

# El yogui y su camino hacia la salvación en el Yoga de Patañjali<sup>1</sup>

Philipp A. Maas, Universidad de Viena

(Trad. José Antonio Offroy Arranz)

Versión preimpresión del artículo de Karin Steiner (ed.), *Wege zum Heil(igen): Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen?* (Caminos hacia la santidad: ¿Sacralidad y sacralización en las tradiciones hindúes?) Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.

## 1. El Pātanjala-Yogaśāstra: una clasificación histórica religiosa e intelectual

El libro de texto de yoga filosófico más antiguo conservado en sánscrito, el Pātanjala-Yogaśāstra, fue casi con certeza compilado y escrito en parte entre el 325 y el 425 d. C. por un autor y editor llamado Patanjali<sup>2</sup>, de cuya vida y obra no se sabe nada más. La obra, dividida en cuatro capítulos, consta de dos capas de texto, en su mayoría claramente distinguibles, una de las cuales, en la mayoría de las ediciones impresas, comprende 195 frases nominales cortas<sup>3</sup>. Estos llamados *sūtras*, que Patanjali probablemente adoptó parcialmente de materiales textuales más antiguos, sirven como resúmenes concisos o encabezados para la segunda capa de texto, que consiste en comentarios y explicaciones de texto del *sūtra*, debates polémicos sobre diferentes opiniones doctrinales, explicaciones complementarias y citas que respaldan la postura del autor de obras autorizadas de Sāṅkhya-Yoga preclásico, la mayoría de las cuales se han perdido. Esta segunda capa de texto se conoce comúnmente en la literatura secundaria como Yoga-Bhāṣya y a menudo, probablemente de forma errónea, se atribuye como comentario sobre los *sūtras* a un autor llamado Vyāsa<sup>4</sup>.

1.1. El siglo IV d. C., es decir, el período en el que se puede datar aproximadamente el prestigioso libro de texto de Patanjali, se conoce a veces como la edad de oro de la cultura sánscrita clásica<sup>5</sup>. El florecimiento de esta cultura se vio favorecido por la estabilidad

<sup>1</sup> Traducido del original en alemán, "Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali", publicado en 2014 ([https://www.academia.edu/7054657/Der\\_Yogi\\_und\\_sein\\_Heilsweg\\_im\\_Yoga\\_des\\_Pata%C3%B1jali](https://www.academia.edu/7054657/Der_Yogi_und_sein_Heilsweg_im_Yoga_des_Pata%C3%B1jali))

<sup>2</sup> Ver Maas 2006: xix.

<sup>3</sup> Sobre la transmisión escrita del Pātanjalayogaśāstra, ver Maas 2010a.

<sup>4</sup> Ver Maas 2013: 57-68.

<sup>5</sup> Ver Ingalls 1973.

política y económica que surgió en el subcontinente indio bajo el gobierno de la dinastía Gupta. Los gobernantes Gupta, que establecieron el primer gran imperio del norte de la India en más de 600 años, promovieron el brahmanismo en su política religiosa, continuando así una política que originalmente habían utilizado los gobernantes extranjeros en el norte de la India desde el siglo I d. C. para legitimar y consolidar su recién establecido gobierno<sup>6</sup>.

**1.2.** El brahmanismo promovido por los gobernantes Gupta tiene sus raíces en la religión védica media, un ritualismo que surgió en el noroeste del subcontinente indio alrededor del año 800 a. C. a partir de sus precursores védicos. El fundamento de la religión védica media reside en la creencia de que tanto el destino del sacrificador en este mundo como su destino después de la muerte pueden influir decisivamente mediante complejos rituales sacrificiales.

Sin embargo, el neobrahmanismo de la era Gupta no se limitó a continuar con sus predecesores védicos medios. Más bien, los Gupta promovieron grupos religiosos, posteriormente denominados colectivamente "hinduismo", que se habían desarrollado a lo largo de cientos de años en contacto constante y debate continuo con representantes de las religiones *Śramaṇa*. Este grupo de religiones, que también incluye el jainismo y el budismo tempranos, tiene su origen en la cuenca oriental del Ganges, donde parece haber surgido en gran medida con independencia del ritualismo védico durante la segunda urbanización del sur de Asia, alrededor del año 500 a. C.<sup>7</sup> Muy temprano, pero a más tardar desde la época del primer gran imperio indio bajo la dinastía Maurya, es decir, alrededor del año 300 a. C., el hinduismo fue una religión dominante. Estas religiones recibieron un fuerte apoyo de las casas gobernantes y los ciudadanos adinerados, lo que otorgó a las religiones *Śramaṇa* una posición de liderazgo entre las religiones del sur de Asia durante mucho tiempo..

El fundamento de las religiones *Śramaṇa* es una cosmovisión que difiere significativamente de la de la religión védica debido a su aceptación del concepto de *karma*. Según las fuentes, ambas religiones parecen haberse originado en un entorno que aceptaba las siguientes ideas sobre el *karma* y la reencarnación.

---

<sup>6</sup> Ver Bronkhorst 2011: 50-52

<sup>7</sup> Ver Bronkhorst: 2007: 13-172, Samuel 2008: 39-190.

1. El mundo es un ciclo de renacimientos, una etapa para la sucesión de nacimientos en los diversos reinos de la existencia: cielo, tierra e infierno.

2. Tanto el reino de existencia de un renacimiento como la calidad de las experiencias que un ser vivo tiene durante una existencia están determinados por la calidad de las acciones que realizó en existencias anteriores. Las buenas acciones conducen al bienestar, las malas al sufrimiento.

3. Toda existencia en el ciclo de renacimientos se caracteriza esencialmente por el sufrimiento. Para evitar el sufrimiento universal, es deseable y posible, al menos para algunas personas, abandonar el ciclo de renacimientos y así alcanzar la liberación completa.

Las diversas corrientes religiosas y filosóficas del brahmanismo desarrollaron diferentes estrategias para abordar las ideas originalmente ajenas sobre el *karma* y el renacimiento, que van desde el rechazo total hasta la aceptación generalizada. Patanjali y sus predecesores optaron por la segunda alternativa. Adoptaron la cosmovisión de las religiones *Śramaṇa* y desarrollaron nuevos conceptos religiosos y filosóficos que pretendían explicar cómo y por qué los seres vivos están atrapados en el ciclo del renacimiento, que la liberación de este ciclo es posible y qué métodos para lograr este objetivo están disponibles para qué personas.

## 2. Fundamentos filosófico-religiosos

Las siguientes visiones filosóficas-religiosas son características del Pātanjala-Yogaśāstra (y, en general, también de la filosofía hermana del Yoga, el sistema Sāṅkhya clásico)<sup>8</sup>: El mundo consiste en dos reinos ontológicamente distintos. Por un lado, hay infinitos sujetos trascendentes o almas espirituales. Los sujetos son considerados como consciencia pura, consciencia sin contenidos conscientes. Están libres de toda actividad, son eternos e inmutables. Por otro lado, el mundo consiste en los productos de la protomateria primordial, que se considera inconsciente, activa y cambiante. Bajo la influencia del sujeto, la protomateria se transforma de un estado completamente inespecífico, más allá de la comprensión humana, en los objetos del mundo perceptible. En este proceso de

---

<sup>8</sup> El capítulo 2 de este ensayo es una versión en alemán ligeramente revisada y abreviada de Maas 2009: 269ss.

transformación (*pariṇāma*), entendido como la adquisición progresiva de propiedades en un portador característico constante —es decir, en la protomateria compuesta por los tres constituyentes *sattva*, *rajas* y *tamas*—, emerge inicialmente una entidad de la materia inespecífica, denominada «mera característica» (*liṅgamātra*) o «lo grande» (*mahat*). Esta entidad se considera «ser puro». A partir de ella se desarrolla la «individuación» (*ahaṃkāra*), que constituye el punto de partida para una división de la transformación en dos líneas de desarrollo. Por un lado, la individuación se transforma en las sustancias puras (*tanmātra*): sonido, tacto, forma, gusto y olor, de las cuales surgen los grandes elementos (*mahābhūta*): espacio, aire, fuego, agua y tierra, que luego se transforman en los objetos del mundo perceptible. Sin embargo, la individuación no solo se transforma en todos los objetos del mundo externo; también forma los sentidos, los cinco órganos de acción (voz, manos, pies, órganos excretores y órganos sexuales) y el órgano mental (*citta*) de todos los seres vivos<sup>9</sup>.

La existencia del órgano mental no se limita a una sola existencia. Como depósito de las impresiones mentales asociadas con las acciones relevantes para el *karma*, el órgano mental de los seres vivos ha existido desde tiempos inmemoriales y potencialmente para siempre, siempre que no se disuelva en materia primordial tras la liberación del sujeto del ciclo de renacimientos.

Estas premisas metafísicas constituyen la base de la epistemología y la soteriología del yoga clásico. El órgano mental proporciona al sujeto de percepción, el alma espiritual trascendente, información que se convierte en el contenido de la conciencia a medida que el sujeto la contempla. Todo contenido consciente percibido por el sujeto deja impresiones (*saṃskāras*) en el órgano mental, que pueden reactivarse como recuerdos. Sin embargo, para los conceptos yóguicos del *karma* y la reencarnación, las impresiones mentales que surgen en relación con las acciones kármicamente relevantes son de particular importancia. Estas impresiones se almacenan en el órgano mental hasta que la muerte de un ser vivo manifiesta el efecto de su totalidad, es decir, como un nuevo nacimiento en una forma de existencia que corresponde al almacenamiento de las impresiones kármicamente relevantes, con una duración de vida específica y experiencias placenteras o desagradables que se correlacionan con la calidad de las acciones previamente realizadas.

---

<sup>9</sup> Sobre el proceso de transformación (*pariṇāma*) de la materia primordial, ver Pātañjala-Yogaśāstra 2.19.

Sin embargo, la experiencia humana cotidiana contradice el análisis yóguico de los procesos mentales presentado anteriormente. Generalmente no experimentamos los procesos mentales como resultado de la interacción de un órgano pensante material, responsable del componente de contenido de los procesos mentales, con un sujeto trascendente que eleva la información a contenidos de la conciencia. Para nosotros, los procesos mentales son de naturaleza unificada. Sin embargo, según el yoga filosófico, este análisis de la experiencia cotidiana se basa en un error fundamental. El sujeto juzga erróneamente su verdadera naturaleza trascendente, se identifica con el órgano mental y los contenidos que este presenta, y, por lo tanto, cree erróneamente ser afectado por estos contenidos de la conciencia. El sujeto experimenta así placeres y sufrimientos, aunque estas sensaciones, como todos los demás procesos mentales, ocurren únicamente en el órgano mental y, por lo tanto, no le conciernen realmente.

El objetivo salvífico del yoga de Patanjali es eliminar la identificación errónea del sujeto con el órgano mental, lo que conlleva su liberación del doloroso ciclo de renacimientos. El método para alcanzar este objetivo conduce a la autoconciencia sin contenido del sujeto mediante el reconocimiento de la diferencia ontológica entre sujeto y materia en la contemplación meditativa, lo que se denomina «conocimiento de la diferencia» (*vivekakhyaṭi*). Tras esta experiencia, el órgano mental del yogui liberado continúa existiendo durante el resto de su existencia. Posteriormente, con la muerte física del yogui, el órgano mental se disuelve, mientras que el sujeto continúa existiendo solo y sin contacto con la materia, liberado del ciclo de renacimientos. De esta forma, el yogui alcanza su objetivo salvífico: la cesación absoluta del sufrimiento en el ciclo de renacimientos. Como explicaré con más detalle en el siguiente capítulo, para Patanjali este objetivo de eliminar el sufrimiento justifica una comparación del yoga con la medicina india nativa.

### 3. Sanación en Pātanjala-Yoga

Sin embargo, la estrecha conexión entre el yoga y la medicina, especialmente la naturopatía, característica del yoga postural moderno <sup>10</sup>, se encuentra entre las numerosas innovaciones que el yoga ha experimentado a lo largo de su historia. En cualquier caso, el Pātanjala-Yoga solo aborda las dolencias físicas y mentales de forma marginal. Patanjali habla de la enfermedad únicamente en el contexto del Pātanjala-

---

<sup>10</sup> Ver Alter 2000: 55-82.

Yogaśāstra 1.30. Allí, enumera nueve factores, comenzando por la «enfermedad», que distraen al órgano mental de la contemplación meditativa<sup>11</sup>. Según el Pātañjala-Yogaśāstra 1.29, la evitación y eliminación de todos los factores disruptivos, incluida la enfermedad, se logra mediante la devoción del yogui al Señor, no mediante métodos de curación y prevención ayurvédicos. Sin embargo, que Patanjali estuviera familiarizado con una forma de medicina cuyos fundamentos teóricos se corresponden en gran medida con los del Ayurveda es evidente no solo en su explicación del término «enfermedad» como « el desequilibrio entre los elementos físicos constituyentes, las secreciones y los órganos del cuerpo» (*dhātu-rasa-karaṇa-vaiśamya*)<sup>12</sup>, sino también en el Pātañjala-Yogaśāstra 3.29, donde el autor presenta el conocimiento médico como resultado de la concentración completa del órgano mental (*saṃyama*) en el ombligo, utilizando la terminología y la concepción corporal de la medicina clásica india temprana, aunque estas no se correspondan en todos los detalles con las reflejadas en las obras pertinentes que se han conservado hasta la actualidad<sup>13</sup>.

La escasa relevancia de la curación de enfermedades físicas en el Pātañjala-Yogaśāstra no es en absoluto sorprendente, dada la orientación soteriológica del mismo. Cabe considerar la actitud generalmente negativa hacia el cuerpo humano derivada de la obra de Patanjali. Según las ideas del Sāṅkhya-Yoga, el cuerpo pertenece al reino de la materia y, por lo tanto, a aquellas entidades de las que el sujeto debe separarse para evitar sufrimiento futuro. Además, el cuerpo humano representa una fuente de peligro para el éxito de la práctica espiritual en dos aspectos. Por un lado, el cuerpo femenino se considera un objeto potencial de deseo, que el yogui debe enfrentar con desinterés (*vairāgya*)<sup>14</sup>. Por otro lado, existe el peligro para el yogui de identificarse con las sensaciones de su propio cuerpo y, por lo tanto, solidificar el vínculo del sujeto con la materia. Este proceso, que se considera la causa de todo sufrimiento en el ciclo de

<sup>11</sup> “Los obstáculos que perturban la mente son “enfermedad, inactividad, duda, negligencia, pereza, inmoderación, opiniones erróneas, fracaso en alcanzar las etapas espirituales de desarrollo e inconstancia”. (Yoga-Sūtra 1.30: *vyādhi-styāna-saṃśaya-pramāda-ālasya-avirati-bhrāntidarśana-alabdhabhūmikatva-anavasthitatvāni cittavikṣepās te 'ntarāyāḥ*).

<sup>12</sup> O como “malestar de las sustancias nocivas” (*dhātuvaiśamya*); la relación genealógica entre las dos lecturas alternativas en el Pātañjala-Yogaśāstra 1.30 no se puede aclarar en el estado actual de la investigación; ver Maas 2008.

<sup>13</sup> Ver Maas: 2008: 130-153.

<sup>14</sup> De acuerdo con el Pātañjala-Yogaśāstra 1.12,2, los dos medios para alcanzar la meta salvífica del yoga son el desapasionamiento (*vairāgya*) y la práctica (*abhyāsa*). De acuerdo con el Yoga-Sūtra 1.15, el desapasionamiento debe referirse tanto a los objetos sensoriales perceptibles como a los contenidos religiosos de la tradición autorizada. Entre los objetos sensoriales visibles por los que el yogui no debería tener ningún deseo, el Pātañjala-Yogaśāstra 1.15,2 nombra las mujeres incluso antes que la comida, la bebida y el poder. Sobre el papel del desapasionamiento en el camino yóguico de la salvación, ver más adelante.

renacimiento, se mantiene gracias a factores psicológicos, que el Pātanjala-Yogaśāstra 2.3-9 describe y explica como las cinco impurezas o pasiones (*kleśa*). Estas son (1) el falso conocimiento (*avidyā*), (2) el egoísmo (*asmitā*), (3) el deseo (*rāga*), (3) la aversión (*dveṣa*) y (4) el deseo de vivir (*abhiniveśa*)<sup>15</sup>. Entre las impurezas o pasiones, el falso conocimiento se considera el mal fundamental, ya que proporciona el caldo de cultivo para los demás factores que causan sufrimiento<sup>16</sup>.

Patanjali distingue tres tipos de falso conocimiento: considerar lo no eterno como eterno, considerar lo impuro como puro y considerar lo doloroso como gozoso. Como ejemplo del segundo tipo de falso conocimiento, Patanjali cita la falsa concepción de la pureza con respecto al cuerpo humano. Lo ilustra en el siguiente pasaje:

“De modo similar, la percepción errónea de lo puro en lo impuro es evidente en el cuerpo impuro y sucio: el sabio reconoce que el cuerpo es impuro, dada su morada, origen, constitución, secreciones y fin último, y puesto que debe limpiarse continuamente” (Pātanjala-Yogaśāstra 2.5,5-8: *tathāśucau paramabībhatse kāye — sthānād bījād upaṣṭambhān niḥsyandān nidhanād api | kāyam ādheyaśaucatvāt paṇḍitā hy aśuciṃ viduḥ || iti — aśucau śucikhyātir dṛśyate*)<sup>17</sup>.

Śaṅkara, autor de lo que probablemente sea el comentario más antiguo y, sin duda, el más informativo sobre el Pātanjala-Yogaśāstra, quien probablemente vivió en el siglo VIII d. C. y probablemente no sea el mismo que el famoso Advaitin del mismo nombre, explica el término «morada» en su comentario sobre este pasaje como la estancia del cuerpo en el útero durante el embarazo. Explica la palabra «origen» haciendo referencia a la embriología india, según la cual el embrión se desarrolla a partir de la unión de dos sustancias ritualmente impuras: el esperma y la menstruación. Según Śaṅkara, la constitución o base impura del cuerpo son las tres sustancias perjudiciales (*doṣa*): viento, bilis y flema, que, según el Ayurveda, determinan el estado de salud del cuerpo, mientras que las excreciones impuras del cuerpo son el sudor, la orina, las heces, etc. Según Śaṅkara, el «fin último» del cuerpo se refiere a la muerte de la persona y a la impureza

<sup>15</sup> La traducción de los tres primeros términos sigue a Halbfass (2000: 155), quien traduce el cuarto término *dveṣa* como "odio" y el quinto *abhiniveśa* como "impulso de vivir".

<sup>16</sup> "El conocimiento erróneo es el caldo de cultivo de las demás [impurezas o pasiones] ..." (Yoga-Sūtra 2.4: *avidyā kṣetram uttareṣām...*).

<sup>17</sup> No está claro si el fragmento citado anteriormente es una cita completa o si el propio Patanjali la acortó. Śaṅkara no parece considerar que el fragmento de texto sea una cita completa, mientras que Vācaspatiśra, en su *Tattvavaiśārādī*, lo identifica como una cita de un fragmento escrito por Vyāsa, el autor mitológico del *Mahābhārata* (*vaiyāsikīṃ gāthāṃ paṭhati*, *Tattvavaiśārādī* 61,20).

ritual que esta conlleva para la familia del difunto. En última instancia, la pureza del cuerpo debe establecerse primero en contextos rituales, como mediante una consagración, de la cual, según Śaṅkara, se deduce que el estado natural del cuerpo es la impureza ritual<sup>18</sup>.

En su actitud negativa hacia el cuerpo humano, el Pātanjala-Yoga coincide en gran medida con la actitud del budismo primitivo. Independientemente de las diferencias filosóficas y religiosas entre el budismo primitivo y el Sāṅkhya-Yoga, también en el budismo las meditaciones dirigidas a renunciar al deseo por el propio cuerpo y el de los demás constituyen «una contramedida contra la tendencia habitual a identificarse con el cuerpo» (Kuan 2008: 54).

Aunque el conocimiento médico no desempeña un papel importante en el Yogaśāstra de Patanjali, la medicina india (*cikitsāsāstra*) sirve en el Pātanjala-Yogaśāstra 2.15 como un ejemplo ilustrativo y expresivo para explicar la autocomprensión del yoga como método de sanación<sup>19</sup>. Allí dice:

De la misma manera que el conocimiento autorizado de la medicina comprende cuatro partes: (1) la enfermedad, (2) la causa de la enfermedad, (3) la salud y (4) la medicación, la enseñanza autorizada del yoga también comprende precisamente cuatro partes: (1) el ciclo de renacimientos, (2) la causa del ciclo de renacimientos, (3) la liberación y (4) el método que conduce a la liberación. El ciclo de renacimientos, rico en sufrimiento, es lo que debe abandonarse. La conexión entre la materia primordial y el sujeto (*puruṣa*) es la causa de lo que debe abandonarse. La disolución final de esta conexión es el abandono. El método del abandono es la visión correcta (o visión correcta) (Pātanjala-Yogaśāstra 2.15, 45-49: *yathā cikitsāsāstram caturvyūham — rogo rogahetur ārogyam) bhaiṣajyam iti, evam idam api śāstram caturvyūham eva. tad yathā—saṃsāraḥ saṃsārahetur mokṣo mokṣopāya iti. tatra duḥkhabahulaḥ saṃ-sāro heyah. pradhānapuruṣayoḥ saṃyogo heyahetuḥ. saṃyogasyātyantikī nivṛttir hānam. hānopāyaḥ samyagdarśanam*).

Wezler (1984), quien argumenta convincentemente el origen budista del ejemplo ilustrativo de la medicina para la estructura de la soteriología yóguica, y Halbfass (1991) han interpretado este pasaje de manera diferente. Para Wezler, la comparación entre el

<sup>18</sup> Ver Pātanjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa 133,14-19.

<sup>19</sup> La siguiente parte del capítulo es una versión revisada y traducida de la sección Maas 2008: 127 y ss.

yoga y la medicina india es, por un lado, bastante acertada, pero por otro, reconoce una diferencia notable entre el concepto médico de salud y el concepto filosófico-religioso de liberación. Para él, la curación es un proceso de restauración de la salud física y mental, es decir, la restauración de un estado que existía antes de la enfermedad. Sin embargo, según Wezler, los conceptos soteriológicos no se refieren a un

“estado previo análogo de libertad del sufrimiento; por el contrario, el sufrimiento es reconocido como el elemento constituyente fundamental de la existencia” (Wezler 1984: 304).

Para Halbfass, sin embargo, la analogía entre el yoga y la medicina

“es quizás el denominador más significativo entre el concepto médico de salud y el objetivo de la soteriología filosófica” (Halbfass 1991: 250).

Incluso suponiendo que la soteriología india no intenta lograr “un redescubrimiento (...) de una (...) perfección subyacente que siempre ha estado ahí”, la idea de restaurar un estado natural de salud, equilibrio y armonía se ofreció como un puente entre lo que Halbfass llama el “paradigma terapéutico” y los dos paradigmas soteriológicos del despertar y la liberación del ciclo del renacimiento (Halbfass 1991: 250).

Aunque la idea de que la salud es el estado natural del cuerpo humano prevalece en la medicina clásica india, no está claro, como ya he mencionado en otra ocasión<sup>20</sup>, qué analogía exacta entre la soteriología y la medicina tenía en mente Patanjali. De hecho, en una de las obras más antiguas de la medicina clásica india, la *Carakasamhitā*, se encuentran dos concepciones parcialmente contradictorias de la salud y la enfermedad<sup>21</sup>. Ambas ideas están estrechamente vinculadas a la teoría de las tres sustancias perjudiciales (*doṣa*)—viento, bilis y flema— que se encuentran en proporción favorable en un cuerpo sano. Coinciden en que el cuerpo enferma cuando se altera la proporción normal de las tres *doṣas*, de modo que se transforman de componentes corporales en factores perjudiciales. Ambas teorías también comparten la visión de que es tarea del médico restablecer el equilibrio de las *doṣas*. Sin embargo, difieren en cuanto a qué estado del cuerpo es el original. Según la visión generalmente prevaleciente, el estado natural del cuerpo es la salud. Según la opinión contraria, una de las tres *doṣas* siempre domina el cuerpo desde el nacimiento, por lo que es tarea del médico lograr un estado de equilibrio. La similitud de esta perspectiva con la soteriología del yoga es aún mayor

<sup>20</sup> Ver Maas 2008: 128ss.

<sup>21</sup> Ver *Carakasamhitā Vimānasthāna* 6.13.

que la identificada por Wezler y Halbfass. Por lo tanto, tanto la medicina como la soteriología yóguica buscan corregir defectos y aspiran a la perfección. La medicina logra la perfección del cuerpo y la psique, mientras que el yoga aspira a la perfección espiritual. Sin embargo, una diferencia clave entre los objetivos respectivos de la medicina y el yoga es que la salud es un estado temporal constantemente amenazado por la enfermedad, mientras que la liberación del ciclo de renacimientos se considera definitiva. El propósito de la comparación del yoga y la medicina india en el Pātanjala-Yogaśāstra es, por lo tanto, doble. Por un lado, la comparación enfatiza la cosmovisión negativa del Sāṅkhya-Yoga, al equiparar el ciclo de renacimientos con la enfermedad y la liberación con la salud. Por otro lado, esta comparación resalta la importancia de las enseñanzas autorizadas del yoga. La medicina solo puede lograr la curación temporal del sufrimiento, es decir, la enfermedad. El Pātanjala-Yogaśāstra, en cambio, ofrece mucho más: la liberación completa y eterna del sufrimiento. A continuación, analizaré con más detalle el método para alcanzar este objetivo..

#### **4. El camino gradual hacia la liberación**

El siguiente capítulo describe el camino yóguico hacia la liberación del sufrimiento, abordando tanto aspectos seleccionados de la práctica del yoga como los conceptos de las etapas del desarrollo espiritual reflejadas en el Pātanjala-Yogaśāstra. Sin embargo, es importante comenzar aclarando qué grupo de personas, según Patanjali, está capacitado para seguir el camino de la salvación a través del yoga.

##### **4.1. El yogui**

Aunque para el siglo IV d. C. ya existía una extensa literatura que abordaba la dimensión social de un estilo de vida orientado a la liberación del ciclo de renacimientos, como se puede observar, por ejemplo, en algunas secciones de la literatura del Dharma y los llamados Saṃnyāsa Upaniṣads<sup>22</sup>, el Pātanjala-Yogaśāstra prácticamente no contiene información sobre la dimensión social del yoga. No hay descripciones de rituales de iniciación yóguica, ni la obra aborda los contextos sociales en los que se desarrolla la práctica del yoga. Patanjali ni siquiera aborda explícitamente la cuestión de qué grupo de personas está autorizado a practicar yoga. Por lo tanto, la respuesta a esta pregunta solo

---

<sup>22</sup> Ver Olivelle 1992, 11-18.

puede derivarse de los términos que Patanjali utilizó para los practicantes de yoga y de los métodos de práctica del yoga que presentó.

**4.1.1.** En el Pātañjala-Yogaśāstra, el adepto al yoga se le suele llamar yogui<sup>23</sup>. Esta palabra sánscrita es un sustantivo masculino derivado de la palabra yoga con el sufijo posesivo *-in*, que significa «ocuparse en algo, dedicarse a algo»<sup>24</sup>. Por consiguiente, un yogui es una persona masculina que practica yoga. Según Patanjali, la palabra yoga deriva etimológicamente de la raíz verbal *yuj*, que, conjugada según la cuarta clase verbal, significa «estar atento, concentrarse»<sup>25</sup>. Así, el yogui practica el yoga como una forma de entrenamiento mental en la que la concentración meditativa, como forma especial de atención, desempeña un papel fundamental.

**4.1.2.** Un término para los yoguis que se encuentra en cuatro lugares del Pātañjala-Yogaśāstra es *brāhmaṇa*, «brahmán» o «miembro de la orden sacerdotal»<sup>26</sup>. Dado que Patanjali usa esta palabra de forma generalizada para los yoguis en todas partes, se cree que estos generalmente pertenecían a la orden brahmán.

**4.1.3.** Además de «yogui» y «brahmán», Patanjali se refiere al adepto del yoga en el Pātañjala-Yogaśāstra 2.40 como *yati*, «asceta». Se puede encontrar evidencia anterior del uso de esta palabra con el significado de «asceta», entre otros, en el Muṇḍaka Upaniṣad 3.1.5 y 3.2.6 y en el Bhagavad Gītā 4.28. El sustantivo masculino *yati* se deriva, según algunos autores, como *nomen agentis* (autor de la acción), de la raíz sánscrita *yat*, «esforzarse, violentarse», mientras que otros consideran esta derivación, como mínimo, dudosa y prefieren que la palabra *yati* derive de la raíz *yam*, «refrenarse»<sup>27</sup>. La derivación de esta última raíz encaja bien en el contexto del Pātañjala-Yogaśāstra, que enseña un grupo de cinco compromisos (*yama*) como una de las ocho ayudas del yoga (*yogāṅga*) que conducen al logro de la meta espiritual<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> La palabra *yogui* se encuentra en cuarenta y nueve lugares en el Pātañjala-Yogaśāstra, quince veces en el primer capítulo (1.16, 19, 20, 21, 23, 28 (2x), 36, 37, 38, 40, 42, 43, 47 y 50), diez veces en el segundo capítulo (2.10, 14, 15 (4x), 16, 35, 52 y 55), veinte veces en el tercer capítulo (3.16 (2x), 17, 18, 20 (2x), 21, 25, 26, 33, 38, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 52, 53 (2x)) y tres veces en el cuarto capítulo (4.4, 6, 7).

<sup>24</sup> Debrunner 1954: 338, § 215d.

<sup>25</sup> Patanjali ha reemplazado la palabra raíz *yoga-* del Yoga-Sūtra 1.1 en el Pātañjala-Yogaśāstra 1.1,2 con las palabras "El yoga es atención (o concentración)" (*yogaḥ samādhiḥ*) (Ver este pasaje en Maas 2009: 271 ss.), y se apoya, como Śāṅkara señala correctamente en su comentario sobre este pasaje, en el apéndice de la gramática de Pāṇini, el Dhātupāṭha, que contiene las dos raíces *yuji* (con el significado de "conectar") y *yuja* (con el significado de "estar atento, concentrarse"); ver Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa 5,5.

<sup>26</sup> El término *brāhmaṇa* se encuentra en Pātañjala-Yogaśāstra 2.30, 2.33, 3.51 y 4.29.

<sup>27</sup> En una nota de corrección final, Mayrhofer (1996: 396, s.v. *yati*-) se refiere a Jamison (1991: 55), quien considera que la derivación de la palabra *yati* "asceta" de la raíz verbal *yam* es indudablemente correcta.

<sup>28</sup> Véase más adelante el capítulo "Los métodos del yoga"

**4.1.4.** En tres lugares, se hace referencia al yogui como *vidvas*, “conocedor”, con el participio activo del tiempo perfecto de la raíz *vid* en masculino<sup>29</sup>. En el contexto del Pātañjala-Yogaśāstra 2.15, que contiene una caracterización del yogui como una personalidad altamente sensible, que analizaré con más detalle en breve, el conocimiento del yogui puede entenderse como la convicción obtenida a partir de consideraciones filosóficas de que las posiciones metafísicas del Sāṅkhya-Yoga son verdaderas y que la práctica del yoga conduce a la liberación del ciclo de renacimientos<sup>30</sup>. En el contexto del Pātañjala-Yogaśāstra 4.30, donde Patanjali usa el término “conocedor” para un yogui que se libera del ciclo de renacimientos durante su vida<sup>31</sup>, la palabra *vidvas* aparentemente se refiere a una persona con creencia en las posiciones filosóficas-religiosas del Sāṅkhya-Yoga, en las que la experiencia constituyente de liberación se obtuvo y confirmó durante la meditación yóguica.

Se pueden encontrar más detalles sobre el carácter del yogui en el pasaje mencionado anteriormente.

Así pues, esta corriente de sufrimiento sin principio y de gran alcance solo despierta aversión en el yogui [y en ninguna otra persona], pues le resulta esencialmente adverso. ¿Por qué? Porque el conocedor es como la superficie ocular. Así como un hilo de lana, al colocarlo sobre la superficie ocular, causa dolor al contacto, pero no en otras partes del cuerpo, así también los diversos sufrimientos atormentan solo al yogui, que es como un globo ocular, pero no a otra persona cuando los experimenta. (Pātañjala-Yogaśāstra 2.15, 25-29: *evam idam anādi duḥkhasroto viprasṛtaṃ yoginam eva pratikūlātmakatvād udvejayati. kasmāt? akṣipātrakalpo hi vidvān iti. yathorṇātantur) akṣipātre nyastāḥ sparśena duḥkhayati na cānyeṣu gātrāvayaveṣu, evam etāni duḥkhāny akṣipātrakalpaṃ yoginam eva kliśnanti netaraṃ pratipattāram*).

Patanjali presenta al yogui sabio como una personalidad sensible, que se distingue de la gente común por sus capacidades cognitivas y su sensibilidad. Solo el yogui percibe los placeres sensuales como una forma de sufrimiento. Patanjali ilustra la diferencia entre

<sup>29</sup> En Pātañjala-Yogaśāstra 2.9, 2.15, y 4.30.

<sup>30</sup> El mismo significado debe aplicarse a la palabra *vidvas* en el Pātañjala-Yogaśāstra 2.9,8, donde Patanjali contrasta al “conocedor” con el “simple” (*mūḍha*), es decir, el ignorante espiritual.

<sup>31</sup> “Cuando las impurezas o pasiones (*kleśa*) desaparecen, entonces el conocedor se libera por completo mientras aún está vivo” (Pātañjala-Yogaśāstra 4.30,3ss.: *kleśakarmanivṛttau jīvaṇṇ eva vidvān vimukto bhavati*).

una persona común y un yogui comparando la mayoría de las partes del cuerpo con la superficie ocular. Mientras que una persona percibe como placentero el contacto con un hilo de lana en casi todas las partes del cuerpo, el roce del hilo en el ojo causa dolor. De igual manera, el yogui sabio, que posee capacidades cognitivas especiales asociadas con una sensibilidad agudizada, percibe como dolorosos los placeres resultantes del disfrute de los objetos sensoriales. En contraste, la gente común, cuyo juicio, según el yoga, está nublado por la ignorancia y las emociones, juzga erróneamente la naturaleza dolorosa de los placeres sensuales y los considera deseables. Para el yogui, sin embargo, la alegría es la liberación del deseo<sup>32</sup>.

**4.1.5.** Además de ser un “conocedor”, Patanjali se refiere al yogui como *kuśala* en siete lugares<sup>33</sup>. En sánscrito clásico, esta palabra como adjetivo significa, entre otras cosas, “conocedor, hábil, experimentado” y “saludable”<sup>34</sup>. En pali, sin embargo, *kusala*, la contraparte del sánscrito *kuśala*, como adjetivo con connotaciones religiosas, también puede significar algo como “meritorio” o “que conduce al bienestar”<sup>35</sup>. *Kuśala* tiene el mismo significado como adjetivo en un pasaje probablemente atribuido erróneamente por Vācaspatimiśra al maestro sāṅkhya Pancaśikha<sup>36</sup>, que Patanjali cita en el contexto de la presentación de su teoría del karma en el Pātañjala-Yogaśāstra 2.13. Allí, *kuśala* denota *karma* meritorio que trae consigo un destino en el cielo después de la muerte<sup>37</sup>.

Como sustantivo, *kuśala* solo está bien documentado en los significados «a) buen estado, orden apropiado» o «b) bienestar, dicha»<sup>38</sup>, mientras que en pali, *kusala* se usa como

<sup>32</sup> Śaṅkara cita los siguientes versos en este contexto: "No hay sufrimiento que sea contrario al deseo (lit. "sed" *tṛṣṇā*), no hay gozo igual a la liberación del deseo (*atrṣṇā*)". (Pātañjala- Yogaśāstra-Vivaraṇa 161.18).

<sup>33</sup> Como designación para un yogui liberado en vida, la palabra *kuśala* se encuentra en Pātañjala-Yogaśāstra 2.4, 2.9, 2.22, 2.27, 4.25, 4.33 (2x). Según Mayrhofer (1992-1996 Vol. 1: 379, s.v.), la palabra *kuśala* "no se explica de manera convincente" etimológicamente.

<sup>34</sup> pw, p. 84c, s.v. *kuśala*.

<sup>35</sup> DP, p. 720a, s.v. *Kuśala*: "Meritorio; que conducen al bienestar". Sobre los diferentes significados de las palabras *kuśala* y *kusala* en la literatura budista, Ver Schmithausen 2013.

<sup>36</sup> Ver Tattvavaiśārādī 72,17. Según Oberhammer (1960: 80), esta atribución no puede corresponder a hechos históricos.

<sup>37</sup> Con respecto a la combinación de una acción principal kármicamente relevante con acciones subordinadas de diferente valor, dice: "Si se trata de una pequeña combinación que necesita ser eliminada y se le presta atención, entonces no es suficiente reducir el *karma* meritorio (*kuśala*). ¿Por qué? Porque tengo mucho otro *karma* meritorio con el que, cuando se combina, esta mezcla solo podría provocar una pequeña disminución [del bienestar] incluso en el cielo". (Pātañjala- Yogaśāstra 2.13,45-48: *syāt svalpaḥ saṃkaraḥ saparihāraḥ sapratyavamarṣaḥ kuśalasya nāpakarṣāyālam. kuśalaṃ hi me bahv anyad asti yatrāyam āvāpaṃgataḥ svarge 'py apakarṣam alpam kariṣyati, iti*). El significado de la palabra "buen *karma*" para *kuśala* también se encuentra en Pātañjala-Yogaśāstra 1.24, 4.12 y 4.30.

<sup>38</sup> pw, p. 84c, s.v. *kuśala*.

sustantivo en un sentido que se aplica a las personas. Por lo tanto, Patanjali pudo haber usado *kuśala* como adjetivo sustantivado para describir a los yoguis.

Las consideraciones de J.H. Woods, autor de una traducción temprana e influyente del Pātanjala-Yogaśāstra en 1914, probablemente también fueron en esta dirección; optó por tres traducciones diferentes para *kuśala*. Tradujo *kuśala* como «el afortunado»<sup>39</sup>, «la persona hábil»<sup>40</sup> y «el buen hombre»<sup>41</sup>. Como mostraré más adelante, no fue del todo preciso en todos los casos. La sección *bhāṣya* del Pātanjala-Yogaśāstra 2.9 muestra que *kuśala*, como término para designar a un yogui, comparte una coincidencia semántica con la palabra *vidvas*, «conocedor», ya mencionada. El Yoga-Sūtra 2.9 y sus comentarios abordan el deseo de vivir como una de las cinco impurezas o pasiones.

“La voluntad de vivir se apodera del propio ser y, por lo tanto, es fuerte incluso en el conocedor (Yoga-Sūtra 2.9). ... Y así como se observa que la impureza o pasión [la voluntad de vivir] se presenta en personas bastante sencillas, también se observa que es fuerte en el conocedor, quien conoce el pasado y el futuro<sup>42</sup>. ¿Por qué? Porque esta disposición (*vāsanā*), que ha surgido de la experiencia del sufrimiento al morir [en existencias previas], es la misma en estos dos, el *kuśala* y el no *kuśala*’ (Pātanjala-Yogaśāstra 2.9,1-9: *svarasavāhī viduṣo 'pi tathā rūḍho 'bhiniveśaḥ* (Yoga-Sūtra 2.9). ... *yathā cāyam atyantamūḍheṣu drśyate kleśas tathā viduṣo 'pi vijnātapūrvāparāntasya rūḍhaḥ. kasmāt? samānā hi tayoh kuśalākuśalayor maraṇaduḥkhānubhavād iyaṃ vāsanā, itī*).

Como se explicó anteriormente, el uso que Patanjali hace del término "conocedor" se refiere principalmente a un yogui que cree en las posturas metafísicas del Sāṅkhya-Yoga como verdaderas y que la práctica del yoga libera del ciclo de renacimientos. Sin embargo, en este caso, el término puede tener otra connotación. En el pasaje citado, Patanjali menciona la capacidad sobrenatural del yogui para conocer el pasado y el futuro, la cual, según el Pātanjala-Yogaśāstra 3.16, surge de la meditación llamada "control total de la mente" (*saṃyama*), cuando el yogui la dirige hacia la transformación de la materia. Mediante esta capacidad sobrenatural, el yogui conoce el sufrimiento que conlleva la muerte, por así decirlo, de primera mano. Sin embargo, dado que, según los

<sup>39</sup> Ver Woods 1914: 107 (a 2.4), 118 (a 2.9), 159 a (2.22) y 171 (a 2.27).

<sup>40</sup> Ver Woods 1914: 344 (en 4.33).

<sup>41</sup> Ver Woods 1914: 345 (en 4.33).

<sup>42</sup> Con esto, según Śāṅkara, Patañjali se refiere a "nacimiento y muerte" o "esclavitud y liberación"; cf. Pātanjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa 141,18s. Sobre el significado de *pūrvāparānta* Ver BHSD 352a, s.v. *pūrvānta*.

conceptos del Sāṅkhya-Yoga, la muerte de un ser vivo no es un evento singular, sino que ocurre al final de cada una de sus innumerables existencias, la voluntad de vivir no requiere un conocimiento sobrenatural del pasado y el futuro. Más bien, según Patanjali, la voluntad de vivir surge de la repetida y dolorosa experiencia de morir, cada una de las cuales deja una huella en el órgano mental del moribundo. La multitud de impresiones de la muerte, acumuladas a lo largo de incontables existencias, moldea el órgano mental y conduce a una disposición (*vāsanā*), es decir, una estructura básica de orientación mental que hace que los seres vivos eviten la experiencia de la muerte. Dado que esta disposición es universal, la voluntad de vivir existe en el yogui al igual que en cualquier otro ser vivo. El pasaje citado anteriormente contribuye a aclarar el significado de *kuśala* en la medida en que *kuśala*, dentro de la frase “con estos dos, con el *kuśala* y con el no *kuśala*” (*tayor kuśalākuśalayor*), evidentemente retoma el sustantivo “conocedor” (*vidvas*) mencionado en la oración anterior (así como en el texto del *sūtra*)<sup>43</sup>. En consecuencia, tanto *vidvas* como *kuśala* podrían designar a un yogui espiritualmente avanzado que posee habilidades paranormales. Este significado de *kuśala* es bastante similar al que se encuentra en el budismo, más específicamente en el Yogācārabhūmi, «donde uno de los significados de *kuśala* se da como ‘ser hábil (o experimentado) en la comprensión profunda de la realidad’»<sup>44</sup>.

Sin embargo, como se desprende de los atributos que Patanjali utiliza para *kuśala*, la palabra suele referirse a un yogui que ya ha alcanzado la liberación del ciclo de renacimientos durante su vida<sup>45</sup>. En el Pātañjala-Yogaśāstra 2.4.8, por ejemplo, el *kuśala* es alguien cuyas pasiones o impurezas han sido destruidas (*kṣīṇakleśa*) y que vive en su última encarnación (*caramadeha*)<sup>46</sup>. El *kuśala* en quien ha amanecido el conocimiento (*pratyuditakhyāti*) y, por lo tanto, todo deseo ha sido destruido (*kṣīṇātṛṣṇa*), no renace<sup>47</sup>. Para él, la progresión en el ciclo del renacimiento tiene un final<sup>48</sup>.

**4.1.6.** En un solo lugar Patanjali se refiere a los yoguis liberados durante su vida como *saṃnyāsīn-s*<sup>49</sup>. Este término, cuya evidencia más temprana en la literatura védica (así

<sup>43</sup> Así es también como Śaṅkara interpreta el pasaje cuando glosa *kuśalākuśalayor* con *vidvadaviduṣor* en Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa 141,20.

<sup>44</sup> Schmithausen 2013: 450.

<sup>45</sup> Schon Wezler 2001: 301, n. 51 especifica que “*kuśala* se determina en el Bhāṣya mismo como equivalente a *mukta*”.

<sup>46</sup> Pātañjala-Yogaśāstra 2.4.8: *ataḥ kṣīṇakleśaḥ kuśalāś caramadeha ity ucyate*. “Se halla en su última encarnación” (*caramadeha*) también se encuentra en Pātañjala-Yogaśāstra 4.7.

<sup>47</sup> *pratyuditakhyātiḥ kṣīṇātṛṣṇaḥ kuśalo na janiṣyata itaras tu janiṣyate* (Pātañjala-Yogaśāstra 4.33,19ss.).

<sup>48</sup> *kuśalasyāsti saṃsāarakramasamāptir ...* (Pātañjala-Yogaśāstra 4.33,23).

<sup>49</sup> *saṃnyāsīnāṃ kṣīṇakleśānāṃ caramadehānām* (Pātañjala-Yogaśāstra 4.7,9).

como el término *yati* mencionado anteriormente) se encuentra, según Olivelle (1981: 266), en el Muṇḍaka Upaniṣad 3.2.6, se refiere en el brahmanismo, desde el siglo III o IV d. C., a los renunciantes en general que han abandonado sus obligaciones rituales. En contraste, Patanjali usa este término para referirse al yogui que, debido a su liberación en vida, ya no experimenta consecuencias kármicas por sus acciones.

#### 4.2. Los métodos del yoga

Con la determinación de dejar atrás toda forma de sufrimiento, el yogui elige un estilo de vida que restringe severamente las necesidades fundamentales de su existencia humana. La obra de Patanjali no revela cómo era exactamente la vida de un yogui según sus enseñanzas. Sin embargo, se pueden deducir algunas cosas. La fuente de información más importante es, sin duda, una lista de ocho conceptos, que en el Yoga Sūtra 2.29 se denominan los componentes del yoga y que se explican en detalle en las siguientes secciones del Pātanjala-Yogaśāstra. Los componentes, cuya práctica se adopta gradualmente y se mantiene hasta la liberación final, son: (1) compromisos (*yama*), (2) observancias (*niyama*), (3) posturas (*āsana*), (4) regulación de la respiración (*prāṇāyāma*), (5) retirada de los sentidos de los objetos cotidianos (*pratyāhāra*), (6) concentración del órgano mental en los objetos de meditación deseados (*dhāraṇā*), (7) contemplación (*dhyāna*) y (8) absorción (*samādhi*).

Para el conocimiento del estilo de vida yóguico y su ética subyacente, las explicaciones de las dos primeras herramientas, es decir, los compromisos y las observancias, son de especial interés. Los cinco preceptos son votos que el yogui debe mantener bajo todas las circunstancias y en todas las etapas de su camino espiritual. Específicamente, son (1) no dañar a los seres vivos (*ahiṃsā*), (2) veracidad (*satya*), (3) no robar (*asteya*), (4) abstinencia sexual (*brahmacārya*) y (5) no posesión (*aparigraha*). Guardar estos preceptos es el prerrequisito para adoptar las siguientes cinco observancias: (1) pureza (*śauca*), (2) satisfacción con las propias circunstancias (*saṃtoṣa*), (3) austeridad (*tapas*), (4) estudio de los textos de yoga autorizados y meditación de mantras (*svādhyāya*), y (5) devoción al Señor (*īśvarapraṇidhāna*). Como explica Patanjali en la sección *bhāṣya* del Pātanjala-Yogaśāstra 2.8, la no agresión a los seres vivos desempeña un papel central en todo el conjunto conceptual de obligaciones y observancias. La no agresión a todos

los seres vivos es, por un lado, un prerrequisito para la práctica correcta de las demás restricciones de la vida y, por otro, su objetivo<sup>50</sup>.

Considerando los compromisos y las observancias en su conjunto, resulta evidente que son prácticamente incompatibles con el estilo de vida de un yogui como cabeza de familia en una sociedad moldeada por los ideales védicos. Sobre todo, el voto de no posesión, pero también el de abstinencia sexual y la renuncia incondicional a dañar a todos los seres vivos, son inaceptables para un cabeza de familia que busca la prosperidad en este mundo y el bienestar en el más allá mediante la procreación de hijos y la realización de rituales de sacrificio, algunos de los cuales implican la matanza de animales. Además, el compromiso de no posesión ya impide la vida en una vivienda permanente. Por lo tanto, se puede asumir con cierta certeza que Patanjali presenta al yogui como un asceta errante sin propiedades.

Como ya se desprende del orden en que Patanjali enumera y explica los ocho componentes del yoga, la práctica del yoga es un camino gradual hacia la salvación. Esto comienza con la adopción de cinco compromisos (*yama*), que siguen siendo vinculantes para el yogui asceta errante en todas las circunstancias de su camino posterior. Además, existen cinco prácticas religiosas conocidas como observancias (*niyama*), cuyo cumplimiento constituye el prerrequisito para la adopción de posturas físicas y la regulación de la respiración, que a su vez forman la base del posterior entrenamiento mental meditativo. El entrenamiento mental consiste, en última instancia, en cuatro prácticas: (1) retirar los sentidos de los objetos sensoriales cotidianos, (2) enfocar los sentidos en los objetos de meditación deseados, y un fortalecimiento progresivo de este enfoque en las dos fases siguientes de la meditación, conocidas como (3) contemplación (*dhyāna*) y absorción (*samādhi*).

### 4.3. La clasificación de los yoguis

---

<sup>50</sup> "Los otros compromisos y observancias están enraizados en 'no dañar', los cuales se practican con el único objetivo de perfeccionarlo. Los otros [compromiso y observancias] se llevan a cabo solo como medios para conducir éste a su máxima pureza. A este respecto, se ha dicho: "cualesquiera actos virtuosos que lleve a cabo este brahmán, ciertamente logrará la paz en toda su pureza si consigue evitar hacer daño a otros, debido a la ignorancia". (Pātañjala-Yogaśāstra 2.30:4-9: *Uttare ca yamaniyamās tanmūlās tatsiddhiparatayaiva tatpratipādanāya pratipādyante. tadavadātarūpakaraṇāyaivopādīyante. tathā cōktam: "sa khalv ayaṃ brāhmaṇo yathā yathā yathā vratāni bahūni samādītsate that ā tathā pramādakṛtebhyo hiṃsānidānebhyo nivartamānas tām evāvadātarūpām ahiṃsām karoti"*).

<sup>50</sup> Entiendo *kartavyatāsādhanavāṃś ca* con la versión del Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa 307,22 anotado en Pātañjala-Yogaśāstra contra la edición impresa que dice *kartavyasādhanādīmān*.

En la práctica de la meditación, ciertas experiencias que ocurren en ella sirven para determinar el progreso espiritual y clasificar a los yoguis. Se afirma lo siguiente:

Existen, en efecto, cuatro tipos de yoguis: (1) el que observa los primeros preceptos, (2) el que se encuentra en el estado de miel, (3) aquel a quien le brilla la luz de la comprensión, y (4) aquel que ha trascendido lo que debe ser realizado. De estos, el primero es un practicante en quien la luz acaba de aparecer. El segundo posee una comprensión que sustenta la verdad. El tercero domina los elementos y sus sentidos. Protege y preserva todos los contenidos de meditación, realizados y aún por realizar. Y posee los métodos para lograr lo que queda por hacer. El cuarto, a su vez, es aquel que ha trascendido lo que debe ser realizado. La disolución del órgano mental es su único objetivo. Su comprensión en su estado final es séptuple. (Pātañjala-Yogaśāstra 3.51,3-8: *catvāraḥ khalv amī yoginaḥ — prāthamakalpiko madhubhūmikaḥ) prajñājyotir atikrāntabhāvanīyas ceti. tatrābhyāsī pravṛttamātrajyotiḥ prathamah. ṛtaṃbharaprajño dviṭīyaḥ. bhūtendriyajayī ṛtīyaḥ; sarveṣu bhāviteṣu bhāvanīyeṣu kṛtarakṣābandhaḥ kartavyatāsādhanaḥ ca*<sup>51</sup> . *caturtho yas tv atikrāntabhāvanīyas tasya cittapratīyā eko 'rthaḥ. saptavidhāsya prāntabhūmiprajñā*).

**4.3.1.** Las breves observaciones de Patañjali sobre los cuatro tipos de yoguis se refieren a enseñanzas que presenta con más detalle en otras partes de su obra. Aprendemos más sobre el principiante que tiene sus primeras experiencias extraordinarias en la meditación en el Pātañjala-Yogaśāstra 1.35-36. Allí, la primera mención se refiere a las percepciones que surgen al dirigir el órgano mental hacia diversas partes del cuerpo, como la percepción del aroma al dirigir la mente hacia la punta de la nariz<sup>52</sup>. El yogui considera estas percepciones extrasensoriales un éxito de su práctica, lo que aumenta su motivación para continuar con su práctica espiritual. Además, estas percepciones paranormales refuerzan su creencia en los fundamentos filosófico-religiosos del Sāṅkhya-Yoga. Pues el yogui experimenta precisamente aquellas percepciones que las

<sup>51</sup> "El [yogui] que concentra [su mente] en la punta de su nariz adquiere un sentido del olfato, que es una extraordinaria percepción olfativa. [Al concentrarla en] la punta de la lengua [adquiere] una extraordinaria percepción del gusto. [Al concentrarla en] el paladar [adquiere] una extraordinaria percepción de la forma. [Al concentrarla en] el centro de la lengua [adquiere] una extraordinaria percepción táctil. [Al concentrarla en] la raíz de la lengua [adquiere] una extraordinaria percepción del sonido, ...". (Pātañjala-Yogaśāstra 1.35:2-3: *nāsikāgre dhārayato gandhasaṃvit, sā gandhapravṛttiḥ. jihvāgre rasasaṃvit. tāluni rūpasamvit. jihvāmadhye sparśasaṃvit. jihvāmūle śabdasaṃvit, ...*).

<sup>52</sup> Ver Maas 2010b: 379.

escrituras autorizadas y su maestro le han prometido, que en este caso específico puede significar la percepción de las sustancias sutiles (*tanmātra*) subyacentes a los elementos principales. Esta percepción fortalece la confianza del yogui en que las demás entidades que conforman el inventario metafísico del Sāṅkhya-Yoga también existen y pueden ser experimentadas por él en la meditación<sup>53</sup>. Las percepciones paranormales sirven, por lo tanto, para fortalecer la creencia de que la liberación del ciclo de renacimientos puede lograrse mediante la teoría y la práctica del Sāṅkhya-Yoga.

A medida que la práctica progresa, el yogui experimenta percepciones de luz más fuertes o más débiles, en cuyo contexto el pasaje citado anteriormente lo describe como un «practicante al que la luz acaba de aparecer»<sup>54</sup>. Sin embargo, el yogui debe eliminar estas percepciones de luz en favor de una autoconciencia clara y serena. El verdadero objetivo de esta meditación inicial es formar el órgano mental para que...

“como un océano en calma, sereno e infinito, sólo la perfecta conciencia de existencia” (Pātañjala-Yogaśāstra 1.36,5 f.: ...*nistarāṅgamahodadhikalpaṃ śāntam anantam asmitāmātraṃ bhavati*).

**4.3.2.** La capacidad de llevar el órgano mental a la percepción de la perfecta conciencia de existencia es el prerequisite para prácticas posteriores, cuyo dominio caracteriza a los yoguis de la segunda categoría. A estos yoguis, que se encuentran en el plano espiritual "teñido de miel", Patanjali los llama yoguis "cuya introspección (*prajñā*) porta la verdad (*ṛta*)". Con esto, se refiere a conceptos que desarrolla con más detalle en el Pātañjala-Yogaśāstra 1.48. Allí, el autor presenta la introspección, llamada "portadora de la verdad", como resultado de una meditación especial, a la que llama *samāpatti*<sup>55</sup>. En su estudio de la estructura de esta meditación, Gerhard Oberhammer (1977: 177-209) ha demostrado que en *samāpatti*, el recuerdo de un objeto de percepción sensorial sirve como objeto inicial de la meditación. Durante la meditación, el yogui separa todos los aspectos conceptuales de este objeto recordado, de modo que, en una inversión de la percepción sensorial ordinaria, lo capta como un objeto puramente experiencial. En el siguiente paso, el yogui reduce el objeto de meditación a sus dimensiones subyacentes más profundas, de acuerdo con la teoría de la transformación (*pariṇāma*) del Sāṅkhya-Yoga. En la meditación, el objeto se analiza primero como compuesto por sus elementos

<sup>53</sup> De acuerdo con Pātañjala-Yogaśāstra 1.36,3, estas percepciones de la luz pueden ocurrir en la forma de la luminosidad del sol o de la luna, el resplandor de un planeta o el esplendor de una joya.

<sup>54</sup> De acuerdo con Pātañjala-Yogaśāstra 1.36,3, estas percepciones de la luz pueden ocurrir en la forma de la luminosidad del sol o de la luna, el resplandor de un planeta o el esplendor de una joya.

<sup>55</sup> *rtambharā tatra prajñā* (Yoga-Sūtra 1.48).

principales. Luego, estos elementos se reducen a las sustancias puras, y así sucesivamente. El yogui percibe este proceso de reducción como una penetración progresiva en el objeto de meditación, lo que le parece una ganancia en el contenido de verdad de su experiencia meditativa. Basándose en esta experiencia característica, Patanjali describe al yogui en el plano de la miel como alguien «cuya introspección contiene la verdad» (*ṛtaṃbharaprajñā*).

Para caracterizar con más detalle al yogui en esta etapa de su camino espiritual, Patanjali cita el siguiente verso, muy extendido tanto en la literatura brahmánica como en la budista:

“Cuando el hombre sabio ha ascendido a la claridad de su visión, él, alejado del sufrimiento, observa a la gente que sufre, como alguien que está en la cima observa todo en la llanura” (Pātañjala-Yogaśāstra 1.47,6-7: *prajñāprasādam āruhya aśocyaḥ śocato janān / bhūmiṣṭhān iva śailasthaḥ sarvān prājño 'nupaśyati* //)<sup>56</sup>.

Este pasaje muestra que, para Patanjali, el yogui de la segunda categoría está en gran medida exento del sufrimiento mundano, aparentemente porque cree que en la meditación ha experimentado todo el inventario metafísico del Sāṅkhya-Yoga como si realmente existiera. Sobre todo, el yogui ha adquirido comprensión de la diferencia ontológica entre el sujeto y el órgano mental y, en el contexto de esta experiencia, «sabe» que todo sufrimiento en el ciclo de renacimientos resulta, en última instancia, de la identificación errónea entre sujeto y órgano mental. Habiendo disuelto en gran medida esta identificación, el yogui se percibe a sí mismo como inafectado por las sensaciones dolorosas y, por lo tanto, como afirma el verso citado anteriormente, está «exento de sufrimiento» (*aśocya*).

El autor desconocido de este verso compara al yogui que ha adquirido comprensión en la meditación con un hombre en la cima de una montaña. El *tertium comparationis* de la comparación es la posición elevada en la que se encuentran tanto la persona que se encuentra en la montaña como el yogui. La posición elevada del alpinista debe entenderse físicamente, mientras que la del yogui debe entenderse espiritualmente. Así,

---

<sup>56</sup> Esta estrofa se encuentra, en parte con variantes, en dos lugares del Mahābhārata, en todas las versiones que perduran del Dhammapada, en el Mahāvagga, en el Milindapañha, en el Ahirbudhnya-Saṃhitā y en el Yogavāsiṣṭha; ver Maas 2006: 80.

la comparación enfatiza las capacidades cognitivas especiales del yogui, que van más allá de las de la gente común. Así como la posición elevada de una persona en la cima de una montaña amplía el horizonte, también la comprensión adquirida en la meditación permite al yogui ver el mundo desde una perspectiva diferente, posiblemente acompañada de una sensación de sublimidad.

Aunque (o quizás precisamente porque) el yogui de la segunda categoría ya posee una experiencia meditativa avanzada, existe el peligro de perder de vista su verdadero objetivo —es decir, la liberación del ciclo de renacimientos— en favor de objetivos pragmáticos y egoístas. En este contexto, el Pātanjala-Yogaśāstra 3.51 se refiere a los seres celestiales (*sthānin*) que seducen al yogui invitándolo a permanecer en el cielo, ofreciéndole unión sexual con ninfas celestiales y prometiéndole el cumplimiento de todos sus deseos y un cuerpo inmortal. Se dice que el yogui debería entonces considerar la desgracia del ciclo de renacimientos, no sentirse halagado por las ofertas y continuar con la práctica del yoga<sup>57</sup>.

**4.3.3.** En el pasaje citado anteriormente del Pātanjala-Yogaśāstra 3.51, Patanjali nombra la tercera categoría de yoguis como aquellos para quienes brilla la luz de la introspección (*prajñājyotis*). Esto se refiere al comienzo del tercer capítulo de su obra, donde, en el Yoga-Sūtra 3.4, introduce por primera vez el término técnico específico «control mental completo» (*saṁyama*) para las formas de meditación que constituyen las tres últimas herramientas del yoga (es decir, *dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*), antes de describir, en el *sūtra* siguiente, la luz de la introspección (*prajñāloka*) como resultado del control mental completo. El término «luz de la introspección» en este contexto se refiere a las introspecciones sobrenaturales especiales que el yogui obtiene con la ayuda del control mental completo, así como a las habilidades sobrenaturales especiales. Esta ganancia de conocimiento y poder también es fundamental en la breve descripción que Patanjali hace de esta categoría de yoguis: aquellos que «controlan los elementos y los órganos de los sentidos» (*bhūtendriyajayin*). Con esto, Patanjali probablemente se refiere a los Yoga Sūtras 3.44 y 3.47. En el primero de estos dos *sūtras*, describe el control de los elementos como resultado del control mental dirigido hacia diversos aspectos de la materia, mientras que en el *sūtra* 3.47, describe el control de los sentidos como resultado de dirigir el control mental completo hacia diversos aspectos de la percepción.

---

<sup>57</sup> "[El yogui] no debe asociarse [con los habitantes del cielo] y no debe sentirse orgulloso, [pensando] que es deseable incluso para los dioses". (Pātañjala-Yogaśāstra 3.51,23s.: *saṁgam akṛtvā smayam api na kūryāt — evam ahaṁ devānām api prārthanīyaḥ, iti*).

Como Oberhammer ha demostrado en su estudio sobre la estructura de la meditación del control mental completo<sup>58</sup>, esta meditación no se dedica principalmente al objetivo salvífico del Sāṅkhya-Yoga, es decir, la liberación del ciclo de renacimientos. Más bien, sirve para la adquisición de poder y conocimiento. El yogui se esfuerza por lograr este objetivo basándose en una cosmovisión mágica similar a la de la religión védica, en la que ambas cosmovisiones se basan en conceptos de magia caracterizados por patrones de pensamiento correlativos<sup>59</sup>. Con respecto al control mental completo, esto significa que se supone que existe una conexión mágica entre ciertos lugares y situaciones, por un lado, y ciertas formas de conocimiento, habilidades sobrenaturales y poder, por el otro. El yogui puede aprovechar esta conexión adquiriendo la capacidad correlacionada con el lugar o la situación respectiva mediante la dirección del control mental completo (*saṁyama*) al lugar o la situación respectiva. Un ejemplo de este proceso es la dirección del control mental al círculo del ombligo, que produce conocimiento sobre la estructura del cuerpo humano según las enseñanzas del Ayurveda clásico temprano<sup>60</sup>. Esta meditación se basa evidentemente en la idea de que la concentración en el ombligo como centro del cuerpo humano abre el conocimiento específico del cuerpo. De manera muy similar, el control mental dirigido al sol produce conocimiento cosmológico que corresponde en gran medida al que se encuentra en la cosmología puránica<sup>61</sup>, aparentemente basada en la creencia de que el sol, como cuerpo celeste central, tiene la clave para el conocimiento de la estructura del mundo.

Sin embargo, el yogui obtiene la forma más completa de habilidades y percepciones sobrenaturales, es decir, la omnipotencia y la omnisciencia, a partir del reconocimiento de la distinción entre sujeto y órgano mental, lo cual está completamente vinculado a la comprensión de la salvación y la metafísica del Sāṅkhya-Yoga. Según el Pāṭanjala-Yogaśāstra 3.49, este reconocimiento coloca al yogui en un estado de omnipotencia y omnisciencia similar al del Señor (*īśvara*)<sup>62</sup>. Sin embargo, Patanjali no explica cómo el reconocimiento de la distinción entre sujeto y órgano mental se relaciona con la meditación del control mental completo.

<sup>58</sup> Ver Oberhammer 1977: 209-230.

<sup>59</sup> Sobre los patrones de pensamiento correlativos en las culturas premodernas. Ver Farmer, Henderson, Witzel 2000.

<sup>60</sup> Ver Maas 2008.

<sup>61</sup> Ver Kirfel 1920: 142-148 y 169.

<sup>62</sup> "El yogui que discierne la diferencia entre el puro *sattva* (constituyente de que se compone la mente) y el sujeto controla todo lo que hay y lo sabe todo" (Yoga-Sūtra 3.49: *sattvapuruṣānyatākhyātīmātrasya sarvabhāvādhiṣṭhāṭṛtvaṁ sarvajñāṭṛtvaṁ ca*).

El hecho de que el control mental no esté conectado con la metafísica del s̄āṅkhya, ni en su objetivo ni en su método, sugiere que las raíces históricas de esta forma de meditación se encuentran fuera del ámbito intelectual del S̄āṅkhya-Yoga<sup>63</sup>. Presumiblemente, Patañjali o uno de sus predecesores incorporaron la meditación de control mental al sistema de yoga, aunque las razones para esto pudieron haber sido más sociológicas que soteriológicas. La perspectiva de adquirir habilidades sobrenaturales habría hecho atractivo el yoga incluso para aquellos brahmanes que entendían la libertad no solo como la ausencia de deseo, sino como la posibilidad de la realización personal de los deseos y el ejercicio del poder. Si esto hubiera logrado convencer a algunos ascetas brahmanes para la práctica del yoga, quienes veían el objetivo de su práctica religiosa en la adquisición de habilidades extraordinarias, esto habría fortalecido la posición de los yoguis como grupo dentro (o más bien, al margen) de las sociedades dominadas por los brahmanes<sup>64</sup>. Además, la creencia en el poder extraordinario inherente a los yoguis entre gobernantes y laicos adinerados pudo haber fortalecido el prestigio de los yoguis y, por lo tanto, al menos potencialmente, su poder político.

**4.3.4.** La cuarta categoría de yoguis, que Patanjali menciona en la sección Bhāṣya del Pātañjala-Yogaśāstra 3.51, citada anteriormente, incluye al yogui liberado en vida, «cuyo único objetivo es la disolución de su órgano mental»<sup>65</sup>, lo cual probablemente solo ocurre con la muerte física del yogui. Profundizamos más sobre el yogui liberado en vida en el Pātañjala-Yogaśāstra 2.27, que Patanjali cita al final de su clasificación de yoguis<sup>66</sup>. Allí dice:

Su intuición trascendental es séptuple en el estado final. (Yoga Sutra 2.27). [La palabra] 'su' se refiere a [la expresión] 'el yogui en quien ha surgido la intuición trascendental'. 'Séptuple' significa que la visión del yogui discriminador es exactamente séptuple cuando ya no surgen otras experiencias porque la suciedad del velo de la impureza ha sido eliminada. Y esto es como sigue: (1) Ha comprendido lo que debe abandonar, de modo que no necesita comprenderlo de

<sup>63</sup> Oberhammer (1977: 214) observa una relación entre esta meditación yóguica y la meditación del Tantra Śivaítico.

<sup>64</sup> Aquí debemos pensar en los ascetas (*tapasvin*) que persiguen el objetivo de obtener poderes mágicos soportando voluntariamente el dolor. Sobre el objetivo de las prácticas ascéticas en el Mahābhārata ver Shee 1986: 211.

<sup>65</sup> *tasya cittapratīṣarga eko 'rthah* (Pātañjala-Yogaśāstra 3.51,7).

<sup>66</sup> La frase *saptavidhā tasya prāntabhūmiprajñā* del Pātañjala-Yogaśāstra 3.51,8 retoma el Yoga-Sūtra 2.27, que dice *tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā*.

nuevo. (2) Ha destruido las causas de lo que debe abandonar, de modo que no necesita destruirlas de nuevo. (3) Mediante la concentración que conduce al cese de los procesos mentales, ha logrado la renuncia. (4) Ha comprendido el método para renunciar en relación con la visión discriminadora. De esta manera, se libera en cuatro pasos de todo lo que debe hacerse. La liberación de su mente se caracteriza por tres pasos más. (5) Los constituyentes (*guṇa*) que componen su intelecto han cumplido sus funciones. Son inestables como rocas que caen de la cima de una montaña, y la disolución en su causa material les espera. Percen junto con su causa material. (6) Los constituyentes disueltos no surgen de nuevo porque ya no tienen un propósito. (7) En este estado, el sujeto ha superado su conexión con los constituyentes. El sujeto es entonces exclusivamente luz mental pura, idéntica a su propia naturaleza. El sujeto que contempla esta visión séptuple en su estado final se considera liberado (*kuśala*). Incluso si el órgano mental regresa a la materia primordial, el sujeto está liberado porque ha superado los constituyentes (Pātañjala-Yogaśāstra 2.27: *tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā (Yoga-Sūtra 2.27). tasyeti pratyuditakhyāteḥ pratyāmnāyaḥ. saptadheti aśuddhyāvaraṇamalāpagamāc cittasya pratyayāntarānuṭpāde sati saptaprakāraiva prajñā vivekino bhavati. tad yathā – parijñātam heyam nāsyā punaḥ parijñeyam asti. kṣīṇā heyahetavo na punar eteṣāṃ kṣetavyam asti. sāḥṣātkṛtaṃ nirodhasamādhinā hānam. bhāvito vivekakhyātirūpo hānopāyā ity eṣā catuṣṭayī kāryavimuktiḥ. prajñācittavimuktis <sup>67</sup> trayī. caritādhikārā buddhiguṇāḥ <sup>68</sup>. giriśikharakūṭacyutā <sup>69</sup> iva grāvāṇo niravasthānāḥ svakāraṇe pralayābhimukhāḥ saha tenāstaṃ gacchanti. na caiśāṃ pratipralīnānām <sup>70</sup> punar asty utpādaḥ Prayojanābhāvād iti. etasyām avasthāyām guṇasaṃbandhātītaḥ svarūpamātrajyotir amalāḥ kevalī puruṣa iti. etāṃ saptavidhāṃ prāntabhūmiprajñāṃ anupaśyan puruṣaḥ kuśala ity ākhyāyate. pratiprasave 'pi cittasya muktaḥ kuśala ity eva bhavati guṇāñītatvād iti).*

Patanjali divide la séptuple comprensión última del yogui liberado en dos categorías. La primera contiene cuatro visiones relacionadas con la cuádruple división de la enseñanza

<sup>67</sup> Sigo la lectura de *kāryavimuktiḥ pāryavimuktiḥ. prajñācittavimuktis* transmitida en los manuscritos A<sup>d</sup> (33r2) y Tv<sup>v</sup> (52r2), que corresponde al texto básico anotado en el Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa (206,19-23), en contra de la lectura *kāryavimuktiḥ prajñāyāḥ. cittavimuktis tu de la* edición de 1904 Āgāṣe.

<sup>68</sup> Aquí, también, sigo la lectura *buddhi* transmitida en los manuscritos A<sup>d</sup> y Td<sup>v</sup>, así como en el texto básico del Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa contra la lectura *buddhiḥ* de la edición de 1904 Āgāṣe.

<sup>69</sup> La edición de 1904 Āgāṣe dice *-taṭa-* en lugar de *-kūṭa-*, lo cual se transmite unánimemente en los manuscritos A<sup>d</sup> y Td<sup>v</sup>, así como en el texto básico del Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa.

<sup>70</sup> La edición de 1904 Āgāṣe dice *pravilīnānām* en lugar de *pratipralīnānām*, como lo atestiguan unánimemente los manuscritos A<sup>d</sup> y Td<sup>v</sup>, así como el texto básico del Pātañjala-Yogaśāstra-Vivaraṇa.

autorizada del yoga, que Patanjali introdujo en el contexto de la analogía entre el yoga y la medicina india. Estas incluyen (1) lo que debe abandonarse, (2) la causa de lo que debe abandonarse, (3) el acto de abandonar y (4) el método de abandonar<sup>71</sup>. En la medida en que el yogui domine estas cuatro divisiones del yoga, no le quedará nada más por lograr.

Patanjali también aborda la misma idea en el primer capítulo del Yogaśāstra, en relación con los dos métodos constitutivos del yoga: la práctica (*abhyāsa*) y el desapego (*vairāgya*). Patanjali distingue entre dos tipos de desapego: uno inferior y otro superior. La forma inferior se refiere a los objetos sensoriales directamente perceptibles que resultan atractivos para el yogui, como las mujeres, la comida y la bebida, así como a objetivos religiosos atractivos, como la meta de una vida celestial favorable. La forma superior de liberación del deseo, por otro lado, se refiere a todo lo que pertenece al reino ontológico de la materia. Dado que el órgano mental y los procesos mentales que ocurren en él se consideran materiales, esto, en última instancia, también significa liberación del deseo por todo el contenido experimentado en la meditación. Respecto a esta ausencia de deseo, Patanjali dice:

Esta [ausencia de deseos] no es otra cosa que el puro conocimiento. Cuando surge, aquel a quien este conocimiento le ha llegado piensa lo siguiente: Lo que debía lograrse, se ha logrado. Las impurezas que debían destruirse, se han destruido. La progresión de las existencias, atadas con firmes nudos, se ha cortado, 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. La ausencia de deseos es verdaderamente la forma más elevada de conocimiento. La autoconciencia (kaivalya) es idéntica a ella. (Pātanjala-Yogaśāstra 1.16,4-7: *taj jnānaprasādamātram, yasyodaye pratyuditakhyātir evaṃ manyate: prāptam prāpaṇīyam, kṣīṇāḥ kṣetavyāḥ kleśāḥ, chinnaḥ śliṣ-ṭaparvā bhavaśaṃkramaḥ, yasyāvichchēdāj janitvā mriyate, mṛtvā ca jāyate. jnānasyaiva parā kāṣṭhā vairāgyam. tasya nāntarīyakam kaivalyam iti*).

El pasaje citado anteriormente proporciona una evidencia excepcional de la interpretación personal de la introspección liberadora por parte del yogui. El yogui ha experimentado directamente la diferencia entre materia y sujeto, lo que conlleva la liberación de este del

---

<sup>71</sup> Ver oben, p. 8.

ciclo de renacimientos. Ha alcanzado así el objetivo salvífico del yoga, la autoconciencia del sujeto, y es consciente de ello.

Al alcanzar su objetivo salvífico, el yogui, según el pasaje del Pātañjala-Yogaśāstra 2.27 citado anteriormente, domina las cuatro partes de la enseñanza autorizada, que corresponden sistemáticamente a la curación médica de una persona enferma. Cabría esperar que la presentación del camino yóguico hacia la salvación terminara aquí. Sin embargo, a la presentación citada le siguen tres formas adicionales de introspección que, de acuerdo con la cosmovisión teleológica del Sāṅkhya-Yoga, surgen en el yogui por sí solas y por necesidad metafísica. Para el Sāṅkhya-Yoga, el órgano mental, perteneciente al reino de la materia, existe únicamente porque cumple uno de los dos posibles propósitos para el sujeto. O bien la mente le proporciona impresiones sensoriales y, por lo tanto, fortalece el vínculo entre el sujeto y la materia, o bien provoca su liberación<sup>72</sup>. El yogui liberado, mencionado en el pasaje citado anteriormente, ya ha alcanzado este último propósito. Así, la mente pierde su propósito y, por lo tanto, aparentemente la base de su existencia, de modo que se disuelve en la materia primordial según el esquema Sāṅkhya de transformación de la materia. Según Patanjali, este proceso es irreversible. Dado que la mente ya ha cumplido su propósito, no hay causa para su resurgimiento. Así, el ciclo de renacimientos queda definitivamente abolido para el yogui liberado. Con la disolución de la mente en la muerte física, el yogui alcanza su meta de salvación, el ser eterno del sujeto.

## 5. El yogui, ¿un santo?

Como se muestra en la presentación anterior, el Yogaśāstra de Pātañjali representa un sistema filosófico-religioso de salvación basado conceptualmente en la antigua medicina india<sup>73</sup>. Pātañjali ve una analogía estructural entre la curación de

---

<sup>72</sup> " ... La [materia] perceptible apunta a la experiencia o la liberación. ... Esta [materia] perceptible no existe sin un propósito, sino que se vuelve activa solo cuando ha asumido un propósito. Porque es bien sabido que el propósito de la [materia] perceptible consiste en la percepción o la liberación del sujeto. De estos dos, la experiencia consiste en establecer la esencia de las cualidades agradables y desagradables sin darse cuenta de la diferencia [entre la materia y el sujeto], mientras que la liberación consiste en establecer la naturaleza del sujeto" (Pātañjala-Yogaśāstra 2.18: ... *bhogāpavargārthaṃ drśyam* (Yoga-Sūtra 2.18). ... *Tat tu nāprayojanam api tu prayojanam urarīkṛtya pravartata iti. bhogāpavargārthaṃ hi tad drśyam puruṣasyeti. tatreṣṭāniṣṭaguṇasvarūpāvadhāraṇam avibhāgāpannam bhogo bhoktuḥ svarūpāvadhāraṇam apavarga iti.*). Sobre la teleología en el Pātañjala- Yogaśāstra ver además Bronkhorst 2000: 63-66.

<sup>73</sup> Véase el Capítulo 3 "Sanación en el Pātañjala-Yoga"

enfermedades en el mundo interior y el logro de un estado trascendente de salvación, que se sugiere en alemán por la relación etimológica entre los términos “Heilung“, “Heil“ y “Heiligkeit“ («curación», «salvación» y «santidad»), incluso antes de cualquier reflexión conceptual<sup>74</sup>.

En el contexto de esta antología, surge la pregunta de si la evaluación del yoga como sistema filosófico-religioso de salvación justifica el uso del término santidad para describir a los yoguis en general o a los yoguis en una etapa específica de su desarrollo espiritual.

En primer lugar, según Patanjali, como hemos visto<sup>75</sup>, los yoguis pertenecen a la clase social de los brahmanes. Por lo tanto, forman parte de una sociedad caracterizada por la creencia en la eficacia de las prácticas religiosas legitimadas por los brahmánicos, que no solo reivindica el liderazgo socio religioso (Michaels 2006: 209), sino que lo ha ejercido ampliamente en muchas zonas del sur de Asia y más allá, al menos desde el período Gupta. Bronkhorst describe un medio para imponer esta reivindicación de poder de la siguiente manera:

Un instrumento importante en manos de los brahmanes es su conocimiento del Veda, una colección de textos que a la gran mayoría de la población ni siquiera se le permitía oír recitados, y mucho menos estudiar. Es su conocimiento, a menudo secreto, lo que les otorga el poder de trabajar por el bien del reino, su gobernante y su población. También les permite hacer lo contrario, y esta es una razón importante para complacerlos (Bronkhorst 2011: 52).

Sin embargo, la creencia en el conocimiento específicamente brahmánico de la correcta realización de poderosos rituales religiosos no era la única fuente del poder brahmánico. La creencia en que las habilidades sobrenaturales resultan de las prácticas ascéticas y yóguicas también pudo haber contribuido, como ya se mencionó<sup>76</sup>, al establecimiento y consolidación de la posición socio religiosa de liderazgo de la clase brahmán.

Patanjali aparentemente considera la adquisición de habilidades sobrenaturales como algo dado en una etapa temprana del camino yóguico hacia la salvación, pues según su relato, incluso los yoguis de la segunda etapa espiritual entran en contacto con seres

---

<sup>74</sup> Ver Colpe 1993: 78ss.

<sup>75</sup> Ver oben, p. 10.

<sup>76</sup> Ver oben, p. 22.

celestiales<sup>77</sup>. El desarrollo espiritual posterior del yogui conduce a una adquisición progresiva de conocimiento y poder, que culmina en la omnisciencia y omnipotencia completas<sup>78</sup>. Si se restringe el concepto de «santidad» a las personas que poseen un poder religioso especial, su uso para los yoguis puede estar plenamente justificado.

El objetivo real de la búsqueda de la salvación en el Sāṅkhya-Yoga, sin embargo, es la completa separación del sujeto trascendente del reino de la materia, lo cual resulta del reconocimiento de la diferencia ontológica entre sujeto y materia. Según Patanjali, este objetivo de salvación, que puede alcanzarse ya durante la vida, coloca al yogui en una situación existencial fundamentalmente diferente a la de todos los demás seres humanos. El yogui se libera completa y eternamente de todo sufrimiento. Ha alcanzado la meta de la salvación. En este contexto, el yogui liberado puede ciertamente ser llamado santo, si se restringe la semántica del término a individuos que han dominado completamente (¿o incluso parcialmente?) su camino hacia la salvación. Esta definición reduce el peligro de proyecciones y falsas asociaciones que pueden surgir de la ambigüedad del término «santo» en los estudios teológico-religiosos<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Ver oben, p. 20.

<sup>78</sup> Ver oben, p. 21.

<sup>79</sup> Compárese con Jebens 1993, especialmente p. 85.

### Sigla, Abreviaturas y Literatura

- A<sup>d</sup> Palmbatthandschrift des Pātañjala-Yogaśāstra in devanagari- Schrift aus dem Lālbhaī Dalpatbhaī Bhāratiya Vidyāmandir, Ahmedabad. Manuskript. Nr. Lā. Da. Tād. 34 (1).
- Āgāśe 1904 K.Ś. Āgāśe (ed.), *Vācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalīta-Vyāśabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi, tathā Bhojadevaviracita-Rājamārtaṇḍābhīdhavṛttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi* <Sūtrapāṭhasūtravarṇānukramasūcībhyaṃ ca sanāthīkṛtāni,> ... tac ca H. N. Āpaṭe ity anena ... prakāśitam. Puṇyākhyapattana [= Pune] 1904 (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalīḥ 47).
- Alter 2000 Joseph Alter, *Gandhi's Body. Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2000.
- BHSD Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. 2: *Dictionary*. New Haven [u.a.]: Yale University Press, 1953 (William Dwight Whitney Linguistic Series).
- Bronkhorst 2000 *Karma and Teleology. A problem and its solutions in Indian philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. 2000 (Studia Philologica, Monograph Series, XV.).
- Bronkhorst 2007 Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden, Boston: Brill, 2007 (*Handbook of Oriental Studies. Section Two, India* 19).
- Bronkhorst 2011 Id., *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden, Boston: Brill, 2011 (*Handbook of Oriental Studies. Section Two, South Asia* 24).
- Cancik, Gladigow y Kohl 1993 Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 3. *Gesetz-Kult*. Stuttgart etc.: W. Kohlhammer, 1993.
- Carakasamhitā *Caraka Samhitā by Agniveśa. Revised by Caraka and Dṛḍhabala. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Cakrapāṇidatta*. Ed. by Jādvaji Trikamjī Ācārya. (Nachdruck der Ausg. Bombay 1941). Varanasi: Krishnadas Academy, 2000 (*Krishnadas Ayurveda Series* 66).
- Colpe 1993 Carsten Colpe, "heilig (sprachlich)", in: Cancik, Gladigow und Kohl 1993, 74-80.
- Debrunner 1954 Albert Debrunner, *Altindische Grammatik*. Bd. 2,2 *Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954.
- DP Margret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part 1, a-kh*. Oxford: The Pali Text Society, 2001.
- Farmer, Henderson, Witzel 2000 Steve Farmer, John B. Henderson, and Michael Witzel, „Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies: A Cross- Cultural Framework for Premodern History“, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000) 48-90.
- Halbfass 1991 Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Albany, N.Y.: The State University of New York Press, 1991.
- Ingalls 1973 Daniel H.H. Ingalls, „Kālidāsa and the Attitudes of the Golden Age“, *Journal of the American Oriental Society* 93,1 (1973) 15- 26.

- Jamison 1991 Stephanie W. Jamison, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1991.
- Kirfel 1920 Wilibald Kirfel, *Die Kosmographie der Inder. Nach den Quellen dargestellt*. Bonn, Leipzig: Kurt Schroeder, 1920.
- Kuan 2008 Tse-fu Kuan, *Mindfulness in Early Buddhism. New Approaches Through Psychology and Textual Studies*. London [u.a.]: Routledge, 2008 (Routledge Critical Studies in Buddhism).
- Maas 2006 Philipp A. Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert*. Aachen: Shaker, 2009 (Studia Indologica Universitatis Halensis) (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 9).
- Maas 2008 Id., „The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 51 (2007/2008) 125-162.
- Maas 2009 Id., „The So-called Yoga of Suppression in the *Pātañjala Yogaśāstra*“, in: Eli Franco (ed.) in collaboration with Dagmar Eigner, *Yogic Perception, Meditation, and Altered States of Consciousness*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse 794 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 64), p. 263-282. [El denominado Yoga de la Supresión en el Pātañjala Yogaśāstra](#) (Esp.)
- Maas 2010<sup>a</sup> Id., „On the Written Transmission of the *Pātañjalayogaśāstra*“, in: Johannes Bronkhorst und Karin Preisendanz (Hrsg.): *From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian Philosophy and its Textual History*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 2010 (Papers of the 12th World Sanskrit Conference 10.1), p. 157-172. [Sobre la transmisión escrita del Pātañjalayogaśāstra](#) (Esp.)
- Maas 2010b Id., „Valid Knowledge and Belief in Classical Sāṅkhya Yoga“, in: Piotr Balcerowicz (ed.), *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass, 2010 (Warsaw Indological Studies 3), p. 371-380.
- Maas 2013 Id., „A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy“, in: Eli Franco (ed.), *Historiography and Periodization of Indian Philosophy*. Vienna: Sammlung de Nobili, Institut für Sudasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2013. (Publications of the De Nobili Research Library, 37), p. 53-90. [Breve historiografía de la filosofía del Yoga Clásico](#) (Esp.)
- Mayrhofer 1992-1996 Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 1.-2. Band. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1992-1996.
- Michaels 2006 Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. Broschierte Sonderausgabe. [1. Aufl. 1998.] München: C.H. Beck, 2006.
- Oberhammer 1960 Gerhard Oberhammer, „The authorship of the *Ṣaṣṭitantram*“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, 4 (1960) 71-91.
- Oberhammer 1977 Id., *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische

- Klasse, Sitzungsberichte 322, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Sudasiens 132).
- Olivelle 1981 Patrick Olivelle, „Contributions to the Semantic History of Saṃ-nyāsa“, *Journal of the American Oriental Society* 101,3 (1981) 265-274.
- Olivelle 1992 Id., *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Translated with Introduction and Notes. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992
- Pātañjala-Yogaśāstra Fur das erste Kapitel Ver Maas 2006, für die Kapitel 2-4 siehe Āgāśe 1904.
- Pātañjala- *Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa of Śaṅkara-Bhagavatpāda*. Critically ed. with Introduction by ... Polakam Sri Rama Sastri ... and S.R. Krishnamurthi Sastri ..., Madras: Government Oriental Manuscript Library, 1952 (Madras Government Oriental Series 94).
- Yogaśāstra-Vivaraṇa
- pw Otto von Bohtingk, *Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Sieben Bände. (Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg 1878- 89.) Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- Schmithausen 2013 Lambert Schmithausen, „Kuśala and Akuśala: Reconsidering the Original Meaning of a Basic Pair of Terms of Buddhist Spirituality and Ethics and Its Development up to Early Yogācāra“, in: Ulrich Timme Kragh (Hrsg.), *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press, 2013 (Harvard Oriental Series 75), p. 440-495.
- Samuel 2008 Geoffrey Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge etc: Cambridge University Press, 2008.
- Shee 1986 Monika Shee, *tapas und tapasvin in den erzählenden Partien des Mahābhārata*. Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag, 1986 (Studien zur Indologie und Iranistik. Dissertationen 1).
- Tattva-Vaiśārādī Ver Āgāśe 1904.
- Tv<sup>y</sup> Palmblatthandschrift des Pātañjala-Yogaśāstra in Malayalam- Schrift aus dem Oriental Research Institute, Thiruvananthapuram. Nr. 21. in Maas 2006.
- Wezler 1984 Albrecht Wezler, „On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the ‘Four Noble Truths’ of the Buddha (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivara- ṇa 2)“, *Indologica Taurinensia* 12 (1984), 289-337.
- Wezler 2001 Id., „Letting a Text Speak. Some Remarks on the Sādhana-pāda of the Yogasūtra and the Yogabhāṣya. I. The Wording of Yogasūtra 2.22“. *Journal of Indian Philosophy* 29 (2001) 293-304.
- Woods 1914 James Haughton Woods, *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-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa, and the Explanation, Called Tattva-Vaicārādī, of Vāchaspati-Micra*, Cambridge: Harvard University Press, 1914 [repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992] (Harvard Oriental Series 17).
- Yoga-Sūtra Ver Āgāśe 1904.