

El denominado Yoga de la Supresión en el Pātañjala Yogaśāstra^{1*}

Philipp A. Maas

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

En su destacado y pionero estudio "Strukturen yogischer Meditation" Oberhammer² muestra sin lugar a dudas que el *Pātañjala Yogaśāstra* (PYŚ) enseña cuatro tipos de meditación yóguica que difieren entre sí con respecto a sus respectivos objetos de meditación, así como con respecto a su estructura, es decir en el tratamiento (o desarrollo) del contenido de la conciencia dentro de la meditación³. El presente artículo retoma la línea de pensamiento de Oberhammer con respecto a los dos primeros tipos de meditación que son el tema central de partes más amplias del primer capítulo del PYŚ, el *Samādhipāda*. Se ha vuelto posible (y de hecho necesaria) una nueva mirada a estas meditaciones, ya que ha habido un gran avance de investigación en los últimos treinta años.

En primer lugar, ha habido un considerable progreso en la filología del yoga. Oberhammer tuvo que confiar en la primera edición del *Pātañjalayogaśāstravivaraṇa* (Madras 1952), que se basa en un solo manuscrito. La versión del texto básico (es decir, el YS junto con el YBh) publicada junto con el *Vivaraṇa* no es, como el título de la edición podría sugerir, un texto editado críticamente. Muy probablemente los editores simplemente lo copiaron de la edición publicada por Kāśīnātha Śāstrī Āgāśe como el No. 47 del Ānandāśrama Sanskrit Series en 1904⁴. De vez en cuando los editores del *Vivaraṇa* modificaban el texto de su ejemplar con lecturas que derivaban de una reconstrucción del texto básico del *Vivaraṇā*⁵.

¹ Traducción del artículo de Philipp A. Maas "The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra", 2009.

* Sincero agradecimiento al profesor Eli Franco por sus sugerentes comentarios sobre una versión anterior de este documento. También estoy agradecido a Susanne Kammüller, M.A. y a la Dra. Elizabeth De Michelis por revisar mi inglés.

² Cf. la revisión del trabajo de Oberhammer por Alper 1980.

³ Oberhammer 1977: 134-230. Desde la publicación del estudio de Oberhammer, la interpretación de Frauwallner del PYŚ como que trata de solo dos tipos diferentes de meditación (1953: 427-443) está claramente desfasada. Bronkhorst 1993: 68-75, que al parecer no está al tanto de Oberhammer 1977, distingue dos tipos de meditación en el YS que conducen al *samprajñāta samādhi* y al *asamprajñāta (samādhi)*, respectivamente.

⁴ Cf. Maas 2006: xiii-xxv.

⁵ Cf. Maas 2006: xiix.

Mientras tanto, no solo hemos entrado en posesión de una nueva edición crítica del primer capítulo del *Vivaraṇa* (YVi), sino también de una edición crítica del primer capítulo del YS junto con el YBh, basada en 21 ediciones impresas y 25 manuscritos (Maas 2006)⁶. Según los colofones manuscritos y la evidencia secundaria, ambos textos tomados colectivamente llevan el título conjunto de *Pātañjala Yogaśāstra* y, como sostengo en la introducción a mi edición, probablemente tengan un único "autor" común llamado Patañjali⁷. Este autor habría recopilado los sutras de diferentes fuentes y les habría proporcionado explicaciones, que en tiempos posteriores llegaron a ser consideradas como YBh⁸. La fecha del trabajo todavía es incierta, pero lo más probable parece ser un lapso de tiempo que abarca desde el 325 al 425 d. C.⁹

De acuerdo con Frauwallner (1953), Oberhammer denomina "yoga de la supresión" (*Unterdrückungsyoga*) a los dos primeros tipos de yoga que se tratan en el PYŚ. Esto, sin embargo, es una designación desafortunada, ya que evoca asociaciones engañosas. "*Unterdrückung*", según *Wörterbuch der Psychologie* de Fröhlich tiene un doble significado. En psicología, la palabra designa "la eliminación completa de una reacción; en contraste con la 'inhibición' (*Hemmung*) que se puede eliminar...". En el psicoanálisis, por otro lado, "supresión" significa una eliminación voluntaria de ciertos impulsos para la acción (*Handlungsimpulse*); en contraste con la represión (*Verdrängung*)"¹⁰. En el curso de este artículo, debería ser obvio que ninguno de estos significados es aplicable en la psicología del yoga. Al usar la designación "yoga de la supresión", Frauwallner no tiene en mente una connotación psicológica o psicoanalítica. En su opinión, el uso de "supresión" se justifica por el tipo

⁶ Los textos editados críticamente, por supuesto, facilitan la comprensión correcta de los pasajes que se han corrompido en el curso de la transmisión. La edición crítica de PYŚ I.29 proporciona dos ejemplos sorprendentes para un texto mejorado. La vulgata lee en I.29,3 el corrupto *svaṛūpadarśanam* en lugar del correcto *svapurūṣadarśanam*, y en la siguiente línea, en lugar del correcto *madīya puruṣaḥ*, lee *yaḥ puruṣaḥ* (o simplemente *puruṣaḥ*). Para una discusión más detallada de estas variantes cf. Maas 2006: lxviii f., 104 f., Y 168 f.

⁷ Bronkhorst 1985: 191-203 llega a la misma conclusión, aunque por diferentes razones.

⁸ La identificación de los "libros fuente" de Patañjali es, por supuesto, imposible, ya que ninguna exposición sistemática de Yoga preclásico ha llegado hasta nosotros. Para la considerable influencia de la terminología budista en Patañjali, véase La Valée Poussin 1936-1937.

⁹ Maas 2006: xii-xix.

¹⁰ Fröhlich 1993: 413, col. 2, s.v. : "*Unterdrückung* (*supresión*). [1] Bezeichnung für die vollständige *Löschung* einer Reaktion; im Unterschied zur *Hemmung*, die durch *spontane Erholung* u.ä. wieder aufgehoben werden kann... [2] Allgemeine psychoanalytische Bezeichnung für das *willkürliche* Unterdrücken bestimmter Handlungsimpulse bzw. Handlungsweisen; im Unterschied zur *Verdrängung*, die durch unbewußt wirksam Abwehrmechanismen erfolgen soll".

("Supresión. [1] nombre para la eliminación completa de una reacción; en contraste con la inhibición, que puede deberse a la recuperación espontánea y similar... [2] Término general psicoanalítico para la supresión arbitraria de ciertas implicaciones o acciones; en contraste con la represión, que debe llevarse a cabo mediante mecanismos de defensa inconscientemente efectivos").

de meditación que Patañjali enseña en el primer capítulo de su trabajo, comenzando con YS I.2 *yogaś cittavṛttinirodha* "el yoga es la detención de los procesos de la mente"¹¹. El objetivo de este tipo de yoga, según Frauwallner, es "suprimir toda actividad mental y eliminar el conocimiento"¹². La segunda parte de esta afirmación no está completamente en consonancia con el texto del que se deriva. Si la eliminación del conocimiento como un todo fuera el objetivo del yoga, esto implicaría no solo una eliminación de los procesos mentales, sino también una eliminación del yo, que es, por definición, conciencia pura. Por paradójico que parezca, el objetivo del yoga no es la eliminación de la conciencia, sino la eliminación del contenido de la conciencia¹³. Además, el término "supresión" debe evitarse por su uso como término técnico en psicología y psicoanálisis. Al sustituir el término, sugeriría la expresión "concentración yóguica no teísta", que haría justicia a su variante teísta, así como a *samāpatti* y a *śamya*, que se tratan en partes posteriores del PYŚ¹⁴.

Antes de hablar de "concentración yóguica no teísta", me gustaría resumir brevemente nuestro conocimiento sobre los fundamentos metafísicos y ontológicos del Sāṅkhya Yoga, en la medida en que son indispensables para el siguiente debate acerca de los estados yóguicos de conciencia y las formas de meditación¹⁵.

Se conoce al Sāṅkhya Yoga clásico como una filosofía ontológicamente dualista. Defiende que el mundo está dividido en dos tipos de entidades fundamentalmente diferentes. Por un lado, existe un número infinito de "sí-mismos" trascendentales o "espíritus" (*puruṣa*). Los "sí-mismos" son conciencia pura, sin contenido. Son infinitos, no solo en número, sino también en relación con el tiempo y el espacio, inactivos e inmutables. Además de los "sí-mismos", el mundo consiste de los productos de la materia primordial (*prakṛti*) que es completamente inconsciente, activa y cambiante. Los productos de la materia no solo componen todas las cosas del mundo exterior, sino que en los seres humanos también forman las capacidades sensoriales (*buddhīndriya*) así como la mente que generalmente se denomina *citta*¹⁶.

¹¹ Oberhammer 1977 argumenta convincentemente que el primer capítulo del PYŚ no trata solo con un tipo de meditación, sino con tres tipos diferentes.

¹² Frauwallner (1953: 438): "... sucht man durch den Yoga jede geistige Tätigkeit zu unterdrücken und damit auch jede Erkenntnis auszuschalten". ("... se busca suprimir toda actividad mental por medio del yoga y así eliminar todo conocimiento").

¹³ Cf. el resumen siguiente a continuación de "los fundamentos metafísicos y ontológicos del Sāṅkhya Yoga".

¹⁴ Para lo cual, ver Oberhammer 1977: 177-209 y 209-230.

¹⁵ Cf. Schmithausen 1968: 331.

¹⁶ Los términos *manas* o *buddhi* también son de uso frecuente sin ninguna diferencia aparente en el significado. Cf. Frauwallner 1953: 411.

Estas suposiciones metafísicas son cruciales para la visión del Sāṅkhya Yoga clásico sobre cuestiones epistemológicas, ya que se piensa que los procesos mentales dependen de la existencia —de una especie de "interacción"— de ambos tipos de entidades. La mente proporciona el contenido de un proceso mental al "sí-mismo", que al "verlo" "añade" al contenido mental la conciencia. La experiencia cotidiana, por supuesto, no se ajusta a este análisis. Ni experimentamos la conciencia sin contenido, ni experimentamos contenido sin conciencia. De acuerdo con el Sāṅkhya Yoga, sin embargo, el análisis de los procesos mentales en la experiencia cotidiana considerándolos como de naturaleza uniforme es erróneo. Dicho análisis es causado por la nesciencia (*avidyā*), que engaña al "sí-mismo" sobre su propio estado ontológico real. El "sí-mismo" —pura conciencia— es atraído por la mente, como el hierro es atraído por un imán. Esta "atracción" es posible debido a la compatibilidad mutua o aptitud (*yogyatā*)¹⁷ del "sí-mismo" y el *citta*. La mente, que consiste principalmente en la sustancia luminosa *sattva*, uno de los tres componentes de la materia primordial, a menudo se denomina "lo-que-es-visto" (*dṛṣya*). Muestra su contenido al "sí-mismo", que a menudo se designa como "lo-que-ve" (*draṣṭṛ*). Su compatibilidad está determinada por su naturaleza y no puede ser cuestionada significativamente en términos Sāṅkhya Yoga.

Al estar bajo la atracción de la mente, el "sí-mismo" se identifica con ella. El "sí-mismo" está erróneamente convencido de verse afectado por el contenido de la experiencia. Se siente feliz y sufre dolor, aunque estos, así como cualquier otro tipo de evento mental, ocurren exclusivamente dentro de la mente. En realidad, el "sí-mismo", debido a su estado ontológico trascendental, es incapaz de ser otra cosa diferente a lo que es, a saber, conciencia pura, sin contenido e inmutable.

El objetivo del Sāṅkhya Yoga en su dimensión soteriológica es terminar con la identificación errónea del "sí-mismo" con su mente de una vez por todas, lo que equivale a la liberación final del ciclo de renacimientos y su sufrimiento innato. El medio para este fin es la realización de la diferencia ontológica entre el "sí-mismo" y la materia en la concentración meditativa, que en consecuencia se llama "conocimiento de la diferencia" (*vivekakhyaṭi*). Este conocimiento es el contenido final de la conciencia, la última involucración del "sí-mismo" con su mente. Cuando el *citta* ya no

¹⁷ *Yogyatā* es un término técnico introducido por Vācaspati Mīśra a fin de explicar la especial correlación (*samyoga*) entre el "sí-mismo-trascendental" y la mente o conciencia finita, lo cual no es espacio-temporal sino una especie de "armonía preestablecida". *Yogyatā* denota una capacidad dual, es decir una capacidad de la naturaleza para ser experimentada y una capacidad del sí mismo para experimentar (Feuerstein, George "Encyclopedic Dictionary of Yoga") (n.t.)

está interesado en tal "conocimiento de la diferencia", incluso este contenido deja de existir y da lugar a la esclarecedora autopercepción del "sí-mismo". La mente continúa existiendo mientras vive el yogui liberado, debido a las impresiones mentales (*saṃskāras*) que ha almacenado. Finalmente, después de la muerte física del yogui, la mente se disuelve en la materia (*prakṛti*). El "sí-mismo", por otro lado, continúa la existencia aislado (*kaivalya*), liberado de los lazos del ciclo de renacimientos.

Justo al comienzo de su trabajo, Patañjali (PYŚ I.1,2 f.) Define el yoga de una manera muy general:

yogaḥ samādhiḥ; sa ca sārvabhaumāś cittasya dharmāḥ. kṣiptaṃ mūḍhaṃ vikṣiptaṃ ekāgraṃ niruddhaṃ iti cittabhūmayāḥ. tatra vikṣipte cetasi vikṣepopasarjanībhūtaḥ samādhir na yogapakṣe vartate. yas tv ekāgre cetasi sadbhūtaṃ arthaṃ dyotayati, kṣiṇoti kleśān, karmabandhanāni ślathayati, nirodham āmukhīkaroti, sa saṃprajñāto yoga ity ākhyāyate. sarvavṛttinirodhe tvasaṃprajñātaḥ. tasya lakṣaṇābhidhītsayedam sūtraṃ pravavṛte—yogaś cittavṛttinirodhaḥ (YS I.2).

Yoga es *samādhi* (interiorización completa). Y el *samādhi* es una cualidad (*dharma*) de la mente que puede presentarse bajo cualquier estado mental. (Dichos) estados mentales (son los siguientes): 1) impulsivo o inquieto (*kṣipta*), 2) torpe o estupefacto (*mūḍha*), 3) inestable o distraído (*vikṣipta*), 4) concentrado o centrado (*ekāgra*), 5) inhibido o suprimido (*niruddha*). De tales (estados, los dos primeros no tienen relación con el yoga e incluso) en el estado mental inestable, los momentos de *samādhi* se encuentran subordinados a los momentos de inquietud¹⁸ y, por tanto, (estos momentos de *samādhi*) no pueden considerarse propiamente como yoga. Por contra, durante el *samādhi* que se produce en el estado mental concentrado se observa la auténtica naturaleza del objeto¹⁹, se debilitan las causas de aflicción (*kleśa*), disminuyen las ataduras del *karma* (ley de causa y efecto) y se prepara el estado de inhibición; por todo ello, este (*samādhi*) se denomina yoga con conocimiento de un objeto (*saṃprajñāta*). Finalmente, cuando cesa totalmente la identificación con los procesos mentales, surge el *samādhi* que trasciende el conocimiento (*asaṃprajñāta*). El siguiente aforismo se establece para explicar las características de éstos (dos estados de yoga: *saṃprajñāta* y *asaṃprajñāta*). El yoga es el [estado en que] cesa [la identificación con] los procesos mentales²⁰.

Patañjali utiliza la palabra "yoga" con varios significados relacionados. En su sentido más amplio, "yoga" designa en general a la conciencia como una característica de los procesos mentales. Sin embargo, existen diferentes tipos de conciencia, que califican cinco estados de la mente. Tres estados no son específicamente yóguicos, y esta es la razón por la cual Patañjali los excluye de su exposición. Sin embargo, tal como Wezler muestra convincentemente a partir de la información que se deriva del *Vivaraṇa*, la

¹⁸ El grupo completo de factores de distracción se enumera en YS I.30.

¹⁹ Tomo la expresión *sadbhūtaṃ arthaṃ* para referirme al "sí mismo" (*puruṣa*).

²⁰ A efectos de claridad se ha optado por la traducción del Bhāṣya expuesta en la página web del traductor (<http://www.yoga-darshana.com/1-01.htm>) (n. t.)

disposición no solo de los estados específicos del yoga, sino también de los tres primeros está "muy determinada... por el objetivo final" del yoga, es decir, la detención en general de los procesos mentales²¹. El primer estado, llamado "impulsivo o inquieto", se caracteriza por una conexión fuerte e involuntaria entre la mente y su objeto²². La mente, completamente apegada a su objeto, es incapaz de tomar conciencia de cualquier otro objeto. Resulta bastante obvio que una fijación involuntaria a un único objeto excluye por completo la posibilidad de entrenamiento mental, y esta es la razón por la cual Patañjali coloca este estado al comienzo de su enumeración.

El segundo lugar lo ocupa el estado mental "torpe o estupefacto", que está también conectado de forma involuntaria a un solo objeto. Su conexión con el objeto, sin embargo, es muy débil. Aunque las explicaciones del YVi no son exhaustivas, se puede considerar con total seguridad que el estado mental "torpe o estupefacto" tiene una conciencia muy básica y limitada solo a su objeto²³. La mente no es capaz de percibir el objeto claramente. Esta debilidad es la razón por la cual el estado "torpe o estupefacto" en términos de la psicología del yoga es superior al estado llamado "impulsivo o inquieto". La falta de firmeza parece proporcionar la condición para una conciencia de diferentes objetos, lo que conduce a una posible transición de la mente al siguiente estado superior, llamado "inestable o distraído".

Para este estado, también, las explicaciones del YVi son bastante escasas. Simplemente parafrasea *vikṣiptam* como *nānāḥkṣiptam* "estando fijado a varios [objetos]". Wezler entiende que esto significa que la mente está ligada a varios objetos simultáneamente²⁴. Dudo que esta interpretación sea correcta. La mente distraída está más bien ligada a varios objetos en una corta sucesión de tiempo. Corresponde a nuestra conciencia cotidiana, que generalmente carece de concentración permanente en un solo objeto. El contenido de la conciencia cambia de acuerdo con los diferentes datos de los sentidos que vienen a la mente a través de las facultades sensoriales. La mente se une a un objeto durante un período de tiempo más o menos corto, y se pega al siguiente cuando ha perdido interés en el anterior. Presumiblemente, debido

²¹ Wezler 1983: 23. Wezler no tiene conocimiento de Oberhammer 1977 y se aferra a la diferenciación de Frauwallner entre *nirodha*- y *aṣṭāṅgayoga*.

²² YVi 150,2 f.: *kṣiptam anīṣṭaviṣayaśāñjanena stimitam*. "La [mente] asociada se encuentra paralizada al estar aferrada a un objeto no elegido deliberadamente". Wezler 1983: 20. Oberhammer (1977: 136, n. 6) traduce como "... das durch die Färbung durch nicht angestrebte Gegenstände gebannte [órgano psíquico]". No veo ninguna necesidad de cambiar *śañjanena* por *śañjanena*. Además, el número gramatical de *śañjanena* es singular; cf. la siguiente interpretación de este pasaje.

²³ La única explicación es *mūḍhaṃ nirvivekam* (YVi 150,3).

²⁴ Wezler 1983: 22: "[EI] *citta* claramente... [no] tiene [solo] un objeto, sino varios a la vez".

a que la mente en su estado distraído está conectada a varios objetos, desarrolla una cierta distancia, o —tal como afirma el autor de YVi— imparcialidad respecto de sus objetos. Esta imparcialidad proporciona a la mente la libertad de elegir deliberadamente un objeto deseado, que, por supuesto, no solo es la condición previa para actuar como un sujeto autónomo, sino también para entrar en el camino del entrenamiento mental y el progreso espiritual.

Una conexión voluntaria de suficiente fuerza entre la mente y un objeto elegido deliberadamente, que aparece de vez en cuando en el estado distraído, es la característica del estado llamado unidireccional (*ekāgra*), el primero de los estados específicamente yóguicos.

La discusión de Patañjali sobre el yoga propiamente dicho comienza con PYŚ I.12. Este pasaje trata de dos métodos conducentes a la detención de los procesos mentales, a saber, la práctica (*abhyāsa*) y el desapego (*vairāgya*). Su eficacia se dilucida mediante una comparación de la mente con un río capaz de fluir en dos direcciones. El río-mente fluye, cuando se guía por la práctica y el desapego, en la dirección del bienestar (*kalyāṇa*) o, cuando no se controla, en la dirección contraria de una mala condición (*pāpa*). Se dice que el desapego en este contexto obstruye la corriente hacia los objetos, en otras palabras, evita que la mente entre en una conexión involuntaria con los objetos.

Patañjali profundiza sobre el concepto de desapego en PYŚ I.15-16. Muestra que el desapego es de dos clases, una más baja y otra más elevada. El desapego menor se refiere a todas las cosas que están sujetas a la percepción, como las mujeres, los alimentos, las bebidas y la ejecución del poder. Además, también se aplica a los objetos que se conocen por la tradición aceptada, como los objetos celestiales. La mente desapegada, incluso cuando está en contacto con estos objetos, mantiene una actitud neutral. No quiere evitarlos ni desea poseerlos, porque conoce su defecto, que obviamente reside en su naturaleza transitoria. Esta soberanía de la mente al tratar con los objetos se denomina "ser consciente del control de estar libre de deseo [hacia todos los objetos]" (*vaśīkārasaṃjñā*)²⁵.

²⁵ Cf. la glosa de YVi en 218,8 ff.: *vaśīkartuṃ śakyante 'syām avasthāyām sarve gaunāḥ padārthāḥ, vaśīkartavyatvena saṃjñāyante. vaśīktāni ca tasyām avasthāyām indriyāṇi saṃjñāyante. vaśīkaraṇam vā saṃjñāyate 'syām iti*. En este estado [de la mente] todas las cosas (*padārtha*) que consisten en los constituyentes de la materia (*guṇa*) pueden controlarse [de modo que] se sea consciente de que son controlables. Y se es consciente de que las facultades sensoriales están controladas. O se es consciente de su control en este [estado mental].

El segundo tipo de desapego se denomina "completa indiferencia con respecto a los elementos fundamentales de la naturaleza" (*guṇavairṣṇya*) y se refiere a las entidades que pertenecen al reino de la materia (*prakṛti*) en la ontología del Sāṅkhya Yoga. La mente, debido a la práctica de la "percepción del sí-mismo" (*puruṣadarśanābhyāsāt*), se siente complacida diferenciando el "sí-mismo" con respecto al reino material, y por lo tanto se separa de todos los objetos potenciales. El mayor grado de desapego, según Patañjali, es "solo puro conocimiento" (*jñānaprasādamātra*). Esto es conocimiento sin contenido, en otras palabras, una autopercepción ilimitada del "sí-mismo", que es o conduce a la liberación del ciclo de renacimientos. Para lograr esta autopercepción, el yogui tiene que cultivar el desapego como una actitud omniabarcante y sin restricciones hacia el contenido de su conciencia. Incluso el mínimo contenido que existe en la mente en la frontera con la liberación debe abandonarse en un paso final. Cuando se ha logrado la percepción sin restricciones del "sí-mismo", esta experiencia termina con el apego de una vez por todas. Patañjali, en un pasaje notable, permite que el yogui liberado describa el grado de su desapego. Dice así:

"prāptam prāpanīyam, kṣīṇāḥ kṣetavyāḥ kleśāḥ, chinnāḥ śliṣṭaparvā bhavaśaikramāḥ, yasyāvicchedāj janitvā mriyate, mṛtvā ca jāyate" iti (PYŚ I.16,5 f.).

"Lo que se debe alcanzar ya se ha alcanzado; las causas de aflicción que deben ser destruidas ya han sido destruidas; se ha roto la cadena continua del ciclo de los seres, la esclavitud por la que los hombres nacen y mueren, y después de morir vuelven a renacer".

Como se mencionó anteriormente, en PYŚ I.12 se especifica un segundo concepto además del "desapego" que conduce a la detención de los procesos mentales, es decir, la "práctica" (*abhyāsa*). Comparando la mente con un río, se dice que la práctica de la percepción de la diferencia [entre el "sí-mismo" y la materia] (*vivekadarśanābhyāsa*) orienta el curso de la corriente de manera favorable hacia la discriminación²⁶.

En el pasaje inmediatamente posterior Patañjali da una definición más detallada: "...la práctica es el esfuerzo por la estabilidad (YS I.13)"²⁷. Lo explica así: "La estabilidad en el estado de yoga es la condición de una mente (cuya identificación con) los procesos mentales ha cesado y estos fluyen con serenidad imperturbable...

²⁶ PYŚ I.12,6 f.: *vivekadarśanābhyāsenā kalyāṇasrota udghātyate*.

²⁷ ... *sthitau yatno 'bhyāsaḥ* (YS I.13).

(es decir) la práctica continuada, el vigor, el entusiasmo de someterse a la disciplina con ese fin"²⁸.

Esta cita confirma el análisis de la forma de concentración específicamente yóguica (*samādhi*) descrita anteriormente. Para pertenecer al yoga propiamente dicho, la concentración debe cumplir dos requisitos: (1) debe consistir en una conexión estable entre la mente y el objeto, y (2) el objeto debe ser elegido deliberadamente. El segundo requisito corresponde al "desapego" de todos los objetos que pueden estar sujetos a una conexión involuntaria causada por el apego. El primer requisito, es decir, la estabilidad de la conexión, es el objetivo de la práctica.

La estructura de la "concentración yóguica no teísta" como consciente de su objeto se describe brevemente en PYŚ I.17:

vitarkavicārānandāsmītārūpānugamāt samprajñātaḥ (YS I.17).

vitarkaś cittasyālabane sthūla ābhogaḥ. sūkṣmo vicāraḥ. ānando hlādaḥ. ekarūpātmikā samvid asmitā, tatra prathamaś catuṣṭayānugataḥ samādhiḥ savitarkaḥ dviṭīyo vitarkavikalaḥ savicāraḥ. tṛtīyo vicāravikalaḥ sānandaḥ. caturthas tadvikalo 'smitāmātra. sarva ete sālambanāḥ samādhayaḥ (PYŚ I.17,2-6)²⁹.

El conocimiento trascendente [que se obtiene en el estado de yoga] adopta la forma de asociaciones verbales o sutiles [acerca del objeto de contemplación]³⁰, [de sensación] de felicidad y de conciencia de existencia individual (YS I.17).

(Durante el *samādhi*) con asociaciones verbales (*vitarka*), se mantiene la experiencia del objeto³¹ material en su forma más grosera³². (De forma similar), con asociaciones sutiles (*vicāra*), (se

²⁸ *cittasyāvṛttikasya praśāntavāhitā sthitiḥ. [...] tatsampipādayiṣayā sādhanānuṣṭhānam abhyāsaḥ* (PYŚ I.13,2 f.).

²⁹ Los paralelismos con la meditación budista *dhyāna* (para lo cual ver Eimer 2006: 25) han sido notados por Bronkhorst 1993: 71; cf. también Cousins 1992: 148 y 151 ff.

³⁰ Los significados de *vitarka* (Pāli *vitakka*) y *vicāra* como etapas de *samādhi* en Budismo y Yoga son el tema de Cousins 1992. Concluye que "[p]ara el *abhidhamma* canónico, *vitakka*... es la capacidad de aplicar la mente a algo y a fijarla en un objeto (meditativo). *Vicāra*... es la capacidad de explorar y examinar un objeto" (153). Oberhammer (1977: 149 y sigs.), cuyo trabajo parece desconocido para Cousins, se basa en el *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu y en el comentario de Yaśomitra al respecto. Concluye su discusión afirmando que "... Vitarka und Vicāra ein von Sprache ... begleitetes diskursiv-begriffliches Erfassen des Gegenstandes ist. Der Unterschied der beiden scheint ... darin zu liegen, daß der Vitarka ein prüfendes Überlegen (*ūhaḥ, paryeṣaṇam*) ist, während der Vicāra jene erwägende Einsicht am Ende ist, in der das prüfende Überlegen auf das Ergebnis in Überstiegen wird, und die daher subtiler als jenes genannt werden kann" (150).

³¹ El significado de "objeto" para *ālambana* se encuentra en *pw* (187, col.1, s.v.) para textos budistas. No se incluyó correctamente en *MW* ("también *dharma* o ley que pertenece a *manas*" 153, col. 2, s.v.), pero se incluyó la entrada en BHSD (105, col.2, s.v.). Oberhammer (1977: 148) en la traducción de "Objektstütze" aparentemente sigue a Woods (1914: 40) "soporte [del objeto]". La traducción correcta ya era conocida por Ganganatha Jha (1934: 30).

³² *ābhoga* de acuerdo con BHSD (99, col.2, s.v), significa "esfuerzo", "empeño". Oberhammer (1977: 148) lo toma como "sabor (Verkosten)"; Cousins (1992: 148) supuestamente de acuerdo con los

mantiene la asociación de la mente) con la forma sutil del objeto. La sensación de felicidad (*ānanda*) implica gozo, disfrute. La conciencia de existencia individual (*asmitā*) es la experimentación de uno mismo como ser único. En el primero de estos, en el *samādhi* (con asociaciones verbales), se hallan presentes los cuatro objetos. En el segundo, en el *samādhi* (con asociaciones sutiles), se carece de las asociaciones verbales (del primero). En el tercero, en el *samādhi* (con sensación de felicidad) se carece (también) de las asociaciones sutiles del anterior. En el cuarto, en el *samādhi* que es el puro "yo soy" (*asmitāmātra*), se carece incluso de asociación con el gozo. Por tanto, todos estos estados de yoga (utilizan un objeto de concentración como) soporte mental.

Cuatro palabras clave establecen el desarrollo de la mente hacia la concentración consciente: pensamiento (*vitarka*), consideración (*vicāra*), alegría (*ānanda*) e individualidad (*asmitā*). Cada palabra clave es característica de una fase en el desarrollo de la concentración. En la primera fase, las cuatro formas de actividad mental existen en sucesión. Sin embargo, es el "pensamiento" lo que establece la conexión entre la mente y su objeto deliberadamente elegido, el "sí-mismo"³³. El "pensamiento" obviamente debe entenderse como la comprensión de las enseñanzas concernientes al "sí-mismo" en la filosofía Sāṅkhya Yoga, que proporciona una base para la práctica de la percepción del "sí-mismo" (*puruṣadarśanābhyāsa*). En la segunda etapa, la conexión entre la mente y su objeto se fija en un grado que hace que el replanteamiento de la filosofía del yoga sea prescindible. El yogui puede recurrir a las ideas que ha obtenido de su ocupación con las enseñanzas de yoga relacionadas con el "sí-mismo", y no necesita volver a investigar el tema. Es de suponer que esta es la razón por la cual la "evaluación" se denomina investigación "sutil" del objeto en comparación con el "pensamiento" que se considera grosera. En la tercera fase, que se caracteriza por la alegría, la conexión entre la mente y su objeto se ve privada de su dimensión conceptual y lingüística. El "sí-mismo", que en la fase previa fue el objeto de la conceptualización, ahora se convierte en el contenido de una experiencia directa y gozosa. El pasaje citado afirma inequívocamente que la penúltima concentración tiene dos aspectos, el aspecto característico de la alegría y un aspecto secundario de individualidad. El último aspecto mencionado no es solo un constituyente de la conciencia en esta fase de concentración, sino de la experiencia en general. La experiencia, por su propia naturaleza, pertenece a un individuo, que es capaz de referirse al sujeto de la experiencia con el pronombre "yo". Usualmente, sin

significados "ideación, idea, pensamiento" que se registran en el TEPT (103, col. 2, sv) lo traduce más apropiadamente como "dirigir (la mente) hacia". Con cierta vacilación, decido traducirlo como "investigación", lo que debería entenderse como "dirigir la mente hacia un objeto para comprenderlo conceptualmente".

³³ Cf. Oberhammer 1977: 156.

embargo, la individualidad es eclipsada por el contenido de la conciencia y no se convierte en objeto de percepción. En la etapa final de la concentración consciente, la situación es diferente. Como alegría, el contenido de la conciencia característica en la fase anterior se ha abandonado, ahora es la forma de la conciencia la que se convierte en un contenido de conciencia, experimentado como individualidad o, según el autor del YVi, como el estado de ser solo experiencia (*pratyayamātratā*)³⁴. Sin embargo, la conciencia aquí todavía es conciencia de algo. Se es consciente de pertenecer a un individuo. El "sí-mismo", por lo tanto, no se experimenta a sí mismo como ontológicamente distinto de la materia. Todavía se percibe como el sujeto de la percepción en asociación con su mente. Y la existencia de un contenido dentro de la mente justifica la designación de "concentración siendo consciente de un objeto" (*saṃprajñātasamādhi*) incluso en su fase final.

La transición desde la concentración que tiene un contenido a la concentración sin contenido es el tema de PYŚ I.18:

athāsaṃprajñātaḥ kimupāyaḥ, kiṃsvabhāva iti?

virāmapratyayābhyāsapūrvakaḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ (YS I.18).

... tasya paraṃ vairāgyam upāyaḥ. sālambano 'bhyāsaḥ tatsādhanāya na kalpyate, iti virāmapratyayo nirvastuka ālambanīkriyate. tadabhyāsapūrvakaṃ cittam nirāmbanam abhāvaprāptam iva bhavati. sa eṣa nirbījaḥ samādhir asaṃprajñātaḥ (PYŚ I.18, 1–7).

Ahora bien, ¿cuáles son los medios para el (*samādhi*) "mas-allá-del-conocimiento trascendente" (*asaṃprajñāta*) y cuál es su naturaleza?

Otro [estado de yoga con conocimiento trascendente pero sin objeto], esta precedido del esfuerzo por estabilizarse en la idea de detención [de las operaciones mentales de asociación verbal y sutil, así como de las sensaciones de felicidad y de conciencia de existencia individual], y conserva un residuo de impresiones latentes. (YS I.18)

... El medio para alcanzarlo es el supremo desapego (*vairāgya*). La meditación sobre cualquier objeto no sirve para alcanzar (este *samādhi*); para lograrlo solo sirve la meditación sobre la idea de cesación (*virāmapratyaya*). El esfuerzo por estabilizarse en esta idea conduce finalmente a un estado con ausencia de objetos; este es el *samādhi* sin semilla, (*nirbīja samādhi*)³⁵ que trasciende el conocimiento (*asaṃprajñāta*).

³⁴ YVi 223,8: *asmīā pratyayamātratā*.

³⁵ YVi 226,15 glosa *nirbījaḥ* como *saṃskāraśeṣasvabhāva[h]* pero esto no contribuye mucho a mi comprensión del término. Tal vez Patañjali alude a un concepto discutido en PYŚ II.4. Allí comprendemos que las impurezas pueden existir en la mente en una forma latente (*prasupta*). Estas impurezas ejercen su efecto tan pronto como la mente entra en contacto con un objeto que sirve como disparador. Esto, sin embargo, no sucede en el caso de los yoguis que han "quemado" las semillas de la impureza con el fuego de la meditación *prasaṃkhyāna*.

Un mayor desprendimiento es el medio para generar la concentración que no es consciente de un objeto. Esto respalda el papel del desapego tal como se describe anteriormente. Para terminar la interacción entre la mente y el “sí mismo”, el contenido restante de la conciencia, a saber, la experiencia de la individualidad, tiene que ser abandonada. La consecuencia es severa. El yogui, para permitir que el sí mismo trascendental aparezca dentro de la mente —claro y no eclipsado por cualquier contenido de la conciencia—, incluso tiene que separarse de la coherencia de su propia existencia como individuo. El yogui, por así decirlo, abandona su personalidad empírica para ganar su verdadero sí mismo.

¿Cómo se puede lograr este objetivo? La naturaleza misma de la "individualidad", el contenido de la conciencia en la última fase de concentración consciente, descarta la posibilidad de cualquier acto de voluntad. La única razón para una transición de la concentración con el contenido a la concentración sin contenido, por lo tanto, es la autopercepción del “sí-mismo” (*puruṣa*), que por sí mismo aleja la mente del reino de la materia. Parece que es este dinamismo lo que se encuentra en la siguiente frase al definir el desapego supremo:

*puruṣadarśanābhyāsāt tacchuddhipravivekēpyāyītabuddhir guṇebhyo
vyaktāvryaktadharmakebhyo viraktaḥ* (PYŚ I. 16,2 f.).

el que practica la visión de *puruṣa* y mantiene su intelecto tan puro y clarividente como él³⁶, se vuelve indiferente incluso a los *guṇas* en sus estados manifiestos y ocultos.

El punto de partida para el desarrollo de la concentración sin contenido es la individualidad. Este contenido disminuye en proporción a la claridad creciente de la percepción del “sí-mismo”. Cuando casi no queda contenido, el muy insignificante resto que sirve como "soporte" de la mente se llama "experiencia de cesación" (*virāmapratyaya*). El YVi explica el compuesto "experiencia de cesación" como un compuesto determinativo descriptivo (*karmadhāraya*)³⁷. En consecuencia, la expresión no denota una experiencia que tenga el contenido de la cesación, sino una experiencia caracterizada por el cese. En otras palabras, es la experiencia final de la mente

³⁶ YVi 219.10 ff.: *tad iti puruṣadarśanam parāṃśyate. tasya śuddhis tacchuddhiḥ. nirñiktakleśādimalatvam. athavā tasya puruṣasya śuddhis tacchuddhiḥ. tacchuddes tadāmbanadarśanam pravivicyate. tatpravivekenāpyāyītā buddhir asya yoginaḥ.*

[La palabra "su" (*tad*) se refiere a la visión del “sí-mismo”. El compuesto *tacchuddhiḥ* es un compuesto determinante dependiente con una relación de caso genitivo. [Pureza de la visión del “sí-mismo” es] el estado en que las impurezas de las contaminaciones (*kleśa*) etc. están limpias. O de lo contrario, "su pureza" [significa] la pureza del “sí-mismo”. [El yogui] distingue la pureza [del “sí-mismo”] de la visión, que tiene al [“sí-mismo”] como su objeto. La mente del yogui está satisfecha con distinguirla.

³⁷ YVi 225,10: *virāmas cāsau pratyayaś ca virāmapratyayaḥ.*

inmediatamente antes de su pérdida total de contenido. El YVi da un ejemplo ilustrativo. Compara la experiencia liminal con la llama final de un fuego que ha consumido su combustible³⁸.

En el estado en que se está libre de contenido, la mente deja espacio para la conciencia ilimitada del “sí-mismo”. Al tratar con este estado de conciencia, Oberhammer se refiere correctamente a PYŚ I.3 que proporciona una descripción muy breve del cese de todos los procesos mentales³⁹:

tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam (YS I.3).

svarūpapraṭiṣṭhā tadānīm cicchaktir, yathā kaivalye (PYŚ I.3,2 f.).

Entonces (en el estado de yoga), [se produce] el establecimiento de “lo-que-observa” en sí mismo (YS I.3). Entonces, la conciencia-energía (*citiśakti*) queda establecida en su naturaleza esencial, es decir, en el estado de soledad trascendental (*kaivalya*).

La segunda concentración yóguica, que voy a tratar brevemente, es una variante del yoga tal como se ha descrito hasta ahora. Comparte, sin embargo, el objetivo general de la meditación, es decir, la realización de la autopercepción ilimitada del “sí-mismo” y, por lo tanto, también culmina en la concentración que trasciende el conocimiento de un objeto (*asamprajñāta samādhi*)⁴⁰. En sus etapas iniciales tiene al señor supremo (*īśvara*) como su objeto. Por lo tanto, me gustaría llamar a este tipo de yoga “concentración yóguica teísta”. La “concentración yóguica teísta” se basa en un concepto especial de Dios que carece de cualquier elemento sectario o mitológico⁴¹.

El resumen de la ontología Sāṅkhya Yoga que se dio anteriormente no se refirió ni una sola vez al señor supremo. Esta exclusión estaba justificada, ya que el dualismo ontológico del Sāṅkhya Yoga incluye el concepto de un señor supremo junto a los “sí-mismos” trascendentales (*puruṣa*), pero solo como idéntico en principio a los seres liberados, la única diferencia entre el señor supremo y los “sí-mismos” liberados “ordinarios”, es que estos últimos, antes de liberarse, estaban sujetos a la esclavitud. El señor supremo, por otro lado, nunca estuvo sujeto al reino de la materia en el

³⁸ YVi 225,11-13: *sarvaṣayebho vinirvartamānasya vinirvartanakāle prāg apratyayā-}{leer apratyayatā-}patteḥ pratyayarūpatvam etaḥ[instead of etat read etasya [?]]. yathā pāvakasya jvalataḥ prakṣīyamāṇendhanasya śanaiḥ śanir upaśāmyataḥ prāg aṅgāratāpatter jvalātmatā.*

En el momento de trascender, [inmediatamente] antes de que ocurra el estado de no-experiencia, [la mente] que se está alejando de todos los objetos [todavía] conserva [alguna] experiencia, como un fuego llameante, que poco a poco se reduce cuando su combustible se está consumiendo, [todavía] consiste en una llama inmediatamente antes de convertirse en brasas.

³⁹ Oberhammer 1977: 161.

⁴⁰ Cf. Oberhammer 1977: 177.

⁴¹ Cf. para la siguiente exposición Oberhammer 1977: 162-177.

pasado, ni estará obligado en el futuro. Aparte de esto, Dios y los “sí-mismos” son idénticos⁴². Es una conciencia pura, invariable y sin contenido. Por supuesto, surge la pregunta acerca de cómo la naturaleza trascendental de Dios puede ponerse en armonía con el concepto de la actividad de Dios en el mundo según el Sāṅkhya Yoga. En otras palabras: ¿cómo puede un ser trascendental, la conciencia pura, que por definición está totalmente libre de cualquier tipo de actividad, intervenir en el mundo que es el reino de la materia? Los textos señalan que la efectividad de Dios en el mundo es bastante limitada. Al comienzo de cada una de las creaciones cíclicamente repetitivas del mundo, él asume una mente perfecta (*prakṛṣṭa*), hecha de la sustancia luminosa *sattva*, para proporcionar instrucción a una persona iluminada y comenzar un linaje de maestros y discípulos⁴³. Este proceso, según el Sāṅkhya Yoga, no es una actividad en el sentido pleno de la palabra. Es un evento que tiene lugar de acuerdo con su naturaleza compasiva. Aparte de esto, el concepto de Dios en Sāṅkhya Yoga no deja lugar para una actividad mundana. La eficacia soteriológica de la devoción al señor supremo no es, por lo tanto, el resultado de la acción de Dios. Es provocado por la "concentración yóguica teísta".

Patañjali proporciona una base para su discusión sobre la "concentración yóguica teísta" por medio de reflexiones filosóficas sobre la relación entre las connotaciones verbales (*vācaka*), es decir, las palabras, y los objetos de dichas connotaciones (*vācya*), es decir, los referentes de las palabras. Dios, de acuerdo con PYŚ I.27, se expresa por el *praṇava*, la sílaba sagrada *om*, que es su expresión⁴⁴. Patañjali sostiene una teoría del lenguaje, que reclama una conexión permanente (*saṃbandha*) entre los objetos de las connotaciones (*vācya*) y las calificaciones verbales (*vācaka*)⁴⁵. Esta permanencia aparentemente puede atribuirse a una estructura idéntica entre el lenguaje y su referente. Aunque la relación entre el lenguaje y su significado es constante y no accidental, la forma de las entidades fonéticas —a saber, la forma de las palabras— es no constante y accidental, porque está establecida y mantenida por convención (*saṃketa*). La forma de las entidades

⁴² PYŚ I.24,1–10: *atha pradhānapuruṣavyatiriktaḥ ko 'yam īśvara itī? kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ* (YS I.24)... *kaivalyaṃ prāptās tarhi santi bahavaḥ kevalinaḥ. te hi trīṇi bandhanāni cchittvā kaivalyaṃ prāptāḥ. īśvarasya tatsaṃbandho na bhūto, na bhāvī. yathā muktasya pūrva bandhakoṭir jñāyate, yathā vā prak·tilīnasyottarā bandhakoṭiḥ saṃbhāvyate, naivam īśvarasya. sa tu sadaiva muktaḥ sadaiveśvara itī.*

⁴³ PYŚ I.25,8–11: *"jñānadharmopadeśena kalpapralayamahāpralayeṣu saṃsāriṇaḥ puruṣān uddhariṣyāmi", iti. tathā cōktam: "ādividvān nirmānacittam adhiṣṭhāya kārūṇyād bhagavān paramarṣir āsuraye jijñāsamānāya provāca"* (Pañcaśikha, según el *TVś* y el *YVā*), *iti*

⁴⁴ PYŚ I.27,1: *tasya vācakaḥ praṇavaḥ* (YS I.27); *vācya īśvaraḥ.*

⁴⁵ PYŚ I.27,3: *sthito 'sya vācyasya vācakena saṃbandhaḥ.*

fonéticas puede estar sujeta a cambios, mientras que la estructura lógica del lenguaje no.

El autor del YVi agrega un argumento práctico. La conexión entre la sílaba *om* y Dios es fija, porque el empleo del mantra inevitablemente produce su efecto. Por lo tanto, es comparable a la conexión entre los alimentos, que es el objeto de la cocina, y el fuego, que es el agente de la cocina. Si no hubiera una conexión fija entre estas dos entidades, el fuego no sería un medio adecuado para cocinar. Del mismo modo, si no hubiera una conexión fija entre la sílaba *om* y Dios, el murmullo del mantra no produciría una experiencia directa del señor supremo⁴⁶. Los medios para esta experiencia directa se describen en el pasaje inicial del PYS I .28:

vijñātavācyavācakatvasya yoginah—tājāpas tadarthabhāvanam (YS I.28).

El yogui que comprende la relación entre la palabra [*om*] y su sentido [*īśvara*], musita “*om*” y evoca su significado

La interdependencia del murmullo del mantra y la concentración yóguica es el tema de una estrofa del Viṣṇupurāṇa, que Patañjali cita como referencia para su esbozo de la meditación yóguica teísta.

*svādhyāyād yogam āsīta yogāt svādhyāyam āmanet |
svādhyāyayogasampattyā para ātmā prakāśate || (PYS I.28,5 f. = VPurāṇa 6.6.2)*

con la repetición mística (*svādhyāya*), el yoga se afianza; por medio del yoga, la recitación del *mantra* se perfecciona. Cuando la repetición mística y el yoga alcanzan su perfección, el ser supremo (*paramātmā*) resplandece intensamente.

El autor del YVi explica el proceso que conduce a la experiencia de Dios de la siguiente manera: Inicialmente, la repetición del *mantra* establece una orientación de la mente hacia el señor supremo. Una vez que se asegura esta orientación, el yogui practica una visión meditativa (*dhyāna*) de Dios. Cuando su mente ya no se distrae y la visión se ha vuelto sólida, adopta una forma internalizada de repetición del *mantra*, que aparentemente aumenta la claridad de la visión, hasta que finalmente el señor

⁴⁶ YVi 278,1–3: *vācyavācakayor asthitasambandhatve tu praṇavarūpeṇābhīmukhībhavatiśvara iti nāvakalpate. na hi pācyapācakasambandhe 'navasthite pācakāgnyupādānam pākārtham kalpate.* Si no hubiera una relación constante entre esta palabra y lo que expresa, no sería cierto que en virtud del praṇava “om”, el ser supremo se presenta a nosotros cara a cara. Del mismo modo que no sería adecuado emplear el fuego como medio para cocinar si no hubiera una relación fija entre el alimento crudo y el cocinado.

supremo es el único contenido de la conciencia⁴⁷. Entonces la mente del yogui alcanza la concentración en un solo punto⁴⁸.

La similitud entre la concentración yóguica no-teísta que tiene un contenido de conciencia (*saṃprajñāta samādhi*) y su variante teísta es obvia. Los estados de la mente son idénticos en ambos casos, ya que los dos tienen un mismo contenido, que a primera vista, sin embargo, parece diferir. En el primer caso era el “sí-mismo-esencial”, en la variante teísta el contenido es el señor supremo. Si recordamos el concepto de Dios tal como se describió anteriormente, la diferencia prácticamente se reduce a nada, ya que ambos son de la misma naturaleza.

Patañjali proporciona una descripción de la experiencia de identidad entre el “sí-mismo-esencial” y Dios en PYŚ I.29, que resume el resultado de la concentración yóguica teísta:

kiṃcāsyā bhavati tataḥ pratyakcetanādhigam[ah] ... (YS I.29). ... svapurūṣadarśanam apy asya bhavati: “yathaiveśvaraḥ śuddhaḥ, prasannaḥ, kevalo, ’nupasargas, tathāyam api buddheḥ pratisaṃvedī madīyaḥ puruṣaḥ,” ity adhigacchaṭīti. (PYŚ I.29,1-5).

La consecuencia (de la repetición mística y la meditación yóguica es la interiorización de la conciencia (YS I.29). [Esto significa que el yogui] obtiene la percepción de su auténtica naturaleza (*puruṣa*). Y se da cuenta: “Puesto que mi ser supremo es un ‘sí-mismo-esencial’ (*puruṣa*) puro, radiante, solitario y sin carga negativa, así es el *puruṣa* cuando se refleja en la función intelectual (*buddhi*) y de esta forma se conoce a sí mismo”.

La comprensión del yogui de que su propio ser es idéntico en naturaleza al señor supremo no debe entenderse como un conocimiento adquirido por el pensamiento conceptual. Esto, por supuesto, no sería compatible con la unicidad de la mente. La realización más bien tiene que ser vista en analogía con la concentración yóguica no teísta con contenido, tal como se describió anteriormente. En la meditación no teísta, el contenido de la conciencia es el “sí-mismo-esencial” que se experimenta a sí mismo como sujeto de la individualidad. La autorrealización en este estado es imperfecta, ya

⁴⁷ YVi 279,14–280,2: ... “svādhyāyāt” *praṇavajapād īśvaram praty avanatacittaḥ san “yogam āsīta” tadartham īśvaran dhyāyet. tadarthadhyānāc ca pra* en vez de *ca pra* leer *cāpra* con el manuscrito L} *calitamanāḥ “svādhyāyam” praṇavam “āmanet” manasābhijapet. tathā ca praṇavajapaparamesvaradhyānasampatyā “para ātmā” parameṣṭhī “prakāśate” yogina iti. ... “después de la repetición del mantra”, tras murmurar la sílaba om- [el yogui] en la medida en que tiene la mente dirigida a Dios debe “practicar la meditación yóguica”, debe visualizar a Dios, el referente de la [sílabas om]. Y después de la visualización del referente [de la sílaba om], [el yogui] que tiene una mente que no está distraída debería practicar la repetición del mantra y [de forma silenciosa] murmurar la sílaba om en su mente. ... Y de esta manera, mediante el logro de murmurar la sílaba om y de visualizar al señor supremo, el yo superior, el que está en la posición más elevada, “se vuelve visible” para el yogui.*

⁴⁸ PYŚ I.28,2–4: *tad asya yoginaḥ, praṇavam japataḥ, praṇavārtham bhāvayataś, cittam ekāgratām sampadyate.*

que el “sí-mismo-esencial” como sujeto de una experiencia todavía está sujeto a su propia mente. En el curso del desarrollo, el resto del contenido de la mente se reduce, y finalmente el “sí-mismo-esencial” se percibe a sí mismo como conciencia pura. En la variante teísta, el punto de partida es similar. Aquí también el “sí-mismo-esencial” experimenta un “sí-mismo-esencial”, a saber, Dios. Esta experiencia no es directa. El “sí-mismo-esencial” solo puede percibir el contenido de su propia mente y, por lo tanto, solo tiene una imagen de Dios. En el transcurso de la meditación, este contenido de conciencia disminuye gradualmente. La imagen de Dios como un ser se vuelve más y más débil, y el eclipse de conciencia pura por un contenido de conciencia se desvanece. Finalmente, cuando todos los procesos mentales se detienen, la mente permite una autopercepción ilimitada del “sí-mismo-esencial”, una concentración que no es consciente de ningún objeto (*asamprajñāta samādhi*).

ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA

- Āgāṣe 1904 K. Ś. Āgāṣe (ed.), *Vācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalita Vyāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi*. Tathā Bhojadevaviracita-Rājamārtanḍābhidhavr̥ttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi <Sūtrapāṭhasūtravarnānukramasūcibhyāṃ ca sanāthīkṛtāni.>... Tac ca H. N. Āpaṭe ity anena... prakāśitam. Puṇyākhyapattana [= Pune] 1904 (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ, 47).
- Alper 1980 H. P. Alper, Revisión de Strukturen Yogischer Meditation: Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga by Gerhard Oberhammer. *Philosophy East and West* 30,2. (April 1980), 273–277.
- BHSD F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. 2: *Dictionary*. New Haven 1953 (William Dwight Whitney Linguistic Series).
- Bronkhorst 1985 J. Bronkhorst, Patañjali and the Yoga Sūtras. *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1985), 191–212.
- Bronkhorst 1993 J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Re-edición de la 1ª edición india [1ª ed. Stuttgart 1986]. Delhi 2000.
- Cousins 1992 L. S. Cousins, Vitakka/Vitarka and Vicāra: The Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga. *Indo Iranian Journal* 35 (1992), 137–157.
- Eimer 2006 H. Eimer, *Buddhistische Begriffsreihen als Skizzen des Erlösungsweges*. Wien 2006 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 65).
- Frauwallner 1953 E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. 1. Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Salzburg 1953 (Wort und Antwort, 6).
- Fröhlich 1993 W. D. Fröhlich, *dtv-Wörterbuch zur Psychologie*. 19. Bearbeitete und erweiterte Auflage (1st ed. 1968). München 1993.
- Ganganatha Jha 1934 Ganganatha Jha (transl. of PYŚ, engl.), *The Yoga-Darshana*. Comprising the

- Sūtras of Patañjali. With the Bhāṣya of Vyāsa. Traducción al inglés con notas. 2ª ed. Completamente revisada. Madras 1934.
- La Vallée Poussin 1936–1937 L. de La Vallée Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali. Melange chinois et bouddhiques* 5 (1936–1937), 223–242.
- Maas 2006 Ph. A. Maas (ed.), *Samādhipāda*. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert. = The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited. Aachen 2006 (Studia Indologica Universitatis Halensis) (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, 9).
- MW M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. New Ed. Greatly Enlarged and Improved with the Collaboration of E. Leumann ... C. Cappeler ... [et. al.]. Oxford 1899.
- Oberhammer 1977 G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga. Wien 1977 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 322) (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, 132).
- PTSD T. W. Rhys Davids and W. Stede, *Pali-English Dictionary* (Reedición de la 1ª ed.: The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. London 1921–1925). Delhi 1989.
- Pw O. Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. (Reedición de la ed. en 7 vols. St. Petersburg 1879–1889) Delhi 1991.
- PYŚ Pātañjala Yogaśāstra ed. Maas 2006.
- Schmithausen 1968 L. Schmithausen, Zur advaitischen Theorie der Objekterkenntnis. In: *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens*. Festschrift für Erich Frauwallner. Aus Anlass seines 70. Geburtstages herausgegeben von G. Oberhammer. Wien 1968 (WZKSO 12).
- TVŚ Tattvavaiśaradī by Vācapatimīśra ed. Āgāśe 1904.
- Vivaraṇa *Pātañjala-Yogaśāstra-Bhāṣya-Vivaraṇa of Śāṅkara-Bhagavatpāda*. Edición crítica con introducción de... P. Sri Rama Sastri... and S. R. Krishnamurthi Sastri... Madras 1952 (Madras Government Oriental Series, 94).
- VPurāṇa *Viṣṇupurāṇa: The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam*. Vol. 1–2.... by M. M. Pathak. Vadodara. Vol.1: 1 to 3 Aṃśas. 1997. Vol. 2: Aṃśas 4–6 & Pāda-Indice preparado por... P. Schreiner. 1999.
- Wezler 1983 A. Wezler, Philological Observations on the So-Called Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇa (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa I). *Indo-Iranian Journal* 25 (1983), 17–40.
- Woods 1914 J. H. Woods (transl. of PYŚ and TVŚ, engl.), *The Yoga-System of Patañjali*. Or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras, of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāshya, Attributed to Veda-Vyāsa, and the Explanation, Called Tattva-Vaiçaradī, of Vāchaspati-Miçra. (Reprint. 1st ed. Cambridge, Mass. 1914) Delhi 1992 (Harvard Oriental Series, 17).
- YBh *Yogabhāṣya*, atribuido tradicionalmente a Vyāsa.

- YS Patañjali's *Yogasūtra*.
- YVā *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu*. Text with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya. (Ed. and transl. by) T. S. Rukmani. Vol. 1: Samādhipāda. Delhi 1981.
- YVi *A Critical Edition of the Pātañjalayogaśāstravivarāṇa*. First Part. Samādhipāda with an Introduction ed. by K. Harimoto. 1999. (A Dissertation in Asian and Middle Eastern Studies. Philadelphia: University of Pennsylvania).