

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LOS YOGASŪTRAS¹

Marcus Sacrini A. Ferraz

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Introducción

La edición crítica recientemente publicada del primer capítulo del *Pātañjalayoga* ha confirmado que no hay evidencias escritas a favor de la existencia autónoma de los *Yogasūtras* (YS)². Los manuscritos presentan un texto completo, el *Yogaśāstra*, más tarde dividido en dos partes, *YS* y *Yogabhāṣya* (este último tradicionalmente atribuido a Vyāsa). La extracción de los *YS* a partir del *Yogaśāstra* es evidentemente posible, pero no resulta obvio si el resultado es una obra coherente que transmite un mensaje claro. En el presente artículo, discutimos algunos temas incluidos en los *YS* con el fin de evaluar la consistencia lógica del sistema de yoga³.

Nuestro hilo conductor en esta tarea lo proporciona un artículo de T.S. Rukmani⁴, quien defiende la afirmación de que hay tantos problemas lógicos en la escuela de yoga que el yoga debería tomarse más como “una disciplina a practicar que a ser comprendida intelectualmente”⁵. Presentamos y analizamos cuatro problemas planteados por Rukmani: el primero se refiere a la tensión entre el primer grado de

¹ Traducción del artículo *Some Remarks on the Yogasutra*, de Marcus Sacrini, profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Sao Paulo, en la revista *Project MUSE, Today's Research. Tomorrow's Inspiration*. ([url](#))

(Resumen generado por IA. el trabajo de investigación indaga la coherencia lógica de los *Yogasūtras*, particularmente a la luz de las recientes ediciones críticas que sugieren que el texto puede no poseer una autonomía propia. Examina cuatro problemas clave identificados por T. S. Rukmani relacionados con las inconsistencias del sistema de yoga, incluyendo desafíos al concepto de *samādhi* y el papel de la liberación. El artículo concluye que, si bien los *Yogasūtras* presentan cuestiones complejas que merecen un estudio exegético más profundo, no deben descartarse como lógicamente inconsistentes, lo que requiere más interpretación antes de sacar conclusiones definitivas).

² Ver P. Maas, *Samādhipāda: Das erste Kapitel des Patanjaliyogasāstra zum ersten Mal kritisch ediert* (Aachen: Shaker, 2006).

³ Nos limitamos a la interpretación textual de los *YS* y rara vez nos referimos a otras escuelas de la India antigua. En consecuencia, no nos ocuparemos de la influencia budista en los *YS*, un enfoque importante que podría aclarar algunos aspectos del sistema yóguico. El análisis detallado de algunos conceptos de los *YS* será suficiente aquí para nuestro propósito.

⁴ Ver T. S. Rukmani, “*Tension between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-sūtras*”, *Journal of Indian Philosophy* 25 (6) (1997): 613–628.

⁵ *Ibid.*, p. 623.

samādhi y la continuidad de las actividades mentales; el segundo es una interpretación del *YS* II.27; el tercero trata del papel del *dharmamegha* en el sistema de yoga; y el cuarto explora la liberación en vida.

Antes de hablar de los *YS*, hay que señalar algunas de las principales opciones de traducción. Varios términos técnicos en sánscrito pueden traducirse al inglés de diferentes formas, y los comentaristas no han llegado a un consenso sobre el tema. Nuestras opciones son las siguientes: traducimos *samādhi* siguiendo la sugerencia de Eliade, como “éntasis”, una palabra que expresa la autorrealización yóguica como el perfecto “estar dentro de uno mismo”, libre de todas las limitaciones fenoménicas⁶. *Citta* lo traducimos como “mente”, el agregado de capacidades y contenidos mentales. *Nirodha* lo traducimos como “cesación” y *vṛtti* como “modificación mental”, incluyendo tanto los procesos mentales como la inferencia o la percepción, y sus contenidos. Se especificarán otras opciones cuando sea necesario.

El objetivo del yoga

Antes de considerar los desafíos de Rukmani a la base teórica del yoga, debemos esbozar su objetivo tal como se establece en los *YS*. Al hacerlo, se proporciona un trasfondo general para la discusión de los supuestos problemas identificados en el sistema yoga. Consideremos los *sūtras* I.2-4. En el *YS* I.2 se define el yoga como el cese de las modificaciones de la mente⁷. En el *YS* I.3 se describe el resultado del yoga: la permanencia del “conocedor” en su propia naturaleza⁸. Finalmente, en el *YS* I.4 se afirma el efecto de la ausencia de yoga: la identificación entre la mente y sus modificaciones⁹.

Estos *sūtras* presentan el yoga como una técnica específica para alcanzar un estado especial, donde cesan todas las modificaciones mentales. El hecho de que *se deba alcanzar* este estado sugiere dos cosas.

(1) Hay una identificación *fáctica* entre la mente y sus modificaciones. De hecho, esta identificación se denomina “ignorancia metafísica” (*avidyā*) y es la fuente de todas

⁶ Ver Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

⁷ *YS* I.2: *yogaścittavṛttinirodhaḥ*. Utilizamos la edición de Bangali Baba, *Yogasūtra of Patanjali with the commentary of Vyāsa* (Delhi: Motilal Banarsidas, 1976).

⁸ *YS* I.3: *tada draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*.

⁹ *YS* I.4: *vṛttisārūpyamīratra*.

las aflicciones humanas (*kleśas*) (ver II.4)¹⁰. En este estado de identificación, la mente atribuye perpetuidad a lo transitorio, pureza a lo impuro y placer a lo doloroso, y sufre las indeseadas consecuencias de estos errores (ver II.5)¹¹.

(2) Hay una distinción *esencial* entre el conocedor y los procesos mentales por los cuales los seres humanos se insertan comúnmente en el mundo fenoménico. En el sistema de yoga, la mente no es consciente por sí misma. En el *sūtra* IV.19 se afirma que la mente “no tiene luz en sí misma, ya que pertenece a lo visible”¹². En otras palabras, hay un principio puro o ser (*puruṣa*) que no debe confundirse con ningún proceso mental. El estado en el que el practicante está completamente libre de esta confusión y revela su verdadera naturaleza es el éntasis.

El camino desde la identificación del practicante con los procesos mentales hasta su liberación es proporcionado por el yoga. Todas las prácticas presentadas por los *YS* tienen como objetivo detener el flujo de la experiencia ordinaria, con el fin de revelar un estado en el que el practicante está libre de su mente fenoménica y existe solo como un ser incondicionado (*puruṣa*). Los *YS* clasifican las modificaciones mentales que deben trascenderse para que el practicante pueda alcanzar la plena liberación de su *puruṣa* (*YS* I.6)¹³: conocimiento (*pramāṇa*), error (*viparyaya*), pensamiento creativo (*vikalpa*), sueño profundo (*nidrā*) y memoria (*smṛti*)¹⁴. Toda la vida psíquica normal (incluyendo todo el conocimiento efectivo adquirido mediante percepción [*pratyakṣa*], inferencia [*anumāna*], o cognición verbal [*āgama*] [ver I.7]¹⁵. debe ser suprimida de tal manera que *puruṣa* pueda ser liberado de todas las limitaciones fenoménicas.

El logro de este objetivo final, el *samādhi*, no es inmediato. El éntasis supone destreza en las ocho técnicas, designadas como *aṣṭāṅgayoga*, que se exponen en el segundo capítulo de los *YS*. Además de esto, hay al menos dos grados de *éntasis*, según el primer capítulo de los *YS*. En el *sūtra* I.17, el primer grado de *samādhi* se presenta como éntasis “con conocimiento intuitivo total” (*samprajñāta*)¹⁶. Este conocimiento intuitivo o perspicacia (*prajñā*) no se describe en el *sūtra* I.7, que presenta

¹⁰ *YS* II.4: *avidyā kṣetramuttareṣāṃ prasuptatanuvicchinodārāṇām*.

¹¹ *YS* II.5: *anityāśuciduhkhānātmāsu nityaśucisukhātmakhyātiravidyā*.

¹² *YS* IV.19: *na tatsvābhāsaṃ dṛśyatvāt*.

¹³ *YS* I.6: *pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ*.

¹⁴ El concepto de *vikalpa* no se limita a la producción activa de imágenes mentales, ya que también incluye creaciones lingüísticas a las que no corresponde ningún objeto real (por ejemplo, absurdos lógicos como un cuadrado redondo).

¹⁵ *YS* I.7: *pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni*.

¹⁶ *YS* I.17: *vitarkavicārānandāsmṛtārūpānugamātsamprajñātaḥ*

las habilidades cognitivas de la persona ordinaria. De hecho, *prajñā* implica un *acceso directo* a la naturaleza de cualquier cosa elegida como objeto de contemplación, es decir, una *fusión perfecta* (*samāpatti*) de la mente del practicante con su objeto o soporte. *Prajñā* no es un recurso cognitivo comúnmente disponible; este conocimiento intuitivo surge de una técnica especial de yoga, el *saṁyama* (control), que se compone de los tres últimos miembros del *aṣṭāṅgayoga*: *dhāraṇa* (concentración mental en un objeto [III.1]¹⁷), *dhyāna* (continuidad de esta concentración [III.2]¹⁸), y *samādhi* (integración completa con el objeto [III.3]¹⁹). De esta forma, se presupone que con el conocimiento intuitivo (*prajñā*) se ha alcanzado al menos un nivel de éntasis, concretamente el denominado *saṁprajñāta*.

En el *sūtra* I.17 se afirma que *saṁprajñāta-samādhi* está acompañado de cuatro factores de apoyo: el razonamiento (*vitarka*), la reflexión “sutil” (*vicāra*), la felicidad sublime (*ānanda*) y el sentido de “egoidad” (*asmitā*)²⁰. Estos cuatro factores no juegan el mismo papel. De acuerdo con los *sūtras* I.42-44, los dos primeros (*vitarka* y *vicāra*) designan procesos cognitivos que proporcionan cuatro subniveles de éntasis. Los dos últimos, como intentaremos demostrar, describen los objetos mediante los cuales operan estos procesos²¹.

Consideremos los cuatro subniveles de las dos primeras formas de *saṁprajñāta-samādhi*. En primer lugar, los *YS* describen un *samādhi* con razonamiento, una especie de éntasis basado en la inferencia (véase I.42)²². Aquí, *prajñā* no surge de una capacidad mental especial, sino del uso especial de un recurso cognitivo disponible para las personas ordinarias (razonamiento), que debe ser empleado como vehículo para la fusión perfecta con soporte objetivo. En segundo lugar, los *YS* presentan el siguiente subnivel de éntasis, *samādhi* sin razonamiento (ver I.43). Podríamos preguntarnos aquí qué facultad mental es el vehículo para este segundo éntasis. De hecho, no hay ninguna. Este segundo subnivel de éntasis está destinado a alcanzar el mismo resultado que el primero, pero sin el recurso mental utilizado para ello. De hecho, se requiere razonamiento para lograr el *samādhi* por primera vez. Cuando se alcanza este estado

¹⁷ *YS* III.1: *deśabandhaścittasya dhāraṇā*.

¹⁸ *YS* III.2: *tatra pratyayaikatānatā dhyānam*.

¹⁹ *YS* III.3: *tadevārthamātranirbhāsaṁ svarūpaśūnyaṁiva samādhiḥ*.

²⁰ Los *YS* también definen *asmitā* como un *kleśa* (aflicción) que debe ser suprimido con el fin de alcanzar la meta del yoga, que es el *samādhi* (ver *YS* II.3). Esta aparente paradoja se explica en la nota 23 siguiente.

²¹ Seguimos la interpretación de Baba; ver Baba, *Yogasūtra of Patanjali with the commentary of Vyāsa*, pp. 24–25 n. 3.

²² *YS* I.42: *tatra śabdārthajñānavikalpaiḥ saṁkīrṇā savitarkā samāpattiḥ*.

de forma estable, el practicante puede alcanzar el éntasis resultante sin la habilidad cognitiva que se usaba antes como hilo conductor. En los *YS* se especifica que los constituyentes cognitivos del razonamiento (incluida la memoria) deben ser purificados para que pueda tener lugar el éntasis sin razonamiento²³. Esta purificación significa que el practicante gana autonomía con respecto a estos constituyentes cognitivos y logra *prajñā* sin su ayuda.

En el tercer y cuarto subniveles de *saṃprajñāta-samādhi* se repite la estructura de los dos primeros, aunque la capacidad mental en juego en estos últimos niveles no es una mera razón, sino una refinada reflexión. En consecuencia, en los *YS* se describen dos éntasis más de los que surge *prajñā*: con reflexión sutil y sin reflexión sutil (ver I.44²⁴). Aquí, la reflexión sutil (*vicāra*) se refiere a una habilidad cognitiva más delicada que el razonamiento. En el tercer subnivel, se pretende una fusión de este reflejo con su objeto, y en el cuarto se debe lograr el mismo resultado sin esta habilidad mental.

Los dos últimos factores de apoyo de *saṃprajñāta-samādhi* (*ānanda* y *asmitā*) no son facultades mentales, sino dos tipos de objetos sobre los que al menos *vicāra* opera. Esta idea se puede inferir de *sūtra* I.41, que describe cuáles son los soportes utilizados en *saṃprajñāta-samādhi*. Uno de estos soportes es *grāhya*, es decir, el objeto que puede ser captado por los procesos normales de cognición humana, como el razonamiento. En este sentido, *grāhya* puede designar el objeto sobre el cual se logra el *samādhi* con y sin razonamiento. Además, el *sūtra* I.41 nos dice que los instrumentos de cognición humana (*grahaṇa*) y el mismo conocedor (*grahītṛ*) también son soportes del éntasis²⁵. Estos soportes son más sutiles que los objetos de razonamiento y requieren un proceso cognitivo más sutil para ser comprendidos. Sugerimos que este proceso cognitivo es *vicāra* y que los objetos en los que se logran los éntasis con y sin reflexión sutil son exactamente *grahaṇa* y *grahītṛ*. Si se acepta que *ānanda* es un instrumento de cognición y que *asmitā* es una parte sutil del conocedor, entonces se aclara que las dos últimas formas de *saṃprajñātasamādhi* no son procesos cognitivos sino los objetos a los que se aplica la concentración mental²⁶.

²³ *YS* I.43: *smṛtipariśuddhau svarūpaśūnye vārthamātranirbhāsā nirvitarkā*.

²⁴ *YS* I.44: *etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣmaviśayā vyākhyātā*.

²⁵ *YS* I.41: *kṣīṇavṛtterabhijātasyeva maṇergrahītṛgrahaṇagrāhyeṣu*.

²⁶ *Asmitā* es un componente del conocedor y, debido a esto, un soporte sobre el cual se puede alcanzar el *samādhi* con y sin reflexión sutil. Por lo tanto, *asmitā* da lugar al éntasis y puede considerarse como una forma de *samādhi*. Sin embargo, *asmitā* es un aspecto fenoménico de *citta* y hace uso del principio consciente puro para existir (ver *YS* II.6). Es por eso que *asmitā* también es un *kleśa*, es decir, una limitación que debe ser superada para que el yoga pueda alcanzarse plenamente.

Las principales diferencias entre los factores de apoyo de *saṃprajñāta-samādhi* se pueden resumir en el diagrama de la figura 1. De acuerdo con este diagrama, las dos primeras formas de *saṃprajñāta-samādhi* (*vitarka* y *vicāra*) son procesos mentales, divididos en cuatro subniveles que se organizan en un orden de sutileza creciente (de *a* a *d*). Los dos últimos de estos subniveles utilizan como soporte las otras dos formas de *samādhi*.

Éntasis	Proceso	Objeto
<i>saṃprajñāta-samādhi</i>	(a) con <i>razonamiento</i> (<i>vitarka</i>)	<i>grāhya</i>
	(b) sin <i>razonamiento</i>	<i>grāhya</i>
	(c) con <i>reflexión sutil</i> (<i>vicāra</i>)	<i>grahaṇa</i> (<i>ānanda</i>)
	(d) sin <i>reflexión sutil</i>	<i>grahīṭṛ</i> (<i>asmitā</i>)

Fig. 1.

La designación de las habilidades mentales y los soportes objetivos como *samādhi* parece problemática al principio, ya que se podría pensar que el mismo concepto se aplica simultáneamente a algunas capacidades de la subjetividad humana y a los objetos sobre los que operan estas capacidades. Sin embargo, hay que reconocer que los “objetos” designados como factores de apoyo del *saṃprajñāta-samādhi* son capacidades subjetivas y no cualquier contenido externo captado por ellos. De esta manera, los YS sugieren una especie de ascenso gradual hacia los constituyentes internos de la mente. Los dos primeros subniveles de éntasis (con y sin razonamiento) implican la absorción de la mente (el logro del *saṃyama*, como se reveló anteriormente) en un contenido objetivo. Después de eso, tanto los éntasis con reflexión sutil como sin ella implican la absorción de la mente en sí misma, en sus mismos constituyentes. Este ascenso no es arbitrario, sino una tarea preliminar con respecto al segundo y último grado de *samādhi* (*asaṃprajñāta*), que apunta a la absorción de la mente del practicante en *puruṣa*, el principio consciente que da lugar a las actividades mentales.

El problema del *saṃprajñāta-samādhi*

La exposición del primer grado de *samādhi* en la última sección nos proporciona el trasfondo indispensable para entender la crítica de Rukmani al sistema de yoga.

Rukmani ha señalado una tensión interna en la definición de *samādhi*²⁷. Por un lado, *el samādhi* es definido por los *YS* como la realización del yoga, es decir, como el cese de las modificaciones mentales. Sin embargo, por otro lado, el primer grado de éntasis (*saṃprajñāta-samādhi*) no puede entenderse como el *cese completo* de las modificaciones mentales, ya que los procesos mentales todavía están trabajando en él. Un dilema surge de estas afirmaciones: o bien *saṃprajñāta-samādhi* no es un verdadero logro del yoga, pero, en este caso, no se podría entender por qué se designa como *samādhi*, o el logro del yoga no implica realmente el cese de todas las modificaciones mentales, y, por lo tanto, no se podría aceptar la definición de yoga tal como se establece en *YS* I.2.

Este problema no surge del hecho de que los subniveles de *saṃprajñātasamādhi* se basen en habilidades cognitivas (razonamiento y reflexión sutil). De hecho, se puede responder a este supuesto problema señalando que el segundo y cuarto subniveles de *saṃprajñāta* (sin razonamiento y sin reflexión sutil) que ocurren sin ninguna habilidad cognitiva, y que el primer y el tercer subnivel son simplemente prácticas preliminares de los éntasis purificados de toda capacidad cognitiva. En verdad, Rukmani se refiere al hecho de que, según los *YS*, todos los subniveles de *saṃprajñātasamādhi* producen impresiones latentes (*saṃskāras*), que son efectos que surgen de cualquier tipo de actividad mental (incluso aquellos éntasis sin razonamiento o reflexión sutil). En términos generales, estas impresiones latentes cristalizan patrones de hábitos (*vāsanās*), que son causas potenciales de nuevas modificaciones mentales. Es por eso que estas impresiones latentes también se llaman *bīja* (semillas): dan lugar a los futuros patrones de reacciones mentales basados en experiencias pasadas.

Las impresiones latentes de *saṃprajñātasamādhi* son especiales ya que destruyen las impresiones latentes banales (ver III.9²⁸) y, en consecuencia, los viejos patrones mentales derivados de su cristalización. Por otra parte, estos *saṃskāras* especiales producen la tendencia mental a buscar la realización del yoga. Sin embargo, al igual que todas las demás impresiones latentes, los *saṃskāras* que surgen del primer grado de éntasis son impresiones mentales, por lo que Rukmani tiene razón al señalar una tensión entre este primer grado de *samādhi* y el logro del proceso de yoga.

²⁷ Ver Rukmani, “*Tension between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-sūtras*”, pp. 614–615.

²⁸ *YS* III.9: *vyutthānanirodhasaṃskārayorabhibhavaprādurbhāvau nirodhakṣaṇacittānvayo nirodhapariṇāmaḥ*.

Hemos dicho más arriba que de esta tensión surge un dilema. Ian Whicher, escogiendo el segundo punto de este dilema, defiende la afirmación de que *nirodha* (la intención de cesar o disolver *vr̥ttis*) no implica una verdadera supresión de todo el flujo mental. Según Whicher, “en la filosofía del Yoga, la disolución significa que los efectos kármicamente vinculantes (e influyentes) de los *vr̥ttis* se disuelven, no la existencia del *vr̥tti*, es decir, de todos los *vr̥ttis* en total”²⁹. Toma como punto de partida la teoría clásica de los *guṇas* (que, de hecho, excede el alcance de los *YS*). Se dice que los *guṇas* son los elementos que componen todos los fenómenos, incluidos los *vr̥ttis* mentales. Hay tres *guṇas*: *rajas*, *tamas* y *sattva*. Se dice que solo este último produce *vr̥ttis* beneficiosos y elevados. Para Whicher, las prácticas de yoga disuelven los efectos nocivos de las modificaciones mentales rajásicas o tamásicas y producen los beneficiosos *vr̥ttis*, basados en *sattva*, el elemento luminoso de la mente. En consecuencia, el yoga tendría como objetivo disolver únicamente los *vr̥ttis* rajásicos o tamásicos, con los que se suele identificar la mente. Como afirma Whicher, en la realización del yoga, “se trata de un estado específico de conciencia o error cognitivo evidenciado en la mente y no la mente en sí lo que está en juego”³⁰.

La descripción de *saṃprajñātasamādhi* en los *YS* proporciona al menos un apoyo parcial a la posición de Whicher. Como hemos visto anteriormente, en este grado de éntasis, todavía tienen lugar procesos mentales, de modo que la mente no cesa realmente en *saṃprajñāta*³¹. Sin embargo, supongamos que la posición de Whicher es correcta. Cuando presentamos el dilema que surge en *saṃprajñātasamādhi*, dijimos que se derivaría una consecuencia problemática de la alternativa defendida por Whicher: si la realización del yoga no implicase el cese de todas las modificaciones mentales, entonces la definición dada por el *YS* I.2 (el yoga es el cese de las modificaciones mentales) sería incorrecta. Esta consecuencia revelaría a los *YS* como un texto incoherente. Whicher formula un argumento complejo para negar este problema, comenzando con una negación de la negación (modus tollens): si en los *YS* se pretendía definir el yoga como el cese de las modificaciones mentales en general, entonces el *sūtra* I.2 habría usado la forma plural de *vr̥tti*, que comprendería claramente la totalidad de los procesos mentales. Sin embargo, esta forma plural no se usa y, por lo tanto, el

²⁹ Ian Whicher, “*Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind*”, *Journal of Indian Philosophy* 25 (1) (1997): 6.

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

³¹ No está claro si estos procesos son solo sátvicos, como sostiene la posición de Whicher.

yoga no puede definirse como la cesación de todas las modificaciones mentales. A continuación, Whicher toma esta conclusión como premisa y le añade otras dos afirmaciones: el yoga se define por el cese de lo que significa *cittavṛtti*, y *cittavṛtti* designa sólo un cierto tipo de modificación mental, que resulta de *rajas* y *tamas*³². A partir de estas premisas, llega a la siguiente conclusión: el yoga es el cese de las modificaciones mentales rajásicas y tamásicas, pero no de las sátvicas.

En nuestra opinión, el argumento de Whicher es válido, pero al menos dos de sus premisas no son ciertas. La primera es el enunciado condicional del *modus tollens*. No está claro que para referirse a todas las modificaciones mentales, los *YS* deberían haber usado “*vṛttis*” y no “*cittavṛttis*”. De hecho, “*vṛttis*” puede referirse a varios tipos de modificaciones y no solo a las mentales. Los *YS* nos proporcionan al menos dos ejemplos del amplio alcance de *vṛtti*. En II.50 se describe *vṛtti* como las modificaciones del *prāṇa*, y en III.42 la misma palabra designa un tipo de modificación fenoménica que puede ser controlada por las prácticas de yoga. En consecuencia, si el *sūtra* I.2 hubiera usado la forma plural de “*vṛtti*”, como sugiere Whicher, el *sūtra* se habría referido no solo a todas las modificaciones mentales, sino a cualquier modificación, ya sea corporal o incluso mundana. Para restringir el alcance de “*vṛtti*” a las modificaciones en juego en la definición de yoga, los *YS* usan “*cittavṛtti*”. Así, “*cittavṛtti*” delimita el tipo de modificaciones dirigidas al yoga, que son precisamente las relacionadas con la mente. En consecuencia, ni “*cittavṛtti*” es insuficiente para referirse a todas las modificaciones mentales ni “*vṛttis*” (en plural) es capaz de hacer tal referencia con exactitud.

La segunda premisa problemática en el argumento de Whicher es la que define *cittavṛtti* refiriéndose sólo a las modificaciones mentales rajásicas y tamásicas. La única clasificación de las modificaciones mentales en sus componentes generales se establece en I.5, donde los *vṛttis* se dividen en “afligidos” y “no afligidos”³³. Probablemente, podríamos pensar, siguiendo a Whicher, que las modificaciones rajásicas y tamásicas son las afligidas. Sin embargo, esto no agotaría el rango a lo que los “*cittavṛttis*” se refieren, ya que el texto incluye claramente las modificaciones no afligidas como contenidos de “*cittavṛtti*”. En consecuencia, los *YS* incluyen todo tipo de

³² Tal como se afirma, “son los *cittavṛttis* como identidad confusa y equivocada de nuestra auténtica identidad (*puruṣa*), no nuestros *vṛttis*, pensamientos y experiencias en total, los que deben llegar a un estado de cesación definitiva”. (Whicher, “Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind”, p. 20).

³³ *YS* I.5: *vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ*.

modificaciones mentales (ya sean causadas por *rajas*, *tamas* o *sattva*) en el ámbito de lo que debe cesar para que el yoga pueda realizarse.

Si nuestras críticas a las premisas de Whicher son correctas, entonces su argumento no proporciona apoyo para la conclusión pretendida de que el yoga no implica el cese de todas las modificaciones mentales. En consecuencia, la posición de Whicher con respecto al dilema que ha surgido del *saṃprajñāta-samādhi* le conduce a un resultado incoherente: según él, *saṃprajñāta-samādhi* debe considerarse un logro del yoga, aunque este grado de éntasis todavía produce modificaciones mentales. Esta tesis debe ser coherente con la definición general de yoga proporcionada en el YS I.2, que establece que el yoga implica el cese de todas las modificaciones mentales. Sin embargo, como hemos visto, Whicher no proporciona un argumento sólido a favor de tal consistencia.

El aspecto del dilema elegido por Whicher nos lleva a considerar problemas filosóficos desalentadores, que parecen confirmar la impresión general de Rukmani de que el yoga debe ser una disciplina práctica más que teórica. Sin embargo, podemos escapar de estos problemas si aceptamos el otro aspecto del dilema, es decir, si defendemos la afirmación de que *saṃprajñāta-samādhi* no es un verdadero y completo logro del yoga. De hecho, esta afirmación parece la interpretación más simple y razonable de los *sūtras* concernientes a *saṃprajñāta-samādhi*. Después de todo, *saṃprajñāta-samādhi* produce impresiones latentes, lo que claramente implica que en este nivel de *samādhi* no todas las modificaciones mentales han cesado. *Saṃprajñāta-samādhi* es un éntasis basado en factores de apoyo que da lugar a *saṃskāras*. En consecuencia, ¿cómo debemos abordar las consecuencias del dilema en cuestión? Como hemos dicho anteriormente, si aceptamos el primer dilema, entonces debemos explicar por qué *saṃprajñātasamādhi* se llama *samādhi*, es decir, el logro final del yoga, donde se supone que no existe ninguna modificación mental. Defendemos la afirmación de que *saṃprajñātasamādhi* está incluido en el *samādhi* porque el objetivo final del yoga es un estado complejo, compuesto por varios niveles. De hecho, *saṃprajñātasamādhi* describe un nivel importante de éntasis, donde la mayoría de las modificaciones mentales, aunque no todas, ya han cesado. Este nivel es una etapa indispensable en el pleno logro del yoga, ya que los practicantes deben aprender a alcanzar el éntasis con factores de apoyo para repetir el proceso sin ningún tipo de apoyo, como veremos en la siguiente sección. Por lo tanto, estamos en lo correcto al

afirmar que el objetivo final del yoga (*samādhi*) requiere el cese (*nirodha*) de todas las modificaciones mentales. Sin embargo, este cese completo no es un logro instantáneo, e incluso en la esfera del *samādhi* hay niveles de éntasis en los que este objetivo final no se alcanza plenamente.

El último nivel de éntasis

En la sección anterior, tratamos de resolver un problema planteado por Rukmani acerca del *saṃprajñātasamādhi*. En consecuencia, intentamos demostrar que el papel del *saṃprajñātasamādhi* en el sistema de yoga es comprensible y que este tema no confirma la valoración de Rukmani del yoga como una disciplina más práctica que como una teoría coherente. En esta sección, nos ocupamos de dos problemas planteados por Rukmani en relación con el último grado de *samādhi*.

Los YS designan este último éntasis como *asaṃprajñātasamādhi*, es decir, éntasis “más allá de todo conocimiento intuitivo”. En este nivel, el practicante busca una fusión perfecta, no con algún tipo de soporte, como se supone que ha alcanzado en *saṃprajñātasamādhi*, sino con el principio consciente puro, que debe ser aislado de todas sus aplicaciones fenoménicas por los procesos mentales usuales³⁴. En consecuencia, se logra el proceso del yoga; es decir, el ser incondicionado de la mente (*puruṣa*) se libera de todos los aspectos fenoménicos, incluso de aquellos componentes sutiles de la mente como *ānanda* y *asmitā*, que sirven de soportes para el primer nivel de éntasis, como hemos visto anteriormente. Cuando se alcanza el éntasis final, se suprimen los *saṃskāras* del *saṃprajñātasamādhi* (que se considera *exterior* a este último nivel, ver III.8³⁵). En consecuencia, no hay *vṛttis* o impresiones latentes en absoluto; el éntasis es perfecto, sin semillas, y el practicante se revela a sí mismo como un puro poder consciente.

El problema planteado por Rukmani con respecto a este último éntasis surge del *sūtra* II.27, el cual afirma que el conocimiento intuitivo del practicante que realiza *asaṃprajñātasamādhi* y supera la identificación entre *puruṣa* (el principio consciente

³⁴ Coincidimos con Max Müller, quien afirmó que el yoga no es una actividad que une aspectos físicos y psíquicos de la existencia, como habitualmente se entiende, sino una técnica para poner bajo el yugo del puro poder de la conciencia todos los aspectos fenomenales de la experiencia. Ver Müller, *The Six SYStems of Indian Philosophy* (London: Longmans, Green and Co., 1912), p. 309.

³⁵ YS III.8: *tad api bahiraṅgaṃ nirbījasya*.

puro) y *prakṛti* (el principio fenoménico o material) tiene siete niveles³⁶. Este enigmático *sūtra* parece indicar que el paso de *saṃprajñātasamādhi* (que está compuesto por diferentes subniveles, como hemos visto anteriormente) a *asaṃprajñātasamādhi* es gradual. Sin embargo, los *YS* no explican cuáles son los siete niveles. Rukmani considera el texto del llamado *Yogabhāṣya* sobre este tema³⁷. Recordemos, como dijimos en nuestro primer párrafo, que, en las escrituras manuscritas, los *YS* y el *Yogabhāṣya* no están divididos, por lo que es bastante razonable utilizar todo el texto para formular una interpretación aceptable sobre algunos temas. De acuerdo con Rukmani, el *Yogabhāṣya* crea más problemas de los que resuelve. El tercer nivel de *asaṃprajñāta*, por ejemplo, es presentado por este texto como el final de la identificación entre *puruṣa* y *prakṛti*, pero se espera que el final de esta identificación errónea sea el último nivel de éxtasis. Por otra parte, Rukmani considera que la explicación del *Yogabhāṣya* de los niveles quinto, sexto y séptimo de *asaṃprajñāta* no es más que una presentación de formas diferentes del estado de *kaivalya* (liberación), definido en el cuarto capítulo de los *YS*³⁸.

La exposición de Rukmani sobre las incoherencias del *Yogaśāstra* (el *YS* más el *Yogabhāṣya*) en el *sūtra* II.27 es convincente. Sin embargo, nos gustaría plantear la hipótesis de que tal vez estas incoherencias se deban a la incapacidad de los investigadores para comprender claramente la doctrina de los *YS*. J. Bronkhorst sugiere que el *Yogaśāstra* fue compuesto por el autor del llamado *Yogabhāṣya*. Esta persona compiló los denominados *YS* y agregó sus propios comentarios. Para Bronkhorst, esta persona cometió algunos errores en la organización de los *sūtras*³⁹. Además, Y. Grinshpon defiende la afirmación de que en varios pasajes el *Yogabhāṣya* proporciona interpretaciones excesivamente conservadoras de los *sūtras*⁴⁰. De forma análoga, las incoherencias encontradas por Rukmani en el *sūtra* II.27 podrían derivarse de comentarios incorrectos del autor del *Yogabhāṣya* o incluso de una mala compilación de los *sūtras*. Se requiere más investigación sobre esta posibilidad antes de concluir que el *sūtra* II.27 es incoherente con otros pasajes de los *YS*.

³⁶ *YS* II.27: *tasya sapta dhā prāntabhūmiḥ prajñā*.

³⁷ Ver Rukmani, "Tension between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-sūtras", p. 618.

³⁸ Ver *Ibid.*, pp. 618–619.

³⁹ Ver J. Bronkhorst, "Patañjali and the Yoga Sūtras", *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1984): 209.

⁴⁰ Ver Y. Grinshpon, "Yogic Revolution and Tokens of Conservatism in Vyāsa yoga", *Journal of Indian Philosophy* 25 (2) (1997): 129–138.

El último problema planteado por Rukmani con el que nos ocuparemos aquí es el lugar en el sistema de yoga del éntasis llamado *dharmamegha* (nube de virtud), que se introduce sólo en el cuarto capítulo de los *YS*⁴¹. Según el *YS* IV.29, *dharmamegha* surge de la revelación completa de *viveka*, una capacidad especial para discriminar que permite al practicante distinguir entre su verdadera naturaleza y el mundo fenoménico. Los *sūtras* IV.30 y 32 establecen las consecuencias del *dharmamegha*: según IV.30, este éntasis implica el cese de todas las aflicciones y de todas las acciones o hechos (*karma*)⁴². En IV.32, se afirma que en el *dharmamegha* las modificaciones fenoménicas también han cesado⁴³. En la medida en que los *vṛttis* mentales son modificaciones fenoménicas, se puede inferir que también cesan cuando se logra el *dharmamegha*. En consecuencia, esta etapa de éntasis está más allá de los subniveles de *saṃprajñāta*, que todavía producen *saṃskāras* (lo cual es claramente una modificación mental). Defendemos la afirmación de que *dharmamegha* es sólo una descripción diferente de *asaṃprajñātasamādhi*. Aunque el término *asaṃprajñātasamādhi* no se menciona en el cuarto capítulo de los *YS*, las consecuencias de este último nivel de éntasis se exponen cuando se presenta *dharmamegha*. La palabra “*dharmamegha*” simplemente enfatiza que el practicante que alcanza el último grado de éntasis está libre de todas las consecuencias debidas a acciones pasadas y puede cosechar los beneficios de la verdadera virtud⁴⁴.

El problema del Liberado en Vida

Hasta ahora, hemos discutido algunos pasajes de los *YS* que, según Rukmani, pueden contener serios problemas concernientes a la base teórica del sistema de yoga. Pretendemos demostrar que esta base teórica no puede, a partir de estos pasajes, ser etiquetada como incoherente o incluso ilógica. Sin embargo, tampoco defendemos la afirmación de que tal base sea perfecta. Hay al menos un problema en los *YS*, señalado concisamente por Rukmani⁴⁵, con el que estamos de acuerdo. Nos referimos a la

⁴¹ Ver Rukmani, “*Tension between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-sūtras*”, pp. 619–621.

⁴² *YS* IV.29: *prasamkhyāne 'py akusīdasya sarvathā vivekakhyāter dharmameghaḥ samādhiḥ*.

⁴³ *YS* IV.32: *tataḥ kṛtārthānām pariṇāmakramasamāptirguṇānām*.

⁴⁴ La palabra “*dharmamegha*” expresa este estado de manera metafórica, como si el practicante liberado entrara en una atmósfera diferente o incluso sintiera una “lluvia” de felicidad procedente de la especial “nube” de virtud.

⁴⁵ Rukmani, “*Tension between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-sūtras*”, pp. 621–622.

liberación en vida, es decir, a la afirmación de que el practicante puede liberar completamente *puruṣa* y continuar viviendo. En esta sección final, presentaremos y discutiremos este problema.

Hemos visto más arriba que en *asamprajñātasamādhi* no ocurre ningún cambio mental. Para alcanzar este estado, los efectos de las anteriores modificaciones mentales deben extinguirse. Cuando estos efectos se anulan completamente, el poder consciente puro se libera de cualquier restricción fenoménica, y en la medida en que en *asamprajñātasamādhi* no se espera que se produzcan nuevos *vyrttis*, el logro de tal éntasis implica que el practicante ya no tiene más modificaciones mentales. Este no es un estado tentativo de la mente, tal como se describe *samprajñātasamādhi*, por ejemplo, en el *sūtra* IV.27, que afirma que *samprajñāta* es incompleto y temporal⁴⁶. De hecho, en este nivel inferior de éntasis, todavía se regresa a la conciencia ordinaria, donde tienen lugar diferentes procesos mentales⁴⁷. Sin embargo, cuando se alcanza *asamprajñāta*, el practicante ya no tiene *vyrttis* mentales o *karma* (tal como se describe en el *YS* IV.30).

Para entender lo que está en juego en *asamprajñāta*, debemos dejar claro lo que abarca el ámbito del *karma*. Todas las acciones, ya sean físicas o mentales, son *karma*. De acuerdo con la doctrina clásica del *karma* y el renacimiento, estas acciones tienen un papel crucial en el destino de los seres humanos durante sus numerosas vidas. Bronkhorst aborda este punto diciendo que “las obras constituyen el factor decisivo que hace que tenga lugar el renacimiento y que determina cómo será la nueva vida”⁴⁸. En otras palabras, todas las modificaciones mentales y corporales producen efectos que mantienen a los seres humanos en un ciclo de renacimientos infinitos. Según Bronkhorst, en la antigua India se desarrollaron diferentes escuelas de meditación para descubrir formas de escapar de este trágico destino. Una de estas escuelas apoya la afirmación de que las acciones son realizadas por un ser fenoménico, que no es el verdadero e inmutable ser. Cuando este ser incondicionado es revelado, nos liberamos de los efectos kármicos de las acciones⁴⁹. Una segunda escuela afirma que hay que

⁴⁶ *YS* IV.27: *tacchidreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ*.

⁴⁷ Muchos de estos procesos utilizan las impresiones latentes de la experiencia enstática, impresiones que además de destruir los *saṃskāras* normales también estimulan al practicante a repetir el éntasis de una manera más duradera, ya que se supone que hay cada vez menos impresiones latentes que obstaculizan la liberación de *puruṣa*.

⁴⁸ Bronkhorst, “Self and Meditation in Indian Buddhism” (Paper presentado en la International Conference on Korean Son Buddhism, Seoul, 1998; versión electrónica, recuperada el 3 de enero 2007, de http://kr.buddhism.org/zen/koan/y_bronkhorst.htm).

⁴⁹ Ver *ibid*.

inmovilizar perfectamente la mente y el cuerpo, de modo que no se cree ninguna acción y los efectos de las acciones pasadas se purguen en el momento de la muerte, cuando se logra la completa liberación⁵⁰.

En nuestra opinión, el yoga contiene elementos de estas dos escuelas tradicionales de meditación. Por un lado, el yoga afirma que la mente fenoménica (*citta*) no es el verdadero ser y que no se puede revelar el verdadero ser y alcanzar la liberación completa en vida. Por otro lado, las prácticas de yoga están destinadas a hacer que cesen todas las modificaciones corporales y mentales para que el verdadero ser (*puruṣa*) se libere; además, se supone que no se realiza ninguna acción después del logro completo de *asamprajñātasamādhi*. Por lo tanto, el yoga al mismo tiempo defiende la afirmación de que la liberación en vida es posible y que cuando esta liberación tiene lugar no se realiza ninguna otra acción física o mental.

Esta última afirmación es difícil de aceptar, ya que nuestra noción ordinaria de la vida está sujeta a la de los actos y las modificaciones mentales. Whicher expresa la incredulidad que surge de las consecuencias del *asamprajñātasamādhi* de la siguiente manera: “si todos los grandes maestros de yoga del pasado hubieran borrado o suprimido completamente sus mentes con el fin de alcanzar la liberación espiritual, ¿cómo es que hablaron, enseñaron, razonaron, recordaron, empatizaron, o incluso utilizaron la palabra ‘yo’?”⁵¹ Para evitar tales problemas, Whicher propone, como hemos visto anteriormente, que sólo se supriman los *vṛttis* afligidos y no toda la mente fenoménica. En contra de esta interpretación, hemos tratado de mostrar en la última sección que en los *YS* se afirma que el practicante que ha alcanzado *asamprajñātasamādhi* no tiene modificaciones mentales y no produce *karma*. Sin embargo, en la medida en que la vida implica *karma* y modificaciones fenoménicas (al menos del metabolismo físico), ¿cómo es posible que un practicante liberado pueda estar vivo sin producir ningún *karma*?

El cuarto capítulo de los *YS* trata de conciliar la liberación en vida y las acciones. Los *sūtras* 4, 5 y 6 describen cómo el practicante liberado puede crear mentes auxiliares basadas en su dominio sobre el sentido de la “egoidad” (*asmitā*). Los *sūtras* III.16-54 afirman que el practicante establece el control (*saṁyama*) sobre cualquier objeto utilizado para alcanzar el *samādhi*. Hemos visto más arriba que en *asamprajñātasamādhi* uno de los objetos utilizados para alcanzar el éxtasis es *asmitā*. En consecuencia, el

⁵⁰ Ver *ibid.*

⁵¹ – Whicher, “*Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind*”, p. 10.

orgánico del cuerpo también se suprime, así como las modificaciones mentales cuando se logra *asamprajñātasamādhī*. Esta afirmación (b) parece ser la consecuencia coherente de la exposición de *asamprajñātasamādhī*. Sin embargo, difícilmente comprendemos, entonces, cómo puede estar vivo el practicante liberado, si todos los procesos involuntarios de su cuerpo, en la medida en que son *karma*, se extinguen, así como todas las modificaciones mentales. Por otra parte, los *YS* no aclaran hasta qué punto se debe suprimir el cuerpo en sí. Este último problema surge porque las técnicas del yoga están destinadas a superar las restricciones fenoménicas de *puruṣa*, tanto absorbiendo los efectos manifestados de los procesos fenoménicos en sus causas sutiles (véase II.10⁵⁴) como suprimiendo cualquier efecto que las causas potenciales pudieran producir (véase II.16⁵⁵). En consecuencia, podemos preguntarnos si el cuerpo mismo, como conjunto de procesos fenoménicos, no se supone que es reabsorbido por sus causas. La respuesta esperada, ya sea positiva o negativa, simplemente repetiría los problemas que surgen de nuestra pregunta anterior (sobre el papel del *karma* orgánico en lo que respecta a la liberación de *puruṣa*).

El tema de la liberación en vida en el sistema de yoga requiere otro artículo de revista. Hemos esbozado aquí el problema para mostrar que los *YS* están lejos de ser una exposición indiscutible de una doctrina inequívoca. Sin embargo, también rechazamos la afirmación de que los *YS* no sean un texto lógicamente coherente, como sugiere Rukmani. En las primeras secciones, intentamos proporcionar una interpretación de ciertos pasajes específicos de los *YS* para que al menos se pudieran minimizar tres serios problemas planteados por Rukmani. Nuestra conclusión general es que se debe realizar mucho más trabajo exegético sobre los *YS* antes de que se pueda afirmar un veredicto definitivo sobre su consistencia lógica.

⁵⁴ *YS* II.10: *te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ*.

⁵⁵ *YS* II.16: *heyam duḥkhamanāgataṁ*.