Pondichéry, École Française D'Extrême Orient.
- Matilal, B. K. 2002. "Mysticism and Reality: Ineffability." In Jonardon Ganeri (ed.), *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal: Mind, Language and World*, 3–37. Oxford: Oxford University Press.
- 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Paperbacks/Oxford University Press.
- 1975. "Causality in the Nyāya-Vaiśeṣika School." *Philosophy East and West*, 25(1): 41–48.
- McLaughlin, M. 2021. "Tracing the Roots of Samādhi Burial Practice." In *Journal of Hindu Studies: Death Matters: Samādhis, Dargāhs and Relics in South Asia*, 14(1): 8–26. DOI: <https://doi.org/10.1093/jhs/hiab008>.
- Monier-Williams, Monier. 1994 [1899]. *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Pvt Ltd.
- Nicholson, A. J. 2010. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press.
- O'Brien-Kop, K. 2020. "Dharmamegha in yoga and yogācāra: the revision of a superlative metaphor." *Journal of Indian Philosophy*, 48(4): 605–35. ([link](#))
- 2017. "Classical Discourses of Liberation: Shared Botanical Metaphors in Sarvāstivāda Buddhism and the Yoga of Patañjali." *Religions of South Asia*, 11(2–3). DOI: (<https://doi.org/10.1558/rosa.37021>)
- Pandey, R. B. 1969 [1949]. *Hindu Saṁskāras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2nd edn.
- Potter, K. H. 1996. *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Volume 7 (Abhidharma Buddhism to 150 A.D.), eds. Karl H. Potter, Robert E. Buswell jr., Padmanabh S. Jaini, Noble Ross Reat. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Prasad, H. S. 2000. "Dreamless Sleep and Soul: A controversy between Vedānta and Buddhism." *Asian Philosophy*, 10(1): 61–73. DOI: ([link](#))
- Rukmani, T. S. 2007 [1981]. *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu, Vol. I, Samādhipāda, Text with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- 1998. "The Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa is not a work of Śaṅkara the Author of Brahmasūtrabhāṣya." *Journal of Indian Philosophy*, 26: 263–74.
- 1997. "Tension Between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-Sūtras." *Journal of Indian Philosophy*, 25: 613–28.

- Russell, B. 1970. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Samuel, G. 2008. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanderson, A. 2004. *The Yoga of Dying*. Handouts for lectures, October 12–November 9, 2004 (All Soul College, Oxford). Retrieved from: ([link](#))
- Sarbacker, S. R. 2012. “Power and Meaning in the *Yogasūtra* of Patañjali.” In K. A. Jackobsen (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*, 195–222. Leiden/Boston: Brill.
- Schweizer, P. 1993. “Mind/Consciousness Dualism in Sāṅkhya-Yoga Philosophy.” *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(4): 845–59.
- Sharma, A. 2004. *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*. New York: State University of New York Press.
- Squarcini, F. 2015. *Patañjali Yogasūtra* (Nuova Universale Einaudi, Nuova Serie 14). Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Staal, F. 1996. *Ritual and Mantras: Rules without Meaning*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- 1979. “The Meaninglessness of Ritual.” *Numen: International Journal of the History of Religion*, 26: 2–22.
- 1975. *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*. Berkeley: University of California Press.
- Thibaut, G. 1890. *The Vedānta-sūtras with the Commentary of Saṅkarākārya Translated by George Thibaut, Part I*. Oxford: Clarendon Press.
- Thieme, P. 1971 [1957]. “The Interpretation of the Learned.” In George Budruss (ed.), *Paul Thieme: Kleine Schriften, 2 Volumes*, 596–611. Wiesbaden: Steiner, (first published in A. S. Altekar (ed.), *Felicitation Volume presented to Professor Śrīpad Krishna Belvalkar*, 47–62. Benares: M. B. Dass).
- Torella, R. 2019. “Abhinavagupta’s Attitude Toward Yoga.” *Journal of the American Oriental Society*, 139(3): 647–60. DOI: ([link](#))
- Vasudeva, S. V. 2011. “Hamsamit̥thu: ‘Pātañjalayoga is Nonsense’.” *Journal of Indian Philosophy*, 39(2): 123–45. DOI: ([link](#))
- 2004. *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Chapters 1–4, 7, 11–17. Critical edition, translation & notes by Somadeva Vasudeva*. Collection Indologie 97. Pondichéry: Institut français de Pondichéry/École française d’Extrême-Orient.

- White, D. G. 2014. *The Yogasutra of Patanjali: A Biography*. Princeton/Oxford: Oxford University Press.
- 1994. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Williamson, L. 2004. “Reviewed Work: Silence Unheard: Deathly Otherness in PātañjalaYoga by Yohanan Grinshpon.” *The Journal of Asian Studies*, 63(1): 226–27.
- Woods, J. H. 1914. *The Yoga System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, Embracing The Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras of Patañjali, The Comment, Called Yoga-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa, The Explanation, Called Tattva-Vaiśārādī, of Vācaspatimīśra, Translated from the Original Sanskrit by James Haughton Woods*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Wujastyk, D. 1984. “An Alchemical Ghost: The *Rasaratnākara* by Nāgārjuna.” *Ambix*, 31(2): 70–83.
- 2018. “Some Problematic Yoga Sūtra-s and Their Buddhist Background.” In Karl Baier, Philipp A. Maas and Karin Preisendanz (eds.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, 21–47. Vienna: V&R unipress/Vienna University Press. Algunos yoga sūtras problemáticos y sus antecedentes budistas ([link](#))