

UN ESTUDIO ANALÍTICO DE LA FILOSOFÍA DEL YOGA¹

Conferencias conmemorativas de M. M. Dr. Gopinath Kaviraj, 1983

Gopinath Bhattacharya

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

CONTENIDO

Los postulados ontológicos

Análisis de los estados psíquicos normales y supranormales.

Disciplina ética para los aspirantes al Yoga.

Reivindicación de los poderes supranormales

Conferencias I y II

Los postulados ontológicos

Señor Presidente y demás amigos presentes,

Considero que debo comenzar rindiendo mi homenaje introductorio a la memoria de M.M. Dr. Gopinath Kaviraja de Benarés, el gran sabio en cuyo honor la Universidad de Calcuta organizó estas conferencias. Nació en 1887 de padres brahmanes en Dhamrai, en el distrito de Dacca, en Bengala Oriental. Perdió a sus padres en su infancia y creció bajo el cuidado de un pariente en Kanthalia, en el mismo distrito. Aprobó el examen de ingreso de la Universidad de Calcuta en 1905; pero debido a su frágil salud tuvo que abandonar Bengala y emigrar a Jaipur, en la lejana Rajputana. Después de graduarse en el Maharajas College de Jaipur en 1910, vino a Benarés y aprobó su examen de maestría en sánscrito en 1913 en el Queens College de la Universidad de Allahabad. Al completar su educación formal, se instaló en Benarés por consejo de Arthur Venis, entonces director del Government Sanskrit College de Benarés, conocido como Queens College, y continuó sus estudios superiores bajo la dirección de ese distinguido amante de la cultura india. Comenzó su vida oficial en 1914 como bibliotecario asistente de Saraswati Bhavan, en la

¹ Traducción del artículo de Gopinath Bhattacharya "An Analytical Study of Yoga-Philosophy", M. M. Dr. Gopinath Kaviraj Memorial Lectures, 1983, University of Calcutta, 1985.

renombrada biblioteca del Benares Sanskrit College y se convirtió en su bibliotecario tras la jubilación de M.M. Vindesvariprasad Dwivedi. Fue nombrado director del College tras la jubilación de M.M. Ganganath Jha en 1924. Sin embargo, no cumplió por completo el mandato de su cargo y se retiró prematuramente en 1937 a pesar de la afectuosa presión de todos los sectores para que no renunciara a este puesto. Cuando el Queens College se convirtió en la Universidad Sánscrita de Varanasi, el Gobierno lo invitó a convertirse en su primer vicerrector, pero él se negó.

En Varanasi estuvo bajo la influencia del gran erudito sanyasi Sivaramakinkara-Yogatrayananda. Recibió su iniciación espiritual del famoso Swami Viśuddhananda de Varanasi en 1918. Continuó con inaudita devoción su *sādhana* junto con estudios sobre la cultura india hasta casi el final de su larga vida. Fue un lector voraz y un escritor prodigioso en sánscrito, bengalí, hindi e inglés. Inspiró y orientó a innumerables investigadores en diferentes ramas de la indología y fue una enciclopedia viviente en asuntos relacionados con la cultura india y especialmente con la *sādhana* y los *sādhakas* indios. No era simplemente un gran sabio; también fue un gran *sādhaka* y un gran hombre. Vivía en su propia casa en Varanasi, pero cuando su salud empeoraba durante los últimos años de su vida, la gran Ma Ānandamayi lo persuadió para que se instalase permanentemente a su *āśrama* en el Ganges en Varanasi. Vivió una vida sencilla y austera durante unos noventa años, tiempo durante el cual padeció graves enfermedades físicas y sufrió duelos dolorosos familiares. Lo soportó todo con serena entereza y falleció en Varanasi en el año 1976.

(1)

Paso ahora a explicar el título de la presente serie de conferencias. Como se ha anunciado, propongo emprender aquí un estudio analítico de la filosofía del Yoga. Cabe señalar que estas conferencias incorporarán los resultados de un “estudio”; y aunque el tema se presta fácilmente a la oratoria desde el púlpito, no tengo ni la capacidad ni la vocación para hacer nada por el estilo. De hecho, he tratado de evitar toda retórica y exhortación, y sólo he intentado comprender una de las escuelas más respetadas de la filosofía india. La comprensión que he pretendido, una vez más, no está motivada por ningún enfoque emocional del tema sino por una actitud intelectual fría. He tratado de efectuar un análisis y examinar los conceptos y principios básicos que han funcionado en la estructura de la filosofía del Yoga.

Cabe señalar que la “filosofía del yoga” no es exactamente lo mismo que el *yogadarśana*. La palabra sánscrita *darśana* no significa exactamente lo mismo que el término inglés “filosofía”. Esto último ha llegado a significar principalmente, entre otras

cosas, un análisis de ciertos conceptos y principios básicos que operan en el habla común y en el discurso erudito. El término *darśana* significa además de este análisis, a veces al menos como en el presente caso, una descripción de ciertas prácticas espirituales o psíquicas conocidas como *sādhana*. Las presentes conferencias se ocuparán más del análisis de conceptos y principios que de la descripción de algunas prácticas psíquicas.

(2)

El término *yoga*, como aparecerá en cualquier léxico sánscrito, se ha utilizado para significar muchas cosas diferentes. No sólo eso. En realidad, hay dos términos bajo la apariencia del único término *yoga*. Uno de ellos se deriva de la raíz verbal *yuj* (perteneciente a Divādigāṇa) y el otro se deriva de la raíz *yujir* (perteneciente a Rudhādigāṇa). Según el Dhātupāṭha de Pāṇini, el primero significa *samādhi*, mientras que el segundo significa *saṃyoga*. En la expresión *yogadarśana*, el término *yoga* se ha utilizado en el sentido de *samādhi*, pero no se ha empleado en ese sentido cuando 17 de los 18 capítulos del Bhagavadgītā han sido descritos tradicionalmente como una especie de *yoga*. El primer capítulo, por ejemplo, se ha titulado “Arjunaviśādayoga”. Pero seguramente el abatimiento mental de Arjuna no puede describirse de manera inteligible como un caso de *yoga* en el sentido de *samādhi*. La misma observación se aplica a algunos otros capítulos del Gītā; por ejemplo, el capítulo 14 se llama Guṇatrayavibhāgayoga, el 16 se llama Devāsurasampadvibhāga-yoga y el 17 se llama Śrad dhātrayavibhāgayoga.

(3)

Tomando el término *yoga* en el sentido de *samādhi*, cabe señalar que existen al menos cuatro escuelas de *yoga* reconocidas en la tradición india: *mantrayoga*, *layayoga*, *haṭhayoga* y *rājayoga*. Estas escuelas han sido asociadas tradicionalmente con los nombres de ciertos grandes ṛṣi y yoguis, la primera con Bhṛgu, Kaśyapa, Maṛich, etc.; la segunda con Vedavyāsa y otros; la tercera con Mārkaṇḍeya, Gorakṣanātha, etc. la cuarta con Dattātreya, Patanjali y otros. Sin embargo, esta clasificación es una clasificación del *yoga* como *sādhana*. No se sabe si las tres primeras escuelas tienen sus filosofías distintivas representadas en algún tratado sistemático. La última escuela, sin embargo, tiene una filosofía específica representada principalmente por los Yogasūtras de Patañjali, el Yogabhāṣya de Vyāsa, sus subcomentarios, el Tattvavaiśāradī de Vācaspatimiśra y el Yogavārttika de Vijñānabhikṣu, el Vṛtti sobre los sūtras de Bhojadeva. En estos tratados tenemos una

Ontología definida, una Teoría del conocimiento definida y un Código moral definido para los aspirantes al yoga. Esta escuela ha sido reconocida tradicionalmente como Patañjaladarśana o Yogadarśana y comprende 195 *sūtras* en cuatro secciones.

El yoga como práctica psíquica tiene en boga otra clasificación bajo tres encabezados: Karmayoga, Bhaktiyoga y Jñānayoga. Esta clasificación tiene alguna conexión con la división de los 18 capítulos del Bhagavadgītā bajo la tríada Karmaṣatka, Upāsanāṣatkaḥ y Jñānaṣatka popularizada por Nīlakaṇṭha y Madhusūdana Sarasvati en sus comentarios sobre el Gītā. Sin embargo, este tipo de clasificación no se encuentra en comentarios anteriores como el de Ācārya Śaṅkara o el de Śrīdhara Swāmi.

Debe aclararse aquí que aunque las cuatro escuelas de *sādhana* tienen el *samādhi* como objetivo principal, el propósito de ese *samādhi* no es el mismo para todas las escuelas. En *mantrayoga* y *layayoga*, el *samādhi* tiene como objetivo último la realización de la identidad de lo finito con el espíritu supremo; en el *haṭhayoga*, excepto cuando se lo considera como un *adhirohaṇi* o trampolín hacia el *rajayoga*, el objetivo es el logro de algunos poderes supranormales; En el *rajayoga*, la meta es la realización de *svarūpa* o la verdadera naturaleza de *puruṣa* el espíritu finito como conciencia pura, y su completa disociación del no-yo o *prakṛti*. Sin embargo, esta diferencia en el objetivo final de las cuatro escuelas *sādhana* no es nada anómalo. Está relacionado con sus compromisos ontológicos. Los divulgadores y practicantes del *mantrayoga* y del *layayoga* creían en el Upaniṣad Advaitavāda, tal como lo desarrollaría más tarde Ācārya Śaṅkara analíticamente con magnífico rigor lógico en sus comentarios, especialmente sobre los principales Upaniṣads, el Brahmasūtra y el Bhagavadgītā. En contraste con esto, los divulgadores del *haṭhayoga* eran, en términos generales, ontológico-pluralistas. Además, algunos de los divulgadores del *rājayoga*, Dattātreyā por ejemplo, eran seguidores del Vedānta Advaita puro. Patañjali, el autor del Yogasūtra, era sin embargo un pluralista confirmado, y su más distinguido comentarista Vyāsa no se desvió de ese pluralismo. Cabe señalar que Patañjali se menciona en el clásico del Sāṃkhya, el Yuktidīpikā, como un pensador destacado de la escuela Sāṃkhya; y no debe olvidarse que sus *sūtras* han sido descritos como Sāṃkhyapravacana. ¿Cómo puede un pensador destacado de la escuela Sāṃkhya ser otra cosa que un pluralista en ontología? Cabe señalar también que Bādarāyaṇa, el gran sistematizador del Vedānta, considera la escuela de filosofía Yoga como análoga a la escuela Sāṃkhya de Kapila en la medida en que ambas escuelas defienden el Svātantrya o autonomía de los procesos cósmicos. Sólo esta filosofía tradicional de Patañjali será el tema del presente curso de conferencias.

(4)

Lo primero que llama la atención acerca de la filosofía yoga de Patañjali es el uso mayor de lo habitual del término *citta* y sus compuestos como: *cittabhūmi*, *cittavṛtti*, *cittamala*, *cittavikṣepa*, *cittaparikarma*, *cittaikāgratā*, *cittalaya*, *cittanirodha*, etc. Pero, desafortunadamente, apenas hay un análisis compacto del concepto básico *citta* ni en los *sūtras* ni en el Bhāṣya. Ha sido costumbre tomar el término “mente” como su equivalente occidental. Sin embargo, este término se utiliza en una amplia variedad de sentidos. Comúnmente se distingue del cuerpo y al igual que este último, se habla de ella como algo que puede tener estados, cambios, cualidades, actividades, etc. A veces se la considera sujeto de la conciencia, otras veces también como la conciencia misma. Hablamos también de la “concentración” o “distracción” de la mente. Si estos usos se toman como un índice de cómo se cree comúnmente que es una “mente”, tenemos que decir que es una especie de “sustancia” en el sentido de un sustrato de atributos. Los defensores del fisicalismo o del conductismo ciertamente descartarían la realidad de tal entidad. Pero no hay que olvidar que ninguno de estos dos ismos es evidente por sí mismo ni algo que represente alguna verdad demostrada; en el mejor de los casos no son más que postulados no probados aceptados en algunas formas de pensar. No hay impedimento entonces para considerar esta *citta* como uno de los postulados del modo de pensar de Patañjali.

En esta escuela encontramos ciertos compromisos sobre el mundo o sobre la experiencia de ese mundo. El primero se describe como *dṛśya* y el segundo como *bhoga*. He llamado a estos compromisos “postulados” y dado que estos postulados se refieren a “ontos” o realidad, se los ha descrito aquí como “postulados ontológicos”. Por “postulado” se entiende aquí una suposición o una afirmación que no se ha demostrado que vaya en contra de los hechos y que, por lo tanto, puede considerarse verdadera siempre que no se demuestre que es falsa tras un examen.

Bhoga o la experiencia que acabamos de mencionar es posible, según la escuela del Yoga, con *bhokta*, *bhogakaraṇa*, *bhogāyatana* y *bhogyā*. *Bhoga* o experiencia es afectiva o no afectiva. La experiencia afectiva es también de tres clases, según sea de placer, dolor o estupor; La experiencia no afectiva es la de un estado de indiferencia. *Bhokta* es el sujeto que experimenta; *bhogakaraṇa* es lo que sirve como medio o ayuda para que un *bhokta* tenga su experiencia; *bhogāyatana* es el cuerpo donde se refiere o localiza *bhokta*; *bhogyā* es lo que se experimenta. Aceptar como real el mundo y su experiencia es, por tanto, aceptar la realidad del sujeto que experimenta, de los medios para la experiencia, del cuerpo al que se refiere o localiza

la experiencia y de la cosa que se experimenta. Se verá que en cada una de estas aceptaciones están involucrados ciertos postulados. La mejor manera de discutir los más importantes de estos postulados es ubicarlos en los siguientes grupos:

A. *puruṣa, draṣṭā, īśvara, citta*;

K. *cittavṛtti, cittamala, cittavikṣepa, cittaparikarma*;

C. *cittalaya, samādhi, vivekakhyāti, kaivalya*;

D. *pariṇāma, prakṛtivyākṛti, guṇa, pradhāna*.

(5)

Cabe señalar que, aunque prácticamente no hay desacuerdo entre los eruditos sobre la realidad de *bhoga* o experiencia, existe una diferencia de opinión sobre los tipos últimos de esa experiencia. Se acepta que nuestra experiencia es afectiva o no afectiva. Esta última está representada por el estado de indiferencia. Sobre la experiencia afectiva, sin embargo, hay dos puntos de vista. Según una visión, es la conciencia del placer (*sukha*) o del dolor (*duḥkha*); según el otro punto de vista, se trata de la conciencia del placer, del dolor o del estupor (*moha*); *moha* no se considera un estado ni de placer ni de dolor, ni tampoco de indiferencia. Este último punto de vista es peculiar sólo de las escuelas de filosofía Sāṃkhya y Yoga, y su importancia se revelará en relación con el análisis de este concepto yoga de *guṇa*.

Comencemos ahora con el análisis de la naturaleza de las entidades postuladas en (A). Comprende cuatro entidades: *draṣṭā, puruṣa, īśvara* y *citta*. Según Patañjali, *draṣṭā* es *puruṣa*, pero *puruṣa* no es necesariamente *draṣṭā*. Se le conoce como *draṣṭā* sólo cuando parece entrar en una relación de identidad con *citta*. Se dice que *puruṣa* es conciencia pura (*citīmātrarūpa*, Bhāṣya en YS 3.35). Esta conciencia pura parece identificarse con una entidad no consciente llamada *citta*. Estas postulaciones están muy alejadas de nuestras nociones ordinarias y requieren ser analizadas y examinadas antes de que puedan ser aceptadas como verdades. Procedemos ahora a ese análisis y examen.

A. (i) *Draṣṭā*: El término normalmente significa un sujeto que experimenta. Comúnmente creemos que una experiencia es propiedad de alguien a quien se llama sujeto de esa experiencia. Este sujeto se llama *bhokta*; si la experiencia es de tipo afectivo, se la conoce comúnmente como yo o alma. En la escuela de Patañjali, como también en las otras escuelas *āstika* de filosofía india, se considera una entidad real. Sin embargo, los pensadores de las escuelas *cārvāka* y budista, a quienes podemos imaginar como los antepasados intelectuales de los positivistas europeos de los últimos cuatrocientos años, no lo consideran así. Según ellos, si bien no se puede

repudiar la realidad de la experiencia, no es necesario postular a ningún dueño de esa experiencia. Todo lo que sabemos con certeza es que ocurre alguna experiencia, y si hablamos de una experiencia como mía o suya, en el mejor de los casos debe tomarse como un simple hábito lingüístico incorregible. Se puede prescindir de la postulación de un dueño de la experiencia por dos razones: primero, no se da en ninguna experiencia; en segundo lugar, no hay fenómeno que no pueda ser descrito o explicado sin la postulación de un dueño de la experiencia.

(6)

Sin embargo, se debe enfatizar, como lo ha hecho Vyāsa, que un fenómeno experimentado como recuerdo o reconocimiento no puede hacerse inteligible sin la postulación de un sujeto inmutable o permanente de tal experiencia. Para citar sus palabras: “para aquel que admite sólo estados mentales sin ninguna entidad persistente, no puede haber ningún recuerdo, ya que no se puede recordar lo que otro ha experimentado. Además, a partir del hecho del reconocimiento de un objeto, la realidad de una entidad permanente queda firmemente establecida” (*yasya tu dharmamātram evedaṃ niranvayaṃ tasya... smṛtyabhāvaś... nānya-dṛṣṭasya smaraṇam anyasyāstīti etc. vastu-pratyabhijñānāc ca sthironvayī dharmī yo dharmānyathātvam abhyupagataḥ pratyabhijñāyate*; Bhāṣya en YS 3.14).

Para aclararlo, el positivista sólo admite la realidad de los estados conscientes y no la de ningún sujeto permanente o propietario de estos estados. Admite también la realidad del fenómeno o el recuerdo y el reconocimiento. Ahora bien, es cierto que los estados conscientes son entidades transitorias. Duran poco tiempo y luego caen en el olvido. Nuevamente: un estado consciente como el recuerdo de x depende ciertamente de alguna conciencia transitoria previa de x . Tampoco es un hecho que el recuerdo de x ocurra siempre inmediatamente después de la conciencia previa de x , de modo que el primero pueda considerarse un efecto del segundo fenómeno. Puede ocurrir mucho después de la ocurrencia anterior. ¿Cómo surge entonces el recuerdo y de dónde? El positivista al que nos referimos seguramente no dice que no sea una cosa emergente. Para explicar este hecho de emergencia, tiene que invocar la ayuda de algo como una huella subliminal o *saṃskāra*; que es un elemento no consciente de la realidad. Esta huella es el efecto residual de la experiencia previa, y debe admitirse que persiste desde el momento de su origen hasta el momento de su funcionamiento en el recuerdo. Por tanto, no es tan transitorio como la conciencia que lo produce. Esta huella existe ya sea en un estado fugaz de conciencia o en alguna entidad permanente. Como es permanente en sí misma, no puede existir en nada que no sea

permanente; entonces debe existir en algo que no sea transitorio. Esta entidad no transitoria es el sujeto de un estado consciente. Se llega entonces a esto, que no se puede sino postular una entidad inmutable o permanente (*anvayidharmī*) para hacer inteligible el fenómeno del recuerdo. El fenómeno del reconocimiento no es posible sin el recuerdo. En consecuencia, tampoco puede hacerse inteligible sin la postulación de algún propietario o sujeto de la conciencia cognitiva. El positivista puede admitir esto. Pero puede insistir en que probar la realidad de un principio inmutable que persiste junto con una corriente de estados conscientes transitorios seguramente no equivale a probar que tal principio sea propiedad de los estados. ¿Cómo establecer esta propiedad? Se puede responder que siempre que ocurre un estado consciente particular, se refiere a una entidad particular y nunca se refiere al mismo tiempo a ninguna otra entidad. En otras palabras, en nuestra experiencia siempre aparece una relación referencial exclusiva entre un elemento de conciencia y una entidad referida. Ahora bien, esta relación exclusiva es precisamente lo que se entiende por el término “posesión” que existe entre un estado consciente particular y una cosa particular referida. Es precisamente este propietario particular al que se le ha llamado *draṣṭā* o sujeto de un estado de conciencia. Y como la mayoría de los estados conscientes son estados afectivos, el *draṣṭā* involucrado en ellos es, en la mayoría de los casos, también un *bhokta*. Sin embargo, no es un *bhokta* cuando el estado consciente en cuestión no es afectivo como la indiferencia o el *mādhyaṣṭhya*. Se trata entonces de un *draṣṭā* puro y simple. Hay que añadir que el sujeto-propietario de una conciencia mnémica de *x* debe ser idéntico al sujeto-propietario de la conciencia previa de *x*. No admitir esto sería admitir que se puede recordar lo que otra persona ha experimentado. Sin embargo, esto nunca ha sido un hecho de nuestra experiencia. *Draṣṭā* entonces no puede ser dejado de lado a favor de la economía lógica, sino que debe ser admitido como algo real en el mismo sentido que *drśī* o la conciencia misma.

(7)

¿Cuál es ahora la verdadera naturaleza de este *draṣṭā*? Según Patañjali es *drśimātra* o nada más que conciencia; es *śuddha* o pura; es *pratyañānupaśya* o el espectador desapegado de las cosas a través de *buddhi* o *citta* (*draṣṭā drśimātraḥ śuddhopi pratyañānupaśyaḥ* -YS. 2.20). También se le llama *puruṣa* y Vyāsa lo describe como *citimātrarūpaḥ*. (Bhāṣya en YS 3.35). *Draṣṭā* en su naturaleza real es entonces, según esta escuela, conciencia pura, es decir, sin mezcla de nada más que ella misma.

Se puede sostener, sin embargo, que tal “*puruṣa*” en el sentido de conciencia pura no es más que un mito o una abstracción irreal. Porque cualquier estado de conciencia del que podamos hablar es siempre la conciencia en algún sujeto de algo. En otras palabras, la conciencia que conocemos siempre es propiedad de un sujeto y tiene un objeto. Desprovista de ambas cosas, es una abstracción irreal y nunca se nos presenta. Sin embargo, este argumento no puede aceptarse, ya que no puede aceptarse ninguna de las dos partes de la última afirmación. No es cierto que siendo una abstracción no pueda ser nada real; Nuevamente, no es cierto que algo como la conciencia pura nunca se presente en ninguna experiencia. Para explicarlo, no es necesario negar que algo como una conciencia que carece de sujeto u objeto es una abstracción; pero hay que señalar que algo como un color, una forma o un tamaño por sí solo no es menos una abstracción que la conciencia pura, pero no por ello se condena como irreal. Sin embargo, no parece haber ninguna razón por la cual un grupo de abstracciones deba recibir un tratamiento más favorable que otro. Puede decirse que las abstracciones preferidas a las que nos referimos se dan junto con otras entidades percibidas en nuestra experiencia diaria, pero la llamada conciencia pura nunca se da así. Se puede enfatizar, sin embargo, que lejos de no estar presente en ninguna experiencia común nuestra, la conciencia pura se encuentra en cada experiencia común, mientras que las abstracciones preferidas se hallan sólo en algunas. Con una simple consideración se puede demostrar cómo se encuentra la conciencia pura en cada experiencia común. Ahora tengo, por ejemplo, conciencia de una mesa delante de mí. Esta conciencia es seguramente algo más que la mesa. Es de la mesa y no es ella misma la mesa. Generalizando, se puede decir que el objeto de cualquier estado de conciencia es distinto de ese estado mismo, siempre que la preposición “de” no se utilice en ningún sentido aposicional. Es evidente que al menos dos elementos están presentes cuando hay un estado de conciencia, a saber, conciencia y un objeto concreto. ¿No es esta conciencia “pura” en el sentido de que no tiene ninguna mezcla con el objeto? Una consideración similar mostrará que tampoco tiene ninguna mezcla de ningún otro asunto. Esta conciencia es entonces pura; ¿cómo entonces se puede negar que algo como la conciencia pura está de hecho presente en cada una de nuestras experiencias? Se debe concluir que un *puruṣa* en el sentido del término que le da Patañjali no es un mito sino que es tan real al menos como un estado de conciencia.

Se ha dicho antes que *draṣṭā* como *dṛśimātra* (YS 2.20) se encuentra en cada estado de conciencia y que en esta escuela es simplemente otro nombre o *puruṣa* como *citimātra* (Vyāsa en YS 3.35). Este *puruṣa* ha sido descrito por Patañjali y Vyāsa como *dṛśimātra*, *śuddha*, *pratyayānupaśya*, *sadājñātaviśaya*, *aparīṇāmi* y *nitya*. Para explicar

(a) *puruṣa* es *dṛśimātra*. En otras palabras, no es más que conciencia.

(b) *puruṣa* es *śuddha* o puro en el sentido de que no está afectado por ningún rasgo de *dṛśya*. *Dṛśya* o lo cognoscible comprende lo que posiblemente sea el sujeto de una conciencia o su objeto. El sujeto es lo que parece ser dueño de un estado de conciencia, y el objeto es lo que se revela en ese estado. Estar libre del toque de *dṛśya* es estar libre también de sus atributos. Si la abstracción que es la conciencia pura se presenta en cada estado de conciencia como desprovista de sujeto y objeto, entonces necesariamente debe describirse como *śuddha*. Esta característica es entonces tan real como el estado de conciencia en el que se presenta.

(c) *puruṣa* es *pratyayānupaśya* o el espectador desapegado de las cosas a través de *buddhi* o *citta*. Lo que esto significa quedará claro más adelante. Por el momento, cabe señalar que la expresión significa en esencia que en cada caso de conciencia de las cosas, existe la mediación de un *cittavṛtti*.

(d) *puruṣa* ha sido descrito como *sadājñātaviśaya* (Vyāsa en YS 2.20) o lo que siempre está consciente de las cosas. Según Vācaspati, “siempre” (*sadā*) se refiere aquí a “en un estado mental distinto de *asamprajñātasamādhi*”, cuando no hay presentación de nada. En la visión Advaita, *puruṣa* puede tener una presentación de una cosa de dos maneras; ya sea a través de un *vṛtti* o independientemente de él. En el primer caso, parece percibirlo como *bhokta* y en el último caso lo percibe como *sākṣin*. Para explicarlo, *puruṣa* o conciencia pura siempre está consciente de las cosas, ya sea como un espectador desapegado o nuevamente como un sujeto involucrado o afectado; En el primer caso, es independiente de los *cittavṛttis* y en el segundo caso parece depender de algún *cittavṛtti*. Cabe señalar que la dependencia es sólo aparente. Si hubiera sido una dependencia real, entonces *puruṣa* no habría sido la conciencia pura inmutable o permanente como ya se ha establecido que es.

(e) De lo que ya se ha dicho, está claro que *puruṣa* como *dṛśimātra* es inmutable (*aparīṇāmi*).

(f) Como inmutable es *nitya* o permanente. En esta escuela se reconocen dos tipos de *nitya*: el *kūṭasthanitya* y el *parīṇāminitya*, *puruṣa* es *kūṭasthanitya* y *dṛśya* o lo cognoscible es *parīṇāminitya*. Cabe señalar que en el uso común el término *nitya* a veces significa lo que no tiene origen ni fin, y otras veces lo que no tiene destrucción.

En las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika, el término se emplea en cualquiera de estos dos sentidos. Sin embargo, en las escuelas Sāṃkhya, Yoga y Vedānta, el término *nitya* significa otras dos cosas; *kūṭastha* y *pariṇāmī*. El primero significa lo que no sufre ningún cambio y el segundo lo que no pierde su naturaleza específica a pesar de los cambios (*yasmin vihanyamāne tattvam na vihanyate*). El primero está ejemplificado por *puruṣa* y el segundo por *dṛśya*.

(g) *puruṣa* no se revela directamente en ningún estado de conciencia. Un estado de conciencia presupone un *puruṣa* que, por tanto, no puede ser objeto alguno de ese estado.

(h) *puruṣa* es el *pratisamvedī* de *buddhi* (Vyāsa en YS 2.20). Vācaspati explica que ser *pratisamvedī* de *buddhi* es reflejarse en el espejo de *buddhi* (*buddhidarpaṇe puruṣa pratibimba-samkrāntireva buddhi pratisamveditvam*, Vācaspati en el *bhāṣya* de Vyāsa, en YS 2.20). *Puruṣa* como conciencia pura parece ser sujeto de un estado de conciencia sólo cuando se refleja en un *cittavṛtti*. En otras palabras, el conocimiento que un *puruṣa* tiene de *dṛśya* es el conocimiento que posee el *puruṣa* reflejado y no el *puruṣa* separado del reflejo.

(i) Por último, dado que hay una pluralidad infinita de *bhoktas* o sujetos afectados y dado que un *bhokta* siempre involucra a un *puruṣa*, también hay una multiplicidad infinita de *puruṣas*.

Las nueve características anteriores pueden tomarse para describir la naturaleza de un *puruṣa* ordinario tal como se acepta en la escuela de Yoga de Patañjali. Pero también existe la consideración de otro *puruṣa* denominado *īśvara* o *paramapuruṣa*.

(9)

El *īśvara* de Patañjali se toma generalmente como lo que queremos decir con Dios. Cabe señalar, sin embargo, que Dios en la tradición ortodoxa judaico-cristiana-islámica está dotado de ciertos atributos que no se encuentran ni en Patañjali ni en ninguna otra escuela de teísmo indio. En la tradición antes mencionada, Dios es un creador y regulador absolutamente obstinado y absolutamente intolerante del universo, de los espíritus y los objetos materiales. El *īśvara* de la escuela Patañjala, sin embargo, no es un ser obstinado ni intolerante, ni un creador ni un regulador de espíritus y objetos materiales. Por lo tanto, es deseable no tomar el término europeo Dios como equivalente del término indio *īśvara* tal como se emplea en la filosofía del Yoga.

El *īśvara* de Patañjali es un *puruṣa* en el sentido habitual de conciencia pura. Pero se le ha descrito como *puruṣaviśeṣa* o un *puruṣa* extraordinario en el sentido de que, si bien un *puruṣa* ordinario muy a menudo parece estar sujeto a una experiencia afectiva, este *puruṣa* extraordinario ni siquiera parece estar sujeto a tal experiencia. En otras palabras, mientras que un *puruṣa* ordinario muy a menudo parece funcionar como un *bhokta* afectado, *īśvara* nunca parece funcionar así. Sin embargo, no se niega que *īśvara* funcione como sujeto cognoscente y como agente volitivo; En la escuela de Yoga se le ha descrito como dotado de un poder insuperable para conocer y actuar (*niratiśaya jñānakriyāśaktimān*). Pero incluso cuando sabe y actúa, no es, como explica Vācaspati, más que una apariencia de saber y actuar. *īśvara* no está realmente involucrado como un *puruṣa* ordinario en ese conocimiento y acción. Sin embargo, el *puruṣa* ordinario y el *puruṣa* especial que es *īśvara* son similares en la medida en que ambos funcionan como conocedor y actor; pero se distinguen entre sí en la medida en que el *puruṣa* ordinario funciona bajo la presión de *avidyā*, mientras que el *puruṣa* extraordinario funciona sin tal restricción. Hablando del conocimiento y la actividad de *īśvara*, Vācaspati comenta *tad idam āhāryam asya rūpam na tātvikam*. En palabras de Patañjali, *kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ*. *īśvara* ha sido concebido en la escuela de Yoga como omnisciente o *sarvajña*. Pero no ha sido descrito como el creador de la naturaleza, y mucho menos de los *draṣṭās* o *puruṣas*. ¿Por qué entonces se le ha postulado? No se ofrece nada parecido a un argumento causal o teleológico en apoyo de la existencia de *īśvara*. Sin embargo, sería un error decir que no se prefiere ningún argumento. Vyāsa en su comentario sobre el Yogasūtra I.25 parece presentar un argumento que a veces se ha descrito, no del todo felizmente, como un argumento de continuidad. Según él, existe una gradación en el aumento del conocimiento, ya sea del mismo *puruṣa* o de diferentes *puruṣas*. Un análisis de este hecho lleva a la postulación de *sarvajñata* u omnisciencia, y el *puruṣa* que tiene esta omnisciencia es el *puruṣaviśeṣa* que es *īśvara*. Vācaspati aclara el punto presentándolo en forma de argumento: Todo lo que admite una gradación en su aumento tiene un estado insuperable; el conocimiento admite tal aumento; por lo tanto, el conocimiento tiene un estado insuperable. El *puruṣa* dotado de tal conocimiento insuperable es *īśvara*. Este argumento de Vyāsa y Vācaspati requiere ser aclarado y examinado.

Expresado formalmente, el argumento sería el siguiente:

Premisa mayor: todo lo que admite una gradación en su aumento tiene su límite en un estado insuperable; como por ejemplo la magnitud extensional.

Premisa menor: el conocimiento es algo que tiene una gradación en su incremento.

Conclusión: el conocimiento es algo que tiene un límite en un estado insuperable, a saber, la omnisciencia.

La premisa principal del argumento tiene un ejemplo de apoyo a su favor, a saber, la magnitud extensional. Tal magnitud tiene un aumento en grados sucesivos expresado por la frase cada vez más grande, y también tiene su límite insuperable constituido por la magnitud más grande llamada *vibhu* o *paramamahat pariṇāma*. Este límite se ejemplifica en la magnitud extensional de la entidad llamada *ātman* o también de *ākāśa* o espacio (*dik*). La generalización que figura como premisa principal no tiene ejemplos en contrario y, por lo tanto, se considera intachable. La premisa menor vuelve a afirmar una cuestión de hecho; el conocimiento es algo que tiene un aumento gradual expresado como “más y más”, hasta que alcanzamos el límite del aumento de la “omnisciencia” que es *ipso facto* insuperable. La conclusión del argumento “el conocimiento es algo que tiene su límite en la omnisciencia” está libre de defectos formales y, por tanto, es verdadera. El ser dotado de tal conocimiento es el omnisciente *puruṣa* llamado *īśvara*. (*atrapramāṇayati asti kāṣṭhāprāptiḥ. sarvajñabījasya iti sādhyānirdeśaḥ; niratīśayatvam kāṣṭhā, yataḥ param atīśayavattā nāsti iti; tena nāvadhimātreṇa siddhasādhanam; sātīśayatvāt iti hetuḥ; yat yat sātīśayam tat tat sarvam niratīśayaṃ, yathā kuvalayāmalakabilveṣu sātīśayamahatvam ātmani niratīśayaṃ iti vyāptim darśayati parimāṇatvāt* - Vācaspati sobre el Vyāsabhāṣya en YS I.25).

Se puede argumentar, sin embargo, que dado que en esta escuela *puruṣa* es de la naturaleza de la conciencia (*citirūpa*), ¿cómo se puede decir que tiene conciencia? *īśvara* como *puruṣa* entonces no puede tener conciencia, y mucho menos conciencia de todo. Afirmar entonces que *īśvara* tiene omnisciencia es inconsistente con la afirmación de que él es conciencia. Ahora bien, no se puede negar que la dificultad parece ser bastante genuina. Pero entonces debe observarse que también existe una dificultad similar en el caso de un *puruṣa* ordinario, y que en el caso de *īśvara* puede eliminarse exactamente de la misma manera que en el caso de un *puruṣa* ordinario. Para explicarlo, se ha dicho antes que aunque *puruṣa* en su naturaleza es conciencia pura (*citimātra*), siempre aparece como el propietario-sujeto de un estado consciente. Según los teóricos de esta escuela, esto se vuelve inteligible si sólo se admite que un *puruṣa* como conciencia pura se identifica con una entidad no consciente llamada *citta* o psique que es tanto una entidad real como un *puruṣa*. Hay que recordar que un estado de conciencia no es lo mismo que conciencia pura. No se

puede negar que un estado de conciencia implica algo además de la conciencia pura: es una entidad real presente en cada estado de conciencia. Implica un sujeto y un objeto que son distintos de la conciencia pero que de alguna manera parecen ser parte integral de ella. Un estado de conciencia es entonces una amalgama de *caitanya* o *puruṣa* y algo más. Esta otra entidad es conocida en la escuela Patañjala como *citta* o para ser más precisos *cittavṛtti*. En otras palabras, aunque yo no soy realmente otra cosa que conciencia, sin embargo, una especie de relación con *citta* que es algo distinto de la conciencia me hace aparecer como *jñāta* o sujeto de conciencia, como *bhokta* o sujeto de experiencia afectiva y como *kartā* o agente volitivo. Es deseable ahora analizar la noción de *citta* antes de abordar los otros atributos adscritos al *puruṣa* especial que es *īśvara*.

Conferencia III

Análisis de los estados psíquicos normales y supranormales.

(10)

Citta parece ser otro postulado básico de la filosofía Yoga de Patañjali. Cabe señalar que los términos *manas* y *cetas* han sido utilizados en algunas ocasiones por Vyāsa en lugar de *citta*; estos dos términos hacen se refieren principalmente a *indriya* o a un órgano de experiencia afectiva (*bhoga karaṇa*).) que se dice que es un mero *vikṛti* y no cualquier *prakṛtivilikṛti* como *buddhi* o *citta* que se supone que es la matriz (*upādāna*) de *manas* como *indriya*. Se dice que cada *puruṣa* tiene una psique o *citta* y a un organismo se le atribuye solo un *citta*. ¿Cuál es entonces la evidencia para la postulación de una entidad como *citta*?

De la discusión anterior se desprende claramente que se ha supuesto un *citta* o psique no consciente para explicar la diferencia entre la conciencia pura y un estado de conciencia. Sin embargo, no está claro que esta psique no consciente también deba ser considerada como algo que es permanente como un *puruṣa*. ¿Habría algún error si no se hace eso y se considera que uno de los dos constituyentes del estado de conciencia es algo que cambia de momento en momento? Se ha demostrado que el constituyente llamado *puruṣa* debe considerarse una entidad permanente. Si no se admite un *puruṣa* perene entonces sería imposible explicar los fenómenos del recuerdo y del reconocimiento. Ésta parece una tesis razonable. Pero ¿por qué el otro constituyente del estado de conciencia debería considerarse también una entidad eterna? No parece haber ninguna razón para ello. No sólo esto. Si ambos constituyentes de un estado consciente fueran permanentes, entonces el estado

mismo no podría ser no permanente o cambiante, como sin duda lo es. Sin embargo, el teórico de la escuela Patañjala no se deja disuadir por esta dificultad. Según él, aunque *citta* es una entidad permanente, está en constante cambio y es el estado cambiante de *citta* o *cittavṛtti* el que explica el carácter cambiante de un estado de conciencia.

Según los teóricos de la escuela Patañjala, un estado de conciencia que cambia de un momento a otro es un compuesto de un *puruṣa* inmutable y un *citta* en constante cambio. Tanto *puruṣa* como *citta* son entidades permanentes, pero mientras el primero es una entidad absolutamente permanente e inmutable, el segundo es una entidad permanente que no pierde su identidad a pesar de sufrir cambios constantes. En el lenguaje de la escuela, el primero es *kūṭasthānīya* y el segundo es *pariṇāmīya*.

Se puede argumentar, sin embargo, que la noción de *pariṇāmīya* es difícilmente inteligible. Si algo es *pariṇāmī* o está en estado de cambio, seguramente no puede ser *nīya* o permanente, y viceversa. ¿Cómo puede una cosa persistir y al mismo tiempo estar cambiando? La dificultad parece ser bastante genuina. Sin embargo, el hecho de que haya cambios en ciertas cosas, si no en todas, no puede desaparecer sencillamente con un simple deseo. Pero ¿cómo afirmar este hecho? ¿Debemos decir que ciertas cosas cambian o que ciertas cosas están cambiando? Cabe señalar aquí que la primera afirmación es prima facie inteligible, mientras que la segunda difícilmente lo es. Se puede sostener, sin embargo, que la primera afirmación también es difícilmente inteligible, ya que encierra una contradicción en sí misma. Su absurdo puede demostrarse de la siguiente manera. Si el mundo es algo que cambia, en sí mismo debe ser considerado como algo inmutable. Pero entonces se debería interpretar que decimos que algo que no cambia cambia, y eso sería una paradoja, si no una absoluta contradicción. Cabe señalar, sin embargo, que el borde de la paradoja puede atenuarse explicando que el cambio en cuestión no es inherente a la cosa que cambia, sino que es sólo contingente. La afirmación significaría entonces que ciertas cosas que en sí mismas son inmutables sufren cambios bajo la influencia de algo distinto de ellas mismas. Y esto parece bastante inteligible para nuestra razón común.

Citta o psique es entonces una entidad permanente que cambia sin perder su identidad. Pero, ¿hay alguna evidencia de que sea algo permanente, excepto la consideración semilingüística de que la noción de cambio implica una entidad inmutable o persistente? ¿No hay nada más sustancial para la postulación de una psique permanente? Según Vyāsa, la respuesta es afirmativa. La evidencia de esta postulación la proporciona lo que se llama el fenómeno de *ahāmpratyaya* o la

experiencia inmediata de identidad personal presente a través de todos mis cambios. No se puede negar que tengo una sensación inmediata de que “yo” hoy es el mismo “yo” de mi infancia, niñez y juventud, a pesar de los innumerables cambios en la psique que considero mía. Como no hay evidencia de que este sentido o conciencia inmediata de esta identidad persistente no sea auténtico, tengo que aceptarlo como verídico, del mismo modo que tengo que aceptar el juicio de la percepción como verídico en innumerables otros casos de mi experiencia común. *Citta* es entonces una entidad tan real como *puruṣa* en la filosofía del Yoga de Patañjali.

(11)

Se ha dicho antes que hay que admitir que una entidad no consciente, *citta*, explique la diferencia entre conciencia pura y un estado de conciencia. Se supone que este principio no consciente tiene una serie de características, de las cuales las siguientes son las más importantes:

(a) Es una entidad permanente, tan permanente como “*puruṣa*”. La evidencia de su permanencia la proporciona, como hemos visto, la experiencia de la identidad personal.

(b) Vyāsa ha descrito a *citta* como *ākāśakalpa* o como el firmamento. Vācaspati explica que la semejanza tiene que ver con *vyāpīva* u omnipresencia. Se considera que *citta* es omnipresente porque ayuda a un *puruṣa* a captar las estrellas distantes tanto como un objeto muy cercano. Se puede objetar que dado que se admite que *puruṣa* es *sadājñāta viṣaya* o alguien que siempre está consciente de un objeto, puede asimilar cada objeto sin la ayuda de *citta* y que la postulación de un *citta* omnipresente es, por tanto, totalmente innecesario. Cabe señalar, sin embargo, que la conciencia perpetua de las cosas que se le atribuyen a *puruṣa* concierne al *puruṣa* sólo como conciencia pura y no como *bhokta* o sujeto de un estado de conciencia para lo cual se supone que lo único que necesita es la ayuda de *citta*.

(c) *Citta* es omnipresente, pero se dice que su *vṛtti* es *saṁkocavikāśāli* o susceptible de contracción y expansión. La omnipresencia de *citta* queda demostrada por el hecho de que un sujeto consciente es capaz de pensar en todas las cosas posibles del mundo. Se dice que un *vṛtti* es *saṁkocavikāśāli* por la razón de que un *citta* como dueño de innumerables *vṛttis* ahora puede tomar la forma de un objeto pequeño y luego, en otro momento, de un objeto más grande.

(d) *Citta* es como una carga (*ayaskāntamani*) o imán en la medida en que atrae a un *puruṣa* cuando este último está bajo la influencia de *avidyā*.

(e) Se dice que *citta* es un objeto luminoso (*bhāsvara*) en la medida en que revela objetos como la luz ordinaria.

(f) *Citta* se compone de tres elementos: *sattva*, *rajas* y *tamas*. Esta característica será inteligible sólo después de un análisis de la categoría de *drśya*.

(g) *Citta* siempre está cambiando. Pero en términos generales se dice que existe en dos estados, en estado de *vṛtti* o en estado de *nirodha*. Los *vṛttis* son de naturaleza cognitiva, afectiva y conativa y son impulsados por *bhoga*; el estado de *nirodha* está representado por el estado de *ekāgratā* y por las diferentes etapas de *samādhi*.

(12)

Según Vyāsa, *citta* tiene cinco *bhūmis* o niveles de existencia: inestable (*kṣipta*), estupefacto (*mūḍha*), estable (*vikṣipta*), unidireccional (*ekāgra*) y suprimido (*niruddha*). Los dos extremos representan respectivamente un estado de inquietud total y un estado de tranquilidad o quietud total de la psique. El segundo nivel representa una especie de parálisis temporal de la mente; el tercer nivel representa un estado de inquietud general intercalado con tranquilidad ocasional (*asthemabahulasya kādācitkaḥ*). De los cinco niveles, los dos últimos son los únicos relevantes para el yoga en el sentido de *samādhi*.

La psique o *citta* es un principio en constante cambio. Los diferentes estados de cambio se han descrito como sus *vṛttis*. Estos *vṛttis* son normales o supranormales. Los *vṛttis* normales son aquellos que contribuyen a la experiencia afectiva y los supranormales son aquellos que permiten a la psique liberarse de las cadenas de *bhoga*.

Se dice que los *vṛttis* normales o los estados psíquicos cambiantes en la experiencia normal son de cinco tipos: *pramāṇa*, *viparyaya*, *vikalpa*, *nidrā* y *smṛti*. Estos son claramente de naturaleza cognitiva.

(a) *Pramāṇa*: quiere decir el *karaṇa* o medio especial de un *pramā* y *pramā* significa aquí el conocimiento correcto y no práctico de las cosas tal como son. Según la escuela Patañjala, los medios especiales de tal cognición son de tres tipos: *pratyakṣa*, *anumāna* y *agama*. (i) *Pratyakṣa* ha sido definido por Vyāsa como el *vṛtti* de *citta* cuando adquiere las características de un objeto externo a través de un canal sensorial. Un objeto externo es una amalgama de dos elementos, uno universal y el otro particular. En *pratyakṣa* es lo particular lo que domina sobre lo universal. El punto a tener en cuenta es que en la presente explicación, se trata de un *vṛtti* o estado cambiante de *citta* lo que se toma como *pramāṇa*, a diferencia del argumento Nyāya-Vaiśeṣika donde el órgano sensorial (*indriya*) o la relación operativa (*sannikarṣa*) se describe como *pratyakṣa-pramāṇa*. (ii) Vyāsa ha definido *anumāna* como ese *vṛtti* relativo a un *probans* que tiene *sapakṣa* y no *vipakṣa* y

que tiene un *probandum* que exhibe su elemento universal de manera más prominente que su componente particular. (iii) *Agama*, tal como lo define Vyāsa, es el *ṛtti* en la psique de un oyente relacionado con lo que se busca transmitir a través de la afirmación de un hablante autorizado y auténtico.

(*indriya-praṇālikayā cittasya bāhya-vastūparāgāt tad-viṣayā sāmānya-viśeṣātmano'rthasya viśeṣāvadhāraṇa-pradhānā ṛtīḥ pratyakṣam pramāṇam... anumeyasya tulya-jāṭīyeṣv anuvṛtto bhinna-jāṭīyebhyo vyāvṛttaḥ sambandho yas tad-viṣayā sāmānyāvadhāraṇa-pradhānā ṛttir anumānam... āptena dṛṣṭo'nimto vārthaḥ paratra sva-bodha-saṅkrāntaye śabdenopadiśyate | śabdāt tad-artha-viṣayā ṛtīḥ śrotur āgamaḥ*, Vyāsa sobre el Yogasūtra 1.7). Es el conocimiento a través del testimonio.

(b) *Viparyaya*: Es el *ṛtti* el que conduce al surgimiento de cogniciones falsas en forma de ilusión y otros tipos de cogniciones incorrectas. Se le conoce también como *avidyā* en la escuela de Patañjali.

(c) *Vikalpa*: Es el *ṛtti* que no implica ninguna cosa real en absoluto, sino que sigue a una cognición verbal. Una frase como “la conciencia de *puruṣa*” induce un conocimiento de la relación de caracterización que existe entre dos entidades: *puruṣa* y conciencia. Cabe señalar, sin embargo, que para quien cree que *puruṣa* es de la naturaleza de la conciencia, la distinción entre *puruṣa* y conciencia sugerida por el término “de” en la expresión que estamos analizando no existe. Sin embargo, esa persona tendrá, al escuchar la expresión, un *ṛtti* o un estado cambiado en su psique representado por la comprensión de la expresión verbal. Este *ṛtti* seguramente no será un *pramā*. Tampoco puede describirse como “*apramā*”, ya que tal expresión ciertamente funciona en la esfera de la comunicación lingüística (*vyavahāra*).

(d) *Nidrā*: Normalmente, el término significa un estado de sueño, tanto con sueños como sin ellos. Aquí, sin embargo, se refiere únicamente a esta última variedad. Normalmente, en el estado de sueño sin sueños, se supone que en la psique no hay ningún *ṛtti*. Pero Patañjali no está de acuerdo. Define *nidrā* como un estado en el que la psique se ocupa de la causa (*pratyaya*) de la ausencia de cualquiera de los *ṛtti* de los estados de vigilia y sueño. (*Abhāvapratyayālambanā ṛttir nidrā* - YS 1.10). En otras palabras, el estado de sueño sin sueños no es un estado de inconsciencia sino de conciencia, tanto como un estado de vigilia o de ensueño. Sin embargo, hay una diferencia. En los estados de sueño o de vigilia la conciencia es de un objeto diferenciado, mientras que en el estado de sueño sin sueños el objeto es la matriz indiferenciada, constituida por los tres *gunas* que se explicarán más adelante. Si ahora la conciencia en el sueño sin sueños es de los *guna*, entonces debemos admitir que ahora *citta* funciona en la forma de algún *ṛtti*. Que en el sueño sin sueños hay cierta conciencia lo demuestra el hecho de que

la persona que duerme, al despertar, informa que tuvo un sueño reparador, inquieto o dormido, según sea el caso. Este informe se basa en el recuerdo de alguna de esas experiencias, y el recuerdo de algo implica siempre la conciencia previa de esa cosa. De ello se deduce que en el estado de sueño sin sueños, el durmiente tenía conciencia de algo. En otras palabras, la psique de la persona en cuestión tenía un *vr̥tti* en el estado de *nidrā*.

(e) *Smṛti*: es un estado psíquico enteramente basado en un estado previo de conciencia. También es una copia fiel del estado anterior y, como tal, aquí debemos admitir que la psique tiene un *vr̥tti* tan importante como el estado original.

Cabe señalar que además de los cinco *vr̥ttis* explicados hace un momento, hay otros que son variedades de *viparyaya*. Estos son *avidyā*, *asmitā*, *raga*, *dveṣa* y *abhiniveśa*. Se les conoce técnicamente como *kleśas*. De estos cinco, los dos primeros son de naturaleza cognitiva y los tres siguientes son disposiciones emocionales. También son fases cambiantes de la psique, pero son mucho más duraderas que el grupo anterior de cinco que comenzaba con *pramāṇa*. También están mucho más arraigados. A continuación se puede describir brevemente la naturaleza de estos *vr̥tti* disposicionales.

(a) *Avidyā*: el término parece ser negativo y significa simplemente la ausencia de *vidyā* o cognición correcta. Pero Patañjali no lo ha utilizado en ese sentido. Según Vyāsa, representa una entidad positiva, una especie de cognición que se opone a la cognición correcta (*vidyāviparītaṃ jñānāntaram* -Bhāṣya en YS 2.5). Consiste en creer como permanente lo impermanente, como puro lo impuro y como de la naturaleza de la felicidad lo que realmente es dolor. El primer error se ejemplifica en la creencia de que este mundo impermanente nuestro es duradero, el segundo en la creencia de que el cuerpo humano horriblemente impuro es bastante puro, y el tercero se ejemplifica en la creencia de que cosas que en realidad son la fuente del dolor son la fuente de la felicidad pura. Una cuarta creencia errónea consiste en considerar que el no-yo es de la naturaleza del yo. Estos, según Vyāsa, constituyen el *catuṣpadā avidyā*, el *kleśa* básico que impide que un *bhokta* realice su *svarūpa* o verdadera naturaleza.

(b) *Asmitā*: es el efecto de *avidyā*. En palabras de Patañjali, consiste en la identidad (*ekātmatā*) entre *dr̥śakti* y *darśanaśakti*, Vyāsa explica que por *dr̥śakti* debe entenderse *puruṣa* y *darśanaśakti* significa aquí *buddhi*. *Asmitā* es la identificación entre estos principios totalmente opuestos. Que son completamente opuestos será evidente por el hecho de que *puruṣa* en sí mismo es un principio inmutable (*aparīṇāmi*), mientras que *buddhi* es una entidad en constante cambio. Sin embargo, no se puede negar que la experiencia afectiva sólo es posible a través de una aparente relación de identidad entre estas dos entidades opuestas. *Bhoga* o experiencia afectiva está representada por un

estado de conciencia que tiene un sujeto y un objeto. En otras palabras, no es lo mismo que la conciencia en sí misma, no afectada por nada más. Pero un estado de conciencia implica un sujeto y un objeto. Sin embargo, esta participación no puede ser tan real como las entidades involucradas. Es una pseudo-implicación y, a menos que se postule tal aparente confusión, no es posible explicar el hecho de *bhoga*.

(c) *Rāga*: el término significa apego. Es el efecto de *asmitā* y está constituido por la inclinación a conseguir la felicidad o los medios para alcanzar la felicidad.

(d) *Dveṣa*: el término significa aversión. También es el efecto de *asmitā* y está constituido por la falta de inclinación o repulsión hacia el dolor o los medios para llegar al dolor.

(e) *Abhiniveśa*: es un término técnico que significa miedo a la muerte (*maraṇatrāsa*). Consiste en la esperanza de todo ser sintiente de que su existencia no termine y se prolongue para siempre. Este también es el resultado de *avidyā*.

Según la escuela de *sādhana* de Patañjali, los *vṛtti* antes mencionados deben ser suprimidos antes de que se pueda aspirar a recorrer el camino del yoga. Pero los medios prescritos por Patañjali para la neutralización de los dos tipos de cambios psíquicos, el disposicional y el no disposicional, no son los mismos. Para estos últimos, el medio prescrito reside en la práctica (*abhyāsa*) y el desapego, y para los primeros el medio prescrito es el *kriyāyoga*. Proponemos retomar el análisis de estos medios en la siguiente sección.

Conferencia IV

Disciplina ética para los aspirantes de Yoga

(13)

Se acaba de decir que los *vṛtti* no disposicionales de la psique pueden ser suprimidos mediante *abhyāsa* y *vairāgya*. Corrientemente,

(i) *Abhyāsa* significa práctica. Ahora bien, la práctica es una especie de actividad repetida. En el contexto actual, significa el esfuerzo constante por preservar *sthiti* o la ecuanimidad de la mente. Vyāsa define esta ecuanimidad como el flujo reparador (*prasāntavāhitā*) de la psique. Si la práctica se continúa durante mucho tiempo, si es ininterrumpida y si va acompañada de austeridades, autocontrol, sabiduría y fe, entonces, según Patañjali (YS 1.14), queda firmemente establecida.

(ii) *Vairāgya*: el término comúnmente significa ausencia de anhelo por objetos placenteros. Aquí, sin embargo, no significa la mera ausencia de apego a las cosas mundanas y extramundanas, sino la negación positiva a sucumbir a los halagos de

tales objetos. En otras palabras, es un estado de absoluta indiferencia hacia las cosas placenteras. Se induce a través de la comprensión de que cada cosa deseable aquí o en el futuro es *tāpatrayaparita* o está infectada por el triple dolor relacionado con la adquisición, la preservación y la privación. Este *vairāgya* se conoce como *vaśīkāra*. Pero, según Patañjali, este desapego no es el máximo *vairāgya*; está subordinado a lo que se describe como *paravairāgya* o el desapego supremo. Este último se deriva de la contemplación repetida de la verdadera naturaleza de *puruṣa* tal como se revela a partir del testimonio, la inferencia y la instrucción del preceptor.

Se dice que estos *abhyāsa* y *vairāgya* son los medios por los cuales se pueden suprimir los *vṛttis* no disposicionales. La supresión podrá ser parcial o total. En ambos casos, se dice que la psique se encuentra en un estado de *samādhi*. Se describen principalmente dos tipos de *samādhi*: *saṃprajñāta* y *asaṃprajñāta*. En el primero, todos los *vṛttis* de los primeros tres de los cinco niveles de la psique son suprimidos, dejando fuera sólo los del cuarto y quinto niveles. *Citta* entonces no queda desprovista de todos los estados sino sólo de aquellos que son favorables a *bhoga*. Entonces se ocupa por completo de cosas que son directa o indirectamente favorables al *puruṣakhyāti* o la realización de la verdadera naturaleza de *puruṣa*. En el último tipo de *samādhi*, es decir para *asaṃprajñātasamādhi*, hay ausencia total de estados psíquicos, favorables y desfavorables. Sin embargo, eso no significa que este tipo de *samādhi* sea un estado de inconsciencia. Porque al despertar de este *samādhi*, una persona puede comunicar que durante ese estado todo fue bienaventuranza.

(14)

Patañjali ha descrito el yoga como supresión de todos los cambios psíquicos relacionados con la experiencia afectiva o *bhoga*. Para lograr este fin, establece ciertas prescripciones. Hay al menos tres conjuntos de prescripciones. Las dos primeras series son preparatorias y conducen a la limpieza de la psique (*cittaparikarma*). El tercer conjunto establece las prácticas conocidas como el yoga de ocho pasos (*aṣṭāṅgayoga*).

El primer conjunto de prescripciones se relaciona con el cultivo de ciertas actitudes y se denominan *bhāvanās*. Son *maitrī*, *karuṇā*, *mudita* y *apekṣā*. Aseguran la purificación de la psique y ayudan a la concentración mental. La naturaleza de estos *bhāvanās* es la siguiente:

(a) *Maitrī*. consiste en cultivar un sentido de amistad hacia todos los seres vivos que son felices. Es el cultivo de la simpatía por el bienestar de los demás. La simpatía por el sufrimiento de los demás es bastante común; compartir comprensivamente la

felicidad de los demás es comparativamente raro. El cultivo de esta última variedad conduce a la limpieza de la mente.

(b) *Karuṇā*: consiste en cultivar la bondad hacia los seres vivos que sufren o se angustian.

(c) *Mudita*: consiste en cultivar en los demás un sentido de exaltación hacia la rectitud.

(d) *Upekṣā*: consiste en cultivar un sentimiento de indiferencia hacia la injusticia de los demás.

El segundo conjunto de prescripciones también está relacionado con *cittaparikarma*. Estos se denominan *kriyāyoga* del cual se mencionan tres variedades: *tapas*, *svādhyāya* y *īśvarapraṇidhāna*. Estos se explicarán en relación con la descripción de *niyama* como un elemento del yoga de ocho pasos.

El tercer conjunto de prescripciones se relaciona con el yoga de ocho pasos. Consiste en *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*. Estos se conocen como *yogāṅga*. Los dos primeros representan algunas acciones morales; los dos siguientes representan actividades principalmente físicas, y los últimos cuatro son principalmente de naturaleza intelectual. A continuación se dan breves explicaciones de todos estos *yogāṅgas*:

A. *Yama*: comprende *ahiṃsā*, *satya*, *asteya*, *brahmacarya* y *aparigraha*.

(a) *Ahiṃsā*: el término normalmente se considera equivalente a no violencia, que comúnmente significa no dañar a los seres humanos. Aquí significa no dañar a todos los seres vivos y no sólo a algunos. La no violencia común, nuevamente, hace una excepción en el caso de criminales y antisociales; este *yogāṅga* -no violencia- no hace tal excepción. Además, la no violencia común concierne sólo al cuerpo de los seres humanos; esta no violencia concierne al cuerpo y al alma; es absoluta no violencia. En palabras de Vyāsa, es la abstención perpetua, abarcadora e incondicional de infligir daño (*ahiṃsā sarvathā sarvadā sarva-bhūtānām anabhidrohaḥ* - Vyāsa en YS 2.30).

(b) *Satya*: el término comúnmente significa decir la verdad o comunicar lo que se sabe correctamente en la propia percepción o en la inferencia. Aquí significa algo más. Significa dicha comunicación con una condición. La comunicación debe ser para el beneficio de los seres vivos (*bhūtopakāra*) y no debe conducir a su aflicción (*bhūtopaghāta*). Si conduce al sufrimiento de alguien, sería *satyābhāsa* y no *satya* y resultaría transgredido.

(c) *Asteya*: el término significa lo opuesto a *steya*, que significa robo. Robo es tomar las cosas de otros sin autorización de los *sastras*. *Asteya* como su opuesto

significaría entonces tomar otras cosas con la sanción de los *sastras*. Pero como este tipo de toma sería idéntica *aparigraha*, Vyāsa considera que el término significa *asprḥā* o ausencia de deseo.

(d) *Brahmacarya*: es el control total de los deseos carnales.

(e) *Aparigraha*: es la no aceptación de cualquier propiedad entendiendo que la posesión de la propiedad significaría apego a ella y el mantenimiento implicaría *himsā* incidental a su disfrute.

Según Patañjali y Vyāsa, estos cinco *yamas* son *sārvabhauma mahāvratā* para el aspirante al yoga y son absolutamente obligatorios para él.

B. *Niyama*: comprende *śauca*, *saṁtoṣa*, *tapas*, *svādhyāya* y *īśvarapraṇidhāna*.

(a) *Śauca*: el término significa purificación. Es doble, externo o interno. El primero sigue a la ingesta de ciertas sustancias consideradas purificantes (*medhya*). La purificación interna es el lavado de las impurezas psíquicas (*cittamala*) como la vanidad, la envidia, la superioridad moral, etc.

(b) *Saṁtoṣa*: significa contentamiento que consiste aquí en la ausencia de cualquier deseo de obtener algo que no sea necesario para el mero mantenimiento de la vida.

(c) *Tapas*: significa, según Vyāsa, la resistencia de los pares de opuestos (*dvandva*) del calor y el frío, de estar de pie y sentado, de los deseos de comer y beber; observancia de las dos variedades de silencio (*mauna*), a saber, *kāṣṭhāmauna* y *ākāramauna*; la realización de mortificaciones como *kr̥cchracāndrāyaṇa*, *sāntāpana*, etc.

(d) *Svādhyāya*: se refiere al estudio de los *mokṣasāstras* y la meditación sobre la sílaba sagrada (*praṇava*) u otros mantras.

(e) *īśvarapraṇidhāna*: se refiere a la dedicación de cada acción a *īśvara* o gurú supremo.

C. *Āsana*: ha sido definido por Patañjali como *sthirasukham āsanam*. Es la postura corporal (*saṁsthāna*) que proporciona quietud y comodidad; Vyāsa da sólo una lista ilustrativa de aproximadamente una docena de tales posturas. Se puede encontrar una lista más completa en los textos de la escuela de Haṭhayoga.

D. *Prāṇāyāma*: se refiere al control de los procesos de inhalación y exhalación. Hay muchas variedades de *prāṇāyāma* descritas en los textos de Haṭhayoga.

E. *Pratyāhāra*: se refiere a la no aplicación (*asaṁprayoga*) de los órganos de los sentidos a sus diversos objetos. Está relacionado con la no aplicación de la mente o la psique a los objetos externos.

Estos cinco *yogāngas* se conocen como los cinco *bahiraṅgasādhana*s o las condiciones más alejadas del yoga en el sentido de *cittavṛttinirodha*. Los siguientes tres *yogāngas* se conocen como *antaraṅgasādhana* o las condiciones directas y próximas del yoga.

F. *Dhāraṇā*: significa la fijación directa de *citta* ya sea en algunas partes del cuerpo como la punta de la nariz, el corazón, un punto luminoso debajo de la frente, etc., o la fijación de *citta* a través de sus *vṛttis* sobre diferentes objetos fuera del cuerpo como un *devatā*, un gurú o cualquier otro objeto de reverencia.

G. *Dhyāna*: significa la contemplación continua y puntual del objeto fijado por la mente.

H. *Samādhi*: significa el estado de *dhyāna* en el cual el objeto contemplado aparece en su pureza y aislado de cualquier mezcla psíquica.

En la presente sección hemos dado una descripción de los tres conjuntos de prescripciones establecidas por Patañjali en relación con la práctica del Rājayoga. Son *abhyāsavairāgya*, *kriyāyoga* y *aṣṭāṅgayoga*. Cabe señalar que éstas constituyen la disciplina ética sólo para el aspirante yóguico y no para la humanidad en general. Las prescripciones éticas para el hombre en general se han establecido en los textos canónicos conocidos como Dharmaśāstra. El aspirante yóguico es primero un hombre y luego un aspirante. Por lo tanto, las prescripciones de Patañjali no deben considerarse como un reemplazo de los dictados del Dharmaśāstra.

Conferencia V

Reivindicación de los poderes supranormales.

(15)

En esta sección nos proponemos describir algunos de los *siddhis* o poderes supranormales que los practicantes de yoga afirman pueden alcanzar. Cabe señalar que la adquisición de *siddhis* es sólo un subproducto de la práctica del yoga y no su objetivo principal. Sin embargo, la adquisición no deja de tener su valor. Infunde confianza en la mente del aspirante yóguico y, si no se siente atraído por los *siddhis*, la adquisición sirve como factor alentador. Sin embargo, si el aspirante se apega a estos poderes, entonces se atasca en ellos y desarrolla una vanidad que es suicida para su principal objetivo, es decir, el logro del *samādhi*. Es por esta razón que Patañjali advierte que estos *siddhis* son impedimentos o *upasargas* en relación con el *samādhi* y que son logros valiosos sólo fuera del estado de *samādhi*. (*te samādhāv upasargāḥ vyutthāne siddhayaḥ* - YS 3.37).

Patañjali describe sucesivamente los *siddhis* que el aspirante adquiere en el curso de la práctica yóguica de cada uno de los ocho *yogāngas*. Son los siguientes:

(a) *Ahimsā*: La realización (*pratiṣṭhā*) de *ahimsā* por parte de un aspirante hace que todos los seres vivos se deshagan de su hostilidad en su proximidad o presencia. En otras palabras, un yogui así derrama paz y amistad a su alrededor.

(b) *Satya*: La realización de *satya* por parte de un aspirante confiere infalibilidad a su discurso. En palabras de Vyāsa, *amoghāsya vāg bhavati*.

(c) *Asteya*: La realización de *asteya* por parte de un aspirante le aporta todo lo valioso que pueda desear.

(d) *Brahmacarya*: La realización de *brahmacarya* convierte al aspirante en un maestro de los ocho tipos de *siddhis* y le da el poder de transmitir los poderes a sus discípulos.

(e) *Aparigraha*: La realización de *aparigraha* hace que el aspirante sea consciente de lo que era antes de su nacimiento actual y de lo que será después de su muerte.

Estos son los cinco *siddhis* que siguen a la realización de los cinco elementos incluidos en el primer *yogānga* denominado *yama*. El segundo *yogānga* llamado *niyama* también contiene cinco elementos. Cada uno de ellos tiene su correspondiente *siddhi*. Son los siguientes:

(a) *Śauca*: como se ha dicho antes, la pureza es externa o interna. La realización de la pureza externa hace al aspirante inmune a la contaminación de otros cuerpos impuros. A la realización de la pureza interna le sigue el surgimiento sucesivamente de la pureza de la psique, su bienestar (*saumanasya*), su unicidad (*ekāgra*), su control de los sentidos y luego su idoneidad para la intuición del yo.

(b) *Samtoṣa*: su realización por parte del aspirante le confiere felicidad suprema (*anuttamasukha*).

(c) *Tapas*: su realización le da al aspirante *kāyasiddhi* o control sobre el cuerpo en forma de *añimā*, *laghimā*, *mahimā* y *prāpti*. También confiere *indriyasiddhi* en forma de visión de objetos y audición de sonidos muy distantes, etc.

(d) *Svādhyāya*: su realización favorece al aspirante con la visión de su deidad venerada y de diferentes grados de *devatās*.

(e) *Īśvarapraṇidhāna*: su realización confiere al aspirante *samādhisiddhi* que le permite tener un conocimiento correcto de todo lo que desea saber.

El tercer *yogānga* es *āsana*. Su ejecución exitosa y sin esfuerzo permite al practicante superar los rigores del calor y el frío.

El cuarto *yogāṅga* es *prāṇāyāma*. De ello se desprende el control de las *āsanas*. Su práctica regular disipa el velo de nesciencia que oculta la verdadera naturaleza del yo.

El quinto *yogāṅga* es *pratyāhāra*. Su exitosa ejecución otorga al aspirante un control absoluto sobre los sentidos. Sobre la naturaleza precisa de este control, Vyāsa registra cuatro puntos de vista diferentes. Según algunos, este control significa desapego a los objetos de los sentidos; según otros, significa libertad para operar los órganos de los sentidos; según otros, control sobre los sentidos significa la percepción desapegada de los objetos de los sentidos; según Jaigīṣavya, significa no funcionamiento de los sentidos debido a la unicidad de la psique. Vyāsa parece estar de acuerdo con esta última opinión.

Los últimos tres *yogāṅgas*, *dhyāna*, *dhāraṇā* y *samādhi*, tomados en conjunto se describen con la palabra *saṃyama* empleada como término técnico (*tāntrikī paribhāṣā* -Vyāsa en YS 3.4).

Se ha dicho antes que es con referencia únicamente al *saṃprajñātasamādhi* que los últimos tres *yogāṅgas* se consideran *antaraṅgasādhana*. Sin embargo, con referencia a *asaṃprajñāta* o *nirbījasamādhi*, los llamados *antaraṅgasādhana* se consideran *bahiraṅga*. Patañjali menciona un gran número de *siddhis* bastante sorprendentes relacionados con *saṃyama* o los últimos tres *yogāṅgas*. No es el momento de discutirlos aquí. Aquellos que estén interesados pueden consultar la tercera sección de los Yogasūtras con comentarios al respecto.