

# El significado de *pratyaya* en los Yogasūtras de Patañjali<sup>1</sup>

(Trad. José Antonio Offroy Arranz)

Patañjali usó en varios lugares de los Yogasūtras (I.10, 18, 19, II.20, III.2, 12, 19, 35, IV.27) la palabra *pratyaya*. Debido a la gran cantidad de documentos, estamos justificados para suponer que la palabra *pratyaya* tiene un solo sentido en los Yogasūtras, y que se puede llegar a su significado correcto de forma precisa.

J. W. Hauer<sup>2</sup>, sin embargo, señala que *pratyaya* en los Yogasūtras tiene dos significados: 1. la idea presentada (*vorstellung*) en el sentido de conciencia imaginativa que se supone que es común en la fraseología del Yoga, 2. mientras que en el texto sobre el *nirodha*, de I.1 a I.27, *pratyaya* tiene al mismo tiempo el significado de causa concurrente o participante.

La variedad en la concepción de la palabra *pratyaya*, como causa, idea presentada, pensamiento, etc. tiene, por supuesto, consecuencias de largo alcance:

1. Patañjali, afirma expresamente en II.20 que el vidente, es decir, el sujeto es consciente de *pratyaya*. Si interpretamos *pratyaya* como una idea presentada, es evidente que el sujeto no examina la realidad externa directamente, sino solo las imágenes al respecto. El mundo es entonces la idea que se presenta y por esta razón Patañjali es considerado un idealista.

2. Además, los diversos significados apoyan la presunción sobre la falta de armonía en el texto de los Yogasūtras, como lo afirmaron P. Deussen, J. W. Hauer, E. Frauwallner, etc.

---

<sup>1</sup> Ensayo de Adolf Janacek, "The Meaning of *Pratyaya* in Patañjali's Yoga-sūtras", publicado en Archiv Orientální, 25, 1957, Praga, pags. 201-260 (<https://archive.org>)

<sup>2</sup> J. W. Hauer: Der Yoga als Heilweg, Stuttgart 1932, p. 157. *Pratyaya* ha sido traducido por J. W. Hauer como: *Vorstellung*, Bewußtseinsgegenstand (imaginación, objeto de conciencia); por P. Deussen: (Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3) *Vorstellung*, Vorstellen, Vorstellungsvermögen, Erkenntnis (noción, representación, significado, imaginación, conocimiento); por E. Frauwallner: (Geschichte der ind. Philosophie I) Denken (pensamiento); por J. H. Woods: (The Yoga-system of Patañjali) presented-idea, presentation, cause (idea que surge, presentación, causa); por M. N. Dvivedi: (The Yogasūtras of Patañjali) cause, intellect, mind, consciousness, knowledge, sign, conception, thought (causa, intelecto, mente, conciencia, conocimiento, signo, concepción, pensamiento).

3. Esto finalmente respalda la opinión expresada por H. Jacobi<sup>3</sup>, de que los Yogasūtras se encuentran bajo la influencia del budismo de Vasubandhu, y por lo tanto se pueden situar en el siglo V e.c. J. W Hauer se opone a esta idea al limitar dicha influencia solo a los textos I.1-27 y IV, en los que, según su opinión, *pratyaya* tiene el mismo significado que en el budismo, es decir, causa.

Estas graves consecuencias nos justifican para analizar una vez más el texto de los Yogasūtras con respecto a *pratyaya*, a fin de determinar su significado correcto tal como lo entiende el propio autor, Patañjali. De esta forma también verificaremos la justificación de estas consecuencias.

### I. *Pratyaya* y su significado.

Etimológicamente *pratyaya*<sup>4</sup> significa algo que va en dirección hacia algo o alguien.

La cantidad de significados de *pratyaya* es muy amplia: a) causa, motivo, condición, signo; b) uso, certeza, responsabilidad, fe, confianza, creencia; c) pensamiento, idea que surge, noción, imagen mental, conocimiento, concepción, consideración, conciencia, mente, intelecto. En la literatura médica es sinónimo de *hetu*, causa, *kāraṇa*, causa, *nimitta*, condición; en el budismo es sinónimo de *hetu* y *kāraṇa*. Los comentaristas de los Yogasūtras consideran que *pratyaya* es sinónimo de *kāraṇa*, *hetu*, *nimitta*, *vṛtti*, *sattva*, *cittasattva* y *buddhisattva*. Según el Diccionario Pietersburg, Nīl. interpreta *pratyaya* en el MhBh 13.4589 como *abhiprāyaḥ*, es decir, “*auf etwas losgehend, gerichtet auf, zielend auf*” (dirigido hacia algo, apuntando hacia algo).

Así, en el caso de *pratyaya* podemos distinguir desde el punto de vista psicológico tres grupos de significados: 1. *pratyaya* determina la relación entre lo exterior y la conciencia, es decir, causa, motivo, condición, signo, o sea, el estímulo a partir de una fuente; 2. *pratyaya* se refiere a la forma elaborada final,

<sup>3</sup> H. Jacobi: *Über das ursprüngliche Yogasystem*, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie 1929, 1930. *Über das Alter des Yogagastera*. Zeitschrift für Indologie and Iranistik, Band 8, Leipzig 1931, p. 80-88.

<sup>4</sup> *Pratyaya* viene de *prati-eti*, ir hacia alguien o en dirección a alguien. De acuerdo con la filosofía Sāṃkhya, va de los sentidos al objeto, *vṛtti*, la cual lleva la imagen del objeto, la colorear y la lleva a la mente a través de los sentidos. Vyāsa (I.7) entiende los sentidos como tuberías o canales a través de los cuales la imagen entra en el interior. Según Patañjali (I.10), *vṛtti*, el proceso mental, se apoya en *pratyaya*, el impulso de una fuente que colorear la mente en la que se crea el proceso mental como resultado de este impulso. *Pratyaya* se corresponde con el impulso desde una fuente, no con la idea que surge.

causada por la estimulación precedente: *die vorstellung* (la noción), idea que surge, pensamiento, conocimiento; 3. *pratyaya* determina la reacción ante un estímulo exterior, es decir, algo que se refiere a la realidad objetiva: certeza, responsabilidad, creencia, fe, confianza.

En principio *pratyaya*<sup>5</sup> determina la relación entre el objeto y el sujeto, refiriéndose al mismo tiempo a la realidad objetiva.

La etimología de la palabra *pratyaya* se desarrolló desde el significado de su fase inicial como estímulo a partir de una fuente (MhBh, budismo) hasta su fase final como *vorstellung* (noción), imagen que surge, imagen mental.

También se puede observar una etimología análoga, por ejemplo en la expresión *pratyakṣa* que (a partir de *prati-akṣa*) indica en dirección al órgano de los sentidos, es decir, la relación del objeto exterior con el órgano sensorial. Esta relación se caracteriza en el sentido de que el órgano sensorial capta el objeto o de que el objeto llega a dicho órgano sensorial. Por esta razón, la definición de *pratyakṣa* en Nyāyasūtra I.1.4 enfatiza en primer lugar la relación entre el órgano sensorial y el objeto, y en II.1.21 rechaza la objeción de que la definición no menciona su conexión con *manas* (el órgano sensorial central, la mente)<sup>6</sup>.

Vyāsa en el Yogasūtra I.7 diferencia en el caso de *pratyakṣa*, de la misma manera que Vātsyāyana, entre el instrumento del conocimiento y el conocimiento como resultado (*pramāṇa* y *phala*), es decir, con ello expresa tanto la relación inicial, es decir, que la conciencia (*citta*) está coloreada por lo exterior a través del canal del órgano sensorial<sup>7</sup>, o sea, que se trata de una relación directa con el objeto exterior, como la fase final, es decir, como el resultado (*phala*) del cual el sujeto es consciente (*pratisamvedin*).

El significado de *pratyakṣa* se desarrolla a partir del estado inicial original como sensación que determina la relación del objeto con el órgano de los sentidos, y precede a la fase final (percepción como conocimiento), de modo que

<sup>5</sup> H. Jacobi [a. a. O. I. 1929, p. 2 (588)] afirma que "*pratyaya ist eigentlich soviel wie wahrnehmende Erkenntnis und bezeichnet die vṛtti hinsichtlich ihres Inhaltes. Vṛtti ist die psychische Funktion subjektiv, pratyaya objektiv*" (*pratyaya* es en realidad un conocimiento perceptivo y describe el *vṛtti* con respecto a su contenido. *Vṛtti* es la función psíquica subjetiva, *pratyaya* la objetiva).

Th. Scerbackij (Buddhistic Logic II, p. 126, 262, 287 etc.) interpreta *pratyaya* en el budismo también como "imagen percibida", y en otros lugares como un término que abarca tanto la sensación (*pratyakṣa*) como la concepción.

<sup>6</sup> W. Ruben: Die Nyāyasūtras, Textübersetzung, Erläuterungen und Glossen, Leipzig, 1928.

<sup>7</sup> *indriyaprāṇalikayā cittasya bāhyavastūparāgāttadviṣayā...vṛtti pratyakṣam pramāṇam.*

se relaciona con la totalidad del proceso de percepción y reconocimiento. Con Patañjali, *pratyakṣa* tiene el significado de percepción inicial, es decir, de sensación, mientras que los comentaristas interpretan *pratyakṣa* como el proceso completo de percepción.

También podemos observar un desarrollo análogo en el caso de la palabra *pratyaya*.

## II. *Pratyaya* de acuerdo a los comentaristas.

### a) *Pratyaya expresa la relación inicial.*

Los comentaristas de los Yogasūtras han observado con bastante claridad el significado original de *pratyaya* como estado inicial, es decir, como causa exterior, un estímulo a partir de una fuente.

Según Vyāsa, un único objeto puede ser compartido por muchas mentes (*bahu-cittāvalambinī-bhūtam ekaṃ vastu sādharmaṇam* IV.15). El objeto se convierte en la causa de un estímulo, desarrollado de una u otra forma según las condiciones (*nimittānurūpasya ca pratyayasyoṭpadyamānasya tena tenātmanā hetur bhavati* IV.15). Esta interpretación corresponde estrictamente a una concepción budista<sup>8</sup>. En la filosofía budista<sup>9</sup>, *pratyaya* es idéntico a *kāraṇa* y *hetu*. Dasgupta<sup>10</sup> sospecha que la palabra *pratyaya* en el sentido de causa difícilmente se puede encontrar en otra filosofía que no sea la budista. Llama la atención sobre la literatura médica, donde Caraka menciona *pratyaya* en el sentido de causa entre los ocho sinónimos de causa (*hetu*) de enfermedad. De esto se deduce que *pratyaya* se utilizó en lugar de *hetu* en la literatura anterior, que fue la fuente de las observaciones de Caraka. Se refiere en primer lugar a la literatura del Āyurveda donde la causa de la enfermedad era frecuentemente el tema de discusión.

<sup>8</sup> En la filosofía budista, la no percepción de los *dharmas* es causada por la ausencia de *pratyaya*. Por lo tanto, cuando fijo mi atención en una cosa, no veo otras cosas, no porque no existan, sino porque las condiciones que las habrían hecho visibles están ausentes. (Consultar Dasgupta: A History of Indian Philosophy II, p. 124).

<sup>9</sup> En el budismo *pratyaya* como condición y *kāraṇa* como causa se consideran sinónimos. (Scerbatskij: Buddhist Logic II 126, 262, etc.).

<sup>10</sup> a. a. O. II, p. 395.

Sin embargo, la adecuada observación de Dasgupta debe complementarse con el hecho de que también en la filosofía del Yoga *pratyaya* es causa (*kāraṇa*, *hetu*, *nimitta*) según los comentaristas<sup>11</sup>.

Así, por ejemplo, en la explicación de *nidrā* como sueño (I.10) con el que trataremos más adelante, *pratyaya* tiene el significado de *kāraṇa* (causa), que Vācaspati menciona explícitamente. Vyāsa dice en II.28, que en la filosofía del Yoga (*śāstra*) hay nueve causas diferentes (*kāraṇa*) entre las cuales también menciona *pratyaya*: “*pratyaya-kāraṇaṃ dhūmajñānamagnijñānasya*, la percepción del humo es el estímulo, o la causa de la percepción (indirecta) del fuego”.

El significado original de *pratyaya* como impulso o causa es evidente, por ejemplo, a partir de la interpretación de los comentaristas con respecto a los *guṇas* (II.15)<sup>12</sup>. Los *guṇas*, los tres elementos básicos de la naturaleza, son la fuente de tres estímulos que en la experiencia (*bhoga*) se expresan de forma no diferenciada de acuerdo con el *guṇa* dominante. Vyāsa dice: “*evamete guṇā... sukhaduḥkhamohapratyayā iti sarve sarvarūpā bhavati, guṇapradhāna-bhāvakṛtastveṣāṃ viśeṣa iti*, y estos *guṇas* llegan a formar estímulos de felicidad, dolor e ilusión, respectivamente, cada uno con ayuda de los otros dos y formando un todo. Sin embargo, se distingue entre ellos según cuál de los *guṇas* se encuentre en lugar principal”. Vācaspati agrega que los *guṇas* evocan tres estímulos, aunque en realidad solo hay uno, por ejemplo, la forma del placer.

<sup>11</sup> Los comentaristas de los Yogasūtras identifican *hetu* con *kāraṇa*, p. e., en II.23-24. Patañjali utiliza la expresión *hetu* [*tasya* (sc.: *saṃyogasya*) *hetur avidyā*], mientras que los comentaristas utilizan la expresión *bandhakāraṇa*, *saṃyoganimitta*, de tal forma que *avidyā* es la causa (*hetu* = *kāraṇa*, *nimitta*) de la conexión del objeto con el sujeto. Vācaspati en II.18 identifica *pratyaya* con *nimitta* y hace referencia a IV.3, donde se menciona *nimitta*.

<sup>12</sup> *Guṇa*, (*guṇayati*, invitar, dirigir, aconsejar, dimensionar) tiene en sánscrito tres significados. 1. cualidad, 2. cuerda, 3. no primario. Hace referencia a la sustancia cualitativa, las entidades sutiles últimas en el sentido de cuerdas. Todas las cosas son solo la modificación de los tres *guṇas* o elementos de la naturaleza. Sin embargo, la naturaleza real de los *guṇas* nunca es revelada por la percepción sensorial. Lo que aparece ante los sentidos no son más que características ilusorias, como un espejismo (*maya*, Vyāsa en IV.13). La verdadera naturaleza de los componentes (*guṇas*) se revela solo a través del verdadero conocimiento (*prajñā*). En la filosofía india se contemplan tres componentes (*guṇas*), es decir, *sattva* (inteligencia, entidad plástica); *rajas* (movimiento, material energético); *tamas* (tendencia de obstrucción, masa). Patañjali menciona en su texto solo *sattva* (lo existente).

Los comentaristas adjudican a los *guṇas* tres disposiciones (*śīla*): *prakāśa* (luz), *kriyā* (movimiento), *sthiti* (inercia) (II.18). Patañjali diferencia la confusión en niveles (*guṇaparvāṇi*). El objetivo final del Yoga es el hecho de que los *guṇas* están completamente vacíos y no tienen ningún propósito para el sujeto (IV.34). Los *guṇas* y el sujeto no dependen el uno del otro y en ello se encuentra el fundamento de la independencia, la liberación y la redención (*kaivalya*).

Finalmente en el verso mnemotécnico de Vyāsa III.15 también se dice que “*cittasya dvaye dharmāḥ paridṛṣṭāścāparidṛṣṭāśca, tatra pratyayātmakāḥ paridṛṣṭāḥ, vastumātrātmakā aparidṛṣṭāḥ*, el aspecto externo de la actividad mental es doble: perceptible e imperceptible. De estos dos, lo perceptible tiene como esencia los estímulos; lo imperceptible tiene como esencia solamente objetos reales”. Esto se corresponde con la afirmación de Patañjali en IV.17: “*taduparāgāpekṣitvāccittasya vastu jñātājñātam*, un objeto es relativamente conocido o desconocido según como dicho objeto influya en la modificación de la mente”. En consecuencia, los estímulos se originan en los objetos o, como Patañjali y los comentaristas dicen en otra parte (III.21): el cuerpo y, por lo tanto cada objeto, tiene *grāhyaśakti*, el poder de ser captado, de ser conocido. En IV.17 Vyāsa compara los objetos con imanes, ya que están unidos a *citta* como al hierro, y así colorean *citta*. Cada fuente también transmite estímulos, poderes, que *citta* capta y que son poseídos por sus componentes.

Los comentaristas atribuyen a *pratyaya* el significado de causa o estímulo y, por lo tanto, el significado de la fase inicial del proceso de adquisición de conocimiento, es decir, ratifican el significado inicial de *pratyaya*<sup>13</sup>.

#### b) *Pratyaya* como fase final.

Por otro lado, los comentaristas identifican *pratyaya* con su fase final, es decir, con *jñāna*, *vṛtti*, *cittasattva*, *buddhisattva*, porque interpretan *pratyaya* como *baudhahpratyaya* (idea que surge de la sustancia pensante), es decir, en el sentido de una idea que se presenta.

Los comentaristas identifican *vṛtti*<sup>14</sup> (alteración de la mente) con *pratyaya* (impulso) en la explicación de *nidrā* I.10, donde Patañjali diferencia con bastante

<sup>13</sup> Bhoja en I.19 menciona que *pratyaya* y *kāraṇa* son lo mismo, y en II.20, III.2, 17, *jñāna* y *pratyaya* son lo mismo.

<sup>14</sup> *Vṛtti* viene de *√vṛt*, *varttate* (girar, volver, rodar, ser, existir), está conectado con la expresión eslava *vrtéti* (*√vert*, *√vorŕ*), la checa *vrátiti*, *obrátiiti*, *obratel*, la raíz indo-europea *√uer-t*, el lituano *versti* (volver), el latín *verto*, *versus* (contra, es decir, vuelto contra alguien), el sánscrito *vartate* (girar, originar), el gótico *werthan*, el alemán *werden*. W. Ruben (Gesch. d. Ind. Phil. P. 142) se preguntaba: “*Hat man die Kreise um einen ins Wasser gefallenen Stein beobachtet?* (¿Has observado los círculos que forma una piedra cuando cae al agua?)” Espontáneamente (la expresión dialéctica, *vṛtti*). Fluction lo explica como “eine innerliche Bewegung der Materie der Denkund Sinnesorgane, zu deren annähernden Verdeutlichung man den modernen Begriff der longitudinalen Welle heranziehen kann” (un movimiento interno del conjunto del pensamiento y los sentidos...). Sin embargo, se puede imaginar como el nacimiento de una perla. Un grano de arena da impulso a la cobertura y al desarrollo de una perla. De la misma manera un impulso externo agita el conjunto mental. *Vṛtti* significa un proceso, una vibración, estimulación o fluctuación mental.

precisión entre ambas concepciones, como se explicará en detalle más adelante. Su identificación de *vṛtti* con *pratyaya* indujo a Vyāsa a la afirmación de que *nidrā* es *pratyaya* y que por esta razón debe controlarse en *samādhi* como cualquier otro impulso (*sā ca samādhāvitrapratyayavanniroddhavyeti*), aunque Patañjali en la formulación del Yoga menciona *cittavṛtinirodha*<sup>15</sup>.

El cambio del impulso a la confusión, es decir, a la identificación de *pratyaya* con *vṛtti* indujo a los comentaristas a identificar *pratyaya* con *baudhapatyaya*, *cittasattva* y *buddhisattva*. De esta forma, Vācaspati afirma en IV.27, que *pratyaya* es aquello por lo cual un objeto se presenta ante el sujeto, que es *cittasattva* (la sustancia de la conciencia). También, según Vyāsa en I.11, *pratyaya* (idea que surge) brilla en la conciencia en una forma definida (*ākāra = rūpa*) e inicia las impresiones correspondientes. Esto lleva a la interpretación en II.20, de que el sujeto considera las ideas que surgen, que han sido creadas por la sustancia pensante (*pratyayaṃ baudhamanupaśyati*)<sup>16</sup>.

J. H. Woods<sup>17</sup> interpreta de esta forma junto con los comentaristas que el sujeto examina y reproduce las formas y no el objeto en sí. El objeto como tal no se percibe directamente, es solo su forma lo que se reproduce en la sustancia pensante (*buddhisattva*).

El cambio en el significado de *pratyaya* se debió principalmente a la circunstancia de que Vyāsa se hizo cargo de algunas concepciones psicológicas básicas del filósofo Sāṃkhya Vindhyavāsin (primera mitad del siglo V e.c.). Según E. Frauwallner<sup>18</sup>, Vyāsa bajo la influencia de Vindhyavāsin no distinguió entre las tres concepciones psicológicas *manas*, *citta* y *buddhi*, sino que las agrupó y en gran parte las identificó con *citta*.

<sup>15</sup> *Citta* de cit, cetati: percibir, pensar, considerar, alude a la mente, la facultad de razonamiento. Con esta expresión, los comentaristas conectan *manas* y *buddhi*. *Buddhi* (de *buddh*: despertarse, recuperarse, concienciarse): la inteligencia significa en el Nyāya un objeto de conocimiento correcto y se define como el poder de formar y retener concepciones y nociones generales, la facultad de la mente para discernir, juzgar y comprender el significado del conocimiento. *Manas* (de *man*: pensar, imaginar), mente, la mente individual. *Manas* diferencia, integra y asocia los datos de los sentidos. La naturaleza de *citta* es producir combinaciones, cuyo resultado son los *vṛttis* (movimientos) y *jñāna* (conocimiento). El sujeto se identifica con los *vṛttis* (*sārūpya*) y es consciente de ellos como sus propios pensamientos, su conocimiento (*svabuddhi*).

<sup>16</sup> Bhoja en III.17 también identifica *pratyaya* con *jñāna* y *buddhivṛtti*, *pratyayō jñānaṃ viśayākārā buddhivṛttiḥ*, *pratyaya* significa conocimiento, es decir, una modificación de *buddhi* (el órgano interno) en la forma de un objeto.

<sup>17</sup> a. a. O., p. 31.

<sup>18</sup> Geschichte der Indischen Philosophie I, p. 411.

En contraste con esto, Patañjali las diferencia en el sentido de que *manas* se sitúa en relación con los órganos sensoriales como órgano central y *buddhi* se sitúa en relación con el sujeto como un pensamiento elaborado. *Citta* es entonces el nombre del aparato subjetivo con un fondo de memoria que almacena las impresiones experimentadas. Estas impresiones (*saṃskāras*, *vāsanās*), que crean la semilla (*bīja*), son las sustancias de *citta*. El estímulo, tanto externo como interno, estimula la superficie (*citta*) y esto da lugar a alteraciones de la mente (*cittavṛtti*).

Los comentaristas, por un lado, conservan el significado original de *pratyaya* como el impulso que proviene de una fuente, y por otro lado también atribuyen a *pratyaya* su significado posterior, que expresa la última fase del conocimiento. Esto lleva a una contradicción que J. W. Hauer señaló en otro sitio<sup>19</sup>, según la cual, “las conclusiones obtenidas hasta ahora prueban que debemos evitar creer todo lo que dicen los comentaristas de los Yogasutras. Debemos luchar por una explicación independiente del texto original, incluso si respetamos a estas antiguas autoridades”.

Por lo tanto, es necesario analizar una vez más el texto original y determinar en qué medida la interpretación de los comentaristas está justificada, especialmente en el caso del significado de *pratyaya*. De sus diferentes interpretaciones solo podemos concluir que el texto de los Yogasutras no es uniforme, sino que está compuesto de varios textos en los que también podemos encontrar diferentes significados de la expresión *pratyaya*, y también, que Patañjali se adhiere al idealismo y considera al mundo como su propia idea. Es necesario confrontar su concepción con el texto original y descubrir el significado que estaba en la mente de Patañjali, el autor del texto.

### III. *Pratyaya* en el texto original de los Yogasutras.

Antes que nada debemos considerar la concepción original de Patañjali. Luego, en un análisis detallado de los *sūtras* individuales, que contienen la palabra *pratyaya*, dirigiremos la atención al significado de *pratyaya* para determinar el sentido de estos *sūtras* y explicarlos.

<sup>19</sup> Das IV. Buch des Yogasūtra in Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger, 1931, Leipzig, p. 131.

Patañjali anotó cómo imagina el origen de *pratyaya*, su relación con *vṛtti* y la naturaleza de *pratyaya*.

Según Patanjali, los *pratyayas* surgen de los *saṃskāras*<sup>20</sup>: IV.27 “*tacchidreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ*, en los intervalos de ésta (es decir, de *citta* después de diferenciar el sujeto del objeto) hay otros estímulos que provienen de impresiones subliminales”. Vyāsa lo expresa de forma negativa en IV.28: “*bhāvaḥ pūvasaṃskāro na pratyayaprasūrbhavati*, la impresión anterior no despierta estímulos”. Vyāsa menciona la naturaleza de los estímulos de las impresiones en IV.27: “*pratyayāntarāṇi asmīti vā mameti vā jānāmīti vā na jānāmīti vā*, otros impulsos, como ‘yo’, ‘mío’, ‘lo sé’ o ‘no lo sé’”. Son, por lo tanto, estímulos de la propia existencia, de la propia conciencia, cambios de la mente.

Patañjali describe el cese de tales estímulos en IV.28: “*hānam eṣāṃ kleśavad uktam*, la renuncia de estos, la liberación de ellos se describe como (la liberación de) los *kleśas*”<sup>21</sup>.

Patañjali declara en IV.10, que las impresiones tienen deseo, voluntad (*āśis*). Ya P. Deussen<sup>22</sup> percibió claramente la conexión de los *saṃskāras* y *vāsanās* con los *kleśas* y considera *āśis* y *kleśas* idénticos. Esta identificación es

<sup>20</sup> *Saṃskāra* (de *saṃ* junto, *-s-kāra* acción, de *karoti* juntar, formar, hacer) tiene, por un lado, un significado activo: mejorar una cosa, ajustar, construir y, por otro lado, un significado figurativo: agregación de lo que se construye o ajusta, por lo tanto, la impresión después de la estimulación. Los *saṃskāras* causan una nueva vida y determinan su calidad. De este modo, crean fuerzas, impresiones. De acuerdo con la filosofía Sāṃkhya, cada proceso mental deja una impresión única, que germina en un nuevo proceso tan pronto como haya condiciones adecuadas, en el momento adecuado. Estas fuerzas son la expresión de la ley eterna, de ese poder encubierto que se llama *karma*, la acción. El mundo es, pues, la ondulación de la energía de la acción. La acción desaparece, pero su energía permanece para dar vivencia a otra acción (V. Lesny: Buddhism, 1921. p. 121 y más). *Vāsanā* es otra expresión para la impresión (de *√vas*, permanecer, habitar). *Vāsanā* significa perfumar y está relacionado con el causativo *vāsyati*, para introducir otra cualidad, pero especialmente con olor fragante, con perfumar. Dasgupta piensa (a. a. O. I, p. 263), que la palabra *vāsanā* parece ser una palabra posterior. Los comentaristas de los Yogasūtras usan ambas de idéntica manera. *Vāsanā* generalmente se refiere a las tendencias de vidas pasadas, la mayoría de las cuales permanecen latentes en la mente. Los *saṃskāras* son los estados subconscientes que la experiencia genera constantemente: los *Vāsanās* son *saṃskāras* innatos que no se adquieren en esta vida. (A History of Indian Philosophy I, p. 263.). Los *saṃskāras* son impresiones subliminales a partir de las cuales la vida presente se desarrolla y se adquieren en esta vida. Corresponden al reflejo condicional adquirido de Pávlov. Los *vāsanās* se corresponden con el instinto inherente, es decir, con el reflejo incondicional inherente.

<sup>21</sup> *Kleśa* de *kliśnāti*, presionar, apretar, atormentar, causar problemas (Zubaty: Studies and Articles, Praga 1945, p. 28). Está conectado con el eslavo *klestiti*, estricto, de *klesnjá* (lit., tópico), garra; ucraniano, *klisa*, *klisna*, tijeras; checo antiguo, *klesce*; eslavo antiguo, *klesta*; polaco, *kleszcze*, tenazas, el significado original era bucle, constricción. Vācaspati en II.19 interpreta *kliśnāti* como *duḥkham karoti*. Según Patañjali II.24, el *kleśa avidyā* es la causa de unión del sujeto con el objeto (*saṃyoga*). Los *kleśas* atenazan tanto como unas pinzas. *Kleśa* significa apretar, atenazar, enlazar, y en este sentido lo usa Patañjali. La consecuencia de la unión es atormentar, molestar, sufrir dolor, y por eso *kleśa* significa dolor por enfermedad, aflicción, pero también ocupación mundana, problemas, etc.

<sup>22</sup> Allg. Geschichte d. Philos. I.3, p. 552, 557.

totalmente en el sentido de los *sūtras* y, en consecuencia, en el sentido de las explicaciones dadas por los comentaristas. Patañjali dice en IV.10: “*tāsām anāditvaṃ cāśiṣo nityatvāt*, estos (*vāsanās*) no tienen principio ya que el deseo es permanente”. Vyāsa identifica *ātmāśīḥ*, el anhelo de uno mismo con el *kleśa abhiniveśa*, la voluntad instintiva de vivir (II.9). Así, las impresiones y los *kleśas* tienen según él la misma voluntad, el mismo deseo.

En el caso de los *kleśas*, Patañjali diferencia los *estados* (*avasthā*) en los que se manifiestan en cuatro grados de intensidad,: 1. *prasupta*, latente, 2. *tanu*, atenuado, intensidad reducida, 3. *vicchinna*, interceptado, 4. *udāharaṇa*, manifestación sostenida y activa. Los comentaristas también marcan el quinto grado como *sūkṣma*, sutil (II.10), *dagdhabījāvasthā*, el estado quemado de las semillas. En este estado (II.4) aunque los *kleśas* todavía existen, se dice que la vitalidad de la semilla ya está quemada (*satām kleśānām tadā bīja-sāmarthyam dagdham iti*). Incluso si entran en contacto con el objeto, no hay despertar de estos (*viśayasya sammukhībhāve’pi sati na bhavaty eṣām prabodha iti*). En el estado latente, descansan en la mente simplemente de forma potencial (*śaktimātra*) y pueden despertar al encontrarse cara a cara con el objeto. En el estado de intensidad atenuada, son dominados por el cultivo de sus opuestos (*pratipakṣabhāvanopahatāḥ*). En el estado interceptado, solo un *kleśa* es efectivo en cierta dirección y por eso repele e interrumpe la acción de los otros. En el estado activo sostenido, el *kleśa* ejerce una influencia total sobre algún objeto.

Vācaspati al final de II.4 anota un verso, según el cual los *kleśas* latentes son poseídos por aquellos que viven en *prakṛti*, para los yogin están atenuados; en el caso de otros que están apegados a los objetos, se encuentran interceptados o sostenidos.

Según los comentaristas, los *kleśas* están marcados con vitalidad y poder (*sāmarthya*, *śakti*), que expresa claramente la idea de voluntad y deseo en los *vāsanās* y los *saṃskāras*. Estos maduran de acuerdo con leyes definidas de fructificación (*vipākānugūṇa*, IV.8), de acuerdo con la fructificación del *karma* (*karmavipāka* II.12-13), y determinan el nacimiento, la duración de la vida y la experiencia (*jātyāyurbhogāḥ*). Los *vāsanās* y los *saṃskāras* forman la memoria profunda (*smṛti*, IV.9).

Los estímulos que causan el proceso mental provienen de la memoria.

La naturaleza de estos estímulos es *śaktica*, vital, y se manifiesta solo en contacto directo con el objeto. Patañjali lo define como que el objeto colorea la mente (IV.17 *uparāga*), es decir, aquello que proviene del objeto o impresiones, o sea, el impulso que causa la coloración, la afectación de la mente. Además, las impresiones están coloreadas porque *citta* está diversificada por innumerables impresiones de varios colores (*asaṃkhyeyavāsanābhiścitraṃ* IV.24).

Patañjali imagina las relaciones del objeto con la mente y con el sujeto de la siguiente manera: El objeto es independiente de la mente, pero la mente depende del objeto en el sentido de que el objeto primero debe colorear o afectar la mente. Esta coloración crea el impulso que despierta el proceso mental (*pratyaśāmbanā vṛttih*, I.10). Por otro lado, el objeto tiene cinco dimensiones o aspectos III.44: grosero (*sthūla*), esencial, general (*svarūpa*); sutil (*sūkṣma*), inherente (*anvaya*) e intencional (*arthavattva*). Estas cinco dimensiones de los objetos se corresponden en realidad con las cinco formas de los *cittavṛttis*. Cada proceso mental es quintuple (*vṛttayaḥ pañcatayyaḥ* I.5), es decir, la primera forma es una percepción sensorial directa, la segunda forma es indirecta, la tercera forma es verbal o abstracta, la cuarta forma es inhibida, emocional, la quinta forma es la memoria en la que no se puede confiar y que es completamente subjetiva.

El proceso mental que ha sido provocado por un estímulo procedente de alguna fuente concreta, refleja no solo el objeto en el estímulo, sino que la conciencia combina tales estímulos con los estímulos de los *kleśas* y los estímulos subliminales. El sujeto interfiere con las combinaciones coloreando la mente, de modo que la mente resulta coloreada tanto por el objeto visto como por el sujeto que lo ve (*draṣṭṛdrśyoparaktam cittaṃ* IV.23).

De esta manera, el sujeto se identifica con el proceso mental, de modo que el sujeto está en coincidencia con los procesos mentales (*vṛttisarūpya* I.3). La tarea del Yoga es eliminar la subordinación del sujeto y liberarlo del encadenamiento, que lo mantiene ligado a la conciencia y al mundo en general. En el procedimiento del Yoga, el conocimiento se alcanza independientemente de *citta*, cuando se es consciente de la realidad sin la interferencia de *citta*, que brilla

como un cristal y solo refleja la realidad. Esto se logra mediante impulsos que inhiben los procesos mentales.

En el proceso de adquirir conocimiento, el sujeto tiene las siguientes funciones: 1. siempre conoce los procesos de la sustancia mental<sup>23</sup>, 2. se da cuenta de ellos<sup>24</sup>, 3. examina y busca los impulsos<sup>25</sup>.

La conciencia de los estímulos, es decir, la búsqueda de los impulsos, conduce al conocimiento de la verdadera naturaleza de los poderes de propietario y propiedad, es decir, conduce a la diferenciación de la dependencia entre el sujeto y el objeto. Esta dependencia es causada por el *kleśa avidyā*<sup>26</sup>.

En el proceso de adquisición de conocimiento los *pratyayas* (impulsos) juegan un papel importante. Patañjali diferencia entre los siguientes impulsos: *abhāvapratyaya* en *nidrā* I.10, *virāmapratyaya* en *asamprajñāta nirodha* I.18, *bhavapratyaya* I.19, *tulyapratyaya* en *cittapariñāma* III.12, nuevos *pratyayas* en el caso de *bhoga* III.15, en *dhyāna* III.2, en *paracittajñāna* III.19, en *sarvabhūtarutajñāna* III.17, en *draṣṭā* II.20. Los comentaristas mencionan también *upāyapratyaya* en I.20.

Trataré sucesivamente con todos los *sūtras* en los que aparecen estos *pratyayas*, con especial atención a la interpretación de los comentaristas para determinar el significado de *pratyaya* en los *sūtras* individuales y para extraer las conclusiones correspondientes.

Para una comprensión correcta, también mencionaré los resultados de los fisiólogos en la esfera de los experimentos relacionados con un aumento de la actividad nerviosa.

### 1. *Nidrā* con *abhāvapratyaya*.

<sup>23</sup> IV.18: *sadā jñātās cittavṛttayas tatprabhoḥ puruṣasyāpariñāmitvāt*, las fluctuaciones de la mente siempre son conocidas, a causa de la inmutabilidad del “sí-mismo-esencial”, que es su dueño.

<sup>24</sup> IV.22: *citer apratisaṃkramāyās tadākārāpattau svabuddhisamvedanam*, cuando la mente permanece inactiva, la inmutable conciencia trascendental adopta su forma en ella y experimenta su propio intelecto.

<sup>25</sup> II.20: *draṣṭā drśimātrah śuddho 'pi pratyayānupaśyaḥ*, “lo-que-observa” es solo observación y, aunque inmaculado, es consciente de los pensamientos que surgen.

<sup>26</sup> II.23: *svasvāmīśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ*, II.24: *tasya hetur avidyā*, La conexión entre “lo-que-posee” y “su-posesión” tiene su razón de ser en la captación de la auténtica naturaleza de los poderes de ambos, propietario y propiedad. La ignorancia esencial es el origen de ésta conexión.

Patañjali clasifica *nidrā*<sup>27</sup> como uno de los cinco procesos mentales. En I.10 proporciona luego la siguiente definición: “ *abhāvapratyayālambanā vṛttir nidrā*, el sueño sin ensueños es un proceso mental que se fundamenta en el impulso de negación (la idea de ausencia de otros procesos mentales)”.

Los comentaristas basan sus comentarios en otra formulación de los *vṛttis*, diferente a la de Patañjali, según la cual cada *vṛtti* es de cinco tipos (*pañcatayyaḥ*). Según los comentaristas hay cinco alteraciones, totalmente independientes, y además, en el caso de *pramāṇa* (percepción directa), diferencian tres *vṛttis* más (es decir, percepción, inferencia y comunicación verbal), de tal forma que, según ellos, hay un total de siete *vṛttis*, lo cual, sin embargo, entra en conflicto con el texto básico.

H. Jacobi<sup>28</sup> se apunta a la explicación de los comentaristas y afirma además que el autor del texto no conocía correctamente el sánscrito, pues utilizó la expresión incorrecta *pañcatayyaḥ* (de cinco tipos), en lugar de *vṛtṭiḥ pañcatayī*, es decir, que hay cinco alteraciones. El gramático Patañjali no podría haber cometido tal error gramatical, según Jacobi, y por esta razón Jacobi no le considera como autor del texto sobre los Yogasutras.

Según los comentaristas y Jacobi, Patañjali tendría que haber dicho que hay cinco *vṛttis*, pero realmente Patañjali solo dijo que cada *vṛtti* es de cinco tipos, es decir, que tiene cinco formas. Un análisis correcto de *nidrā* contribuirá también a la solución de este problema.

Sin duda, los comentaristas consideran realmente a *nidrā* como sueño. Vyāsa lo explica de la siguiente forma: “*Sā ca samprabodhe pratyavamarśātpratyayaviśeṣaḥ. Kathaṃ? Sukhamahamasvāpsam. Prasannaṃ me manaḥ prajñāṃ me viśāradīkaroti. Duḥkhamahamasvāpsam styānaṃ me mano bhramatyanavasthitam. Gādhaṃ mūḍho'hamasvāpsam. Gurūṇi me gātrāṇi. Klāntaṃ me cittam. Alasaṃ muṣitamiva tiṣṭhatīti. Sa khalvayaṃ prabuddhasya pratyavamarśo na syādasati pratyayānubhave. Tadāsritāḥ smṛtayaśca tadviṣayā na syuḥ. Tasmātpratyayaviśeṣo nidrā. Sā ca samādhāvitapratyayavanniroddhavyeti* I.10, “el sueño profundo es un impulso

<sup>27</sup> *Nidrā* significa sueño, somnolencia, adormecimiento, pereza, y está relacionado con *drai*, *drāyati* (dormir).

<sup>28</sup> Deutsche Literaturzeitung 1922 und Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaft 1929 Über das ursprüngliche Yogasystem, pp. 11 (589).

especial del que se es consciente al despertar. ¿Cómo es que a veces se tiene una sensación agradable al despertar, como por ejemplo, “he dormido bien; mi mente está tranquila y mi entendimiento se ha aclarado”, o desagradable, como “he dormido mal; mi mente está oscura y confusa”, o indiferente, como “he dormido sumido en el estupor; mis miembros parecen cansados y mi mente débil y perturbada, como si alguna fuerza se hubiera apoderado de ella”? Ciertamente, esta sensación de lo que se ha conocido durante el sueño profundo no existiría si no hubiese ninguna experiencia vivencial. Igualmente, los recuerdos relativos a ese sueño profundo no existirían. Por tanto, el sueño profundo es un estímulo especial (un tipo concreto de actividad mental). (La identificación con el sueño profundo) debe ser inhibida durante el *samādhi*, igual que con los otros estímulos (*pratyaya*)”.

Vyāsa, por lo tanto, considera *nidrā* como un sueño que es un tipo particular de estímulo. Identifica así el proceso mental con el estímulo (*vṛtti* con *pratyaya*). Según él, *nidrā* es activo, porque se trata de una experiencia que deja una impresión, que puede recordarse después de despertar. J. H. Woods<sup>29</sup> afirma correctamente que el sueño es una experiencia positiva y no, como enseñan algunos Vedāntines, como por ejemplo Udayana, la ausencia de actividad mental.

La anterior interpretación proporcionada por Vyāsa no se consideró satisfactoria y dio lugar a objeciones, que fueron recogidas por Vācaspati. La primera objeción se refiere al problema de si *nidrā* (sueño) es un *cittavṛtti*, es decir, si es una forma de comprensión. También P. Deussen<sup>30</sup> se sorprende y dice: “*Es mag befremden, diesen unter den intellektuellen Funktionen aufgezählt zu finden; an den Traum (svapna) zu denken. sind wir wohl nicht berechtigt, da dieser in I 38 Yom Schlafe deuUich unterschien wird, und auch die I.10 gegebene Definition der nidrā als einer Funktion des Cittam, welche sich auf keine Vorstellung einer Realität stützt, erlaubt nur, an die im Schlafe stattfindende Einstellung seiner Funktionen zu denken, welche hier als eine besondere, nur negative Funktion aufgestellt wird*”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> a. a. O., p. 29.

<sup>30</sup> a. a. O. I.3, p. 556.

<sup>31</sup> Puede resultar extraño encontrarlo en la lista de procesos mentales; probablemente no tengamos derecho a asimilarlo al sueño con ensueños (*svapna*), ya que esto se trata en I.38, y en I.10 se define *nidrā*

Pero según los comentaristas también existe la función negativa de *citta* en el caso de *viparyaya*, la percepción incorrecta. Según los comentaristas, en el caso de *pramāṇa*, la percepción correcta, el objeto es positivo, real y ciertamente existente (*bhūtārtha*, *sadviṣaya*), mientras que en el caso de *viparyaya*, por el contrario, es irreal y no existe, de tal forma que, según Vācaspati, tal comprensión no tiene valor (I.8). Según esto, *citta* debería tener una función negativa también en el caso de *viparyaya*, de modo que la explicación de Deussen no define correctamente el significado de la palabra *nidrā*.

Tampoco la identificación de *vṛtti* con *pratyaya* se corresponde con el texto básico. Vyāsa hace que las dos expresiones sean idénticas y se refiere a *pratyayavannirodha*, aunque Patañjali habla de *cittavṛttinirodha* (I.2) y diferencia *vṛtti* de *pratyaya* (I.10). Pero ni siquiera la afirmación de Vyāsa de que *nidrā* es un tipo particular de *pratyaya* significa algo porque Patañjali diferencia varios tipos de *pratyayas*, como *virāma-*, *bhava-*, *tulyapratyaya*, etc.

Las objeciones contra las explicaciones dadas por los comentaristas fueron reforzadas indiscutiblemente también por el hecho de que Vācaspati no menciona un estado especial de *nidrā* como sueño. En I.36 menciona los siguientes estados: *jāgaritasthānam* (sitio del estado de vigilia), *svapnasthānam* (sitio del sueño ligero), *suṣuptisthānam* (sitio del sueño profundo), *turīya* (sitio del cuarto estado del sueño profundo). Están situados en el loto del corazón, que también es el lugar de la mente (*cittasthānam*). Vācaspati, sin embargo, no menciona el *nidrāsthānam* (el sitio de *nidrā*, el sueño).

Vācaspati se defiende de las objeciones señalando que Patañjali en su formulación menciona explícitamente en el caso de *nidrā*, que es un *vṛtti*. Pero ni siquiera esto puede apoyar la explicación de los comentaristas. Patañjali enumera en I.6 cinco formas de *vṛttis*: *pramāṇa*, *viparyaya*, *vikalpa*, *nidrā*, *smṛti*. Simplemente con esta afirmación resuelve el problema. Si más adelante se refiere a *nidrā*, afirmando que es un *vṛtti*, entonces no es posible interpretar este énfasis como una contradicción de una posible o esperada objeción. El significado de todo esto es bastante diferente, como señalaremos más adelante.

---

como una función de *citta*, que no se basa en ninguna idea real, solo admite la actitud que tiene lugar durante el sueño de pensar en sus funciones, que se presentan aquí como una función especial, exclusivamente negativa (n.t.)

Vācaspati es plenamente consciente de la exactitud de las objeciones a la explicación de Vyāsa y, por lo tanto, intenta completar la explicación. H. Jacobi<sup>32</sup> dice, sin embargo, que la explicación de Vācaspati no tiene valor porque se basa en la teoría desarrollada por el Sāṃkhya sobre los *guṇas*. Este rechazo no está totalmente justificado aunque Vācaspati en su interpretación no define correctamente la formulación de *nidrā* de Patañjali, y aunque su interpretación está llena de contradicciones.

Por un lado, afirma que *nidrā* es un *vr̥tti*, y al final dice que *pratyayānubhava*, la experiencia de la vivencia, significa la experiencia de una causa de negación del proceso mental en la vigilia o en el sueño. Luego menciona otra objeción, por qué el sueño no debe considerarse simplemente como una ausencia de *vr̥ttis* en general, como es el caso del *kaivalya*, la independencia sobre los objetos. El *vr̥tti* del despertar invoca otros *vr̥ttis* que se manifiestan además de *nidrā* y deben ser reprimidos porque son enemigos del *samādhi*. El sueño, sin embargo, es *ekāgrya-vr̥tti*, un proceso mental concentrado que es unidireccional y no es enemigo del *samādhi*. Vācaspati responde a esto que *nidrā* tiene el *guṇa*, la cualidad, de *tamas*, que cubre *sattva*, la sustancia del pensamiento. Si *tamas* está en compañía de *sattva*, tenemos la sensación de un buen sueño al despertar. En compañía de *rajas* existe la sensación de un mal sueño y si el *tamas* prepondera sobre ambos, existe la sensación de un sueño inquieto y aburrido. Sin embargo, dice en I.38 que en este *sūtra* se debe entender que *nidrā* tiene la cualidad de *sattva*, y que se corresponde con el estado de sueño profundo de Brahma (*suptāvasthā*).

Vācaspati remata *abhāvapratyaya* como *jāgrat-svapna-vr̥tti-abhāva-kāraṇa*, es decir, la vivencia de la negación significa la causa de la negación de los procesos mentales del estado de vigilia y del estado dormido<sup>33</sup>.

De esta manera, el sujeto está en un sueño profundo e internamente consciente.

<sup>32</sup> Über das ursprüngliche. Yogasystem I, 1929, p. 14 (592).

<sup>33</sup> Vācaspati define *virāma*, cesación, como *vr̥ttināmbhāvaḥ*, (I.18). Según esto, *asaṃprajñāta nirodha* se obtendría solo mediante el control de *nidrā*, que es *jāgratsvapnavr̥ttināmbhāvaḥ* (I.10). Pero también esta interpretación demuestra la explicación incorrecta de los comentaristas sobre *nidrā* porque contradice el texto básico.

Sin embargo, también esta interpretación entra en conflicto con las formulaciones de Patañjali. El sujeto realmente conoce los *vṛtti*, los conoce y examina los impulsos. Según la interpretación de los comentaristas, el sujeto es consciente, reconoce el proceso mental y examina los impulsos en *nidrā* como sueño solo después del despertar. Según Patañjali, *nidrā* es parte del estado de vigilia y no es un sueño profundo.

Parece que los comentaristas nos deben la interpretación correcta de *nidrā*, y por esta razón su interpretación ha sido ampliamente rechazada y las objeciones parecen justificadas. Pero a pesar de eso, los comentaristas conservaron hilos en su interpretación, lo que condujo a una correcta comprensión de la formulación del *nidrā* de Patañjali. En primer lugar, enfatizan que *nidrā* es un *vṛtti* activo, cuyo contenido son las emociones; además, que *nidrā* es la negación de otros *vṛtti*, es decir, que es una forma sui generis; que es similar al *samādhi*, *ekāgravṛtti* o *kaivalya*; además, deja una impresión en la memoria profunda, *smṛti*, como cualquier otra forma; y también, no mencionan ninguna localización especial para *nidrā*; identifican *pratyaya* con *kāraṇa*; y afirman que es una especie de proceso subconsciente.

Ya deduje de Patañjali que el sujeto es consciente del proceso mental, que lo comprende y que examina el impulso, es decir, que *nidrā* debe pertenecer a un estado consciente, despierto y que no es un sueño profundo. Esto se demuestra mediante la clasificación de *nidrā* entre los medios para lograr una calma serena de la sustancia mental (*cittaprasādana* I.33-40). La conciencia está distraída, por ejemplo, por la enfermedad que se debe a desórdenes en las secreciones o en los órganos de los sentidos, por varios problemas corporales y mentales, por nerviosismo, por mala respiración, etc., que Patañjali llama obstáculos y dispersiones de la mente (*antarāya. cittavikṣepā* I.30-31). Para refrenarlos, recomienda varios métodos, incluyendo *nidrāsvapnajñāna*, el conocimiento o la experiencia con *nidrā* y con los sueños. Este método es equivalente a *dhyāna*, la disminución de los estímulos (I.39, II.2). Todos estos métodos están marcados por la práctica, *abhyāsa*, y se manifiestan por el esfuerzo constante para lograr la permanencia de la calma, en la que no hay lugar para los *cittavṛttis*<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> *avṛttika-citta*, Vyāsa en I.13, 40.

*Nidrā* y *svapna*, el sueño, son, por lo tanto, estados activos de conciencia. Los comentaristas clasifican a *svapna* como *smṛti*, una forma de memoria. Según los Upaniṣads<sup>35</sup>, el sujeto durante el sueño crea vehículos, caminos, ríos, lagos, alegría y dolor, él crea como el Señor diferentes personas independientemente de la realidad exterior. Una característica de *svapna* es la inhibición de la realidad exterior y la creación activa a partir de la realidad interior.

*Nidrā* es, por lo tanto, necesariamente la restricción de los estímulos de la inhibida realidad exterior porque tiene características comunes con *dhyāna* y *svapna*. La actividad de *nidrā* se manifiesta en que el estímulo da lugar al *vṛtti*. *Abhāvapratyaya* es, pues, un estímulo que surge a partir de la negación de la realidad exterior, es decir, de la negación objetiva. Este estímulo es un soporte para evocar el proceso mental.

*Abhāva*, la negación, por tanto, no está relacionada con los *vṛttis* de los estados de vigilia o de sueño (*jāgarīta-svapna*), sino con la negación del objeto. Esto también se puede derivar de la formulación de Patañjali sobre las cinco formas de *vṛttis*, integradas en el siguiente esquema:

<i>pramāṇa</i>	<i>(vastu)pratyakṣa</i>	el objeto está delante de los ojos	signos individuales, concretos
<i>viparyaya</i>	<i>atadrūpa</i>	el objeto se percibe de forma indirecta	signos comunes, genéricos
<i>vikalpa</i>	<i>vastuśūnya</i>	vacío objetivo	signos abstractos
<i>nidrā</i>	<i>(vastu)abhāva</i>	negación objetiva	signos negativos
<i>smṛti</i>	<i>(vastu)anubhūta</i>	experiencia objetiva	signos subjetivos

Si la formulación de *nidrā* debe tener sentido, es necesario determinar el contenido de la negación objetiva (*abhāva*) de la cual surge el estímulo y el contenido del *vṛtti* creado por dicho estímulo.

Los comentaristas se refieren al contenido del proceso mental al afirmar que contiene sensaciones (*sukha*, *duḥkha*, *styāna*) que, según Vācaspati, corresponden a los *guṇas sattva*, *rajas* y *tamas*. Con ello, los comentaristas sugieren una dirección adicional para determinar el *vṛtti* en *nidrā*.

<sup>35</sup> Por ejemplo Bṛhadāraṇyaka Up. 4, 3, 9 etc.

Vyāsa dice en I.11 que todos los *vr̥ttis* contienen placer, dolor e ilusión (*sarvāścaitā vr̥ttayaḥ sukhaduḥkhamohātmikāḥ*). Dice además que estas características se explican como *kleśas*, tales como *rāga* (deseo) que se basa en el placer, *dveṣa* (aversión) que se basa en el dolor y *moha* como *avidyā*, el *kleśa* que no distingue. Esto muestra que Vyāsa de hecho adjudica a *nidrā* solo el *kleśa vr̥tti*, es decir, el proceso mental emocional o que el contenido de *vr̥tti* en *nidrā* está hecho de *kleśas* (*rāga, dveṣa, avidyā*). Esta consecuencia no contradice de ninguna manera el texto original. Patañjali dice sobre los *kleśas* en II.11: *dhyānaheyāstadvr̥ttayaḥ*, los procesos mentales de estos (*kleśas*) deben eliminarse restringiendo o reduciendo los impulsos.

Esta podría ser la razón por la cual Patañjali clasificó *nidrā* como un método equivalente a *dhyāna* en I.38.

Además, en el caso de los *cittavr̥tti*, dice en I.5: “*vr̥ttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ*, el proceso mental es de cinco tipos, con o sin *kleśas* manifestados”. En los *cittavr̥tti* se manifiestan tanto el aspecto objetivo del contenido como el aspecto emocional (*kleśa vr̥tti*). En el caso de *nidrā* solo existe la negación objetiva, por lo que se manifiesta solo el *kleśa vr̥tti*.

Si seguimos el hilo en la interpretación de los comentaristas, también encontramos conexión para determinar el impulso de la negación, *abhāvapratyaya*.

*Abhāva* en la concepción india no significa inexistencia. Vyāsa dice en II.5, que *avidyā* como *amitra* debe ser concebido como un objeto realmente existente (*vastusatattvam*) y continúa: “*yathā nāmitrau mitrābhāvaḥ na mitra-mātraṃ kintu tad-viruddhaḥ sapatnaḥ... evam avidyā na pramāṇaṃ na pramāṇābhāvaḥ, kintu vidyā-viparītaṃ jñānāntaram avidyeti*, Igual que el término *amitra* (no amigo) no quiere decir “ausencia de amigo”, ni “algo similar a amigo”, sino precisamente lo contrario de amigo, un enemigo... De la misma forma, *avidyā* no es “fuente de conocimiento correcto” ni “ausencia de conocimiento correcto”, sino un conocimiento de distinta clase, contrario a los dos anteriores”. Analógicamente, *abhāva* no es la negación de la existencia ni lo que no se relaciona con la existencia, sino que es otro tipo, una forma opuesta de existencia objetiva que realmente existe.

¿Cuál es entonces el significado de *abhāvapratyaya*, el impulso negativo en sentido positivo?, es decir, ¿a qué tipo de impulso nos estamos refiriendo aquí?

A modo de ilustración, mencionaré aquí varios ejemplos de los comentarios a los Yogasūtras, en los que se puede diferenciar entre varios tipos de vivencias<sup>36</sup>. También nos familiarizaremos con otros tipos especiales de impulsos en capítulos posteriores.

En primer lugar, es necesario diferenciar entre impulsos directos e indirectos como, por ejemplo, entre el de una luna real y el de su reflejo en el agua, o entre el de una cara y el del reflejo de la cara en el agua, espejo, etc. (Vācaspati a III.17, 35). La luna y la cara proporcionan impulsos directos y sus reflejos indirectos si nos miramos en el espejo o en el agua. Esta es la diferencia esencial entre *pramāṇa* y *viparyaya*.

Además, es necesario eliminar un impulso inexistente de algo existente como menciona Vācaspati en II.22, III.47: “Puesto que el color no es percibido por el ciego, éste no se vuelve inexistente (*na hi abhāvaprāptam bhavati*), ya que es visto por quien tiene visión”. Este *abhāva* no se corresponde con la formulación de *nidrā* de Patañjali.

Entonces es necesario prestar atención también a dos impulsos que se superponen entre sí, como es el caso de un actor que adopta el papel de Rama (I.24), o de dos impulsos de varias fuentes: IV.16: “El gusto, el poder sensorial y la digestión, etc., no son lo mismo si se saborea un dulce real o un dulce imaginario”, o por ejemplo “el niño Brahman no puede cocinar con fuego lo que imagina que está presente (I.32), pero puede cocinar con fuego lo que está presente (II.28)”.

Muy interesantes son los ejemplos que ilustran impulsos negativos e incondicionados que según la filosofía india provienen de vidas pasadas. Estas a veces no aparecen en la vida como menciona por ejemplo Vācaspati en IV.9: “Los *saṃskāras* no se manifiestan en el caso de un hombre, que inmediatamente después de su muerte pasa a existir como gato. En él, se manifestarían los *saṃskāras* concretos que corresponden a su fructificación (como gato), y no se esperaría una manifestación de *saṃskāras* humanos”.

---

<sup>36</sup> Los ejemplos se mencionan en la traducción de J. H. Woods.

En el caso de un niño que aún no ha tenido experiencias, los impulsos de vidas pasadas se hacen evidentes, es decir, impulsos incondicionados, por ejemplo en II.9: “Incluso un niño recién nacido tiembla al ver algo mortal, porque el niño tiene experiencias de un nacimiento anterior”. Del mismo modo, en el caso de los *saṃskāras* y el *karma*, se manifiesta su debilidad, porque existe la oportunidad de que fructifiquen en otro momento (II.13). Patañjali en II.22 diferencia así entre el *karma* que se cumple y el que permanece. En II.15 Vācaspati dice: “a partir de las sonrisas y otras acciones podemos inferir que las causas de las acciones del niño son la alegría o el dolor en la vida anterior”.

La eficacia de un impulso negativo se demuestra mediante otros ejemplos dados por Vācaspati. Así, en II.15, muestra el ejemplo de un impulso positivo que está conectado con un impulso negativo de envenenamiento: “Los antiguos sabios no prestan atención a nada en la primera impresión. Por supuesto, existe en la primera impresión una experiencia que cualquiera puede sentir del placer, que surge inmediatamente después de comer alimentos mezclados con agradable veneno; pero después de un lapso de tiempo el placer desaparece”.

Otro ejemplo de la efectividad y la urgencia de un impulso negativo se menciona en II.28: “Mṛkaṇḍu, cuya mente se había concentrado, escuchó la quinta nota a punto de sonar sobre el laúd, levantó los ojos y vio a la ninfa celestial Umlocā en la perfección de su belleza y sensualidad, de modo que dejó de concentrarse y su mente se unió a ella”. Un impulso negativo puede cancelar incluso el estado de *samādhi*.

Vācaspati menciona la efectividad de un impulso negativo inducido previamente en I.24: “Chaitra piensa: 'Mañana debo levantarme justo al amanecer'. Y luego, después de haber dormido, se levanta a la hora exacta debido a la impresión subliminal resultante de su contemplación”.

Vācaspati menciona en III.13, cómo se oculta un impulso negativo en otra cosa como, por ejemplo, la cuajada en la leche. La cuajada, aunque existe en la leche, no ejerce su propia actividad funcional.

Kālidāsa en Śakuntalā dio una prueba sobre la efectividad de un impulso negativo. Śakuntalā, en profunda meditación, no se compadeció de un mendigo, no escuchó su condena, y este impulso negativo se materializó.

Impulsos negativos similares pueden, por lo tanto, introducir *nidrā*, ya que apuntan un cierto conocimiento de las cosas que aparece solo como una fluctuación agradable, desagradable o indiferente. La huida de animales antes de una destrucción inminente (monzón), la habitual experiencia con personas y animales que dan una impresión indefinida de simpatía o antipatía, coraje, miedo o aprensión, etc., condiciones poco claras que a menudo causan incluso dolor somático (todo esto puede servir como base para la determinación de *nidrā* como una forma especial de referencia sobre cosas externas).

Un ejemplo especialmente adecuado se puede encontrar en IV.15: “Porque en el caso de una mujer soltera, que puede estar provocado por un impulso diferente para distintas personas: enamorada, malintencionada, alocada o indiferente, vemos una conexión recíproca de tal forma que se piensa : “esa que ves también la veo yo”. Por lo tanto, aunque lo físico sigue siendo lo mismo, las personas tienen pensamientos diferentes. En el amante, un pensamiento de placer con referencia a la mujer amada; en las amantes rivales, un pensamiento doloroso, pero en Chaitra que no la ha conseguido, un pensamiento de enamoramiento, de depresión”.

Se puede ver a partir de este ejemplo que un impulso procedente de un determinado objeto da lugar al mismo contenido de proceso mental que en *nidrā*, es decir, *sukha*, *duḥkha*, *moha* (*styāna*). En este caso, Vācaspati plantea una seria objeción: “¿Cómo puede un mismo objeto dar lugar a actos mentales que difieren en el placer y otras experiencias? Porque de una causa que no es diferente en sus características distintivas no debería haber diferencia en efecto”.

Vācaspati refuta esta objeción desde el punto de vista Sāṃkhya de que el mismo objeto externo que es una mutación de los tres aspectos (*guṇas*) tiene tres formas (es decir, *sattva*, *rajas*, *tamas*). “El objetor dice: 'Incluso si así fuera, entonces todo sin distinción sería un acto mental de placer, dolor e ilusión. En respuesta a esto (Vyāsa) afirma que los objetos mentales de las personas dependen de la vida correcta, la vida equivocada o *avidyā*, o la visión completa (*prajñā*). El objeto se convierte en la causa de las ideas o impulsos que surgen (*pratyaya*) a medida que aparecen, correspondiendo (cualitativamente) a la condición (determinante)”<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> En consecuencia, también Bhoja en IV.15. Ver más adelante.

A partir de este ejemplo, es posible deducir con bastante claridad una forma correcta de explicar *nidrā*. En primer lugar, debemos ser conscientes de que el mismo objeto puede despertar diversas emociones, no solo en varias de ellas sino también en la misma persona. Esto depende de las condiciones o del estado de ánimo de la persona. Sin embargo, la estimulación de cierto proceso mental depende de varias disposiciones, aspectos y factores básicos contenidos en el objeto que provoca impulsos que causan procesos mentales correspondientes a estos aspectos.

Patañjali imagina que cada objeto tiene cinco aspectos, pero solo uno corresponde a los tres *guṇas*. Es *anvaya*, inherencia, conexión, asociación.

A esto, en el caso de un objeto, corresponde *śīla*<sup>38</sup>, calidad, disposición, inclinación, que según Patañjali tiene tres formas: *prakāśa*, luz, brillo, manifestación; *kriyā*, movimiento, actividad; *sthiti*, inercia, el estado de permanecer fijo o estacionario. Por lo tanto, todo está en plena expresión o en actividad, o es inerte, rígido<sup>39</sup>.

Los comentaristas de II.18 dicen que *sattva* presenta una disposición a la luminosidad, *rajas* a la actividad y *tamas* a la inercia. Sin embargo, en el caso de Patañjali debemos entender *anvaya*, la inherencia, como una conexión de todos los objetos, de toda la realidad. Es una forma cualitativa de la realidad que niega un objeto individual y lo conecta con toda la realidad.

El intento de los comentaristas de explicar *nidrā* desde un punto de vista Sāṃkhya oculta los hilos a la interpretación original del texto básico. El esquema de la realidad según Patañjali tiene el siguiente aspecto:

<i>dṛśya</i> objeto	<i>bhūta</i> elemento	<i>indriya</i> sentido	<i>vṛtti</i> proceso mental
1. <i>viśeṣa</i>	<i>sthūla</i>	<i>grahaṇa</i>	<i>pramāṇa</i>
2. <i>aviśeṣa</i>	<i>svarūpa</i>	<i>svarūpa</i>	<i>viparyaya</i>
3. <i>liṅga-aliṅga</i>	<i>sūkṣma</i>	<i>asmitā</i>	<i>vikalpa</i>
4. <i>śīla</i>	<i>anvaya</i>	<i>anvaya</i>	<i>nidrā</i>

<sup>38</sup> II.18: *śīla* de *śīlati*, reflexionar profunda y abstractamente, conectado con √*śī*, sueño, descanso.

<sup>39</sup> Patañjali denomina *kriyāyoga* a la segunda sección del yoga, el yoga de la actividad, el yoga operativo. Su objetivo es lograr claridad, expresión plena, ya sea en la adquisición del conocimiento de las cosas tal como son o en el logro de las perfecciones. Todo en nosotros está velado por una barrera de conocimiento no adquirido, por lo tanto, es necesario lograr una completa claridad y perfección mediante la actividad, por el desarrollo de habilidades.

<i>5. artha</i>	<i>arthavattva</i>	<i>arthavattva</i>	<i>smṛti</i>
propiedades	conocimiento		relación con el objeto
particular	directo		<i>vastu</i>
genérico	mezclado		<i>atadrūpa</i>
abstracto	verbal		<i>vastuśūnya (vastu)</i>
Cualitativo	negativo		<i>abhāva (vastu)</i>
subjetivo	télico		<i>anubhūta</i>

*Anvaya* proporciona tres grados de calidad a lo largo de los cuales se desarrolla toda la realidad desde la inercia hasta su plena expresión. Estas disposiciones son inherentes a cada objeto, en toda la realidad, y la persona se da cuenta de estas cualidades inherentes solo en forma de emociones, un *vṛtti* que se apoya en un impulso que niega el objeto.

*Abhāva* significa una nueva realidad en la que los grados cualitativos son inherentes. Esta realidad señala solo el fundamento, los *kleśas*.

Resumiendo los resultados podemos establecer lo siguiente:

1. Los comentaristas no entendieron la formulación de *nidrā* porque sus conclusiones están elaboradas desde un punto de vista diferente (Sāṃkhya). Consideran que la forma individual de un *vṛtti* es un *vṛtti* independiente y que *nidrā* es un sueño. Al hacerlo, pierden el requisito previo para una interpretación correcta de *nidrā* y se exponen a objeciones justificadas.

2. Sin embargo, han mantenido la interpretación original bajo la visión de la filosofía posterior.

3. Se puede deducir de esto, que el primer comentarista, Vyāsa, estaba más alejado del texto básico de lo que uno presumiría o que Patañjali era el gramático mencionado del siglo II a.e.c.

4. *Nidrā* es un tipo de proceso mental en el que somos conscientes solo de un *vṛtti* puro, un *vṛtti* emocional, que es estimulado por un estímulo que niega o inhibe el objeto. Esta negación objetiva corresponde a la esfera cualitativa de la realidad.

5. Los comentaristas, sin embargo, en su interpretación del sueño dieron una explicación que está de acuerdo incluso con las ideas modernas respaldadas por experimentos. Del mismo modo, Patañjali dio pruebas serias en su formulación que podemos explicar hoy y verificarlas experimentalmente mediante resultados fisiológicos.

Por lo tanto, considero conveniente mencionar estos resultados y compararlos con la formulación de Patañjali. En primer lugar, estos son los experimentos realizados por I. P. Pávlov con respecto al sueño. Daré los resultados totales que podré usar ventajosamente para la explicación de otros impulsos adicionales, *pratyayas*.

Esta investigación confirma en primer lugar la interpretación de los comentaristas sobre el sueño, a saber, que el sueño es una experiencia positiva, que se basa en una negación temporal de los procesos mentales, y que su esencia es *tamas*, inhibición. Además, también entenderemos algo sobre el significado del *abhāvapratyaya* de Patañjali<sup>40</sup>.

Según Pávlov, la actividad nerviosa se compone de dos procesos: estimulante e inhibitor, de intensidad y duración variables. “Es el equilibrio entre estos procesos, escribió Pávlov”<sup>41</sup>, y sus fluctuaciones dentro de los límites normales y más allá de ellos, lo que determina todo nuestro comportamiento tanto en la salud como en la enfermedad”. Tanto los procesos estimuladores como los inhibidores<sup>42</sup> son procesos dinámicos, que se irradian o se restringen dentro de ciertos límites, concentrándose. La característica básica de estos dos procesos es que, por un lado, tienen, en su origen, la tendencia a extenderse y ocupar un área excesivamente grande, y por otro lado, se restringen nuevamente a ciertas áreas y se mantienen allí. Cuando la inhibición se ha extendido, nos encontramos con una situación que se manifiesta por somnolencia y sueño.

El sueño no llega repentinamente sino que se extiende gradualmente. El papel de la inhibición es en defensa de las células nerviosas debilitadas y parcialmente

<sup>40</sup> He consultado los siguientes libros: I. P. Pávlov: *Izbrannyje proizvedenija*, red. Ch. S. Kochtojanc, Moskva 1949. E. A. Asrat'an: *I. P. Pávlov, his life and work*, Moscow 1953. E. A. Asrat'an: *Ucenije akad. I. P. Pávlova o vysej nervnoj dejatel'nosti*, Moskva 1949. K. M. Bykov: *Rof golovnogoz mozga v dejatel'nosti vnutrennich organov*, Moskva 1949. L. M. Secenov: *Refleksy golovnogoz mozga*, 1947. V. Cedík: *Psychiatry and Psychology*, Prague 1953. J. Linhart: *The Teaching of I. P. Pávlov and Psychology*, Prague 1951. I.P. Pávlov: *Selected Works*, parts I, II, III, en cuatro volúmenes, Prague 1956 (Czech edition).

<sup>41</sup> *Twenty Years of Objective Study*, p. 11.

<sup>42</sup> *Problema sna*, 1935. Ed. 1940.

agotadas, es como salvaguarda. La inhibición les proporciona lo que necesitan, sobre todo descanso, reposo completo. Pero este es un descanso de un tipo especial. No es una inactividad completa ni una suspensión de los procesos vitales (nutrición, respiración, etc.). La inhibición aparentemente ni siquiera ralentiza estos procesos en ninguna medida. Podemos suponer que, esencialmente, la inhibición bloquea las células, interrumpe su conexión con los otros centros y órganos y dirige la función de las células principalmente como a través de un camino diferente, hacia la eliminación de su fatiga y otros cambios indeseables causados por intensivos y largos trabajos. Por lo tanto, de la teoría de Pávlov se desprende que el sueño periódico y normal no es más que una inhibición que protege la masa predominante de células nerviosas cerebrales.

Pávlov escribió<sup>43</sup>: “El sueño es una inhibición que se extiende por una gran región del cerebro, por los dos hemisferios e incluso por debajo del mesencéfalo”. Por lo tanto, la fatiga más o menos igual de la mayoría de las células cerebrales crea una condición favorable para que la inhibición que surge en cualquiera de los centros cerebrales se extienda rápidamente por todo el cerebro. “Ciertas células corticales que reaccionan al agente externo dado, que durante mucho tiempo ha estado activo y agotándose, pasan a un estado de inhibición y, en ausencia de cualquier oposición por parte de los otros centros activos de la corteza, el proceso inhibitorio se extiende y produce sueño”<sup>44</sup>.

A la luz de la teoría de Pávlov, también se han encontrado soluciones para los factores que producen el sueño, las causas del sueño como agotamiento, los productos nocivos para la actividad vital de las células, la excitación de centros nerviosos específicos, el cese de las vivencias y también el silencio, la oscuridad, el sonido monótono, el silencio acostado en la cama, etc. Algunos de estos factores limitan las influencias externas en el cerebro, mientras que otros actúan como estímulos condicionados que causan sueño y se desarrollan por la condición de la vida del individuo.

Puede haber condiciones particulares de la función cerebral cuando una inhibición superficial o suficientemente profunda no abarca toda la corteza, sino

---

<sup>43</sup> Twenty Years, p. 385.

<sup>44</sup> Lectures on the Work of the Cerebral Hemispheres, p. 226.

solo una o varias de sus partes, causando sueño solo en estas partes. Este peculiar sueño parcial es justamente la base fisiológica de la hipnosis.

Según Pávlov, la inhibición y el sueño son la misma cosa. El sueño es lo opuesto a la vigilia, que se caracteriza por una conciencia plena y clara, mientras que en sueño profundo las células cerebrales son inmunes a la mayoría de los estímulos. La vigilia, sin embargo, generalmente no se convierte en sueño de forma repentina, sino solo gradualmente por la intensificación de la inhibición. Estos grados, las fases transitorias del sueño de Pávlov, son prácticamente cuatro:

1. La fase de equilibrio, que altera la ley sobre la fuerza del estímulo y la fuerza del efecto en el sentido de que tanto los estímulos fuertes como los débiles producen el mismo efecto. Es el estado de somnolencia en el que la persona se vuelve indiferente a su entorno, cuando todo se mezcla y confunde.

2. La fase paradójica, cuando los estímulos débiles producen un efecto aún más intenso que los fuertes. Es el estado de ensoñación y adormecimiento.

3. La fase ultraparadójica, cuando los estímulos de vigilia positivos permanecen sin efecto pero los estímulos negativos existentes es decir, los estímulos inhibitorios son efectivos. Es el estado del sueño ligero. La inhibición penetró en los hemisferios, el sueño comenzó pero, sin embargo, hay puntos de vigilia individuales que Pávlov llama centinelas o puntos de guardia. Estos puntos aparecen, por ejemplo, en un molinero. Cuando el molino se detiene, el molinero se despierta inmediatamente; o, por ejemplo, los sonidos ruidosos no despertarán a la madre, pero sí la menor inquietud del niño. Si se producen las condiciones para la estimulación de un determinado punto, no impedirá que el punto ejerza su actividad y estimule el proceso.

4. Finalmente la inhibición total, llega el sueño profundo.

La ensoñación es una expresión de la fase paradójica en que las imágenes ejercen una influencia más fuerte en la actividad mental que la realidad misma. El hombre sueña que está volando, aunque sus sentidos durante el sueño ligero indican que está acostado en silencio en la cama.

Todas las características mencionadas de un sueño pueden ocurrir también durante el estado de vigilia, es decir, no es necesario que los ojos estén cerrados o que el cuerpo esté en una posición tranquila, porque la inhibición puede afectar

solo a ciertas partes de la corteza cerebral, mientras que otras partes permanecen absolutamente despiertas. Hay casos de sueño al caminar y montar a caballo. La inhibición está restringida a los hemisferios cerebrales y no ha penetrado en los centros inferiores. Además, se conocen estados de sueño con vigilia parcial debido a ciertos estímulos aunque debilitados<sup>45</sup>.

¿Cuál es el curso del sistema de señalización durante la inhibición inicial y su desarrollo? Pávlov afirma que nuestra esfera más alta, la esfera de la actividad verbal (es decir, el segundo sistema de señalización de la realidad) al comienzo de un estado de sueño o aburrimiento, se inhibe primero. El aburrimiento evoca la inhibición y esta esfera pasa a un estado inactivo. Pero más allá de esta esfera verbal de hemisferios cerebrales está la esfera que nos es común con los animales, que Pávlov llama el primer sistema de señalización, es decir, la percepción de las impresiones que se originan de todos los estímulos por los cuales nos vemos afectados.

Cuando estamos despiertos, la esfera verbal inhibe el primer sistema de señalización. Cuando comienza el sueño, la esfera que yace debajo y que tiene una relación inmediata con los estímulos se siente mucho más fuerte y aparece en forma de sueños individuales. Cuando esta presión deja de ejercer influencia, existe una cierta relajación para que el sueño se extienda como inhibición a esferas grandes o pequeñas.

Ahora, en este momento, deseo llamar la atención de que Patañjali clasifica *nidrā* detrás de *vikalpa*, el cual está detrás del segundo sistema de señalización de Pávlov y que no lo identifica con una ensoñación. Los comentaristas clasifican la ensoñación como *smṛti*, memoria. De acuerdo a la interpretación de Pávlov, *abhāvapratyaya* significaría la imagen de la irrealidad, las imágenes que ocurren en un sueño. Esta interpretación, sin embargo, no puede relacionarse con la formulación de Patañjali. En *nidrā* Patañjali menciona el impulso de la negación, lo que significa que en *nidrā* hay un impulso especial y no una imagen de irrealidad.

En esta dirección, el camino correcto se muestra mediante experimentos posteriores de los fisiólogos. I. K. Sechenov, escribió en su libro "Reflejos cerebrales" sobre sentimientos ocultos que se originan en los órganos internos:

---

<sup>45</sup> I. P. Pávlov: The Real Physiology of the Brain, "Príroda" Magazine 1917, N° I.

En una excelente sátira de Voltaire, un habitante de Saturno le pregunta a un viajero de Sirio: “¿Cuántos sentidos tienes?”, “Setenta y dos, pero a veces lamentamos tener tan pocos”. Se ha descubierto que además de los sentidos especiales hay muchos otros “sentidos ocultos”. También estos sentidos ejercen una influencia sobre nosotros y sus estímulos llegan a la corteza cerebral. Después de haber sido expuestos por las enseñanzas de Pávlov, dejan de ser misteriosos y es posible considerarlos como estímulos que se originan en los órganos sensoriales, pero estos son órganos especiales. Se trata de un nuevo tipo de reflejos, los llamados reflejos condicionales interorreceptores y una serie de histólogos (Lavrentjev, Ivanov, Pines, Baron y otros) determinó que en todos los órganos internos hay pequeños órganos especiales que según su opinión representan organismos sensibles.

Los experimentos han demostrado que se accede a la corteza cerebral no solo mediante señales del mundo exterior, sino también con señales de las “economías internas” del organismo que se distinguen por medio de interorreceptores. Somos conscientes de los estímulos que provienen del mundo exterior, pero generalmente no somos conscientes de los estímulos que provienen del “mundo interno”, de los interorreceptores; Esto está más allá del umbral de la conciencia, un proceso subconsciente. Los experimentos han demostrado que si los reflejos condicionales interorreceptores se entrenan en un perro, en el primer período, cuando este proceso se está desarrollando, el perro parece estar buscando este estímulo en el exterior.

¿Qué afecta a los órganos internos? Los experimentos han demostrado que los interorreceptores no solo emiten reflejos para la respiración y la circulación sanguínea, es decir, que las señales no solo afectan el aspecto vegetativo de la vida (respiración, digestión, circulación sanguínea) sino que también interfieren con el control de los músculos esqueléticos, es decir, con el aspecto animal de la vida.

Estos experimentos verifican la actividad de la corteza cerebral desde el aspecto de la vida interna del animal y también de su esfera subconsciente. Los impulsos que fluyen desde las profundidades del organismo se unen con la corteza cerebral e influyen en el origen y el curso de los actos conscientes de la voluntad. Sin embargo, estos impulsos no alcanzan en estado normal los valores

umbral de la conciencia y se “conservan” en la corteza cerebral por un tiempo bajo una intensidad subliminal, de forma latente, y permanecen ocultos al analizar la conciencia<sup>46</sup>.

Si queremos hacer uso de esta investigación fisiológica, debemos evitar en primer lugar imputar a la interpretación de *nidrā* los resultados de estos experimentos. Por otro lado, debemos tener en cuenta estos experimentos porque brindan una adecuada explicación verificada por experimentos de sueño, adormecimiento y ensoñación, para que podamos determinar de manera confiable lo que Patañjali quería decir con su formulación de *nidrā*.

En primer lugar, excluirémos la explicación de lo que es un sueño, ya que no es objeto del *sūtra* sobre *nidrā*, como lo señaló correctamente P. Deussen, y además los comentaristas clasifican el sueño, *svapna*, como otra forma de *vr̥tti*, es decir, *smṛti* y no *nidrā*.

A partir de los experimentos se puede ver que *nidrā* no necesariamente significa dormir y que, en el mejor de los casos, se asemeja a un adormecimiento o una de las fases que preceden al sueño. En contraste con esto, los comentaristas consideran claramente a *nidrā* como el sueño, que se contrapone a la vigilia y al sueño, es decir, clasifican *nidrā* en la fase ultraparadójica del sueño porque el sueño se clasifica en la fase paradójica.

Por otro lado, es significativo que todas las características del sueño puedan aparecer también en estado de vigilia porque la inhibición puede afectar solo a ciertas áreas y otras áreas están despiertas para que solo estas puedan ser objeto de *nidrā*.

Pávlov atribuye a esta esfera impulsos negativos, impulsos inhibitorios, como aparecen, por ejemplo, en el molinero o la madre, o como pueden complementarse con interorreceptores en relación con los aspectos vegetativos y animales de la vida. Estos impulsos de los interorreceptores son sugeridos por las características de los comentaristas en su descripción de las impresiones después de despertarse. Estos impulsos están por debajo del umbral de la conciencia, en intensidad subliminal, en forma latente y permanecen ocultos ante la conciencia. Todas estas características agotan el significado de la expresión

---

<sup>46</sup> K. M. Bykov: Rol' kory golovnogo mozga, 1949.

*abhāvapratyaya* como un impulso negativo en forma latente, de intensidad subliminal.

La evidencia de que tales impulsos existen también es dada por los comentaristas. Vācaspati incluso menciona cómo es posible provocar un impulso tan negativo si antes de irnos a dormir damos conscientemente una orden para despertarnos en un momento determinado.

Según Patañjali, *nidrā* es una reacción en una forma de cada cosa, es decir, *anvaya* u otra forma de determinación.

¿Es posible determinar que una persona reacciona ante algo no solo mediante la percepción o verbalmente, sino también con emociones agradables, desagradables o indiferentes?

I. M. Sechenov<sup>47</sup> dice sobre este tema: “Todos sabemos que el mismo impulso externo que afecta a nervios que son igualmente sensibles unas veces causa un sentimiento agradable a una persona y otras veces no. Si, por ejemplo, tengo hambre, el olor de un plato es agradable para mí, si estoy lleno, es indiferente, y si estoy sobrealimentado es casi repulsivo. Otro ejemplo: un hombre vive en una habitación que está mal iluminada; si entra en una habitación que está mejor iluminada, se siente feliz. Regresa a casa y el reflejo ha tomado una forma bastante diferente. Sin embargo, será suficiente que este hombre se sienta por un tiempo en un sótano, para que luego entre a su habitación con una cara feliz. Del mismo modo, en lo que respecta a las sensaciones que evocan experiencias positivas o negativas en todas las esferas sensoriales”.

Sechenov explica este fenómeno de tal forma que la naturaleza de la percepción cambia en su esencia con un cambio en el estado fisiológico del centro nervioso.

Según la opinión generalizada de la India, la reacción ante un objeto exterior depende de una forma de vida correcta o incorrecta, del *kleśa* que nubla el entendimiento o de una comprensión completa. Los comentaristas interpretan las diferentes reacciones desde el punto de vista del Sāṃkhya (IV.15). Bhoja también era particularmente consciente de la importancia filosófica del hecho de que un solo objeto no evoca las mismas reacciones en varias personas. Él dice: “La causa (*kāraṇa*) puede ser diferente, aun cuando el efecto (*kārya*) no lo sea,

<sup>47</sup> I. M. Sechenov: *Refleksy golovnogo mozga*, 1947, § 6.

el universo (*jagat*) creado por muchas causas puede ser de la misma forma (*ekarūpa*). O como consecuencia de no seguir la diferencia de causas sería independiente y sin causa”.

Además, explica en qué radican las diversas reacciones ante la misma fuente y se pregunta: “Y si es así (puede preguntarse) por qué el mismo objeto que consta de tres cualidades (*triguṇa*) no produce cogniciones llenas de placer, dolor e indiferencia (*sukha duḥkha mohamayāni jnānāni*) en un perceptor?” Más adelante explica la diferencia en las reacciones de la siguiente manera: “Como los objetos consisten de tres cualidades, la mente (*citta*) también consiste de tres cualidades (*triguṇa*), y los méritos, deméritos, etc. son sus accesorios (de *citta*) (*dharmā-adharmā-ādayaḥ saḥakariṇaḥ*) en la producción de un objeto (en diferentes formas); a partir de la manifestación de estos (méritos, etc.) la mente se manifiesta en tal o cual forma. Así, cuando la mujer está en presencia de una persona amorosa, su mente, de la cual el mérito es un complemento (*dharmasahakṛtaṃ cittam*), y sufriendo modificaciones (*pariṇāma*) a través del predominio de la pureza (*sattva*), se llena de placer (*sukhamayam*). El estado mental de la rival solo a través del predominio de la pasión (*rajas*), complemento para la cual están la riqueza y el mérito, se llena de dolor (*duḥkham*). El estado mental de la rival llena de ira a través del predominio de la oscuridad (*tamas*), complemento para el cual surge un demérito violento, se llena de oscuridad (*mohamayam*). Por lo tanto, el objeto sensible es diferente de la sensación (*vijñāna-artha*), y en consecuencia, no hay identidad entre la sensación y su objeto. No hay una relación de causa y efecto, ya que existe una contradicción”.

Patañjali expresa muy brevemente que mientras el objeto permanece igual, la mente puede tener distintas reacciones, por lo tanto, los dos están en niveles distintos (IV.15).

Esta formulación de Patanjali admite dos interpretaciones: que las mentes de varias personas reaccionan de manera diferente ante el mismo objeto o que la misma mente reacciona de manera diferente. Del contexto de otros *sūtras* se desprende que Patañjali se refiere por su formulación a la segunda interpretación. Los experimentos descritos por Sechenov también confirman que la misma persona reacciona de manera diferente ante lo mismo

Deseo llamar la atención sobre los experimentos con interorreceptores y con órganos sensibles internos, especialmente el experimento con el perro que busca el estímulo en el exterior. También I. P. Pávlov<sup>48</sup> sostiene que durante la inhibición del estado de vigilia hacia la somnolencia, y con el acercamiento de un sueño ligero (que corresponde al estado de despertar del sueño o al estado de quedarse dormido) se alcanza una naturaleza caótica que no respeta la realidad ni total ni parcialmente y está subordinada principalmente a las influencias emocionales subcorticales. Esto se corresponde con la afirmación de Patañjali de que en *nidrā* solo somos conscientes del proceso mental expresado en forma de placer, dolor e ilusión. Este estado emocional que ignora la realidad es causado por el impulso negativo.

Según I. P. Pávlov<sup>49</sup>, el sueño se desarrolla de dos maneras: mediante la propagación de la inhibición desde la corteza, y restringiendo los impulsos que llegan a la sección más alta del cerebro desde los organismos externos e internos.

La afirmación de Patañjali admite la interpretación de que en los objetos externos y en los órganos de los sentidos hay señales, una de las cuales es *anvaya*, la inherencia, que señala *nidrā*. *Nidrā* es, por lo tanto, una forma de señalización sui generis con un impulso negativo.

También la interpretación de Vācaspati de que en *nidrā* hay una negación transitoria de la fluctuación de la vigilia y de los sueños se puede ver bajo una luz diferente. Los experimentos de Pávlov mostraron que la segunda distinción, la forma verbal, inhibe el primer sistema y que en el sueño también se inhiben las imágenes que forman la base de los sueños. De esto se deduce que *abhāva* no puede referirse a la negación de las formas anteriores de *virttis* porque esta negación o inhibición se multiplica en cada forma de distinción por el hecho de que una nueva forma inhibe la anterior. El impulso de la negación proviene del exterior, es decir, es una negación del objeto, es decir, los impulsos negativos, ocultos, latentes, oscuros, pero inherentes al objeto, son absorbidos por el objeto.

Ahora es posible traducir el *sūtra* I.10:

<sup>48</sup> I. P. Pávlov: Experiment on Physiological Understanding of the Symptomatology of Hysteria, 1932.

<sup>49</sup> I. P. Pávlov: Conditional Reflex, 1934, Large Medical Encyclopedia.

La forma inhibitoria de la fluctuación o proceso mental es la conciencia de la fluctuación sólo como placer, dolor e ilusión, apoyada por un impulso de negación (es decir, el impulso objetivamente negativo e inherente a las cosas). O en otras palabras, *nidrā* es una fluctuación que se fundamenta en un impulso negativo.

Por tanto, *pratyaya* tiene la naturaleza de una causa externa con capacidad estimulante. El estímulo es, por lo tanto, una expresión seleccionada muy correctamente que expresa el significado fundamental de lo que va hacia o en dirección a alguien.

La característica de inhibición en *nidrā* puede derivarse también de la clasificación de *nidrā* y *svapna* entre los medios para alcanzar el estado de serenidad de *citta* (*cittaprasādana* I.33-39)<sup>50</sup>. Lo contrario de esto es la distracción de *citta* (*cittavikṣepā*) con sus acompañamientos. Entre estas distracciones se encuentran, por ejemplo, la enfermedad, la apatía como falta de esfuerzo debido a la pesadez del cuerpo o de la mente, la inestabilidad del cuerpo que lo hace temblar, la respiración irregular, etc. A partir de la completa enumeración de métodos que conducen al logro de la pacificación, es necesario considerar *nidrā* y *svapna* en el sentido que se le asigna en I.10. La esencia de *nidrā* y *svapna* es una inhibición más amplia de los hemisferios cerebrales o, en la formulación de Patañjali, la conciencia en *nidrā* es solo una fluctuación en la que se inhiben las formas de *pramāṇa*, *viparyaya* y *vikalpa*, y en *svapna* también la forma de *nidrā*.

Sin embargo, es especialmente interesante que Patañjali asocie *nidrā* y *svapna* con la eliminación de la distracción de *citta*. Tenemos razón al suponer que los efectos de *nidrā* y *svapna* han sido comprobados por una larga experiencia, es decir, los efectos de la inhibición sobre la mejora del estado de salud. Hoy la terapia por inhibición es un medio terapéutico muy efectivo. Se ha comprobado que la inhibición conduce a la mejora del estado de las personas con enfermedades nerviosas. La inhibición restringe o excluye la actividad del cerebro enfermo.

---

<sup>50</sup> Maitrī Up. VI.25: “*nidrevāntarhitendriyaḥ śuddhitamayā dhiyā svapna iva yaḥ paśyatīndriya bile 'vivaśaḥ... vigata nidram...* Quien tiene sus sentidos ocultos como en el sueño, y quien, mientras está en la caverna de los sentidos (su cuerpo), pero ya no está gobernado por ellos, ve, como en un sueño, con el intelecto más puro... vigilante”. Esto confirma la esfera objetivamente negativa en *nidrā*.

Patañjali señaló esta inhibición como un medio terapéutico. Esta es una prueba de experiencias muy notables y una estrecha conexión del Yoga con la medicina.

## 2. *Asaṃprajñātanirodha* con *virāma-*, *bhava-* y *upāyapratyaya*.

Los procesos mentales distinguen cinco formas del objeto de la realidad externa e interna. Los estímulos que la mente elabora en cinco formas de *ṛttis* ingresan a la conciencia desde las fuentes de la realidad. Estas formas expresan la esfera de la realidad tanto directa como indirecta, la esfera verbal, la esfera cualitativa y la puramente subjetiva. El sujeto es consciente de estas formas de proceso mental, las reconoce y examina sus impulsos.

Los *ṛttis* no solo reflejan la realidad, sino que esta realidad se deforma por las imperfecciones de los sentidos, por los *kleśas*, que no permiten una correcta diferenciación entre lo verdadero y lo falso. Además, el *kleśa* forma la conexión del sujeto con el objeto. El sujeto se identifica con los procesos mentales, está bajo su influencia o, en otras palabras, la condición del sujeto se ajusta a los *ṛttis* (*cittavṛttisarūpya* I.4). Este estado está marcado por la sed, *trṣṇā*, por los objetos vistos o adquiridos y por las ideas. Las percepciones, concepciones, ideas y emociones evocadas de esta manera controlan completamente el sujeto. Patañjali dice así en I.12: *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ*<sup>51</sup>, Su control se logra mediante la práctica y la decoloración (falta de apego)". La práctica es un esfuerzo para lograr la permanencia en el control (*tatra sthitau yatno 'bhyāsaḥ*, I.13). La conciencia fluye entonces sin *ṛttis* y en calma imperturbable (*cittasyāvṛttikasya prasānta-vāhitā sthitiḥ*, Vyāsa en I.13). La falta de color del objeto es la conciencia de ser el dueño por parte de alguien que se ha librado de la sed por los objetos vistos o adquiridos (*dṛṣṭānuśravikaviśayavitṛṣṇasya vaśīkārasaṃjñā vairāgyam* I.15). La etapa superior se refiere a la ausencia de deseo por las cualidades (*guṇas*).

<sup>51</sup> *Nirodha* de *ni-rudh*, oponerse, obstruir, bloquear, parar, confinar. bloqueo significa oposición, confinamiento, restricción, supresión. *Cittavṛttinirodha* según Radhakrishnan (History of Ind. Phil. II, p. 348): se detiene el flujo de las modificaciones mentales. Según Dasgupta (The Cultural Heritage I, p. 335), se trata de detener el flujo de presentaciones, pero también de la erradicación de esas potencias o tendencias latentes que generan nuevas corrientes de pensamientos y nuevas líneas de acción. Los comentaristas consideran *nirodha* como sinónimo de *samādhi*, *kaivalya*. La confusión de estas concepciones dispares apoya la suposición sobre la variabilidad del texto básico.

Patañjali formula así el Yoga del primer libro como control de los *vṛttis* (*cittavṛttinirodhaḥ* I.2), por el cual el sujeto alcanza el estado de su propia naturaleza (*svarūpe 'vasthānam* I.3). Se trata de un cambio de conciencia objetiva a la autoconciencia, la interiorización profunda, el *samādhi*.

El control de los procesos mentales procede en dos etapas. La primera etapa es *saṃprajñātanirodha*, control con conciencia objetiva, la segunda etapa es definida por los comentaristas como *asaṃprajñāta*, es decir, sin conciencia objetiva.

Patañjali formula *asaṃprajñātanirodha* en I.18: “*virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ*, el otro (control de los *vṛttis*) consiste solo en *saṃskāras*, impresiones, y su prerequisite es la práctica del impulso inhibitorio, I.19: *bhavapratyayo videhaprakṛtilayānām*, en aquellos que no tienen la sensación física de corporalidad y residen en *prakṛti*, este impulso es innato. I 20: *śraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñāpūrvaka itareṣām*, para los demás se presupone energía, memoria, interiorización profunda y conocimiento (intuitivo)“. Estos medios son denominados por Vyāsa *upāyapratyayas*, impulsos de los medios o, en otras palabras, impulsos adquiridos.

La interpretación de los comentaristas se desvía considerablemente del texto básico. En primer lugar, identifican incorrectamente *nirodha*, control, con *samādhi*, la interiorización profunda, y *kaivalya*, la independencia. P. Deussen<sup>52</sup>, influenciado por los comentaristas, expresó la opinión de que están fusionados aquí dos conceptos relacionados, a saber, *saṃprajñāta samādhi* con *sabīja samādhi* y *asaṃprajñāta samādhi* con *nirbīja samādhi*. A continuación enfatiza una circunstancia sorprendente, que Patañjali no trata, después de explicar *asaṃprajñāta samādhi* en I.18, al respecto, pero sin decirlo, describe solo *saṃprajñāta sabīja samādhi*. En consecuencia, supone que el texto I.17-51 sobre el *samādhi* proviene probablemente de tiempos más antiguos que el texto Yogāṅga (II.28 hasta IV.6).

Este error se cometió debido a una explicación incorrecta de los comentaristas. Patañjali en I.1 habla sobre *nirodha* y primero en I.46 dice: “*tā eva sabījaḥ samādhiḥ*, esto significa exactamente interiorización profunda con

<sup>52</sup> Allg. Gesch. d. Phil. I 3, p. 513, 572.

semilla”. *Tā* se refiere a I.41-45, donde se expone *samāpatti*, el estado equilibrado.

*Samprajñāta* y *anya* en I.18, 19 se refieren a *nirodhaḥ* en I.12 y no a *samādhi* en I.46, puesto que no se menciona antes. Además, de acuerdo con el *sūtra* I.51, la relación de *nirodha* como prerequisite para el *samādhi* se puede evaluar claramente. Patañjali dice allí: “*tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ*, cuando esta (impresión) también esté controlada, puesto que todo estará controlado, la interiorización profunda será sin semilla”.

Deussen piensa erróneamente que después de exponer *asamprajñāta nirodha* no se hacen más menciones al respecto. Patañjali, sin embargo, menciona todo el procedimiento entre I.20 y I.51; cómo es posible lograr *asamprajñāta nirodha* también en esos casos, en los que no existe un estímulo inhibitorio innato, y quién puede lograr este control no objetivo mediante la adquisición del impulso inhibitorio con la práctica. Son sencillamente los medios mencionados en I.20: creencia, energía, memoria, interiorización profunda (con semilla) y conocimiento.

*Śraddhā*, creencia, es el método que se menciona entre I.21-32. En primer lugar, Patañjali relaciona las etapas de intensidad de la creencia con el método de orientación hacia *īśvara* (*īśvarapraṇidhāna*) y su resultado de *pratyakcetana* (la involución de la mente, es decir, la mente extrovertida se transforma en mente introvertida). En el caso de la mente ordinaria, *citta*, ésta se dirige hacia su entorno y se modifica objetivamente<sup>53</sup>, se trata de una mente extrovertida. Ahora, sin embargo, se logra lo contrario, la introversión. Además, desaparecen de la mente los obstáculos y las distracciones de los objetos (*antarāyābhāvaś*).

*Vīrya* hace referencia a la energía necesaria en los métodos para lograr *cittaprasādana*, la imperturbable calma de la mente (I.33-44), con el resultado de dominar, *vaśīkāra*, desde el átomo más pequeño hasta la magnitud más grande.

*Smṛti*, la memoria, se refiere a la estimulación que se menciona en los métodos de *samāpatti* I.41-47, por medio de los cuales se purifica la memoria profunda, es decir, se relaja, con el resultado de lograr la calma interior y la pacificación del propio ego (*adhyātmaprasāda*).

---

<sup>53</sup> Vyāsa en I.29.

Esto conduce al *sabījasamādhī*, la interiorización profunda con semilla (de impresiones y *kleśas*) y a *ṛtaṃbharaprajñā*, la percepción de la verdad sobre el orden establecido por la naturaleza (I.48-50). Este conocimiento difiere del adquirido por la observación que fluye de la propia mente (*śruta-anumāna-prajñā*) en la que el sujeto es su sustrato<sup>54</sup>. Esto significa que la condición *sārūpya* en la que el sujeto se identifica con el *vṛtti* se transforma en el estado *svarūpa*, es decir, la conciencia objetiva se dirige hacia la interiorización profunda.

Es evidente que no es el caso aquí de una fusión entre dos concepciones relacionadas, sino que es una interpretación fluida en la que un *sūtra* está vinculado a otro. El error se cometió debido al hecho de que algunos indólogos se apoyaron más en los comentaristas que en el texto básico, que, sin embargo, resulta incomprensible sin dichos comentarios.

La falta de justificación de éstas opiniones puede deducirse a partir del análisis de *virāmapratyaya*, el impulso de inhibición. Vyāsa explica *asamprajñāta* en I.18 como sigue: “*sarva-vṛtti-pratyayasta-maye saṃskāra-śeṣo nirodhaś cittasya samādhir asamprajñātaḥ tasya paraṃ vairāgyam upāyaḥ sālambano hy abhyāsas tat-sādhanāya na kalpata iti virāma-pratyayo nirvastuka ālambanīkriyate sa cārtha-sūnyaḥ tad-abhyāsa-pūrva-cittaṃ nirālambanam abhāva-prāptam iva bhavātīty eṣa nirbījaḥ samādhir asamprajñātaḥ*, la concentración que trasciende el conocimiento de los objetos es el control del complejo mental en el que solo quedan impresiones y en el que todos los procesos mentales han cesado. El medio para alcanzarlo es el supremo desapego. La meditación sobre cualquier objeto no sirve para alcanzar (este *samādhī*); para lograrlo solo sirve la meditación sobre la idea de cesación. (Esto es) sobre la ausencia de todas las cosas. El esfuerzo por estabilizarse en esta idea conduce finalmente a un estado de ausencia de objetos; este es el *samādhī* sin semilla, que trasciende el conocimiento”.

En contraste con el texto básico, Vyāsa identifica *nirodha* y *samādhī* y agrega *paravairāgya* donde no hay deseo ni por objetos ni por cualidades (*guṇas*). Vyāsa relaciona así *virāma* con *vairāgya*, que también es mencionado específicamente por Vācaspati, a saber, que la inhibición es la negación de los *vṛttis*, de modo

<sup>54</sup> Vācaspati en I.48.

que la conciencia no ejerce ninguna función. El desencadenante de *nirodha* según él es *paravairāgya*.

Según los comentaristas, la práctica del impulso inhibitorio está en el esfuerzo por evitar el deseo de cualidades y no solo de objetos. Por otro lado, Patañjali menciona los métodos precisos dirigidos hacia un objeto, por ejemplo a *īśvara* mediante la repetición de la sílaba mística y reflexionando sobre su significado (*tajjapastadarthabhavānam* I.28); o la mente que tiene como soporte el objeto liberado de la pasión (*vītarāgaviṣayaṃ va cittam* I.37); o la que contempla cualquier objeto que se desee (*yathābhimatadhyānādva* I.39).

Como ilustración, mencionaré la práctica del Viśuddhi Magga (p. 124 y más): “Se coloca un círculo coloreado (*kaṣiṇa*) en el suelo y se observa. Desde el principio se piensa en la inutilidad de las sensaciones sensoriales y en las virtudes de Buda. Al mismo tiempo, no se debe pensar en el color ni en ningún otro detalle del círculo”. Al concentrarse en cierto objeto, otros objetos se restringen e inhiben. También al concentrarse en *īśvara* se inhiben todos los procesos mentales para que uno no se dé cuenta que está mirando algo, o escuchando algo, etc. Uno de estos métodos es *nidrā* y *svapna*, sueño, simplemente porque la realidad está siendo inhibida.

*Virāmapratyaya* es, por lo tanto, un tipo especial de impulso que resulta en el cese de los procesos mentales, de modo que los impulsos no crean *vṛttis*. El impulso inhibitorio impide la creación de procesos mentales con el efecto de no ser consciente de los objetos o *vṛttis*.

*Asamprajñātanirodha*, el control de *vṛttis* sin conciencia de los objetos, por lo tanto, consiste solo en impresiones, de las cuales ni siquiera somos conscientes y es el resultado de la práctica en el impulso inhibitorio. Este impulso inhibe otros impulsos para que no se conviertan en procesos mentales. Según Patañjali, este impulso inhibitorio es innato, *bhavaḥpratyaya*, o puede adquirirse mediante ciertos métodos y prácticas. Vyāsa llama a este estímulo adquirido *upāyapratyaya*.

Vyāsa caracteriza a aquellos que tienen un impulso innato de disfrutar del cuasi estado de independencia (*kaivalyapadamivānubhavanti* I.19). Vācaspati dice que la similitud con *kaivalya* radica en el hecho de que en este estado hay ausencia de procesos mentales (*avṛttikatva, na tu cittavṛtti*). Se diferencia de

*kaivalya* en que hay impresiones que deben fructificar. Este estado, sin embargo, conduce a un nuevo nacimiento, por lo que es necesario evitarlo.

La condena del impulso innato (*bhavapratyaya*) por parte de Vācaspati se basa en su interpretación de la expresión *bhava* como mundo. Se denomina mundo (*bhava*) porque los seres vivos nacen o crecen en él (*bhavanti*). De esta forma, *bhava* quiere decir *avidyā*, según él. Vijñānabhikṣu se opone a esta interpretación e interpreta *bhavapratyaya* como aquello que tiene nacimiento, *janma*, como su causa. Vācaspati, sin embargo, diferencia *bhavapratyaya* como un impulso inhibitorio temporal, mientras que *upāyapratyaya* con *paravairāgya* conducen a la liberación. Por lo tanto, considera que *bhavapratyaya* es un pseudo yoga, que debe ser rechazado<sup>55</sup>.

La interpretación de los comentaristas en el sentido de que *asaṃprañātanirodha* es *kaivalya* contradice completamente el texto básico. Según Patanjali, permanecen allí impresiones que no han cumplido su tarea y, de este modo, difiere de *kaivalya*. Si el estímulo inhibitorio es innato, no necesita desarrollarse más. Si no es innato, es necesario adquirirlo mediante la práctica. *Bhava* no se refiere aquí al mundo ni al *kleśa avidyā* sino más bien a algo existente o innato.

También en el caso de *upāyapratyaya*, el impulso inhibitorio adquirido, los comentaristas se adelantan a los siguientes capítulos. En I.20 afirman que la discriminación de la percepción se adquiere (*prajñā viveka*) para que el yogui perciba las cosas como realmente son (*yathāvad vastu jānanti*) y diferencie entre *sattva* y *puruṣa*, lo cual conduce a *kaivalya*.

Patañjali, por otro lado, diferencia entre dos tipos de intuición (*prajñā*), a saber: a) la que se obtiene mediante la propia actividad mental, adquirida o escuchada por otros (*śrutānumānaprajñā*), b) aquella que es portadora de la verdad (*ṛtaṃbharāprajñā* I.49). La diferencia está en el cambio de conciencia como se mencionó anteriormente. Sin embargo, no es el caso de un discernimiento discriminatorio (*vivekakhyāti*) que puede ser adquirido por otros métodos descritos en los libros II y III.

<sup>55</sup> J. H. Woods a. a. O. p. 44. Bhoja en I.19 identifica *pratyaya* con *kāraṇa* y *bhava* con *saṃskāra* (mundo, creación).

La forma en que Patañjali imagina la efectividad del impulso inhibitorio se muestra en I.50; “*tajjaḥ saṃskāro 'nyasaṃskārapratibandhī*, las impresiones que se desarrollan a partir de este (conocimiento verdadero) bloquean a las demás”. Es necesario agregar a esto que el conocimiento verdadero de las cosas llega solo después de que los *vṛttis* hayan sido subyugados (*kṣīṇa* I.41) El proceso del conocimiento, por lo tanto, no pasa a través de *citta*, que transforma los impulsos en procesos mentales, puesto que *citta* no posee *vṛttis*, es cristalino y refleja las cosas como son. Las impresiones evocadas por este conocimiento bloquean otras impresiones para que no puedan desarrollar su poder de evocar un impulso que dé lugar a un *vṛtti*.

El impulso inhibitorio inhibe así los procesos mentales al restringir o reducir el rango del impulso y concentrarse en un solo objeto (*īśvara*, etc.). Esto disminuye el contacto, la conexión del sujeto con los *vṛttis* y el sujeto toma conciencia de su dominio sobre los *vṛttis* (*vaśīkārasaṃjñā* I.15). El nuevo proceso de adquirir conocimiento sin procesos mentales evoca impulsos inhibitorios cuyo objeto es bloquear otras impresiones. El resultado debe ser finalmente la inhibición también de esta impresión inhibitoria, tal como se menciona en I.51: “*tasyāpi nirodhe sarvanirodhānirbījaḥ samādhiḥ*, si también esta (impresión inhibitoria) está controlada, porque todo ha sido controlado, la interiorización profunda no tiene semillas”.

Sin embargo, los comentaristas identifican este estado con *kaivalya*, independencia, de modo que *puruṣa*, el sujeto, es puro y liberado (*śuddha, muktaḥ*). Por lo tanto, le dan al texto básico otro significado que es bastante injustificado. Algunos indólogos<sup>56</sup> suponen que en el yoga hay al menos dos tipos de métodos yóguicos, o *yogāṅga*: el yoga sistemático y el *nirodhayoga*, o yoga de cesación (*unterdrückungsyoga*). Hauer considera el *nirodhayoga* como el nihilismo intelectual. Estos errores se cometieron al ignorar el texto básico y sacar conclusiones de las interpretaciones de los comentaristas. El resultado fue que los lacónicos y oscuros *sūtras* de Patañjali serían bastante incomprensibles sin la interpretación de los comentaristas. Hoy, sin embargo, podemos reconstruir aceptablemente la interpretación de los *sūtras* de Patañjali porque

<sup>56</sup> J. W. Hauer: Der Yoga als Heilweg, p. 99. E. Frauwallner: Geschichte der indischen Philosophie I, p. 438.

podemos sustentarnos con los resultados experimentales que se han logrado hasta ahora dentro de la esfera de la actividad nerviosa superior.

¿Es posible demostrar la existencia de un impulso que interrumpiría, detendría o inhibiría el proceso mental de *samskāras* y *kleśas* para controlarlos?

I. M. Sechenov<sup>57</sup> abordó un problema similar: “Los fisiólogos actuales han llegado gradualmente a la firme convicción de que pueden existir influencias nerviosas en el cuerpo de un animal con el resultado general de supresión de los movimientos automáticos. En la vida cotidiana, por otro lado, una persona muestra muchos ejemplos cuando la voluntad actúa de la misma manera: mediante el ejercicio de nuestra voluntad podemos detener todos los movimientos respiratorios en todas sus fases, incluso después de la espiración, cuando todos los músculos respiratorios están relajados, para que la voluntad pueda suprimir un grito o cualquier otro movimiento causado por dolor, miedo, etc. Es interesante que en todos estos casos que requieren una cantidad considerable de fuerza de voluntad de una persona, el esfuerzo se expresa exteriormente solo por movimientos secundarios insignificantes o inexistentes; una persona que permanece en todas las circunstancias perfectamente tranquilo e inmóvil se considera más fuerte. Esto se debe a la existencia de mecanismos que absorben los movimientos reflejos, como lo han demostrado los experimentos directos con el cerebro de una rana que muestran que cuando se provocan estos mecanismos inhiben los reflejos dolorosos de la piel”.

Luego, Sechenov llama la atención sobre el acto de caminar, que es un acto muy útil y que, sin embargo, por hábito, o en el caso de un sonámbulo, un borracho, etc., puede convertirse en una acción completamente espontánea, cuando no se es consciente de estar caminando en absoluto.

K. M. Bykov<sup>58</sup> dice que el estímulo interoceptivo de la corteza inhibe el reflejo exteroceptivo y condicional. A este respecto, me gustaría referirme con más detalles a los experimentos de Pávlov y su escuela que mencioné antes.

No puedo continuar sin enfatizar que Pávlov diferencia entre reflejos innatos y adquiridos, es decir, reflejos condicionados y no condicionados que corresponden en la terminología india a los reflejos innatos de vidas pasadas y

<sup>57</sup> I. M. Secenov: Refleksy golovnogo mozga, ed. 1947, § 4 y otros.

<sup>58</sup> K. M. Bykov: Kora golovnogo mozga i vnutrennije organy, 1947, p. 209, Czech edition.

los adquiridos en esta vida. Pávlov<sup>59</sup> dice: “El primer ejemplo de las complejas relaciones mutuas entre el organismo y el entorno se encuentra en los animales superiores, incluido el hombre, en las áreas subcorticales que se hayan junto a los hemisferios con sus reflejos incondicionados más complejos, instintos, afectos y emociones. Estos reflejos son provocados por factores incondicionados relativamente numerosos, es decir, factores externos, que están activos desde el nacimiento. Esta es la razón de una orientación restringida en el entorno y, al mismo tiempo, de una asimilación moderada. El reflejo innato es permanente, mientras que el reflejo adquirido, el reflejo individual, depende de numerosas condiciones y fluctúa constantemente de acuerdo con varias condiciones. Nos permite una orientación perfecta en un determinado entorno y un grado de asimilación considerablemente mayor”.

Más adelante mencionaré el estímulo inhibitorio que inhibe otro estímulo inhibitorio, es decir, la inhibición de una inhibición, que se refiere al *samādhi nirbīja*. Todo esto confirma no solo la existencia de un estímulo inhibitorio, sino que también es la prueba de que la práctica del yoga se basó en una experiencia considerable, particularmente psicológica, y también somática y fisiológica, y probablemente fue objeto de observación y experiencia de la antigua escuela de medicina India.

De acuerdo con los resultados actuales del análisis de *pratyaya*, podemos reconstruir la interpretación original de los lacónicos y oscuros *sūtras* de Patañjali, en lo que respecta a la práctica de *virāmapratyaya*, de la siguiente manera:

*Virāmapratyaya-abhyāsa*, es decir, la práctica de un impulso de cesación o inhibición es la práctica principal hacia el *nirodha*. El *cittavṛtti*, la fluctuación de *citta*, surge a partir de un impulso externo o interno y cada *vṛtti* se expresa bajo uno de los cinco tipos, los cuales están relacionados entre sí. Los más importantes, porque son los más habituales y más desarrollados son el *vikalpa*, es decir, la construcción verbal de discriminación (con *vitarka* y *vicāra*) y la *smṛti*, es decir, la memoria. Los *cittavṛttis* por medio de los *kleśas* absorben toda la conciencia de tal forma que el sujeto se identifica con ellos (*sārūpya*). Esta

---

<sup>59</sup> I.P. Pávlov: “Experiment on Physiological Understanding of the Symptomatology of Hysteria, p. 326 y 247, y también Psychiatric reports N° 6, 1917, p. 141-146.

subordinación del sujeto debe ser anulada por medio del control completo de los *cittavṛttis*. La consecuencia será que el mundo exterior no provoca ninguno de los cinco tipos de *vṛttis*, sino que refleja la realidad tal como es, sin la coloración de los *kleśas*, el conjunto objetivo. Inhibir este conjunto es la función del método que se basa en *virāmapratyaya*, el estímulo de cesación e inhibición. En algunas personas este estímulo es innato, otros deben desarrollarlo por el ejercicio de la voluntad.

Patañjali luego menciona una serie de métodos equivalentes a los procedimientos individuales, cuyo objetivo es lograr la autoconciencia, la interiorización profunda, la conciencia no objetiva. Por esta razón, el sujeto en *ṛtaṃbhara prajñā* reconoce el objeto directamente, puesto que *citta*, igual que un cristal, deja que se transparente solo el objeto (I.43). *Citta* es *nirvastuka*, sin objeto y *arthaśūnya*, carente de sentido y significado, como si no existiera y sin ningún objeto de soporte. El requisito previo para esto es la disminución de los *vṛttis* (*kṣīṇa* I.41). Por esta razón, el proceso de adquisición de conocimiento ya no sucede en la forma habitual desarrollando *vṛttis* de cinco tipos, ya sea una cuestión de conocimiento directo o conocimiento adquirido a través de otros. El sujeto y el objeto permanecen aquí sin un intermediario que deforme los objetos externos para que el sujeto ahora conozca el objeto como realmente es. Este proceso de adquirir conocimiento lleva consigo la verdad. Este tipo de conocimiento inhibe todas las clases de impresiones. Sin embargo, es necesario que no seamos conscientes ni siquiera de esta inhibición y así lograr una concentración sin semilla en una interiorización profunda espontánea.

Los resultados del análisis son los siguientes:

En el primer texto no se trata de dos opiniones que datan de diferentes períodos, como suponían los comentaristas y P. Deussen, sino que *saṃprajñāta* y *asaṃprajñāta nirodha* se colocan funcionalmente en el procedimiento hacia *nirbīja samādhi*. Este *samādhi* no puede identificarse con *kaivalya*, independencia, porque también hay *saṃskāras* en forma bloqueada. Además, el primer libro es una unidad continua que es la primera parte de todo el procedimiento de yoga. *Pratyaya* en la primera parte no significa *vorstellung* (idea), sino un impulso cuya existencia en forma de *virāmapratyaya*, impulso

inhibidor, puede ser verificada ahora gracias a los resultados de experimentos fisiológicos.

### 3. *Pariṇāma* con *tulyapratyaya*.

El procedimiento del impulso inhibitorio, *virāmapratyaya*, que marca la orientación de *saṃprajñātanirodha* a *asaṃprajñātanirodha* a menudo se identifica con transformaciones de la mente, *pariṇāma*. P. Deussen<sup>60</sup> opina que *pariṇāma* determina la transición desde *sabīja samādhi*, interiorización profunda con semilla, a *nirbīja samādhi*, interiorización profunda sin semilla. Según él, este procedimiento se menciona de manera muy diferente en I.17-51 y de forma distinta en III.9 y otros.

Sigurt Lindquistss<sup>61</sup> afirma correctamente que *pariṇāma*, la transformaciones de la conciencia, no significa etapas de *samādhi* sino mutaciones que aparecen al comienzo del *samādhi*.

Patañjali distingue tres *pariṇāmas*, transformaciones de conciencia: *nirodhapariṇāma*, III.9, la transformación del control, *samādhipariṇāma*, III.11, la transformación durante la interiorización profunda, y *ekāgrapariṇāma*, III.12, transformación durante la concentración de unicidad.

Sus formulaciones son: III.9 “*vyutthānanirodhasaṃskārayor abhibhava-prādurbhāvau nirodhakṣaṇacittānvayo nirodhapariṇāmaḥ*, cuando desaparecen las impresiones del estado de vigilia y se vuelven visibles las impresiones de control, la transformación de control se conecta con la conciencia en su periodo de control”, y su resultado es un flujo tranquilo de la mente (*tasya praśāntavāhitā* III.10). Esta característica adquirida también se manifiesta durante la vigilia como serenidad mental.

III.11: “*sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ*, la transformación de la mente propia del *samādhi* se produce cuando se elimina completamente la distracción y surge la atención”.

III.12: “*tataḥ punaḥ śāntodītau tulyapratyayau cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ*, por tanto, la transformación de la mente propia de la concentración en un punto se

<sup>60</sup> Allg. Gesch. d. Philos. I 3, p. 570.

<sup>61</sup> Die Methoden des Yoga, Lund 1932, p. 154.

produce cuando las ideas que se reprimen y las que aparecen en la mente son similares”.

El tercer *pariṇāma* es la síntesis de los dos primeros, es decir, cuando el estímulo aquiescente de la primera transformación y los surgidos de la segunda están en equilibrio, es decir, cuando son de la misma intensidad. En estos *pariṇāmas* hay una colisión entre dos procesos contrarios a la vez: *vyutthāna* y *nirodha*, es decir, el proceso de vigilia con gran actividad siguiendo su propio propósito y procedimiento en el cual se controlan los procesos mentales; *sarvārthatā* y *ekāgra*, es decir, la pérdida de la atención o dispersión del interés, y la concentración en un punto.

El conflicto entre estos procesos se expresa mediante las expresiones: *abhibhava* y *prādurbhāva*, es decir, subyugación, sometimiento, y aparición, manifestación; *kṣaya* y *udaya*, es decir, destrucción, desaparición, y surgimiento, aparición; *santa* y *udita*, es decir, inmóvil, quieto, y surgido, activo.

Vācaspati adecuadamente llama a este conflicto *vimarda*, antagonismo, batalla, guerra.

Debido a que Patañjali dice que esto explica la transformación de los aspectos externos, de las variaciones temporales y de estado de los objetos y órganos sensoriales<sup>62</sup>, *nirodha* corresponde a *dharma*, *samādhi* a *lakṣaṇa* y *ekāgratā* a *avasthā*. Por lo tanto, hay tres transformaciones: de forma (función), tiempo y estado.

En esta lucha de procesos contradictorios hay un cierto orden de batalla, porque la diversidad en la secuencia provoca un cambio en las transformaciones (*kramānyatvaṃ pariṇāmānyatve hetuḥ* III.15). El procedimiento de las transformaciones conduce a una concentración que equilibra los impulsos, de modo que la conciencia no distingue entre varias etapas ya que todo está presente.

S. Linquist<sup>63</sup> lo compara con fenómenos psicológicos especiales, cuando la vida entera de repente aparece en un momento crítico en una sola imagen. Patañjali dice lo mismo, es decir, que por la concentración en las tres transformaciones se sigue el conocimiento del pasado y del futuro

<sup>62</sup> *etena bhūtendriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā vyākhyātāḥ*, III.13.

<sup>63</sup> a. a. O., p. 154.

(*pariṇāmatrayasaṃyamād atītānāgatajñānam* III.16). El pasado y el presente están en equilibrio en la conciencia.

Si ahora comparamos los estados de conciencia como la relación entre el proceso mental y la inhibición que se manifiesta en ellos, obtenemos una serie de impulsos característicos para un cierto estado de la mente.

Vyāsa en I.1 diferencia entre cinco etapas de la mente desde el punto de vista del procedimiento de yoga hacia el *samādhi*:

1. *kṣipta*, inquieto (etapa), que según Vācaspati es muy inestable;
2. *mūḍha*, adormecido, que según los comentaristas corresponde a *nidrā*, sueño;
3. *vikṣipta*, distraído, disperso, que es inestable y estable;
4. *ekāgra*, enfocado o dirigido a un solo punto;
5. *nirodha* controlado, que es de dos tipos :
  - a) con conciencia del objeto, *saṃprajñāta*,
  - b) sin conciencia del objeto, *asaṃprajñāta*.

Tendríamos que completar esta enumeración de Vyāsa, porque Patañjali clasifica *nidrā* en el estado de vigilia y además distingue entre un impulso inhibitor *virāmapratyaya* y la inhibición de un impulso inhibitorio. Tendríamos que tener en cuenta el equilibrio entre impulsos, etc.

Bhoja<sup>64</sup> establece la línea de acuerdo con el grado de inhibición y distingue entre cuatro transformaciones de la mente: *vyutthāna*, *samādhi*, *ekāgratā* y *nirodha*, y dice: “Hay una transformación cuádruple de la mente: vigilia, inicio de la interiorización, unidireccionalidad y control. La vigilia es un estado inestable y torpe. El inicio de la interiorización es un estado disperso porque *sattva* está creciendo. El estado de unidireccionalidad y el estado de control son las etapas finales. Cada transformación tiene sus impresiones. Las impresiones que se originan en la vigilia son inhibidas por las impresiones evocadas al comienzo del *samādhi*. Las impresiones que se originan en este son inhibidas por las impresiones de unidireccionalidad, estas son inhibidas por las impresiones de control y estas impresiones se inhiben a sí mismas”.

Esta es una descripción muy completa del procedimiento del impulso inhibitorio hasta la inhibición de la inhibición. Este procedimiento de inhibición

<sup>64</sup> Consultar: S. Linquist: Die Methoden, p. 145 y otros.

gradual se basa evidentemente en ciertas experiencias que hoy están demostradas y explicadas científicamente.

I. P. Pávlov<sup>65</sup> enfatiza que los experimentos revelaron un nuevo e importante aspecto del asunto. Se ha demostrado que, además de la confusión y la inhibición, existe con mucha frecuencia la inhibición de la inhibición. Simplemente es necesario afirmar que toda la actividad nerviosa superior está compuesta por una alteración continua, o mejor dicho, una compensación de las siguientes tres actividades básicas: confusión, inhibición e inhibición de la inhibición o “desinhibición”. De lo contrario, existe una cuasi lucha entre los dos procesos contradictorios que normalmente termina con un cierto equilibrio entre ellos.

Pávlov opina que el material de investigación existente permite organizar en cierto orden todos los estados del córtex, experimentados bajo diversas influencias:

a) En un extremo de la línea está el estado de confusión, intensificación extraordinaria del tono excitable, cuando la inhibición se vuelve imposible o muy difícil.

b) Le sigue el estado normal de vigilia, un estado de equilibrio entre la confusión y la inhibición.

c) Luego sigue una larga línea sucesiva de estados en transición hacia la inhibición. Los más característicos son:

1. el estado de compensación cuando todos los impulsos que se oponen al estado de vigilia ejercen una influencia que desatiende su intensidad de manera bastante uniforme;
2. el estado paradójico cuando solo los impulsos débiles son efectivos mientras que los impulsos fuertes son apenas perceptibles;
3. el estado ultraparadójico cuando solo los factores inhibidores compensadores ejercen una influencia positiva;
4. este estado es seguido por un estado de inhibición completa;

---

<sup>65</sup> I. P. Pávlov: Natural Science and the Brain, y Real Physiology of the Brain en la Selection of I. P. Pávlov's Works.

5. por último, existe una explicación poco clara del estado cuando la estimulación es tan baja que cualquier tipo de inhibición se vuelve imposible o difícil, como en el estado de confusión.

#### 4. *Dhyāna* con *pratyaya-ekatānatā*.

Para alcanzar la perfección (*siddhi*) e indirectamente el objetivo final del Yoga, es necesario dominar la restricción, *saṁyama*.

*Saṁyama* es una expresión técnica para los tres pasos superiores del Yoga sistemático, es decir, para *dhāraṇa*, fijación; *dhyāna*, restricción o estrechamiento de los estímulos, meditación; y *samādhi*, interiorización completa, cuando los tres pasos comparten el mismo objeto.

P. Deussen<sup>66</sup> se pregunta en qué difieren los tres *pariṇāmas*, mutaciones de la mente, de los tres miembros del *saṁyama*. Según él, la diferencia radica en el hecho de que en *dhāraṇa*, *dhyāna* y *samādhi* es solo una cuestión de ejercicios orientados periódicamente. Sin embargo, estos ejercicios conducen gradualmente a un triple *pariṇāma*, que se corresponde con ellos por completo. En *pariṇāma*, la transformación, el cuerpo y los sentidos cambian simultáneamente con la conciencia hasta que finalmente la conciencia, *citta*, abandona al sujeto logrando así el objetivo final del yoga: *kaivalya*, la independencia.

Debido a que Deussen comparó *pariṇāma* con el proceso de *saṁprajñāta* a *asaṁprajñāta* y de *sabīja samādhi* a *nirbīja samādhi*, significa que, según él, existen realmente tres procedimientos similares o idénticos, es decir, *saṁyama*, *pariṇāma* y *asaṁprajñāta nirodha*. Llegó a este resultado por su clasificación del texto básico de los Yogasūtras en varios textos independientes compuestos por varias escuelas de yoga que datan de diferente época, cada uno de los cuales, según Deussen y otros, expone siempre el procedimiento completo de yoga de forma independiente, aunque en principio son iguales o similares. Ya he señalado en el caso de *asaṁprajñāta nirodha* y de *pariṇāma* que la presunción sobre la fusión de concepciones dispares no está justificada y tampoco aquí, en el análisis de *pratyayaikatānatā* (quiero hacer notar este hecho).

<sup>66</sup> a. a. O. I 3, p. 571.

Al principio es necesario señalar que Patañjali diferencia entre *pariṇāma* y *saṃyama*. Él dice en III.16 que al concentrarse en las tres transformaciones (*pariṇāmatrayasaṃyamād*) es posible adquirir conocimiento del pasado y del futuro, como he mencionado antes. *Saṃyama* y *pariṇāma* son, por lo tanto, concepciones bastante dispares. El requisito previo para *pariṇāma* es *nirodha*, por lo que se trata de concepciones muy diferentes que no pueden confundirse, por lo que la presunción de varios textos con los mismos contenidos pierde validez.

*Saṃyama* desempeña un papel importante en la adquisición de las perfecciones y los *sūtras* desde III.16 hasta el final del tercer libro exponen los resultados relativos a la perfección del conocimiento y el control de la realidad. Con *saṃyama* también se asocia *dhyāna* y *pratyaya*. Para entender correctamente lo que significa este impulso, debemos mencionar a los tres miembros de *saṃyama*.

Su exposición está contenida en el *sūtra* III.1: *deśabandhaś cittasya dhāraṇā*, la atención fija es la unión de la mente a un cierto punto. III.2: *tatra pratyayaikatānatā dhyānam*, la restricción o reducción es un flujo uniforme del impulso allí (desde ese lugar). III.3: *tad evārthamātranirbhāsaṃ svarūpaśūnyaṃ iva samādhiḥ*, la interiorización profunda es esta (restricción) llevada a tal punto que (la conciencia) refleja los objetos en sí mismos, como si se vaciara de su propia esencia.

Vyāsa menciona que *deśa*, el lugar, es por ejemplo, el ombligo, el corazón, el loto, la luz dentro de la cabeza, la punta de la nariz o de la lengua, o cualquier otro lugar, o un objeto externo.

*Dhyāna*, la restricción, es *ekāgratā*, unidireccionalidad, de acuerdo con Vācaspati. *Tatra* es interpretado por Vyāsa como significando ese lugar o en ese lugar, y *ekatānatā* como una corriente (*pravāhaḥ*).

*Pratyaya* no puede significar aquí una imagen o una idea que se presenta porque si se dirige la atención hacia un objeto exterior, no se emite una corriente de ideas sobre ese lugar, sino que el impulso proviene de ese lugar, de su fuente.

En el caso de una forma normal de fijar la atención en un objeto, este objeto se convierte en el centro de la observación, pero al mismo tiempo se perciben también impulsos paralelos. La tarea de *dhyāna* es restringir el campo de los

impulsos a una determinada fuente desde la cual el impulso fluye en una sola corriente. Una vez que el objeto observado se refleja, la conciencia desaparece en el objeto observado y se fusiona con él.

Como ilustración, mencionaré nuevamente la técnica que aparece en el Viśuddhi Magga: “Un objeto coloreado en forma de círculo se coloca en el suelo y se observa. Desde el principio se piensa en la inutilidad de las sensaciones sensoriales, en las virtudes de Buda, en su enseñanza y su comunidad. No se debe pensar en el color ni en ningún otro detalle del círculo”. Según esta descripción, surgen del círculo impulsos continuos pero no se convierten en procesos mentales porque esto se evita, o mejor dicho, el desarrollo de estos impulsos es inhibido por los pensamientos que se dirigen en otra dirección. Este ejercicio se practica suficiente tiempo hasta que la imagen en su especificidad es la misma que el objeto visto.

En Patañjali es una especie de locura<sup>67</sup> por los objetos lo que S. Lindquist<sup>68</sup> considera que es el comienzo de la hipnosis sugestiva real. Lindquist y Jacobi<sup>69</sup> suponen que *dhyāna* es una espiritualización aumentada de *dhāraṇa*. Si suponemos que el objeto interno, una imagen concreta, es la espiritualización de un objeto externo, entonces la esencia de *dhyāna* no se ha expresado adecuadamente. *Dhyāna* es el aislamiento del impulso de un determinado objeto, una restricción del impulso proveniente de varias fuentes a un impulso de una sola fuente seleccionada. De esta fuente aislada, el impulso fluye en una corriente. Es una corriente fluida de impulso aislado en el que no fluye ningún otro impulso lateral.

En psicología se llama sensación, que es una estimulación pura, por ejemplo, la estimulación fisiológica transmitida a estos órganos por un factor externo. Esta estimulación debe estar aislada, no debe estar conectada con otro impulso o impresiones restantes, porque la mente no crea una percepción. Por lo tanto, es tarea de *dhyāna* crear una sensación pura, fisiológica<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> La locura objetiva es descrita por Jadunath Sinha en *Indian Psychology, Perception*, en p. 279: Un amante enamorado de una mujer ve a su amada cerca de él. Aquí la impresión subconsciente de la mujer es recibida por la fuerte pasión del amor e invade los campos de la conciencia; La imagen de memoria de la mujer distante en el tiempo y el espacio parece una mujer realmente percibida aquí y ahora.

<sup>68</sup> *Die Methoden* p. 107

<sup>69</sup> *Über das urspr. Yogasystem I*, p. 603.

<sup>70</sup> No hay peligro de que se presenten nuevas ideas. En *cittavṛtti*, la primera forma es *pramāṇa*, que consta de tres partes. La primera es *pratyakṣa*, cuya tarea es captar el estímulo solo por la vista, en

En la terminología de Pávlov lo formularíamos en el sentido de que solo se produce un único reflejo.

La comparación de Lindquist con la hipnosis puede responderse con las palabras de Pávlov<sup>71</sup>; “Deseo mencionar un hecho que puede observarse en nuestro laboratorio. Un perro fue privado de tres receptores y luego durmió continuamente. A pesar de esto, podía ser despertado por medio de los restantes receptores de la piel y, por lo tanto, utilizado para experimentos. Encontramos aquí el hecho inusualmente interesante de que era análogo a un estado hipnótico: solo podía evocarse en este perro un único reflejo; no era posible evocar en él dos, tres o cuatro reflejos simultáneamente como en los animales normales. Esto podría explicarse por el hecho de que el tono del córtex, es decir, el proceso emocional que afecta a todo el córtex, se debilita tanto que una vez se produce la concentración en un solo estímulo no queda nada en otro punto y, por esta razón, ningún otro estímulo provoca efectos”.

En el caso de la restricción, también hay una inhibición parcial, de modo que solo se evoca un único reflejo.

Según Pávlov<sup>72</sup>, hay dos aparatos centrales diferentes en el sistema nervioso central: el aparato de conducción directa de la corriente nerviosa y el aparato para encenderlo y apagarlo (asociación). En consecuencia, diferencia entre un reflejo incondicionado en el que hay una conexión permanente del factor externo con la actividad con la que reacciona el organismo, y un reflejo condicionado donde la conexión es solo temporal.

En el caso de *virāmapratyaya*, hemos aprendido que este impulso puede ser innato en forma de instinto o que puede adquirirse. En el caso de *dhyāna*, es posible lograr tal grado de inhibición que solo un impulso permanece activo y no evoca ninguna asociación porque el impulso solo se refleja. Se ha logrado una conexión entre ciertos factores externos y una respuesta a ellos. El asunto en cuestión es, sin duda, cómo adquirir este nuevo tipo de reflejo condicionado.

---

*anumāna* están conectados con las impresiones, con los *kleśas*, y luego se concluye una concepción elaborada. Podríamos expresar esto como que en *dhyāna* la primera forma tiene una función restringida, ya que está restringida a la captación del estímulo de una fuente, de modo que el objeto se refleja como es, sin una mayor interferencia de *citta*, es decir, solo fisiológicamente.

<sup>71</sup> I. P. Pávlov: Selected Works, p. 241.

<sup>72</sup> a. a. O., p. 158.

Según Patañjali la restricción conduce a la adquisición de nuevas perfecciones, es decir, *sam̐yama* contiene condiciones para la experimentación mágica que resultan en nuevas perfecciones.

Estas condiciones son: 1. Concentración de la atención a una determinada cosa. 2. Inhibición de impulsos inadecuados e indeseables y flujo de los impulsos solo desde un objeto. 3. La mente se identifica así con el objeto y desaparece en él, lo refleja, de modo que el objeto brilla y nada más.

Las condiciones mencionadas son el requisito previo para experimentos exitosos. Pávlov<sup>73</sup>, por ejemplo, menciona las siguientes condiciones: 1. Influencia simultánea de dos factores (p. ej., campana y comida). 2. Inhibición de otros estímulos, tanto exteriores como interiores. Esto en su conjunto está de acuerdo con las condiciones mencionadas anteriormente. 3. Esto lleva a la identificación de los dos factores (campana y comida) y se forma una nueva conexión entre ciertos factores externos y una cierta respuesta (se ha formado una nueva pista, en alemán, "Bahnung", facilitación).

Deseo mostrar en un ejemplo cuál es el procedimiento para la adquisición de nuevas perfecciones según Patañjali, es decir, ¿cuál es el procedimiento de un experimento mágico? Así por ejemplo, es posible aumentar la escala de sensaciones que normalmente no se perciben. Según III.36, la percepción aumenta en los órganos de audición, vista, tacto, gusto y olfato como resultado de una concentración en lo que existe por sí mismo. Deseo diferenciar al sujeto de un objeto que está subordinado al sujeto. En la práctica, el impulso procedente de un sujeto se identifica con el impulso procedente de un objeto. Si trato de distinguirlos, entonces también incluyo aquellos impulsos con los cuales el sujeto no se ha identificado. El objeto ejerce su efecto directamente.

Según Pávlov, podríamos explicarlo como la diferencia entre un artista y un científico. El tipo artístico según Pávlov<sup>74</sup> es analógico y cercano a un animal, percibe todo el mundo exterior como concepciones por sus receptores inmediatos. El cerebro recibe estímulos sonoros de la misma manera que una placa fotográfica recibe las fluctuaciones en la intensidad de la luz, y de la misma manera que una placa fonográfica recibe sonidos. La característica más esencial

---

<sup>73</sup> a. a. O., p. 126.

<sup>74</sup> a. a. O., p. 357.

del tipo artístico es su reproducción sistemática de la realidad que es inaccesible para el científico. Pávlov explica fisiológicamente que, en el caso de los artistas, la actividad de los hemisferios que contactan toda su superficie afecta menos las partes de la frente y se concentra principalmente en otras áreas; mientras que en el caso de los científicos la actividad se concentra predominantemente en la parte frontal.

El mencionado *sūtra* conduciría así a la eliminación de diferencias en los tipos y enseñaría a aumentar la perceptibilidad sobre toda la realidad.

De manera similar se menciona en el siguiente *sūtra* III.41, que es posible aumentar la perceptibilidad de los sentidos mediante la concentración en la relación (*sambandha*) entre el órgano del oído y el aire o éter (*ākāśa*). Esto lo extiende Vācaspati a la conexión entre el órgano del olfato y la tierra, etc.

Según otro *sūtra*, el III.21, es posible lograr la indiscernibilidad del cuerpo mediante la restricción de la forma del cuerpo, cuando se detiene su poder para ser visto. Aparece la disyunción entre la luz y el ojo. Esto según Vācaspati se refiere también a la indiscernibilidad de los sonidos, etc. El cuerpo tiene el poder de ser captado (*grāhyaśakti*), es decir, emite un impulso a través del cual se reconoce. Cuando se detiene este poder, el yogui se vuelve imperceptible, nadie lo percibe, es decir, inhibe (*pratiṣṭabhnāti*) el impulso de su cuerpo, etc.

De acuerdo con III.30, es posible inhibir el hambre y la sed mediante *saṁyama* en el hueco de la garganta. A esto es posible agregar que ya a fines del año 1862 se demostró la existencia de mecanismos mediante experimentos directos en el cerebro de una rana que, si se estimulan, inhiben los reflejos dolorosos de la piel. Cada uno de los mecanismos nerviosos está provisto de dos reguladores nerviosos antagonistas. Uno de ellos, por ejemplo, debilita la actividad respiratoria y cardíaca hasta el cese absoluto y el otro las aumenta<sup>75</sup>.

Los ejemplos mencionados, particularmente el ejemplo sobre la indiscernibilidad del cuerpo, demuestran que *pratyaya* significa algo que se refiere a un impulso, que sale de un objeto y que tiene el poder de ser captado (*grāhyaśakti*).

## 5. Bhoga con *pratyaya-aviśeṣa*.

<sup>75</sup> I. M. Secenov: Refleksy golovnogo mozga 1947, p. 23 y 29

Patañjali comprende el mundo, todas las cosas producidas, y los órganos de los sentidos (*bhūta-indriya*) teleológicamente. La última de las cinco formas de un objeto y de los órganos de los sentidos es teleológica, *arthavattva*. Uno de los propósitos (*artha*) es *bhoga*, comer, devorar el mundo, es decir, experiencia. El sujeto devora el mundo hasta la completa saciedad. El propósito final del Yoga se formula en que *kaivalya*, la independencia, significa una reversión consciente de los factores cualitativos del mundo, los *guṇas*, que se vuelven teleológicamente vacíos para el sujeto, de modo que el poder intelectual del sujeto se fundamente en sí mismo. (*puruṣārthasūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṃ, svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti IV.34*).

Entre estas dos etapas extremas, Patañjali menciona otros dos procedimientos:

1. En la conexión del sujeto con el objeto (*saṃyoga*) al devorar el mundo, es decir, mediante la experiencia, se adquiere la percepción de la verdadera naturaleza del poder del propietario y de la propiedad (*svasvāmiśaktyoḥ svarūpopalabdhi II.23*). La razón de la conexión del sujeto y el objeto es la *avidyā* que no distingue y el medio para la eliminación de esta conexión es el discernimiento discriminativo (*vivekakhyāt*).
2. En un procedimiento posterior, se distingue el propósito del sujeto y del objeto, lo que conduce al autoconocimiento. Este procedimiento es formulado por Patañjali en III.35: “*sattvapuruṣayor atyantāsaṃkīrṇayoḥ pratyayāviśeṣo bhogaḥ parārthāt svārthasaṃyamāt puruṣajñānam*, la experiencia es un impulso que no puede distinguir entre dos elementos extremadamente indiferentes, como el objeto y el sujeto. Puesto que *sattva* existe como objeto para otro, el conocimiento del yo surge como resultado de la contemplación sobre lo que existe por sí mismo”.

En la formulación mencionada es necesario determinar el significado de *sattva* y *pratyaya*. *Sattva* de *sat-tva* significa existencia, cosa o ser. En este sentido, Vācaspati dice en II.19, que la existencia (*sattva*) es lo que es capaz de actuar, es decir, cumpliendo el propósito del Ser. Así, por ejemplo, la existencia de jarras de agua y otros objetos es adquirida por la experiencia (*anubhavasiddham tu ghaṭādīnām sattvam I.43*).

Los comentaristas, sin embargo, en su interpretación restringen el significado de *sattva* solo a *buddhisattva*, que según ellos es un sinónimo de *cittasattva* ya que, por ejemplo, Vācaspati en IV.19 los identifica. En la misma formulación, Vyāsa identifica a *buddhi* y *citta*: II.20 “*kiṃ ca, parārthā buddhiḥ saṃhatyakāritvāt, svārthaḥ puruṣa iti*, además, la función intelectual existe por el bien de otro, ya que produce combinaciones, mientras que el Ser esencial existe por sí mismo”. En IV.24: “*cittam parārtham parasya na svārtham saṃhatyakāritvāt*, la mente existe por el bien de otro, no por sí misma, ya que produce combinaciones”<sup>76</sup>.

La opinión de los comentaristas no contradice en principio la concepción de Patañjali que atribuye objetividad a *citta* (*drśyatva* IV.19). Sin embargo, esta objetividad se limita solo al sujeto, de modo que mi conciencia no es el objeto de otro. Explica esto en el sentido de que si un *citta* fuera objeto de visión de otro, habría un retroceso infinito de un pensamiento a otro, así como confusión de la memoria (*cittāntaradrśye buddhibuddher atiprasaṅgaḥ smṛtisamkaraś ca* IV.21).

En los órganos de los sentidos hay una forma (*asmitā*, el egoísmo), que significa que los órganos de los sentidos y la mente se mantienen solo en relación con el sujeto. Otra persona no puede ver a través de mis ojos, no puede conocer a través de mi mente, ni puede recordar en su mente mis recuerdos. *Sattva* se refiere sin duda también a *citta*, tal como puede derivarse del *sūtra* IV.24, en que *citta* es por el bien de otro. *Citta* está coloreada por el sujeto y el objeto y, por lo tanto, puede servir para todos los propósitos (*sarvārtham* IV.23). Sin embargo, Patañjali atribuye propósito, *arthavattva*, a los objetos, cualidades, (*guṇas*) y órganos sensoriales (II.20, III.44, 47, IV.34). Finalmente, Vyāsa considera también en sus versículos mnemotécnicos las impresiones, *saṃskāras*, como *vastu*, objetos reales (en III.15).

*Sattva* se refiere a la totalidad del objeto, incluidas las impresiones, la conciencia, los órganos sensoriales y todo en general. Este significado más amplio puede derivarse también de otras formulaciones en III.35-55, donde se menciona la subyugación de los objetos, el cuerpo, los sentidos, etc.

<sup>76</sup> Vācaspati en II.20 lo explica así, en donde se encuentra *saṃhatyakāritva*, lo que produce combinaciones. “Además, la sustancia pensante, en la medida en que cumple el propósito para el sujeto conectado con *kleśas*, *karma*, *vāsanā*, objetos y órganos sensoriales, existe por el bien de alguno otro”.

La segunda expresión de *pratyaya* se interpreta en muchos *sūtras* como imagen o idea que se presenta. Este, sin embargo, no puede ser el significado aquí ya que en el caso de la digestión no hay ideas que se presentan. Vācaspati también dice en IV.16: “Porque se seguiría que el sabor, el poder sensorial y la digestión, etc., son los mismos si uno usa un dulce real o un dulce de esperanza”.

Según Patañjali, la idea que se presenta (*vorstellung*) es evocada por un impulso de las impresiones de la misma manera que la apercepción es evocada por un impulso de una fuente. Por esta razón, en el caso de la experiencia, *bhoga*, se fusionan dos impulsos diferentes y no dos ideas diferentes. La fusión de cosas, impulsos, imágenes, expresiones verbales, etc. es el resultado de *avidyā*. Por lo tanto, Vyāsa<sup>77</sup> cita una prueba sobre la efectividad de esta *kleśa* indiferenciada en la siguiente interpretación: “quien acepta cualquier cosa, manifiesta o no, como parte de su propio ser, se regocija con sus éxitos y se lamenta con sus fracasos, quien piensa así, es una persona totalmente equivocada”.

J. H. Woods<sup>78</sup> cita a este respecto a Balarāma, quien entre las cosas que menciona también cita como ejemplos a hijos, ganado, sirvientes, camas o asientos, que no son el Ser.

Esta cita también caracteriza a *bhoga*. Un impulso de una fuente externa, ya sea una cosa externa o una impresión, se fusiona con el impulso del sujeto. Este impulso es teleológico. Al distinguir la orientación teleológica del objeto hacia el sujeto del propio propósito del sujeto, se reconoce al sujeto; Esto significa que la distinción intencional conduce al autoconocimiento.

Si para este propósito nos valemos de la teoría del color según la cual el sujeto y el objeto colorean la mente, entonces los dos impulsos coloreados se fusionan en un solo color. La experiencia o la impresión están coloreadas de tal forma que Patañjali afirma que la mente está diversificada por innumerables impresiones, de las cuales *citta* produce combinaciones para adecuarse al asunto. Y por esta razón también el *karma* está coloreado (IV.7), es decir, negro, blanco y negro, blanco, ni blanco ni negro es decir, transparente. Por esta razón, también se

---

<sup>77</sup> II.5.

<sup>78</sup> A. a. O., p. note 3.

colorea la imagen evocada de estas impresiones coloreadas. El sujeto se fusiona con él como con una apercepción, etc.

Esta observación psicológica, que sin duda se basa también en observaciones fisiológicas sobre la alimentación, corresponde a experimentos actuales como, por ejemplo, el experimento con el perro<sup>79</sup>.

Pávlov dirige este experimento al reflejo condicionado, pero también es posible usarlo para aclarar *bhoga*. En la terminología de Pávlov, *bhoga*, alimentarse, correspondería al reflejo condicionado y Pávlov investigó bajo qué condiciones se evoca el reflejo condicional y cómo se conecta la nueva vía nerviosa.

La condición básica es una influencia simultánea de un factor externo y de un reflejo incondicionado. En nuestro caso, la comida es el estímulo incondicionado de la reacción alimentaria. Si la toma de comida en el animal ocurre al mismo tiempo con el efecto del factor que previamente no tenía relación con la comida (por ejemplo, la campana), este último factor se convierte en el estímulo para la misma reacción que la comida misma (campana = comida).

La esencia del experimento radica en que el perro fue estimulado por los golpes del metrónomo y al mismo tiempo alimentado, es decir, se recordó un reflejo alimentario innato. Por repetición frecuente, el metrónomo solo causó la formación de saliva y de los movimientos correspondientes. Si repetimos varias veces el reflejo condicionado (la campana) sin el acompañamiento del reflejo incondicionado (la comida) a través del cual se creó el reflejo condicionado, este reflejo se desvanece gradual e inevitablemente hasta que desaparece por completo. Si el reflejo condicionado en forma de una señal del reflejo no condicionado comienza a señalar incorrectamente, entonces comienza a perder gradualmente su efecto estimulante.

El reflejo condicionado se crea fácilmente por factores más o menos indiferentes (es decir, sin mezclar). Según Pávlov, realmente no hay impulsos absolutamente indiferentes. Un animal normal reacciona a un cambio en la situación mediante un reflejo de investigación “¿qué es?” Si se repite este impulso relativamente indiferente, el efecto sobre los hemisferios cerebrales se

---

<sup>79</sup> I. P. Pavlov: The Technique and Methods of Objective Research in the Activity of Cerebral Hemispheres, p. 126 y ss.

pierde espontáneamente y, por lo tanto, también se suprime el obstáculo para la creación del reflejo condicionado.

Apliquemos este experimento a *bhoga*. Primero, el metrónomo y la comida no tienen relación entre sí, están sin mezclar como *puruṣa* y *sattva*. Sin embargo, si más tarde solo suena la campana del metrónomo, se forma saliva, es decir, en el impulso no hay distinción entre los dos, la campana y la comida, y aparecen los síntomas de comer. Con el tiempo, sin embargo, el perro distingue el impulso para que la señal de la campana no tenga efecto.

Patañjali interpretaría que al comer las dos señales de *puruṣa* y *sattva* se fusionan. Es un impulso indiferenciado, cuya causa es *avidyā*, que une el sujeto al objeto. Con el tiempo, sin embargo, somos conscientes de las dos naturalezas de los dos poderes en el sentido de que distinguimos su orientación teleológica. Distinguimos así que la comida está orientada teleológicamente al sujeto, mientras que la campana tiene su propio propósito, de modo que los dos no tienen nada en común. Y es solo con la diferenciación de los dos propósitos que es posible reconocer el Ser.

Vācaspati menciona varios ejemplos de cómo se desarrolla la experiencia, que es la prueba de la observación correcta. Así, menciona en III.35 el ejemplo con la luna: “*Sattva* tiene la cualidad contraria al Ser. Un impulso que no distingue adopta la imagen de la inteligencia. Y así se atribuyen falsamente las formas pacíficas y otras (de los *guṇas*)” a la inteligencia, así como el temblor del agua clara que refleja la luna se atribuye falsamente a la luna”. Aquí hay dos fuentes: el temblor del agua clara y la luna que se funden en un solo impulso durante su reflejo en el agua.

Hacia el final, menciona un ejemplo similar: “*sattva* depende del Ser en el mismo sentido que una persona depende de su rostro reflejado en un espejo (cuando desea verse a sí mismo)”.

La indiferencia del impulso se muestra particularmente en el siguiente ejemplo (I.4): “Suponiendo erróneamente que su cara cuando se refleja sobre la superficie sucia de un espejo está sucia, el individuo se lamenta al pensar que está sucio”. Por lo tanto, dos fuentes diferentes se superponen entre sí en el impulso y no se pueden distinguir.

Estas observaciones son de un origen muy antiguo desde, por ejemplo en Chāndogya Up. VIII.7.4, donde Prajāpati instruye a Indra y Virocana para mirarse en el agua y en un espejo y verse a sí mismos (el Ser). Prajāpati entiende por el Ser el sujeto de todo ser, Indra y Virocana confunden el Ser con la persona que se refleja, no con la persona que ve. Se preguntan si la imagen que se refleja en el agua y en el espejo es el Ser. Confunden el verdadero Ser con el cuerpo<sup>80</sup>. Con respecto a estos intentos de interpretación de la diferencia entre *sattva* y *puruṣa*, Patañjali ofrece un procedimiento adecuado y justificado sobre cómo lograr *puruṣajñāna*, el conocimiento del Ser a partir de *bhoga*, la experiencia.

La concepción india del principio de Sócrates “*Gnothi seauton*, concómete a ti mismo”, muestra también el método para hacer posible la adquisición de este conocimiento. Patañjali basa su interpretación en una concepción teleológica. Pero es muy interesante esta circunstancia, ya que podemos entender la formulación teleológica de Patañjali sobre la base de experimentos fisiológicos.

En el caso de *bhoga*, experiencia, *pratyaya* significa un impulso indiferente que se superpone, es decir, un impulso que no diferencia entre las dos fuentes que son bastante independientes entre sí.

#### 6. *Paracittajñāna* con *pratyaya*.

Entre las perfecciones que son resultado de *saṃyama*, la restricción, Patañjali también menciona el reconocimiento de la mente de otra persona. Él dice en III.19-20: “*pratyayasya paracittajñānam, na ca tat sālambanam tasyāviṣayībhūtatvāt*, por restricción sobre un impulso se adquiere el conocimiento de la mente de otra persona; este conocimiento, sin embargo, no se refiere a la fuente, ni al soporte de esta mente porque esta fuente o soporte no está dentro del campo operativo”.

La lectura de los pensamientos de otra persona es una especie de telepatía, con la salvedad de que no reconocemos la sustancia en la que se basa la conciencia, no reconocemos la fuente. Por ejemplo, un cierto impulso apunta, a veces solo por un momento, odio, amor, carácter, enfermedad, etc., pero no sabemos cómo se evocó este estado.

<sup>80</sup> Radhakrishnan: The Principle Upaniṣads, p. 502.

J. W. Hauer<sup>81</sup> opina que Patañjali advierte para no confiar en las imágenes de la otra persona, porque no se conoce su relación con el objeto. No es realmente el caso de una advertencia, pero Patañjali restringe aquí el alcance de este tipo de conocimiento donde se adquiere el conocimiento de la mente de otra persona concentrándose en el estímulo y no razonando.

S. Lindquist<sup>82</sup> interpreta *cetopariyañanā*, *paracittavijānana* (Dīgha Nikāya III.281), que corresponde al *paracittajñāna* de Patañjali. Es un conocimiento que comprende el conocimiento de la vida interior, los pensamientos y los sentimientos de otra persona. Especialmente interesante en este método es el hecho de que después de la concentración se observa el color de la sangre de la otra persona dependiendo del corazón y de esta manera se examina la mente de las otras personas, que también depende del color de la sangre. Lindquist identifica entonces este procedimiento desde el principio hasta el final con la hipnosis durante la cual se manifiesta un aumento de la sensibilidad para las expresiones conscientes y subconscientes de la vida mental de otra persona. Entonces, según él, no es nada inusual que la persona hipnotizada note tales expresiones subsidiarias que escapan totalmente a otro observador. La capacidad combinatoria puede aumentar mucho más durante la hipnosis que en condiciones normales.

La identificación de Lindquist del fenómeno yóguico con la hipnosis puede explicarse hoy en día por el hecho de que, en el caso de la hipnosis, el sueño o el adormecimiento, según Pávlov existe la misma inhibición de los procesos mentales sin tener en cuenta la forma en que se ha evocado la inhibición.

En cuanto a la relación del impulso con la adquisición del conocimiento de la mente de otra persona, es importante que durante este procedimiento se reconozca la mente de otra persona a partir del color de la sangre que fluye del corazón. Esta opinión está completamente en armonía con el concepto de Patanjali. La conexión de la mente con el corazón se deriva de III.34: “*hṛdaye cittasamvit*, como resultado de la concentración en el corazón surge el conocimiento de la mente”. *Cittasthāna*, el lugar de *citta* está en el tubo cardial (*suṣumṇā*).

<sup>81</sup> J. W. Hauer: Der Yoga als Heilweg; p. 152.

<sup>82</sup> S. Lindquist: Siddhi und Abhiññā, Upsala 1935, p. 75-77.

Patañjali afirma en general que es posible conocer la mente de otra persona. Recordemos que de acuerdo con la interpretación mencionada anteriormente del *sūtra* III.21, el cuerpo tiene *grāhyaśakti* el poder por el cual resulta comprendido, reconocido, es decir, que el cuerpo emite impulsos.

También debemos recordar que la base fisiológica y psicológica de todas las actividades son los factores cualitativos, los *guṇas*, de los cuales surge el impulso. La diferencia entre estos *guṇas* radica en que uno de ellos es dominante y los otros están subordinados.

También Hipócrates (V. a.e.c.) supuso que el estado del organismo depende de las relaciones cuantitativas de las secreciones básicas y denominó *krasis* a esta relación. Esto se llamó más tarde en Latín *temperamentum*. De acuerdo con esto, las características espirituales de las personas dependen del *krasis*, del temperamento, o de acuerdo con la opinión india, de la proporción de los *guṇas*.

En este sentido, debemos entender la expresión *pratyaya* como un impulso en el que se refleja la vida mental de la persona. Este impulso se refiere tanto al color de la sangre, como a cierta característica, es decir, el brillo de los ojos, etc., a partir de la cual es posible reconocer el carácter de la persona, sus pensamientos, sentimientos, etc. El carácter de la persona, su temperamento, cada proceso mental y sus pensamientos se reflejan en el exterior y según ciertas características es posible clasificar a las personas.

Pávlov<sup>83</sup> dice: “Se ha observado en numerosas ocasiones y se ha demostrado científicamente que si, por ejemplo, pensamos en algún movimiento, es decir, si tenemos una sensación cinestésica, realizamos el movimiento espontáneamente sin darnos cuenta. Lo mismo es cierto sobre la conocida atracción mágica con un hombre que resuelve una tarea desconocida para él, que va a algún lugar o hace algo con la ayuda de otra persona que conoce la tarea, pero que no tiene la intención de ayudarlo. En realidad, sin embargo, es suficiente con que la segunda persona tome la mano de la primera. En este caso, la segunda persona espontáneamente sin darse cuenta empuja a la primera en la dirección hacia el objetivo”.

---

<sup>83</sup> I. P. Pávlov: Physiological Mechanism of the so Called Will-directed Movements. “Práce” Vol. VI, 1, 1936.

Pero también de los comentaristas es posible deducir que *pratyaya* significa impulso.

La diferencia entre *pratyaya* en el sentido de impulso y *jñāna*, conocimiento, puede verse claramente en el comentario de Bhoja a III.19: “*pratyasya paracittasya kēnacinmukharāgādinā līngēna gṛhītasya yadā saṅyamaṅ karōti tadā parakīyacittasya jñānamutpadyatē sarāgamasya cittāṅ virāgaṅ vēti. paracittagatānapi dharmāñjānātītyarthaḥ*, cuando (se) realiza *saṅyama* con respecto al impulso obtenido por cualquier marca (signo) como la complexión de la cara, entonces surge el conocimiento de la mente de otra persona, es decir, se conocen incluso las formas constitutivas de la otra mente, independientemente de que tal mente esté dominada por la pasión o exenta de ella”.

En otros aspectos, Bhoja identifica *pratyaya* con *jñāna* lo cual no se puede aplicar a este *sūtra*. Según Bhoja en III.19, una determinada característica (*līnga*) como los rasgos de la cara, se toma como fuente y, por lo tanto, se convierte en el estímulo (*pratyaya*) para la creación de conocimiento (*jñāna*).

Bhoja en III.21 explica que el cuerpo (*kāyaḥ, śarīram*) posee *grāhyaśakti*, la capacidad de ser percibido. El yogui puede detener esta capacidad, de modo que no se produzca la conexión con el órgano de visión de otra persona.

Si aplicamos esta interpretación al *sūtra* III.19, entonces *pratyaya* significa lo que proviene del cuerpo de otra persona, es decir, śakti que se transforma en *pratyaya*, impulso. Solo a partir de un impulso se puede desarrollar el conocimiento, *jñāna*.

Según la interpretación que hace Bhoja de *pratyaya* en III.19, claramente significa impulso y no *jñāna*.

El significado de *pratyaya* como *kāraṇa*, causa, procede también del comentario de Vācaspati a IV.19, en el que dice: “donde haya actividad (*kriyā*) es posible en todos los casos determinar su relación (*saṁbandha*) con el hecho (*kartṛ*), con la causa (*kāraṇa*) y con el objeto (*karma*). De la misma manera podemos ver el acto de cocinar en su relación con Chaitra, el fuego y el arroz”.

Si ponemos esta relación en un cuadro, también podemos encontrar la posición de *pratyaya*.

<i>karṭṛ</i>	<i>kāraṇa</i>	<i>karma</i>	<i>kriyā</i>
Chaitra	fuego	arroz	cocinar
<i>para</i>	<i>pratyaya</i>	(fuente)	<i>citta</i>

Para descubrir que Chaitra está cocinando, debo ver el fuego. Si veo que Chaitra está cocinando, lo reconozco conforme con el fuego, sea lo que sea que esté cocinando, y no según la imagen del fuego. Vācaspati dice (en I.32) que el niño Brahman no puede cocinar con un fuego imaginario, sino que (según II.28) solo puede cocinar con un fuego real.

Del mismo modo, reconozco la mente de Chaitra, sus imágenes, pensamientos, sentimientos, carácter, etc., de acuerdo con el impulso, el color de su sangre, sus características, etc., a partir de cualquier fuente que no conozca y de la cual pueda venir este impulso.

Si traducimos *pratyaya* en los mencionados *sūtras* III.19-20 por impulso, como se expresa por un cierto color de sangre, una cierta característica, etc., el sentido del mencionado *sūtra* queda claro.

Al mismo tiempo, esta formulación es una prueba de la relación entre los aspectos fisiológicos y psíquicos que forman un todo único, indiviso, aunque diferenciado verticalmente.

### 7. *śabda-artha-pratyaya*.

Según Patañjali, es posible adquirir la capacidad de comprender todas las voces de todos los seres vivos concentrándose en las diferencias entre *śabda-artha-pratyaya*. Patañjali formula este procedimiento y su resultado en III.17: “*śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt saṃkaras tatpravibhāgasamyamāt sarvabhūtarutajñānam*, el sonido de la palabra, el significado y el impulso se confunden porque se identifican erróneamente entre sí. Al limitar la distinción entre ellos (surge) el conocimiento de las exclamaciones de todos los seres vivos”.

En primer lugar, ¿cuál es el significado correcto de la expresión *śabda-artha-pratyaya*, que generalmente se interpreta como palabra, cosa e imagen o idea que se presenta? La determinación del significado correcto depende de la comprensión del proceso mental *vikalpa*. En I.42 Patañjali dice: “*tatra*

*śabdārthajñānavikalpaiḥ saṃkīrṇā savitarkā samāpattiḥ*; el estado (equilibrado) con deliberación esta mezclado con *vikalpas*, es decir, relaciones abstractas entre los sonidos verbales, su significado y el sentido de la palabra”, que generalmente se traduce como una relación entre una palabra, el objeto en sí y su concepción (idea). Vācaspati explica *vikalpa* como *itara-itara-adhyāsa*, por lo que ambos *sūtras* I.42 y III.17 están conectados.

Los comentaristas fueron sin duda muy buenos filólogos y proporcionan un comentario muy voluminoso del cual pretendo presentar solo las partes importantes.

Vyāsa diferencia entre el aspecto sonoro de la palabra y su significado. El oído tiene como objeto únicamente la transformación del sonido (*śrotram ca dhvani-pariṇāma-mātra-viṣayam*). A este sonido verbal captado por el proceso mental (*buddhi-nirgrāhyam*), se le atribuye el significado conocido anteriormente. Este significado se selecciona de acuerdo con un signo indicativo (*saṃketa*). La palabra contiene el poder de expresar una oración (*vākyaśakti*), que se basa en la realidad, en la existencia. Si, por ejemplo, decimos un árbol, se está afirmando al mismo tiempo que existe (*vṛkṣa ityukte 'stīti gamyate*). El significado de la palabra no se desvía de la existencia, de la realidad (*na sattām padārthau vyabhicaratīti*). Así, por ejemplo, una vaca significa algo con su papada y otras características específicas.

La palabra por medio de su poder de expresión tiene la capacidad de expresar el significado y el sentido de una oración. Los comentaristas dan ejemplos que ilustran la combinación de tres factores. En primer lugar, es la ambigüedad de las palabras, por ejemplo *aśvaḥ* significa caballo, fuiste o te hinchaste; *bhavati*, él es, o ¡oh señora!; *ajāpayas*, leche de cabra o has conquistado (a los enemigos). La relación entre *śabda*, *artha* y *pratyaya* la ilustra Vyāsa en los ejemplos: el palacio esta blanqueado, *śvetate prāsāda iti*, y el palacio es blanco, *śvetaḥ prāsāda iti*. El proceso de blanqueamiento a menudo se identifica con su resultado, con la calidad del blanco, de modo que, en cuanto a sus características, el impulso de ambos objetos es el mismo. La diferencia entre las tres expresiones es que el significado de blanco es el que se convierte en el significado de la cosa de la que dependen la palabra y el impulso (*śvetorthaḥ śabdapratyayayor ālambanī bhūtaḥ*). Según Vācaspati, el impulso que identifica

a los dos, es decir, blanquear y blancura, está restringido por el signo determinante, *saṃketa*, que en realidad no tiene soporte. La razón por la cual el impulso no distingue el proceso de blanqueamiento y la calidad del blanco es solo la característica determinante, el signo.

En qué consiste el significado del signo determinante, si debe tener un soporte en la realidad?

Los comentaristas comienzan desde un punto de partida correcto en el que la palabra sirve a la información de otra persona. ¿Cómo sabemos que entiendo lo que alguien más dice? A tal efecto mencionaré la interpretación de los comentaristas de *āgama*, la llegada de la percepción, que consideran un *vṛtti* independiente, es decir, comunicación verbal.

Vyāsa interpreta en I.7: “*āptena dṛṣṭo’nimto vārthaḥ paratra sva-bodha-saṅkrāntaye śabdenopadiśyate, śabdāt tad-artha-viśayā vṛttiḥ śrotur āgamaḥ yasyāśraddheyārtho vaktā na dṛṣṭānumitārthaḥ sa āgamaḥ plavate mūla-vaktari tu dṛṣṭānumitārthe nirviplavaḥ syāt*, cuando alguien digno de confianza enseña oralmente una enseñanza percibida de forma directa en alguna otra parte o inferida por él mismo, con la intención de participar a otros su propio conocimiento, el proceso mental que surge en el que escucha, y cuyo objeto es el significado contenido en esa transmisión oral, es un testimonio de autoridad. Dicho testimonio puede ser falso y, por tanto, no constituir un conocimiento válido si el comunicador no es fidedigno o trata de engañar exponiendo temas cuestionables, no vistos ni inferidos por él mismo. Pero si son fruto de una experiencia directa o una inferencia anterior de otra persona distinta digna de confianza, ese conocimiento resulta perfectamente válido”.

Sin embargo, mencionaré un ejemplo de Vācaspati en II.30 (de MbBh VII, cap. 190) del cual se verá que una persona fidedigna puede conducir a alguien al error. “Droṇa el Maestro le preguntó a Yudhiṣṭhira (el rey) con respecto a la muerte de su propio hijo Aśvatthāman, 'Venerable señor, tú que eres sabio, ¿Aśvatthāman ha muerto?' Y teniendo en cuenta el elefante que tenía el mismo nombre dijo: “Es cierto, Aśvatthāman ha muerto”. Esta es una respuesta que no hace que el propio conocimiento de Yudhiṣṭhira pase a (Droṇa). Pues su propio conocimiento derivado del órgano sensorial (*indriya-janma*) tuvo como objetivo la muerte del elefante y este (conocimiento) no se transmitió (a Droṇa). Pero se

formó otro conocimiento distinto: el de la muerte del hijo de este último (en la mente de Droṇa)”. La misma palabra, *Aśvatthāman*, se refiere al elefante y al hijo de Yudhiṣṭhira, o en otras palabras, *śabda* tiene dos *arthas*, significados. El error se cometió porque los dos significados tienen un soporte diferente en la realidad, es decir, cada significado tiene un impulso de otra fuente.

¿Cuál es entonces la diferencia entre las tres expresiones? Si Droṇa no sabe que la palabra *Aśvatthāman* tiene dos significados, la entiende solo con un significado. En ambos casos hay dos nociones, aunque diferentes, pero llenas de sentido, aunque solo una de ellas corresponde a la realidad.

Vyāsa menciona un ejemplo en III.17, referido a la palabra *pacati*, hornear, cocinar. Chaitra es el agente, *kartṛ*, el arroz, es el objeto, *karma*, el fuego, es el medio de cocinar, *kāraṇa*, para que las palabras se construyan de manera que den el significado de la oración, es decir, Chaitra está cocinando arroz en el fuego.

Según los comentaristas, tengo que creer a la persona que me lo cuenta. Esta creencia reside en que la persona mencionada lo ha visto todo y se ha convencido de ello. Sin embargo, en el caso de Droṇa se cometió un error, aunque todos los requisitos previos para conocer la verdad estaban presentes.

Patañjali formula el campo verbal como abstracto, objetivamente vacío (*vastuśūnya* I.9). La palabra se ajusta a esta abstracción y, por lo tanto, a través de *vikalpa* se cometen errores, porque a las palabras se les da otro significado, otro sentido. Como procedimiento apropiado para seleccionar correctamente las palabras, Vyāsa menciona *vyavahāra*, un término de la rama judicial-policial que significa verificación del testimonio, es decir, se refiere a la reconstrucción de la realidad.

I. P. Pávlov<sup>84</sup> considera el segundo sistema verbal de señalización como una abstracción de la realidad. Numerosos impulsos verbales según él nos han alejado de la realidad y por esta razón debemos estar siempre conscientes de este hecho si no queremos estropear nuestras relaciones con la realidad.

Patañjali dice que podemos mejorar esta relación verbal y abstracta con la realidad al diferenciar los tres aspectos en el habla: el aspecto sonoro, el significado y el impulso. Si interpretamos *pratyaya* como imagen, Droṇa nunca

---

<sup>84</sup> Selección p. 180 y 168.

encontrará la verdad y nunca entenderá las palabras de Yudhiṣṭhira. Solo reconocerá el error cuando se haya convencido de la realidad.

Los comentaristas nos conducen a la comprensión correcta mediante sus expresiones: *saṃketa*, el signo determinante, *vyavahāra*, la verificación de la realidad, y refiriéndonos a la realidad, que es el signo de *pratyaya*, el impulso de una fuente. Droṇa debe llegar a un acuerdo con Yudhiṣṭhira sobre la realidad para encontrar su error. *Pratyaya* significa un impulso que se refiere a la realidad.

La verdad es un acuerdo entre la idea, el conocimiento y los pensamientos de uno mismo con respecto a la realidad. Una afirmación concreta solo es cierta en la medida en que se corresponde con la realidad. Una mentira o un error no se corresponde con la realidad y podemos corregirlo mediante su verificación con la realidad, *vyavahāra*.

Pávlov<sup>85</sup> en su experimento con el perro llegó a la misma formulación: “El perro recibió comida simultáneamente con el sonido de la campana del metrónomo. La campana sin la comida causó la excreción de saliva en el perro. El perro gradualmente observa que la señal de la campana no se corresponde con la realidad y, por lo tanto, comienza a reaccionar a ella cada vez más débilmente hasta que finalmente no reacciona en absoluto. Se desarrolla gradualmente una inhibición en el perro ya que todos los procesos desaparecen con el tiempo después de interrumpir la causa que afecta el sistema nervioso”.

Patañjali explicaría que el perro ha diferenciado el sonido de la campana, su significado y la causa que lo afecta, a saber, que la campana no anuncia la llegada de alimentos y que la inhibición en el perro ha sido causada por el impulso que muestra que el sonido oído de la campana no se corresponde con la realidad.

Mencionemos, por ejemplo, el sonido de la sirena que durante la guerra anunciaba el acercamiento de los aviones enemigos. El sonido de la sirena tenía su significado, su sentido, porque se refería a la realidad. Sin embargo, la experiencia posterior demostró que el avión no arrojaba bombas, por lo que se consideró absurdo ir a un refugio, e incluso a veces que no valía la pena. Así, la realidad verifica el significado de una palabra, es decir, de la realidad fluye el impulso hacia el significado de una palabra o sonido. La realidad se manifiesta

---

<sup>85</sup> Selección p. 280.

en el conocimiento como un impulso, es decir, la realidad es la causa que afecta a cada actividad.

Si escuchamos el sonido de una sirena en tiempo de paz, preguntamos por qué suena porque la advertencia contra los aviones no se corresponde con la realidad. Sin embargo, existen algunos impulsos que pueden justificar por qué sonó la sirena, como un incendio, etc. La realidad y la práctica verifican el significado de la palabra.

Si tratamos de encontrar el significado correcto de la palabra *pratyaya* en los Yogasūtras a partir de sus muchos significados, es decir, cuál de sus significados tenía en mente Patañjali, tenemos que proceder de manera similar. Debemos distinguir la palabra *pratyaya* y determinar su significado etimológicamente y mediante su comparación con otros textos, y al hacerlo llegamos a una serie de significados mencionados en el diccionario. En este diccionario hay oraciones en las que un cierto significado tiene sentido. Para determinar el significado correcto en los Yogasūtras, hemos elegido el método de verificación, es decir, damos sentido a estos *sūtras*. Si la realidad verifica este sentido, si encaja completamente en los *sūtras* individuales, podemos suponer que hemos seleccionado el significado correcto. Esta es la esencia del método científico y experimental que se ha encontrado exitoso también en la práctica.

Un cazador-recolector entiende bien el lenguaje de los animales, y se puede suponer que miles de años de experiencia en la selva conducen a una mejor comprensión de la vida de los animales y de su idioma, así como también al control sobre ellos.

Si ahora formamos una línea en la que la diferenciación entre *śabda*, *artha* y *pratyaya* significa *jñāna*, es decir, que la diferenciación entre el sonido de la palabra, su significado y el impulso que lo afecta conduce a la comprensión del idioma, entonces según Vyāsa *śabda* y *pratyaya* dependen de *artha*. El impulso sonoro y el impulso afectivo provienen del exterior. Pávlov<sup>86</sup> clasifica correctamente la escucha del reflejo orientativo o investigativo. Si escuchamos un sonido, un grito o un ruido que puede tener varios significados, buscamos la causa que ha provocado este grito para entenderlo.

---

<sup>86</sup> Selección p. 255.

En este sentido, podríamos completar el significado de *pratyaya* como algo que significa un impulso que está buscando una dirección en varios significados verbales o que está buscando el significado verbal correcto con respecto a la realidad.

#### 8. *Draṣṭā-pratyaya-anupaśyaḥ.*

El último *sūtra* en el que se utiliza la expresión *pratyaya* es el más importante porque por su correcta interpretación podemos verificar si Patañjali basa o no su teoría en una concepción idealista de que el mundo es la imagen de uno mismo.

Este *sūtra* dice así (II.20): “*draṣṭā dr̥ṣīmātraḥ śuddho 'pi pratyayānupaśyaḥ, el observador no es más que observación, y aunque puro, observa los impulsos (o según comentaristas y algunos ideólogos; la imagen, la idea presentada, vorstellung)*”.

Los comentaristas concentran su interés en el significado de *śuddha*, puro (en II.20, III.35, IV.22 y otros). Vyāsa dice al final: “*śuddho 'pyasau pratyayānupaśyaḥ, yataḥ pratyayaṃ bauddham anupaśyati, tam anupaśyaṃ atadātmāpi tad-ātmaka iva pratyavabhāṣate*, porque aunque puro en sí mismo, el Ser contempla las ideas presentadas, es decir, contempla eso (la mutación de la materia que sufre la sustancia pensante, cuando establece la forma de un objeto), que es la idea presentada de la sustancia pensante”.

*Pratyaya*, por lo tanto, según Vyāsa significa aquello que se presenta al sujeto. En I.11 dice luego: “*grāhyoparaktaḥ pratyayo grāhya-grahaṇobhayākāra-nirbhāṣas tathā-jāīyakaṃ saṃskāram ārabhate*, la idea presentada de un objeto muestra tanto el objeto como el proceso de conocimiento que tiene lugar, y produce dos impresiones sutiles dejadas por los procesos mentales del mismo tipo”.

J H. Woods<sup>87</sup> señala que el objeto como tal no se percibe directamente, sino solo su forma tal como se reproduce en la sustancia pensante (*buddhisattva*), que a su vez refleja la imagen proyectada por el Ser.

Los comentaristas, sin embargo, diferencian entre *cittavṛtti* y *buddhivṛtti*, procesos mentales intelectuales (IV.22, II.20). Vācaspati identifica los *jñānavṛttis*, procesos mentales de conocimiento, con *buddhivṛttis* (en IV.22). De acuerdo con

<sup>87</sup> Yogasystem of Patañjali p. 31.

los comentaristas, J.H. Woods traduce el *sūtra* IV.22: “*citer apratisaṃkramāyās tadākārāpattau svabuddhisamvedanam*, como sigue: la sustancia intelectual (*citi*) que no tiene contacto (con los objetos) es consciente de sí misma cuando (la mente) adopta su forma (la de la sustancia intelectual, por medio de su reflejo)”.

Vācaspati explica con esto el estado *cittavṛttisarūpya* en el que el sujeto se ajusta a los procesos mentales y dice: “La conciencia del intelecto de su propia sustancia pensante tiene lugar cuando la sustancia pensante, en la medida en que es un receptáculo para el reflejo del intelecto, pasa a la forma de ese (Intelecto), (es decir), pasa a ser una imagen (*rūpata*) del Intelecto. De igual forma, incluso sin actividad (*kriyā*) por parte de la luna, el agua clara, en la que ha tenido lugar el reflejo de la luna, hace que la luna parezca temblar, aunque la luna misma no tiembla; de manera similar, incluso en ausencia de cualquier operación del intelecto, la mente con la que se ha unido el reflejo del intelecto, provoca por su propia actividad que la energía del intelecto parezca tener actividad, hace que parezca tener apego incluso cuando no lo tenga”.

Vācaspati en IV.21 identifica *citta* con *buddhi*, pero *buddhi* también en este caso significa ese aspecto de *citta* que se dirige al sujeto. *Buddhipratyaya* significaría en consecuencia lo que proviene de *citta* y lo que causa *buddhivṛtti*.

Según los comentaristas, el esquema del proceso de adquisición de conocimiento sería el siguiente:

*vastu — grāhyaśakti — pratyaya — vṛtti — buddhipratyaya — buddhivṛtti — pratisaṃvedana — draṣṭā anupaśyaḥ — buddhipratyaya*

Según Patañjali, este esquema sería el siguiente:

*vastu — grāhyaśakti — pratyaya — vṛtti — svabuddhi pratisaṃvedana — draṣṭā anupaśyaḥ — pratyaya*

La diferencia entre los dos esquemas radica en que, según la interpretación de los comentaristas, el sujeto examina la imagen elaborada por el proceso de adquisición de conocimiento sobre una realidad exterior directamente, pero solo a su imagen.

La interpretación de los comentaristas no corresponde al texto básico de Patañjali. Según Patañjali, el sujeto es consciente de sus pensamientos, sus imágenes y sentimientos, pero, sin embargo, observa el impulso de la realidad

externa, es decir, observa lo que viene de afuera a su atención. Esto permite al sujeto saber cómo diferenciar por experiencia progresiva al sujeto del objeto, por ejemplo, diferenciando (*viveka*) los signos del *kleśa* fundamental, *avidyā*, que es la causa de la conexión entre el sujeto y el objeto.

Los comentaristas basan sus interpretaciones en otra concepción filosófica distinta del texto básico.

Este añadido a la idea de Patanjali tuvo la consecuencia de que los comentaristas interpretaron *nidrā* como sueño, es decir, el proceso mental que se basa en la imagen de la irrealidad. Esto también es lo que Vācaspati dice en I.10: “Debido a que no hay mutación de la sustancia pensante (*buddhi*) en la forma de un objeto, el Ser consciente de una sustancia pensante, que consiste en *tamas* intensificado, está profundamente dormido y con la conciencia interiorizada“. Según Vyāsa, *pratyayānupaśyaḥ* significa *bauddhapratyaya-anupaśyaḥ*, es decir, el sujeto no percibe el objeto directamente sino solo como una imagen elaborada sobre el objeto.

Pero los mismos comentaristas combaten esta consecuencia de que el mundo es solo la imagen de uno mismo.

De igual forma Vyāsa dice en IV.23: “*apare citta-mātram evedaṃ sarvaṃ nāsti khalv ayaṃ gavādir ghaṭādīś ca sakāruṇo loka iti. anukampanīyās te*, otros mantienen que todo es mental y que este mundo con sus vacas, jarrones y demás, junto a sus causas, no existe de forma autónoma. Son dignos de lástima”.

Del mismo modo, en IV.14 condena las objeciones que niegan la existencia de las cosas como tales, y que dicen que una cosa es solo un reajuste de percepciones como los objetos de un sueño, y no cosas en el sentido real del término (*jñānaparikalpanāmātram vastu svapnaviśayopamaṃ na paramārthato 'stīti*).

También se afirma en el sospechoso *sūtra* IV.16, que lo más probable es que solo sea un comentario de Vyāsa: “*na caikacittatantram vastu tadapramāṇakam tadā kiṃ syāt?*, una cosa no depende de una sola mente, no podría probarse, pues entonces, ¿qué sería?”

En II.18 se dice que la esencia del objeto visual (*dṛśya*) son las cosas producidas y los órganos sensoriales (*bhūtenḍriyātmakam*). La diferencia entre

*vastu*-objeto y *citta*-mente radica en que el nivel de existencia de ambos es diferente (*vibhaktah panthāḥ* IV.15).

Vyāsa identifica *vastu* con *buddhi* en el sentido de que *vastu* es *triguṇam*, es decir, se compone de los tres *guṇas* (IV.15) y *buddhi* también (II.20; y *buddhi-guṇāḥ... pratyayaṃ triguṇam evārambhante* II.15, los *guṇas* del intelecto producen impulsos de los tres tipos de *guṇas*). De esto se puede derivar que *buddhi*, de la misma manera que *vastu*, crea un impulso de los tres tipos de *guṇas*. Si Vyāsa luego afirma que *buddhi* es inconsciente porque está compuesto por los tres *guṇas* y que el sujeto, *puruṣa*, contempla estos *guṇas* (II.20), entonces señala el camino correcto hacia la explicación. Si el impulso de los tres tipos de *guṇas* se desarrolla a partir de *buddhiguṇas*, entonces el impulso de los tres tipos de *guṇas* también se desarrolla a partir de *vastuguṇas*. En ese caso, *pratyaya-anupaśyaḥ*, se refiere tanto al impulso de *buddhi* como de *vastu*, es decir, el sujeto examina el impulso externo de las fuentes y el impulso interno de las impresiones.

Por lo tanto, los comentarios son inconsecuentes y sus textos son contradictorios, pero incluso en estas circunstancias son una fuente confiable para encontrar la manera de interpretar correctamente el texto básico de los Yogasūtras. Este texto sufre deformaciones en los comentarios bajo la presión del Sāṃkhya, los budistas y otras concepciones de los comentaristas, pero la explicación original es brillante.

En primer lugar, hay una sutil diferencia entre distintas afirmaciones de Patañjali:

1. El sujeto conoce siempre los procesos mentales (*sadā jñātās cittavṛttayas* IV.18) .
2. Es consciente de sus propios pensamientos (*svabuddhisamvedanam* IV.22).
3. El sujeto es solo observación (*dṛśimātra* II.20).
4. Al mismo tiempo, sin embargo, es consciente del impulso, es decir, de lo que proviene de la realidad externa e interna (*pratyayānupaśyaḥ* II.20).

El sujeto está al mismo tiempo en el estado en el que se identifica con los *vṛttis* (*cittavṛttisarūpya* I.4) y en su propia forma, en que los *vṛttis* están controlados (*svarūpa* I.3). Los impulsos, *pratyayas*, evocan *vṛttis* (I.10). Si el sujeto se identifica con estos *vṛttis*, entonces puede ser consciente solo del impulso que

procede del exterior o del interior. Si permanece en su propia naturaleza, es consciente del impulso sin *vr̥ttis*, es decir, examina la realidad tal como es. Los comentaristas consideran la sensación, *pratyakṣa*, como percepción, un *vr̥tti* independiente. Según su explicación, el objeto externo afecta, es decir, colorea la mente a través del canal del órgano sensorial y dicen que el proceso mental está directamente relacionado con algo externo (I.7), porque se trata de un objeto tal como es (*bhūtārtha* I 8), de un objeto existente (*sadviśaya*), del objeto de *pramāṇa*.

Sin embargo, Vācaspati interpreta también la percepción de manera idealista (en I.7): “Porque la iluminación cuyo asiento está en el Ser no se produce, sino que es el resultado cuando la inteligencia se refleja en el espejo de la sustancia pensante (*buddhi*) y asume la forma de esa (sustancia pensante) en la medida en que el proceso de la sustancia pensante (*buddhiv̥rtti*) tiene la forma del objeto. Y esta (inteligencia) en esta condición (asumida) no se distingue (*aviśiṣṭa*) de la sustancia pensante y tiene su esencia en la sustancia pensante. Además, dado que la fluctuación tiene su esencia en la sustancia pensante, hay una base para la relación de *pramāṇa* como la fuente de la idea válida con el resultado en el hecho de que (ambos) tienen la misma localización (es decir, en la sustancia pensante)”.

Deseo agregar un ejemplo de la literatura budista. En Udāna 6.4 hay una mención acerca de una disputa sobre si el mundo es eterno o efímero. Algunas personas acudieron a Buda en busca de consejo y Buda les dijo que eran como hombres ciegos y les contó la siguiente historia. Había una vez un rey en Śavatthi que convocó a todos los ciegos de la ciudad y les ordenó que llevaran un elefante con ellos. El rey se acercó a ellos cuando estaban parados alrededor del elefante tocando esa parte del cuerpo del elefante junto a la que se encontraban, y les preguntó cómo era el elefante. Aquellos que tocaron la cabeza del elefante compararon el elefante con una vasija y los que tocaron sus orejas lo compararon con una bandeja de mimbre y de manera similar compararon sus patas con columnas y el extremo de la cola con un cepillo, etc.

Sin embargo, estos hombres ciegos no crearon la imagen de una vasija, etc., sino que compararon las sensaciones anteriores de una vasija con las sensaciones o impulsos de la cabeza del elefante como fuente. En otras

palabras, podríamos decir que proyectaron sus ideas acerca de una vasija sobre la nueva fuente de percepción.

Según Patañjali los ciegos poseerían la impresión de los procesos mentales que fueron provocados por el estímulo de una vasija. El nuevo impulso de la cabeza del elefante provocó un proceso mental que se identificó con el impulso procedente de la memoria, de modo que se dieron cuenta de que era una vasija mientras buscaban un nuevo impulso por medio del tacto, es decir, buscaron algo que les llegó, *pratyaya*. Mediante esta búsqueda de impulsos, verificaron una nueva experiencia de acuerdo con sus limitadas posibilidades.

Sin embargo, debemos ser conscientes de que nuestro proceso mental es diferente del señalado por Patañjali. Podemos diferenciar sensación, percepción, imagen, pensamiento, sentimiento y voluntad. Definimos la percepción como el reflejo de los objetos del mundo real que afecta a nuestros sentidos. La sensación es una pura estimulación fisiológica, por así decirlo, que se transmite a los órganos sensoriales por algún factor externo. Para nosotros, la percepción es lo que se desarrolla en el cerebro después de descubrir que esta estimulación no está aislada, sino que está conectada con otro objeto y con las impresiones restantes. Sobre esta base percibimos los objetos externos.

La psicología basada en los experimentos de I. P. Pávlov debe tener en cuenta los sistemas de señalización indicados y elaborar un sistema como a menudo lo exigía el propio Pávlov.

Patañjali imagina el proceso de adquirir conocimiento sobre la realidad en tal manera que cada objeto tiene cinco formas, con lo cual está en conformidad con la teoría de los cinco *vr̥ttis*. En la terminología de Pávlov deberíamos decir que según Patañjali hay cinco formas de señalización en cada *vr̥tti*. El sujeto se identifica en la primera fase del conocimiento con el *vr̥tti*, lo sabe, es consciente de ello y examina los impulsos. Esta inspección de los impulsos es la actividad proyectiva del sujeto mediante la cual verifica la realidad.

En el estado *sārūpya* al comienzo de esta investigación, la fusión de la realidad interna con la realidad externa se manifiesta como resultado del *kleśa avidyā*, tal como se menciona en el comentario de Vyāsa en II.5. Según él, el sujeto proyecta la imagen del mundo exterior creada por *citta* directamente sobre los objetos.

La realidad objetiva se fusiona así con la realidad subjetiva, que no se distingue. La tarea del Yoga es separar de la realidad subjetiva todo lo que es subjetivo en él, es decir, lo que surge de la actividad de *citta*, las impresiones y los *kleśas*, para lograr el reflejo directo de la realidad objetiva. Esto se logra mediante el control del aparato subjetivo de los *kleśas*, de modo que *citta* como realidad externa cristalina e incolora que transmite esta realidad externa en su impulso, refleja la realidad externa e interna tal como es.

Este objetivo se logra con ayuda del impulso inquisitivo mediante el cual verificamos la exactitud y veracidad del conocimiento.

*Pratyaya-anupaśyaḥ*, es decir, el hecho de que el sujeto busca y examina el impulso de una fuente es una medida correctiva para diferenciar los poderes del propietario y la propiedad, para diferenciar al sujeto del objeto, es decir, para reconocer los componentes subjetivos y objetivos de la realidad subjetiva no diferenciada y, por lo tanto, para reconocer la verdadera realidad ya sea externa, interna, fisiológica o psíquica.

Si interpretamos *pratyaya* como impulso, el *sūtra* mencionado tiene un sentido claro y está de acuerdo con todos los *sūtras* en los que aparece la palabra *pratyaya*. También confirma el punto de vista realista de Patañjali. Bajo la concepción idealista de los comentaristas, las afirmaciones de Patañjali en los *sūtras* mencionados no solo están distorsionadas, sino que están en contradicción directa con el punto de vista realista de Patañjali.

*Pratyaya* como impulso y no como imagen le da a todo el procedimiento establecido por Patañjali en los *Yogasūtras* un nuevo sentido y así permite descubrir el sentido original e interpretar los *sūtras* que en su conjunto son difíciles y concisos, pero muy interesantes incluso hoy en día.

#### IV Conclusión:

Mediante el análisis de todos los *sūtras* de Patañjali donde aparece la palabra *pratyaya*, podemos resumir las conclusiones de la siguiente manera:

1. *Pratyaya* como impulso centrípeto está relacionado con el significado original, es decir, lo que viene en dirección a alguien o algo. El término impulso se selecciona correctamente porque expresa mejor el significado de la palabra que las palabras "*mitwirkende ursache*", causa externa, presentación. Al

mismo tiempo, expresa la etapa inicial como la causa de cada actividad y excluye el sentido según el cual se podría juzgar sobre otras etapas, particularmente la etapa final como en el caso de “*vorstellung*”, idea presentada, fluctuación, conocimiento. Esta etapa inicial tiene un apoyo firme en el texto de los Yogasūtras, particularmente en I.10, donde se expresa la relación entre *pratyaya* como principio y *vṛtti* como consecuencia.

2. *Pratyaya* como impulso centrípeto se refiere a la realidad objetiva, a la fuente de donde se origina. Un soporte para esta explicación se encuentra en el *sūtra* IV.27 según el cual *pratyaya* se origina en los *saṃskāras*, las impresiones. Los *saṃskāras* según la interpretación de Vyāsa también pertenecen a la misma categoría que *vastu*, el objeto externo, es decir, el impulso de un objeto externo y el de los *saṃskāras* son lo mismo. *Vastu* emite *grāhyaśakti*, el poder de ser captado o conocido.
3. Si seleccionamos impulso como el significado de *pratyaya*, llegamos a la siguiente secuencia de impulsos:
  - a. impulso negativo, *abhāvapratyaya*, en la forma inhibitoria *nidrā*,
  - b. impulso inhibitor, *virāmapratyaya*, en *asaṃprajñātanirodha*,
  - c. impulso innato, *bhavapratyaya*, es decir, el impulso inhibitorio es innato en algunas personas,
  - d. impulso adquirido, *upāyapratyaya*, término utilizado por los comentaristas que está relacionado con los métodos especiales individuales de *śraddhā* a *prajñā*,
  - e. equilibrio de impulsos, *tulyapratyaya*, en el caso de las transformaciones de la mente, *cittapariṇāma*,
  - f. impulso investigativo, por medio del cual se encuentra el sentido del lenguaje y los sonidos, y también se reconoce la conciencia de otra persona y la realidad,
  - g. impulsos superpuestos, mezclados, indiferenciados, *pratyaya-aviśeṣa* en el caso de *bhoga*, comer o experimentar,
  - h. impulso de flujo, *pratyaya-ekatānatā*, en el caso de *dhyāna*.

La esencia de estos impulsos es evocar la excitación, la inhibición, o la inhibición de la inhibición (desinhibición).

4. La existencia de tales impulsos que ejercen diversas funciones puede demostrarse en el ámbito de la fisiología experimental de la actividad nerviosa superior, como lo demostraron los resultados de I. P. Pávlov y su escuela (o incluso en el ámbito de la técnica en radiofonía, etc.).
5. El significado de *pratyaya* como impulso da un sentido claro a todos los *sūtras* del texto básico de los Yogasūtras en el que se encuentra esta expresión y además permite también una explicación precisa de todo el procedimiento mencionado en los Yogasūtras.
- a) En primer lugar, es posible explicar claramente que *nidrā* no significa dormir como lo suponían los comentaristas que tuvieron que enfrentar objeciones bastante justificadas contra su interpretación. El significado de *pratyaya* como impulso elimina estas objeciones y, además, permite clasificar *nidrā* como una de las cinco formas de *vṛttis*.
- b) Una interpretación correcta de *virāmapratyaya* como impulso inhibitorio conduce a la determinación de la relación entre *nirodha*, *samādhi* y *kaivalya* en el sentido de que *nirodha* es un requisito previo para *samādhi*. Esto también refuta la presunción de los comentaristas y algunos indólogos, de que existe un conflicto entre los dos textos sobre *saṃprajñāta nirodha* y *sabīja samādhi*. La existencia de un impulso que inhibe una inhibición da un sentido claro al *sūtra* I.51.
- c) El significado de *pratyaya* como impulso da sentido a los *sūtras* sobre el logro de las perfecciones.
- d) Es particularmente significativo que *pratyaya* como impulso da otro sentido a la concepción básica de Patanjali, es decir, que el punto de partida de Patañjali es realista y no idealista, como presumieron los comentaristas.
- e) *Pratyaya* como impulso pone también en una luz diferente la relación de los comentaristas con los Yogasūtras puesto que ya el primer comentarista Vyāsa no entendió correctamente el sentido del texto básico, de modo que el texto básico es mucho más antiguo que el comentario de lo que se ha pensado hasta ahora, resolviendo así la cuestión de la autoría a favor del gramático Patañjali. Por otro lado, los comentarios son una guía confiable para encontrar el sentido original del texto básico.

- f) Por todo esto, la concepción correcta de *pratyaya* como impulso aclara las oscuras y lacónicas afirmaciones de Patañjali.
- g) También contribuye a la prueba de que el texto básico de los Yogasūtras forma una unidad completa y que no consta de varios textos de varias escuelas de Yoga de distintas épocas, compilados por el último editor.
- h) También permite encontrar impresiones ocultas que conectan con la experiencia y los pensamientos de la antigua escuela de medicina de la India.
- i) Finalmente, libera el camino a una investigación científica experimental de los Yogasūtras, interesante tanto desde el punto de vista psicofisiológico como experimental.

El objetivo de este estudio ha sido hacer una contribución en este sentido.