

EL SISTEMA SĀṂKHYA (YOGA) DE KAPILA Y PATAÑJALI¹

Surendranath Dasgupta

(Trad. José Antonio Offroy Arranz)

Una revisión²

El examen del budismo y el jainismo, dos antiguas escuelas Nāstika diferentes, debería convencernos de que se permitían especulaciones filosóficas serias en círculos distintos a los de los sabios de las Upaniṣad. Parece muy probable que ciertas prácticas conocidas como Yoga eran generalmente prevalentes entre los sabios, ya que no solo se aludían en algunos Upaniṣads sino que también eran aceptadas por las dos escuelas Nāstika del budismo y el jainismo. Ya sea que las consideremos desde el punto de vista de la ética o de la metafísica, las dos escuelas Nāstika parecen haber surgido como reacción contra las disciplinas sacrificiales de los Brāhmaṇas. Ambos sistemas se originaron con los Kṣatriyas y estuvieron marcados por una fuerte aversión contra el daño a los animales y la costumbre de ofrecerlos en los sacrificios.

La costumbre de los sacrificios suponía que una combinación adecuada de ritos, rituales y objetos mágicos tenía poder extraordinario para producir el efecto deseado: lluvia, nacimiento de un hijo, mando de un gran ejército, etc. Los sacrificios se celebraban en general, no tanto por razones morales, sino para el logro de objetivos prácticos de todo tipo. Los Vedas son las revelaciones eternas competentes para establecer el procedimiento detallado que podemos adoptar, siguiendo ciertas acciones y absteniéndonos de otras perjudiciales, y así obtener los objetivos que deseamos gracias a la precisa ejecución del sacrificio. Si tuviésemos que definir lo correcto de acuerdo con la filosofía de dicha cultura ritualista, podríamos decir que algo solo es correcto si podemos cumplir nuestros objetivos en el mundo que nos rodea; la autoridad de los mandamientos védicos se demuestra por el logro práctico de

¹ Traducción de "A History of Indian Philosophy", Volume I, Capítulo VII (pag. 208-273), de Surendranath Dasgupta, MA., Ph.D., Professor of Sanskrit, Government College, Chittagong, Bengal, Lecturer in Bengali in The University of Cambridge, 1922.

² Este capítulo se basa en mi "Study of Patañjali", publicado por la Universidad de Calcuta, y mi "Yoga Philosophy in Relation to other Indian Systems of Thought", a la espera de su publicación por la misma autoridad. El sistema ha sido tratado en detalle en esos dos trabajos.

nuestros objetivos. Lo correcto no puede determinarse a priori, sino que depende de la prueba de la experiencia³.

Es interesante notar que el budismo y el jainismo, aunque probablemente nacieron a partir de un movimiento reaccionario contra este credo artificial, no pudieron evitar la influencia de algunos de sus principios fundamentales que, formulados claramente o no, estaban al menos tácitamente involucrados en todas las actuaciones sacrificiales. Así vemos que el budismo considera que tanto la producción como la destrucción se deben al conjunto de condiciones, y define lo correcto como aquello que podría producir algún efecto. Pero a tal extremo lógico llevaron los budistas estas creencias que terminaron formulando la doctrina de la instantaneidad absoluta⁴. Volviendo a los jainistas, también tuvieron en cuenta que el valor del conocimiento consiste en la ayuda que ofrece para asegurar lo que es bueno y evitar lo que es malo para nosotros; lo que es cierto nos da tal explicación de las cosas que al proceder de acuerdo con sus instrucciones podemos verificarlo por experiencia real. Al proceder con una estimación correcta de las cosas, podemos aprovecharnos fácilmente de lo que es bueno y evitar lo que es malo. Los jainistas también creían que los cambios eran producidos por un conjunto de condiciones, pero no llevaron esta doctrina a su extremo lógico. Había cambios en el mundo y en la permanencia. Los budistas habían ido tan lejos que incluso habían negado la existencia de un alma permanente. Los jainistas dijeron que no se podía adoptar una visión definitiva, unilateral y absoluta de las cosas, y sostuvieron que no solo el suceso de los eventos era condicional, sino que incluso todos nuestros juicios son verdaderos solo en un sentido limitado. Esto es cierto para el sentido común, que reconocemos como superior a priori a las simples abstracciones que conducen a conclusiones absolutas y unilaterales. Por el conjunto de condiciones desaparecieron las viejas cualidades en las cosas, aparecieron otras nuevas y una parte permaneció constante. Pero este punto de vista de sentido común, aunque estaba de acuerdo con nuestra experiencia ordinaria, no podía satisfacer nuestras, a priori, demandas internas para descubrir la verdad última, lo cual era cierto no de manera relativa sino absoluta.

³ La filosofía de los Vedas formulada por el Mīmāṃsā de Kumāṛila y Prabhākara tiene una visión opuesta. Lo correcto según ellos se determina a priori, mientras que lo incorrecto está determinado por la experiencia.

⁴ Históricamente, la doctrina de la instantaneidad es probablemente anterior a la doctrina *arthakriyākāritva*. Pero los budistas posteriores buscaron probar que la instantaneidad fue el resultado lógico de la doctrina *arthakriyākāritva*.

Cuando se pregunta si algo es cierto, el jainismo responde: “es cierto desde un punto de vista, pero no es cierto desde otro, mientras que también es cierto desde aquel punto de vista y falso desde aquel otro”. Pero tal respuesta no puede satisfacer a la mente que busca alcanzar un pronunciamiento definitivo, un juicio absoluto.

La propuesta principal de los sistemas Jaina y Budista sobre el credo sacrificial consistió en que intentaron formular una teoría del universo, la realidad y el papel de los seres vivos y más particularmente del hombre. El credo sacrificial estaba ocupado con rituales y sacrificios individuales, y se preocupaba por los principios o máximas solo en la medida en que eran útiles para la ejecución real de los sacrificios. Una vez más, la acción con los nuevos sistemas no significaba sacrificio sino una acción general que siempre realizamos. Ahora las acciones se consideraban malas o buenas si provocaban o no nuestra elevación moral. Los seguidores del credo sacrificial se abstuvieron de la falsedad no tanto por un sentimiento de degradación personal, sino porque los Vedas habían dictado que la falsedad no debía ser dicha, y los Vedas deben obedecerse. El credo sacrificial quería más y más felicidad aquí o en el otro mundo. Los sistemas de filosofía budista y jaina descartaban la felicidad ordinaria y deseaban un estado último e inmutable en el que todos los dolores y penas se disolvieran para siempre (budismo) o donde se realizara la felicidad infinita, siempre inquebrantable. Una conducta correcta que debiera seguirse simplemente para la elevación moral de la persona no tendría lugar en el credo sacrificial, ya que con él se puede observar una conducta correcta solo si así lo dictan los Vedas. Tanto el *karma* como el fruto del *karma* (*karmaphala*) solo se referían al *karma* del sacrificio y proporcionaban felicidad temporal, consecuencia o fruto de los sacrificios; el conocimiento con ellos hacía referencia solo al conocimiento del sacrificio y de los dictados de los Vedas. Sin embargo, en los sistemas, *karma*, *karmaphala*, felicidad y conocimiento, todos ellos fueron considerados en su sentido más amplio y universal. La felicidad o extinción absoluta del dolor seguía siendo el objetivo, pero no era una felicidad sacrificial estrecha sino una felicidad infinita e inmutable, la desaparición del dolor; el *karma* todavía era el camino, pero no el *karma* sacrificial, ya que comprendía todas las acciones morales e inmorales realizadas por nosotros; el conocimiento aquí significa el conocimiento de la verdad o la realidad y no el conocimiento del sacrificio.

Sin embargo, la evolución ya había comenzado en los Upanishads que habían anticipado los nuevos sistemas en todas estas direcciones. Los fundadores de estos nuevos sistemas probablemente extrajeron sus ideas tanto del credo sacrificial como de los Upanishads, y construyeron sus sistemas de forma independiente con su propio

pensamiento racional. Pero si había herejes que utilizaban las ideas de los Upaniṣads para negar la autoridad de los Vedas, era natural esperar que encontráramos en el entorno hindú indicios de pensamiento racional que apuntasen a un intento de armonizar las ideas de los Upaniṣads con el credo sacrificial de tal manera que se orientase hacia la construcción de un sistema de pensamiento consistente y bien trabajado. Nuestras expectativas se cumplen de hecho con la filosofía Sāṃkhya, cuyos orígenes pueden descubrirse en los Upaniṣads.

Los orígenes del Sāṃkhya en los Upaniṣads.

Es cierto que en los Upaniṣads hay gran cantidad de textos que describen la realidad última como Brahman, infinito, conocimiento o felicidad, y hablan de todo lo demás como meras formas y nombres que se transforman. La palabra Brahman originalmente significaba en la literatura védica más antigua, mantra, sacrificio debidamente realizado, y también el poder del sacrificio que podría producir el resultado deseado⁵. En muchos pasajes de los Upaniṣads, este Brahman aparece como el principio universal y supremo a partir del cual todos los demás derivaron sus poderes. Tal Brahman es buscado en muchas partes para beneficio personal o bienestar. Pero a través de un proceso gradual de desarrollo, el concepto de Brahman alcanzó un nivel superior en el cual la realidad y la verdad del mundo son tácitamente ignoradas, y el Uno, el Infinito, el Conocimiento, lo Real, es considerado como la única Verdad. Este tipo de pensamiento se desarrolló gradualmente en el Vedānta monista según lo explica Śaṅkara. Pero había otra línea de pensamiento paralela a esta, que consideraba que el mundo tenía una realidad y que estaba compuesto de agua, fuego y tierra. También encontramos pasajes en el Śvetāśvatara y particularmente en el Maitrāyaṇī a partir de los cuales parece que la línea de pensamiento Sāṃkhya se había desarrollado considerablemente, y muchos de sus términos técnicos ya estaban en uso⁶. Pero la fecha del Maitrāyaṇī todavía no se ha establecido definitivamente, y los detalles encontrados allí tampoco son tales que podamos adoptar una idea distinta del pensamiento Sāṃkhya tal como se desarrolló en los Upaniṣads. No es improbable que en esta etapa de desarrollo también haya aportado algunas ideas al budismo o al jainismo, pero la filosofía Sāṃkhya-Yoga tal como la conocemos ahora es un sistema

⁵ Consultar el artículo de Hillebrandt, "Brahman" (E. R. E.).

⁶ Kaṭha III.10, V.7. Śveta. V.7,8,12, IV.5,1.3. Esto lo he tratado en detalle en el primer capítulo de mi "Yoga Philosophy in Relation to other Indian Systems of Thought".

en el que encontramos todos los logros del budismo y el jainismo de tal manera que une la doctrina de la permanencia de los Upaniṣads con la doctrina de la instantaneidad de los budistas y la doctrina del relativismo de los jainistas.

Literatura Sāṃkhya y Yoga.

La exposición principal de los sistemas Sāṃkhya y Yoga en esta sección se ha basado en el Sāṃkhyakārikā, los Sāṃkhyasūtras y los Yogasūtra de Patañjali con sus comentarios y subcomentarios. El Sāṃkhyakārikā (alrededor de 200 d.C.) fue escrito por Īśvarakṛṣṇa. La referencia al Sāṃkhya establecida por Caraka (78 d.C.) representa probablemente una escuela anterior y esto se ha tratado por separado. Vācaspati Miśra (siglo IX d.C.) escribió un comentario sobre esta escuela conocido como Tattvakāumudī. Pero antes que él, Gauḍapāda y Rājā escribieron comentarios sobre el Sāṃkhyakārikā⁷. Nārāyaṇatīrtha escribió su Candrikā sobre el comentario de Gauḍapāda. Los Sāṃkhyasūtras que han sido comentados por Vijñāna Bhikṣu en el siglo XVI (el Pravacanabhāṣya) parecen ser obra de algún autor desconocido posterior al siglo IX. Aniruddha, de la segunda mitad del siglo XV, fue el primero en escribir un comentario sobre los Sāṃkhyasūtras. Vijñāna Bhikṣu escribió también otro trabajo básico sobre Sāṃkhya, conocido como Sāṃkhyasāra. Otra obra corta de origen tardío es el Tattvasamāsa (probablemente del siglo XIV). Otros dos trabajos sobre Sāṃkhya, a saber, el Sāṃkhyatattvavivecana de Simānanda y el Sāṃkhyatattvayāthārthyadīpana de Bhāvāganeśa (ambos posteriores a Vijñāna Bhikṣu) de elevado valor filosófico también se han consultado ampliamente. Los Yogasūtra de Patañjali (no antes del 147 a.C.) fue comentado por Vyāsa (400 d.C.) y el bhāṣya de Vyāsa fue comentado por Vācaspati Miśra en el Tattvavaiśāradī, por Vijñāna Bhikṣu en el Yogavārttika, por Bhoja en el Bhojavṛtti del siglo X, y por Nāgeśa en el Chāyāvyaḅhyā (siglo XVII).

Entre las obras modernas a las que me siento obligado mencionar están los dos tratados “Teorías mecánicas, físicas y químicas de los antiguos hindúes” y “Ciencias positivas de los antiguos hindúes” por el Dr. BN Seal, además de mis dos trabajos “Yoga Study of Patañjali”, publicado por la Universidad de Calcuta, y “Yoga Philosophy in Relation to other Indian Systems of Thought” que se publicará próximamente, y mi

⁷ Supongo que el comentario de Rājā sobre el Kārikā fue el Rājāvārttika citado por Vācaspati. El comentario de Rājā sobre el Kārikā ha sido citado por Jayanta en su Nyāyamañjarī, p. 109. Este libro probablemente ya se haya perdido.

“Natural Philosophy of the Ancient Hindus”, en espera de su publicación por la Universidad de Calcuta.

Guṇaratna menciona otros dos importantes trabajos sobre Sāṃkhya, a saber, Māṭharabhāṣya y Ātreyantra. De estos, el segundo sigue probablemente el mismo enfoque que Caraka hace del Sāṃkhya, porque sabemos que el sabio Atri es el que habla en el trabajo de Caraka y por eso se lo llamó Ātreyaśāṃhitā o Ātreyantra. No se sabe nada del Māṭharabhāṣya⁸.

Una antigua escuela de Sāṃkhya.

Es importante para la historia de la filosofía Sāṃkhya presentar el punto de vista de Caraka, que hasta donde sé no ha sido estudiado en ninguno de los tratados modernos sobre Sāṃkhya, ante los seguidores de esta filosofía. Según Caraka, hay seis elementos (*dhātus*), a saber, los cinco elementos, *ākāśa*, *vāyu* etc. y *cetanā*, llamado también *puruṣa*. Desde otros puntos de vista, se puede decir que las categorías son veinticuatro solamente, a saber, los diez sentidos (cinco cognitivos y cinco conativos), *manas*, los cinco objetos de los sentidos y los otros ocho (*prakṛti*, *mahat*, *ahaṃkāra* y los cinco elementos)⁹. *Manas* funciona a través de los sentidos. Es infraatómico y su existencia se confirma por el hecho de que, aunque existan los sentidos, no puede haber ningún conocimiento si *manas* no está en contacto con ellos.

Hay dos movimientos indeterminados de *manas* como detección (*ūha*) y concepción (*vicāra*) antes de que surja una comprensión definida (*buddhi*). Cada uno de los cinco sentidos es el producto de la combinación de cinco elementos, pero el sentido auditivo está hecho con una preponderancia de *ākāśa*, el sentido del tacto con una preponderancia de aire, el sentido visual con una preponderancia de luz, el sabor con una preponderancia de agua y el sentido del olfato con una preponderancia de tierra. Caraka no menciona los *tanmātras* en absoluto¹⁰. El conglomerado de los objetos de

⁸ Los lectores que no estén familiarizados con el Sāṃkhya-Yoga pueden omitir las siguientes tres secciones en una primera lectura.

⁹ *Puruṣa* se excluye aquí de la lista. Cakrapāṇi, el comentarista, dice que tanto *prakṛti* como *puruṣa*, permaneciendo ambos sin manifestarse, han sido considerados los dos juntos como uno solo. Edición del Harinātha Viśārada de Caraka, Śāṅgīra, p. 4.

¹⁰ Pero a algún tipo de materia sutil, diferente de la materia bruta, se la conoce como parte de *prakṛti* que se considera que tiene ocho elementos en ella, a saber. *avyakta*, *Mahat*, *ahaṃkāra* y otros

los sentidos (*indriyārtha*) o materia burda, los diez sentidos, *manas*, los cinco *bhūtas* sutiles y *prakṛti*, *mahat* y *ahaṅkāra* que tienen lugar a través de *rajas* conforman lo que llamamos persona. Cuando *sattva* está en su plenitud, este conglomerado cesa. Todo el *karma*, el fruto del *karma*, el conocimiento, el placer, el dolor, la ignorancia, la vida y la muerte pertenecen a este conglomerado. Pero también está *puruṣa*, porque de no haber sido así no habría nacimiento, muerte, esclavitud ni salvación. Si el *ātman* no se considerara como causa, todas las iluminaciones de la cognición lo serían sin razón alguna. Si no fuera reconocido un yo permanente, entonces sería responsable la acción de otro. Este *puruṣa*, llamado también *paramātmān*, no tiene comienzo y no tiene ninguna causa más allá de sí mismo. El “sí-mismo”, propiamente, no posee conciencia. La conciencia solo puede llegar a él a través de su conexión con *manas* y los órganos de los sentidos. Por ignorancia, voluntad, aversión y acción, tiene lugar este conglomerado de *puruṣa* y otros elementos. El conocimiento, el sentimiento o la acción no se pueden producir sin esta combinación. Todos los efectos positivos se deben a conglomerados de causas y no a una sola causa, pero toda destrucción se produce de forma natural y sin causa. Lo que es eterno nunca es producto de nada. Caraka identifica la parte *avyakta* de *prakṛti* con *puruṣa* como formando una categoría. Los *vikāra* o productos evolutivos de *prakṛti* se llaman *kṣetra*, mientras que la parte *avyakta* de *prakṛti* se considera el *kṣetrajñā* (*avyaktamasya kṣetrasya kṣetrajñāmr̥ṣayo viduh*). Este *avyakta* y *cetanā* son una y la misma entidad. De esta *prakṛti* o *cetanā* no manifestada deriva *buddhi*, de *buddhi* deriva el ego (*ahaṅkāra*), del *ahaṅkāra* se producen los cinco elementos y los sentidos, y cuando esta producción se completa, decimos que la creación ha tenido lugar.

En el momento de *pralaya* (disolución cósmica periódica) todas las evoluciones regresan a *prakṛti*, y se vuelven inmanifiestas con ella, mientras que en el momento de una nueva creación además de *puruṣa*, aparecen lo no manifestado (*avyakta*) y todas las formas manifestadas que evolucionan de *buddhi*, *ahaṅkāra*, etc.¹¹. Este ciclo de nacimientos o renacimientos, o de disolución y nueva creación, actúa a través de la influencia de *rajas* y *tamas*, por lo que aquellos que pueden deshacerse de estos dos nunca más sufrirán esta revolución en un ciclo. *Manas* solo puede activarse en asociación con el “sí-mismo”, que es el actor real. Este ser en sí mismo renace en toda

cinco más. Además de estos elementos que forman parte de *prakṛti*, también tenemos *indriyārthā*, los cinco objetos de los sentidos que han evolucionado a partir de *prakṛti*.

¹¹ Este pasaje ha sido explicado de manera diferente en un comentario anterior a Cakrapāṇi, indicando que en el momento de la muerte estos vuelven a *prakṛti* —*puruṣa*— y en el momento del renacimiento se vuelven a manifestar. Ver Cakrapāṇi, Śāṅkara, 1.46.

clase de vidas según su propio deseo, indeterminado por cualquier otro. Funciona de acuerdo a su propia voluntad y cosecha los frutos de su *karma*. Aunque todas las almas son omnipresentes, sin embargo, solo pueden percibir en cuerpos particulares donde están asociados con sus propios sentidos específicos. Todos los placeres y sufrimientos son sentidos por el conglomerado (*rāśi*), y no por el *ātman* que lo preside. Del disfrute y sufrimiento del placer y el dolor surge la avidez (*tṛṣṇā*) que consiste en el deseo y el rechazo, y del deseo surgen el placer y el dolor. *Mokṣa* significa el cese completo del placer y el dolor que surgen a través de la asociación del “sí-mismo” con *manas*, los sentidos y los objetos sensoriales. Cuando *manas* se establece constantemente en el “sí-mismo”, se trata del estado de yoga en que no hay placer ni dolor. Cuando surge el verdadero conocimiento de que “todo tiene una causa, es transitorio, se desarrolla de forma natural y no está producido por el “sí-mismo”, es doloroso y le pertenece”, el “sí-mismo” lo trasciende todo. Esta es la última renuncia cuando el conocimiento y todos los afectos finalmente se extinguen. No queda ninguna indicación de existencia positiva del “sí-mismo” en este momento, y el “sí-mismo” ya no puede ser percibido¹². Es el estado de Brahman. Quienes conocen a Brahman llaman a este estado Brahman, que es eterno y está absolutamente desprovisto de cualquier característica. Los seguidores del Sāṃkhya y los yoguis hablan de este estado como su objetivo último. Cuando se eliminan *rajas* y *tamas*, se agota el *karma* del pasado cuyos frutos deben ser disfrutados y no hay nuevo *karma* ni nuevo nacimiento, se produce el estado de *mokṣa*.

Se consideran medios indispensables varios tipos de acciones morales como la relación con buenas personas, el abandono de los deseos y los intentos concretos para descubrir la verdad. La verdad (*tattva*) así descubierta debe recordarse una y otra vez¹³ y ello, en última instancia, favorecerá la diferenciación entre el cuerpo y el “sí-mismo”. Como el “sí-mismo” es *avyakta* (no manifestado) y no tiene una naturaleza o carácter específico, este estado solo puede describirse como cesación absoluta (*mokṣa nivṛttirniḥśeṣā*).

¹² Aunque este estado se llama brahmabhūta, no es en ningún sentido como el Brahman del Vedānta que es de la naturaleza del ser puro, la inteligencia pura y la dicha pura. Este estado indescriptible se parece más a la aniquilación absoluta sin ningún signo de existencia (alakṣaṇam), que se asemeja al Nirvana de Nāgārjuna. Caraka, Śārīra 1.98-100

¹³ Aquí se habla de cuatro causas como causas de la memoria: (1) El pensar en la causa lleva a recordar el efecto, (2) por similitud, (3) por cosas opuestas y (4) por un intento agudo de recordar.

Las características principales de la doctrina Sāṃkhya expuesta por Caraka son las siguientes: 1. *Puruṣa* es el estado de *avyakta*. 2. Por un conglomerado de este *avyakta* con sus productos posteriores se forma un compuesto que genera el denominado ser vivo. 3. Los *tanmātras* no son mencionados. 4. *Rajas* y *tamas* representan los estados negativos de la mente y *sattva* los positivos. 5. El último estado de emancipación es la aniquilación absoluta o la existencia absoluta sin carácter y se habla de él como el estado de Brahman; no hay conciencia en este estado, porque la conciencia se debe al conglomerado del “sí-mismo” con sus evoluciones, *buddhi*, *ahaṃkāra*, etc. 6. Los sentidos están formados por la materia (*bhautika*).

Esta versión del Sāṃkhya concuerda con el sistema Sāṃkhya propuesto por Pañcaśikha (de quien se dice que era discípulo directo de Āsuri, discípulo a su vez de Kapila, el fundador del sistema) en el Mahābhārata XII.219. Pañcaśikha, por supuesto, no describe el sistema tan elaboradamente como lo hace Caraka. Pero incluso con lo poco que dice, se puede suponer que el sistema Sāṃkhya que dibuja es el mismo que el de Caraka¹⁴. Pañcaśikha habla de la verdad última como *avyakta* (un término aplicado en toda la literatura *sāṃkhya* a *prakṛti*) en el estado de *puruṣa* (*pūruṣāvasthamavyaktam*). Si el hombre es el producto de una mera combinación de distintos elementos, entonces se puede asumir que todo cesa con la muerte. Caraka en respuesta a tal objeción introduce una discusión, en la que intenta establecer la existencia de un “sí-mismo” como postulado de todos nuestros deberes y sentido de la responsabilidad moral.

La misma discusión ocurre también en Pañcaśikha, y las pruebas de la existencia del “sí-mismo” son también las mismas. Al igual que Caraka, Pañcaśikha también afirma que la conciencia se debe a las condiciones de asociación entre la mente, nuestro cuerpo físico y el elemento “*cetas*”. Son mutuamente independientes, y por tal independencia continúan el proceso de la vida y la actividad. Ninguno de los fenómenos producidos por tal asociación es el “sí-mismo”. Todo nuestro sufrimiento se origina porque creemos que es el ser. *Mokṣa* se realiza cuando podemos practicar la renuncia absoluta ante estos fenómenos. Los *guṇas* descritos por Pañcaśikha son los diferentes tipos de cualidades buenas y malas de la mente, igual que afirma Caraka. Al igual que lo expone Caraka, se habla del estado de conjunción como *kṣetra* y no hay aniquilación ni eternidad; el último estado se describe como aquél en que todos los

¹⁴ Algunos estudiosos europeos han tenido grandes dificultades para aceptar la doctrina de Pañcaśikha como una genuina doctrina Sāṃkhya. Esto probablemente se deba al hecho de que las doctrinas Sāṃkhya esbozadas por Caraka no atrajeron su atención.

ríos se pierden en el océano, lo cual se denomina *aliṅga* (sin ninguna característica) un término reservado para *prakṛti* en el Sāṃkhya posterior. Este estado se puede alcanzar mediante la doctrina de la renuncia final que también se llama doctrina de la destrucción total (*samyagbadha*).

Guṇaratna (siglo X a. C), un comentarista del *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, menciona dos escuelas de Sāṃkhya, la Maulikya (original) y la Uttara o (más tardía)¹⁵. De éstas, se dice que la doctrina del Maulikya Sāṃkhya es la que creía que había un *pradhāna* separado para cada *ātman*. Esta parece ser una referencia a la doctrina Sāṃkhya que acabo de esbozar. Por lo tanto, me inclino a pensar que ésta representa la doctrina Sāṃkhya sistemática más antigua.

En Mahābhārata XII.318 se mencionan tres escuelas de Sāṃkhya, a saber, la que admite veinticuatro categorías (la escuela a la que me acabo de referir), la que admite veinticinco (el conocido sistema ortodoxo Sāṃkhya) y la que admite veintiséis categorías. Esta última escuela postula la existencia de un ser supremo además de *puruṣa* que se convirtió en el vigésimo sexto principio. Esto concuerda con el sistema ortodoxo de Yoga y la versión Sāṃkhya expuesta en el Mahābhārata. Las escuelas Sāṃkhya de veinticuatro y veinticinco categorías se muestran aquí como incorrectas. Las doctrinas similares a la escuela Sāṃkhya que hemos esbozado anteriormente se mencionan en otros capítulos del Mahābhārata (XII.203, 204).

El “sí-mismo” separado del cuerpo se describe como la luna del día de la luna nueva; se dice que como Rāhu (la sombra del sol durante un eclipse) no se puede ver separado del sol, por lo que el “sí-mismo” no se puede ver separado del cuerpo. Se dice que los “sí-mismos” (*śarīriṇaḥ*) se manifiestan a partir de *prakṛti*.

No sabemos nada sobre Āsuri, el discípulo directo de Kapila¹⁶. Pero parece probable que el sistema Sāṃkhya que hemos esbozado aquí, que fundamentalmente es igual al del Mahābhārata y que ahí se ha atribuido a Pañcaśikha, sea la primera versión del Sāṃkhya accesible de forma sistemática. No solo la referencia de *Guṇaratna* a la escuela de Maulikya Sāṃkhya lo justifica, sino que el hecho de que Caraka (78 AD) no se refiera al Sāṃkhya como lo describe Īśvarakṛṣṇa y como se menciona en otras partes del Mahābhārata es una prueba definitiva de que el Sāṃkhya de Īśvarakṛṣṇa es

¹⁵ *Guṇaratna's Tarkarahasyadīpikā*, p. 99.

¹⁶ *Guṇaratna* (*Tarkarahasyadīpikā*, p. 104) cita un verso atribuido a Āsuri. El significado de este verso es que cuando *buddhi* se transforma de una manera concreta, (*puruṣa*) tiene experiencia. Es como el reflejo de la luna en el agua transparente.

una modificación posterior que, o no existía en la época de Caraka, o no se reconocía como una versión anterior del Sāṃkhya.

Wassilief dice citando fuentes tibetanas que Vindhyavāsin alteró el Sāṃkhya según sus propios puntos de vista¹⁷. Takakusu piensa que Vindhyavāsin era un título de Īśvarakṛṣṇa¹⁸ y Garbe sostiene que la fecha de Īśvarakṛṣṇa fue alrededor del 100 d.C. Parece muy probable que Īśvarakṛṣṇa estuviese en deuda por sus *kārikās* con otra obra, la cual seguramente se escribió en un estilo distinto del que él empleaba.

El séptimo verso de su Kārikā parece tener el mismo significado que un pasaje que se encuentra citado en el Mahābhāṣya de Patañjali, el gramático (147 a.C.)¹⁹. El tema de los dos pasajes es la enumeración de las razones que frustran la percepción visual. Sin embargo, esta no es una doctrina relacionada con la parte estrictamente técnica del Sāṃkhya, y es posible que el libro del cual Patañjali citó el pasaje, y que probablemente fue comentado en métrica *āryā* por Īśvarakṛṣṇa no fuera en absoluto un libro *sāṃkhya*. Pero aunque el tema del versículo no es una de las partes estrictamente técnicas del Sāṃkhya, sin embargo, dado que no se observa tal enumeración en ningún otro sistema de la filosofía india, y tiene una especial incidencia como salvaguarda de ciertas objeciones contra la doctrina *sāṃkhya* de *prakṛti*, la suposición lógica y natural es que el verso pertenecía a un libro sobre Sāṃkhya comentado por Īśvarakṛṣṇa.

Las primeras descripciones de un Sāṃkhya que concuerda con el Sāṃkhya de Īśvarakṛṣṇa (pero con adición de *īśvara*) se encuentran en los Yogasūtra de Patañjali y en el Mahābhārata; pero estamos bastante seguros de que el Sāṃkhya de Caraka que

¹⁷ Vassilief's Buddhismus, p. 240.

¹⁸ Takakusu "A study of Parametria's life of Vasubandhu", I. R.A.S., 1905. Esta identificación por Takakusu, sin embargo, parece ser extremadamente dudosa, ya que *Guṇaratna* menciona a Īśvarakṛṣṇa y Vindhyavāsin como dos autoridades diferentes (Tarkarahasyadīpikā pp. 102 y 104). El verso citado de Vindhyavāsin (p.104) en la métrica *anuṣṭubh* no puede ser identificado como perteneciente a Īśvarakṛṣṇa. Parece que Īśvarakṛṣṇa escribió dos libros; uno es el Sāṃkhyakārikā y otro un trabajo independiente sobre Sāṃkhya, una línea del cual, citada por *Guṇaratna*, se muestra de la siguiente manera: "*Pratīyatādhyavasāyaḥ śrotrādīsamuttha adhyakṣam*" (p.108). Si la interpretación de Vācaspati sobre la clasificación de *anumāna* en su Tattvakaumudī se considera una explicación correcta del Sāṃkhyakārikā, entonces Īśvarakṛṣṇa debe ser una persona diferente de Vindhyavāsin, cuyas opiniones sobre *anumāna*, tal como se menciona en el Ślokavārttika, p. 393, son completamente diferentes. Incluso la propia declaración de Vācaspati en el Tātparyaṭīkā (págs. 109 y 131) señala que su interpretación allí no fue correcta.

¹⁹ Patañjali's Mahābhāṣya, IV.1.3. (Benares edition).

hemos esbozado aquí era conocido por Patañjali, ya que en el Yogasūtra I.19 se hace referencia a una visión del Sāṃkhya similar a esta.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, los sistemas Sāṃkhya de Caraka y Pañcaśikha son muy importantes; porque muestran una etapa de pensamiento transicional entre las ideas de los Upaniṣad y la doctrina Sāṃkhya ortodoxa, representada por Īśvarakṛṣṇa. Por un lado, su doctrina de que los sentidos son materiales, que los efectos se producen solo como resultado de sus aplicaciones sobre los objetos y que *puruṣa* es inconsciente, lo relaciona estrechamente con el Nyāya y, por otro lado, sus conexiones con el budismo parecen ser más cercanas que en el Sāṃkhya ortodoxo.

Tenemos noticias del Śaṣṭitantraśāstra como una de las obras más antiguas del Sāṃkhya. Esto se menciona en el Ahirbudhnya Saṃhitā como conteniendo dos libros de treinta y dos y veintiocho capítulos²⁰.

Una cita del Rājavārttika (una obra sobre la que no hay información concreta) en el comentario de Vācaspati Miśra sobre el Sāṃkhyakārikā (72) dice que se llamaba Śaṣṭitantra porque trataba de la existencia de *prakṛti*, su unidad, su distinción de los *puruṣas*, su razón de ser para los *puruṣas*, la multiplicidad de *puruṣas*, la conexión con los *puruṣas* y la separación de ellos, la evolución de las categorías, la inactividad de los *puruṣas*, los cinco *viparyayas*, los nueve *tuṣṭis*, los veintiocho tipos de defectos de los órganos y los ocho *siddhis*²¹.

²⁰ Ahirbudhnya Saṃhitā, pp. 108, no.

²¹ La doctrina de los *viparyaya*, *tuṣṭi*, los defectos de los órganos y los *siddhi* se menciona en el Kārikā de Īśvarakṛṣṇa, pero los he omitido en mi descripción del Sāṃkhya, ya que tienen poca importancia filosófica. Los *viparyaya* (conocimiento falso) son cinco, a saber, *avidyā* (ignorancia), *asmitā* (egoísmo), *rāga* (apego), *dveṣa* (antipatía), *abhiniveśa* (amor propio), que también se llaman *tamo*, *moha*, *mahāmoha*, *tamisrā* y *andhatāmisra*. Estos son de nueve tipos de *tuṣṭi*, como la idea de que no es necesario ningún esfuerzo, ya que *prakṛti* misma nos conducirá a la salvación (*ambhas*), que no es necesario meditar, ya que es suficiente si renunciamos a la vida de familia (*salila*), que no hay prisa, que la salvación vendrá a su debido tiempo (*megha*), que la liberación será resuelta por el destino (*bhāgya*), y la satisfacción que conduce a la renuncia que proviene de cinco causas distintas, como por ejemplo los problemas para ganar dinero (*para*) y para proteger el dinero ganado (*supara*), el deterioro natural de cosas obtenidas para el disfrute (*parāpara*), el aumento de los deseos que conduce a mayores decepciones (*anuttamāmbhas*), toda ganancia que produce daños a otros (*uttamāmbhas*). Esta renuncia procede de consideraciones externas con aquellos que consideran *prakṛti* y sus evoluciones como el “sí-mismo”. Los *siddhis* o poderes extraordinarios son ocho en número, a saber, (i) lectura de escrituras (*tāra*), (ii) indagación sobre su significado (*sutāra*), (3) razonamiento apropiado (*tāratāra*), (4) corroboración

Pero el contenido del Śaṣṭitantra citado en el Ahirbudhnya Saṃhitā difiere del mismo, de lo cual se desprende que el Sāṃkhya del Śaṣṭitantra al que se hace referencia en el Ahirbudhnya Saṃhitā tenía un carácter teísta que se asemejaba a la doctrina de los Vaiṣṇavas Pāñcarātra y, además, el Ahirbudhnya Saṃhitā afirma que la teoría del Sāṃkhya de Kapila era de un Vaiṣṇava. Vijñāna Bhikṣu, el mayor exponente del Sāṃkhya, dice repetidamente en su obra Vijñānāmṛta Bhāṣya que el Sāṃkhya era originalmente teísta, y que el Sāṃkhya ateo es solo un *prauḍhivāda* (un intento exagerado para demostrar que no es necesaria la figura de *īśvara* para explicar el proceso del mundo) aunque el Mahābhārata señala que la diferencia entre Sāṃkhya y Yoga es que el primero es ateo, mientras que el segundo es teísta. La discrepancia entre los dos relatos de Śaṣṭitantra sugiere que el Śaṣṭitantra original mencionado en Ahirbudhnya Saṃhitā fue posteriormente revisado y considerablemente cambiado.

Esta suposición es corroborada por el hecho de que *Guṇaratna* menciona el Śaṣṭitantroddhāra (edición revisada del Śaṣṭitantra) entre las obras importantes del Sāṃkhya en lugar del Śaṣṭitantra²². Probablemente el primer Śaṣṭitantra se perdió incluso antes del tiempo de Vācaspati.

Si creemos que el Śaṣṭitantra mencionado en el Ahirbudhnya Saṃhitā es en todas sus partes esenciales el mismo trabajo compuesto por Kapila y que se basa fielmente en sus enseñanzas, entonces debemos suponer que el Sāṃkhya de Kapila fue teísta²³. Es probable que su discípulo Āsuri tratara de popularizarlo, pero parece que se produjo un gran cambio cuando Pañcaśikha, el discípulo de Āsuri, se enfrentó a él, pues sabemos que su doctrina difería de la tradicional en muchos e importantes aspectos. En el Sāṃkhyakārikā (70) se dice que dividió la doctrina en muchas partes (*tena bahudhākṛtam tantram*). El significado exacto de esta referencia es difícil de adivinar. Podría significar que reescribió el Śaṣṭitantra original en varios tratados. Es un hecho admitido que la mayoría de las escuelas *vaiṣṇavas* aceptaron la forma de la cosmología Sāṃkhya, que es la misma en la mayoría de las divisiones principales.

de las propias ideas con las ideas de los maestros y otros estudiosos del mismo campo (*ramyaka*), (5) purificación de la mente mediante la práctica prolongada (*sadāmudītā*). Los otros tres *siddhis* llamados *pramoda*, *mudītā* y *modamāna* conducen directamente a la separación entre *prakṛti* y *puruṣa*. Los veintiocho defectos de los sentidos son los once defectos de los once sentidos y los diecisiete tipos de defectos del entendimiento que corresponden a la ausencia de *siddhis* y la presencia de *tuṣṭis*. Los *viparyayas*, *tuṣṭis* y los defectos de los órganos son obstáculos en el camino hacia la obtención de la meta del Sāṃkhya.

²² Tarkarahasyadīpikā, p. 109.

²³ Matsyapurāṇa, IV. 28.

Esto justifica la suposición de que la doctrina de Kapila fue probablemente teísta. Pero hay algunos otros puntos de diferencia entre el Kapila y el Pātañjala Sāṃkhya (Yoga). La única suposición que se puede aventurar es que Pañcaśikha probablemente modificó la obra de Kapila de manera atea y la transmitió como propia de Kapila. Si esta suposición se considera razonable, entonces tenemos tres estratos de Sāṃkhya: primero uno teísta, cuyos detalles se pierden, pero que se mantiene de forma modificada por la escuela Pātañjala de Sāṃkhya, el segundo como una modificación atea representada por Pañcaśikha y, finalmente, una tercera modificación atea como el sistema ortodoxo Sāṃkhya.

Un cambio importante en la doctrina Sāṃkhya parece haberlo introducido Vijñāna Bhikṣu (siglo XVI A.D.) con su tratamiento de los *guṇas* como realidades separadas. Yo mismo he aceptado esta interpretación del Sāṃkhya como la más racional y filosófica, y por lo tanto la he seguido para conectar los sistemas de Kapila y la escuela Pātañjala de Sāṃkhya. Pero debe señalarse que originalmente la noción de los *guṇas* se aplicó a diferentes tipos de estados mentales buenos y malos, y luego se supusieron para formar el mundo objetivo por un lado y la totalidad de la psique humana por otro. Vijñāna Bhikṣu y el escritor *vaiṣṇava* Venkaṭa²⁴ trataron de dar una explicación sistemática de los *guṇas* en dos líneas diferentes. Igual que la filosofía Yoga compilada por Patañjali y comentada por Vyāsa, Vācaspati y Vijñāna Bhikṣu, de acuerdo con la doctrina Sāṃkhya explicada por Vācaspati y Vijñāna Bhikṣu, en la mayoría de los puntos he preferido referirme a ellas como las escuelas Sāṃkhya de Kapila y Patañjali y las he tratado juntas, una regla que fue seguida por Haribhadra en su *Ṣaḍdarśanasamuccaya*.

Los otros importantes maestros Sāṃkhya mencionados por Gauḍapāda son Sanaka, Sānanda, Sanātana y Vodhu. No se sabe nada sobre su historia o doctrinas.

Sāṃkhyakārikā, Sāṃkhyasūtra, Vācaspati Miśra y Vijñāna Bhikṣu.

Es necesaria una explicación en lo que respecta a mi interpretación del sistema Sāṃkhya-Yoga. El Sāṃkhyakārikā es el texto más antiguo de Sāṃkhya sobre el que tenemos comentarios de escritores posteriores. El Sāṃkhyasūtra no se relaciona con ningún escritor hasta que fue comentado por Aniruddha (siglo XV d.C.). Incluso *Guṇaratna* del siglo XIV d.C. que hizo alusiones a una serie de obras de Sāṃkhya, no

²⁴ La filosofía de Venkaṭa se tratará en el segundo volumen del presente trabajo.

hizo ninguna referencia al Sāṃkhyasūtra, y ningún otro escritor destacado antes de *Guṇaratna* parece haber hecho referencia alguna al Sāṃkhyasūtra. La conclusión natural, por lo tanto, es que probablemente estos *sūtras* fueron escritos algún tiempo después del siglo XIV. Pero no hay evidencia positiva que demuestre que fue un trabajo tan tardío como del siglo XV. Se dice al final del Sāṃkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa que los *kārikās* exponen la doctrina Sāṃkhya excluyendo las refutaciones de las doctrinas de otras personas y las parábolas vinculadas al Sāṃkhya original, el Śaṣṭitantraśāstra. Los Sāṃkhyasūtras contienen refutaciones de otras doctrinas y también cierta cantidad de parábolas. No resulta improbable que estas fueran recogidas de alguna obra *sāṃkhya* anterior que ahora esté perdida. Podrían pertenecer a una edición posterior del Śaṣṭitantraśāstra (Śaṣṭitanthroddhāra como lo menciona *Guṇaratna*), pero se trata de una mera conjetura.

No hay ninguna razón para suponer que la doctrina Sāṃkhya encontrada en los *sūtras* difiera de manera importante de la doctrina Sāṃkhya tal como se encuentra en el Sāṃkhyakārikā. El único punto de importancia es que los Sāṃkhyasūtras sostienen que cuando los Upaniṣads se referían a una inteligencia pura y absoluta, querían referirse a la unidad como *puruṣas* inteligentes, distinta de la unidad como *guṇas*. Puesto que la naturaleza de todos los *puruṣas* era inteligencia pura, se hablaba de ellos en los Upaniṣads como uno, ya que todos ellos forman la categoría o clase de inteligencia pura, y por lo tanto, en cierto sentido, pueden considerarse como uno solo. Este ajuste no se encuentra en el Sāṃkhyakārikā. Este es, sin embargo, un caso de omisión y no de diferencia. Vijñāna Bhikṣu, el comentarista del Sāṃkhyasūtra, estaba más inclinado al Sāṃkhya o Yoga teísta que al Sāṃkhya ateísta. Esto se corrobora por sus propios comentarios en el Sāṃkhyaprapaśanabhāṣya, el Yogavārttika y el Vijñānāmṛtabhāṣya (un comentario independiente sobre los Brahmasūtras de Bādarāyaṇa en la línea del Sāṃkhya teísta). El punto de vista de Vijñāna Bhikṣu no podría llamarse propiamente una visión completa del Yoga, porque estaba más de acuerdo con las opiniones de la doctrina Sāṃkhya de los Purāṇas, donde se dice que tanto los diversos *puruṣas* como la *prakṛti* se fusionan al final en *īśvara*, dando lugar nuevamente al proceso creativo de *prakṛti* al final de cada *pralaya*. No pudo evitar los argumentos especialmente ateos de los Sāṃkhyasūtras, pero remarcó que estos fueron utilizados solo para mostrar que el sistema Sāṃkhya dio una explicación tan racional que incluso sin la intervención de un *īśvara* podía explicar todos los hechos. Vijñāna Bhikṣu en su interpretación del Sāṃkhya difería en muchos puntos de Vācaspati, y es difícil decir quién tiene razón. Vijñāna Bhikṣu tiene la ventaja de que ha tratado de dar interpretaciones audaces sobre algunos puntos difíciles en los que

Vācaspati permaneció en silencio. Me refiero principalmente al concepto de la naturaleza de los *guṇas*, que pienso que es lo más importante en el Sāṃkhya. Vijñāna Bhikṣu describió los *guṇas* como realidades o sustancias extremadamente sutiles, pero Vācaspati y Gauḍapāda (el otro comentarista de la Sāṃkhyakārikā) permanecieron en silencio sobre este punto. No hay nada en sus interpretaciones que proceda en contra de la interpretación de Vijñāna Bhikṣu, pero mientras ellos callaron en cuanto a cualquier explicación definitiva sobre la naturaleza de los *guṇas*, Bhikṣu finalmente presentó una interpretación muy satisfactoria y racional de su naturaleza.

Como no se encuentra ninguna explicación definitiva de los *guṇas* en ningún otro trabajo anterior a Bhikṣu, es muy probable que este asunto no haya sido resuelto antes satisfactoriamente. Ni Caraka ni el Mahābhārata explican la naturaleza de los *guṇas*. Pero la interpretación de Bhikṣu se ajusta muy bien a todo lo que se conoce sobre las manifestaciones y el funcionamiento de los *guṇas* en los primeros documentos. Por lo tanto, he aceptado la interpretación de Bhikṣu al dar mi explicación de la naturaleza de los *guṇas*. El Kārikā habla de los *guṇas* como siendo de la naturaleza del placer, dolor y torpeza (*sattva*, *rajas* y *tamas*). También describe *sattva* como luz e iluminación, *rajas* como de la naturaleza de la energía y causa del movimiento, y *tamas* como pesado y obstructivo. Vācaspati simplemente parafrasea esta declaración de la Kārikā, pero no entra en ninguna otra explicación. La interpretación de Bhikṣu encaja bien con todo lo que se conoce sobre los *guṇas*, aunque es muy posible que esta visión no coincidiese con la primera, y cuando se formuló la doctrina Sāṃkhya original, hubiese cierta vaguedad en cuanto a los *guṇas*.

Hay algunos otros puntos en los que la interpretación de Bhikṣu difiere de la de Vācaspati. Los más importantes se mencionan a continuación. El primero es la naturaleza de la conexión de *buddhi* con *puruṣa*. Vācaspati sostiene que no hay contacto (*saṃyoga*) de ningún *buddhi* con *puruṣa*, sino que el reflejo de *puruṣa* se capta en *buddhi* en virtud del cual *buddhi* se vuelve inteligible y se transforma en conciencia. Pero este punto de vista está abierto a la objeción de que no explica cómo se puede decir que *puruṣa* es el experimentador de los estados conscientes de *buddhi*, ya que su reflejo en *buddhi* es meramente una imagen, y no puede haber una experiencia (*bhoga*) solo sobre la base de esa imagen sin ninguna conexión real de *puruṣa* con *buddhi*. La respuesta de Vācaspati Miśra es que no hay contacto de los dos en el espacio y el tiempo, sino que su proximidad (*saṃnidhi*) se refiere solo a un tipo específico de aptitud (*yogyatā*) en virtud de la cual *puruṣa*, aunque permanece distante, todavía se siente unido e identificado con *buddhi*, y como resultado de ello,

los estados de *buddhi* aparecen como atribuidos a una persona. Vijñāna Bhikṣu difiere de Vācaspati y dice que si se admite ese tipo de conexión especial, entonces no hay ninguna razón por la cual *puruṣa* debería privarse de esa conexión en el momento de la liberación, y por lo tanto no habría liberación en absoluto, pues al encontrarse la conexión en *puruṣa*, no podría ser despojada de él, y continuaría siempre disfrutando de las experiencias representadas en *buddhi*. Vijñāna Bhikṣu sostiene que existe una conexión real de *puruṣa* con *buddhi* en cualquier estado cognitivo. Tal conexión entre *puruṣa* y *buddhi* no significa necesariamente que el primero sea responsable de cambiar a causa del segundo, pues la conexión y el cambio no son sinónimos. Cambio significa surgimiento de nuevas cualidades. Es *buddhi* quien sufre cambios, y cuando estos cambios se reflejan en *puruṣa*, existe la noción de una persona o experimentador en *puruṣa*, y cuando *puruṣa* se refleja nuevamente en *buddhi*, el estado de *buddhi* aparece como un estado consciente. Bhikṣu piensa que los sentidos pueden percibir directamente las cualidades concretas de las cosas sin ninguna intervención de *manas*, mientras que Vācaspati le atribuye a *manas* el poder de ordenar los datos sensoriales en un orden definido y de determinar los datos sensoriales indeterminados. Con él, en la primera etapa del conocimiento se presentan por primera vez los materiales sensoriales indeterminados, en la siguiente etapa hay asimilación, diferenciación y asociación mediante la cual los materiales indeterminados son ordenados y clasificados gracias a la actividad de *manas* llamada *saṃkalpa* que coordina las sensaciones materiales indeterminadas en formas concretas perceptuales y conceptuales como nociones de clase con características particulares. Bhikṣu que supone que el carácter determinado de las cosas es percibido directamente por los sentidos tiene que asignar necesariamente una posición subordinada a *manas* como si fuera solo la facultad del deseo, la duda y la imaginación.

Puede que no esté fuera de lugar mencionar aquí que hay uno o dos pasajes en el comentario de Vācaspati sobre el Sāṃkhyakārikā que parecen sugerir que consideraba que el ego (*ahaṃkāra*) producía la serie subjetiva de los sentidos y la serie objetiva del mundo externo gracias a una especie de deseo o voluntad, pero no concluyó esta doctrina, y por lo tanto no es necesario ampliarla. También hay una diferencia de opinión con respecto a la evolución de los *tanmātras* a partir de *mahat*, pues contrariamente a la opinión del Vyāsabhāṣya y Vijñāna Bhikṣu, etc., Vācaspati sostiene que de *mahat* deriva *ahaṃkāra* y de *ahaṃkāra* los *tanmātras*²⁵. Vijñāna Bhikṣu sostiene sin embargo que tanto la separación de *ahaṃkāra* como la evolución

²⁵ Ver mi "Study of Patañjali", p. 60 y ss.

de los *tanmātras* tienen lugar a partir de *mahat*, y como me parece lo más razonable, he seguido esta interpretación. Hay otros puntos de menor diferencia sobre la doctrina Yoga entre Vācaspati y Bhikṣu que no tienen mucha importancia filosófica.

Yoga y Patañjali.

La palabra yoga la encontramos en el Ṛg-Veda en varios sentidos, tales como yugo o aparejo, logro de lo imposible, conexión, y otros. El sentido de yugo no es tan frecuente como los otros sentidos; pero es cierto, sin embargo, que la palabra se utilizó en este sentido en el Ṛg-Veda y en obras védicas posteriores como el Śatapatha Brāhmaṇa y el Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad²⁶. La palabra tiene otro derivado “*yugya*” en la literatura sánscrita posterior²⁷.

Con el desarrollo de las ideas religiosas y filosóficas en el Ṛg-Veda, encontramos que las austeridades religiosas en general fueron muy valoradas. *Tapas* (ascetismo) y *brahmacarya* (voto sagrado de celibato y estudio de por vida) fueron consideradas como las mayores virtudes y consideradas como facilitadoras del poder más elevado²⁸.

A medida que estas ideas de ascetismo y autocontrol crecían en importancia, la fuerza de las precepciones pasiones se sentía tan incontrolable como la de un brioso caballo, y así comenzó a aplicarse la palabra yoga que originalmente se aplicaba al control de los caballos, al control de los sentidos²⁹.

En la época de Pāṇini, la palabra yoga había alcanzado su significado técnico y distinguía esta raíz “*yuj samādhau*” (*yuj* en el sentido de concentración) de “*yujir yoge*” (raíz *yujir* en el sentido de conexión). *Yuj* en el primer sentido rara vez se utiliza como verbo. Es más o menos una raíz imaginaria para la derivación etimológica de la palabra yoga³⁰.

²⁶ Comparar R.V. I.34.9 / VII. 67.8 / III.27. II / X.30.11 / X.114.9 / IV.24.4 / I.5.3 / I.30-7; Śatapatha Brāhmaṇa 14.7.1.11.

²⁷ Probablemente sea una antigua palabra Āryā; comparar German Joch, A.S. geoc, Latin jugum.

²⁸ Consultar Chāndogya III.17.4; Bṛh. I.2.6, Bṛh. III.8.10; Taitt. I.9. I/III.2.1/III.3.1; Taitt. Brāh. II.2.3.3; R.V. X.129; Śatap. Brāh. XI.5.8.1.

²⁹ Kaṭha III.4. Los sentidos son los caballos y lo que captan son sus objetos. Maitr. 2.6. Los sentidos conativos son sus caballos.

³⁰ *Yugyaḥ* deriva de la raíz *yujir yoge* y no de *yuja samādhau*. Una consideración de la regla de Pāṇini “*Tadasya brahmacaryam*”, V.1.94 demuestra que no solo los diferentes tipos de ascetismo y rigor

En el Bhagavadgītā, encontramos que la palabra yoga ha sido utilizada no solo en conformidad con la raíz “*yuj-samādhau*” sino también con “*yujir yogē*”. Esta ha sido la fuente de cierta confusión para los lectores de la Bhagavadgītā. Al yogui en el sentido de persona absorta en meditación se lo considera con extrema veneración. Una de las principales características del uso de esta palabra radica en que el Bhagavadgītā trató de marcar un camino intermedio entre la austera disciplina de abstracción meditativa por un lado y el curso de los deberes de la acción sacrificial de un adorador védico en la vida corriente de un nuevo tipo de yogui (evidentemente de *yujir yogē*) por el otro, quien debería combinar en sí mismo las mejores partes de los dos caminos, dedicarse a sus deberes y, sin embargo, abstraerse de todos los motivos egoístas asociados con los deseos.

Kauṭilya en su Arthaśāstra al enumerar las ciencias filosóficas de estudio cita el Sāṃkhya, el Yoga y el Lokāyata. Los *sūtras* budistas más antiguos (por ejemplo, Satipaṭṭhānasutta) están completamente familiarizados con las etapas de la concentración yoga. Por lo tanto, podemos inferir que la concentración y el Yoga se habían desarrollado como método técnico de absorción mística algún tiempo antes de Buda.

Con respecto a la conexión del Yoga con el Sāṃkhya, tal como se encuentra en los Yogasūtra de Patañjali, es realmente difícil llegar a una conclusión definitiva. La ciencia de la respiración había llamado la atención en muchos de los primeros Upaniṣads, aunque probablemente no se había desarrollado ninguna forma sistemática del *prāṇāyāma* (un sistema de control de la respiración) del Yoga. Solo cuando llegamos al Maitrāyaṇī encontramos que el método Yoga había alcanzado un desarrollo sistemático. Los otros dos Upaniṣads en los que se pueden encontrar ideas de Yoga son el Śvetāśvatara y el Katha. Es realmente curioso notar que estos tres Upaniṣads del Kṛṣṇa Yajurveda, donde encontramos referencia a los métodos de Yoga, son los únicos donde encontramos referencias claras también a los principios Sāṃkhya, aunque las ideas Sāṃkhya y Yoga no aparecen allí relacionadas entre ellas o asociadas como partes del mismo sistema.

Pero hay un pasaje notable en el Maitrāyaṇī en la conversación entre Śākyāyana y Bṛhadratha donde encontramos que la metafísica Sāṃkhya se presentaba en algunos

que se definió como brahmacharya prevalecían en el país en ese momento (Pāṇini, como Goldstücker ha demostrado, era prebudista), sino que asociados con estos había crecido un sistema definido de disciplina mental que pasó a denominarse Yoga.

lugares para explicar la validez de los procesos de Yoga, y parece por lo tanto que la asociación y el injerto de la metafísica Sāṃkhya en el sistema de Yoga como base, fue el trabajo de los seguidores de esta escuela de ideas que posteriormente fue sistematizada por Patañjali. Así, Śākyāyana dice: “Algunos afirman que son los *guṇas* los que a través de sus diferencias de naturaleza esclavizan la voluntad, y que la liberación ocurre cuando la falta de la voluntad ha sido eliminada, porque se observa con la mente, y todo lo que llamamos deseo, imaginación, duda, creencia, incredulidad, certeza, incertidumbre, vergüenza, pensamiento, miedo, todo ello es nada más que mente. Llevado por las olas de las cualidades oscurecidas en su imaginación, inestable, voluble, lesionado, lleno de deseos, titubeando acepta la creencia, cree que yo soy él, esto es mío, y se encadena a sí mismo por sí mismo, igual que un pájaro en una red. Por lo tanto, un hombre que posee voluntad, imaginación y creencias se encuentra esclavizado, y el que es lo opuesto esta liberado. Por esta razón, la prueba de la liberación es que la persona se mantenga liberada de la voluntad, la imaginación y las creencias, este es el camino que lleva a Brahman, esta es la apertura de la puerta, y a través de ella irá a la otra orilla más allá de la oscuridad. Entonces, todos los deseos se cumplen. Y por esto, se cita el verso: “Cuando los cinco instrumentos de conocimiento permanecen quietos junto con la mente, y cuando el intelecto no se mueve, eso se conoce como el estado más elevado”³¹.

El examen de algunos Yoga Upaniṣads tales como Śāṅḍilya, Yogatattva, Dhyānabindu, Haṃsa, Amṛtanānda, Varāha, Maṇḍala Brāhmaṇa, Nādabindu y Yogakuṇḍalī, demuestra que la práctica del Yoga había sufrido diversos cambios en diferentes escuelas, pero ninguno de ellos muestra predilección por el Sāṃkhya.

³¹ Vātsyāyana, sin embargo, en su bhāṣya en el Nyāya sūtra, I.1.29, distingue el Sāṃkhya del Yoga de la siguiente manera: El Sāṃkhya sostiene que nada puede nacer ni ser destruido, no puede haber ningún cambio en la inteligencia pura. Todos los cambios se deben a cambios en el cuerpo, los sentidos, *manas* y los objetos. El yoga sostiene que toda la creación se debe al *karma* de *puruṣa*. *Doṣas* (pasiones) y *pravṛtti* (acción) son la causa del *karma*. Las inteligencias o almas (*cetanā*) están asociadas con las cualidades. El no ser puede existir y lo que se produce puede destruirse. Esta doctrina es de hecho bastante diferente del Yoga del Vyāsabhāṣya. Está más cerca al Nyāya en sus doctrinas. Si la afirmación de Vātsyāyana es correcta, parecería que la doctrina de que existe un propósito moral en la creación la adoptó el Sāṃkhya del Yoga. Las observaciones de Udyotakara sobre el mismo *sūtra* no indican una diferencia, sino un acuerdo entre el Sāṃkhya y el Yoga sobre la doctrina de los *indriyas* que son “*abhautika*”. Curiosamente, Vātsyāyana cita un pasaje del Vyāsabhāṣya, III.13, en su *bhāṣya*, I.11.6, y lo critica como autocontradictorio (*viruddha*).

De esta forma, las prácticas de Yoga evolucionaron de acuerdo con las doctrinas de Śaivas y Śāktas y asumieron una forma peculiar como el Mantrayoga; también se desarrollaron en otra dirección como el Haṭhayoga, que se suponía que producía hazañas místicas y mágicas a través de repetidas prácticas de elaborados ejercicios psicosomáticos, que también estaban asociados con la curación y otros poderes sobrenaturales. El Yogatattva Upaniṣad afirma que hay cuatro clases de yoga: Mantrayoga, Layayoga, Haṭhayoga y Rājayoga³². En algunos casos, encontramos que hubo un gran intento de asociar el Vedantismo con estas prácticas místicas. La influencia de estas prácticas en el desarrollo del Tantra y otras formas de adoración fue también muy grande, pero no vamos a considerarlas porque tienen poca importancia filosófica y ninguna relación con nuestro actual trabajo.

De la escuela Pātanjala del Sāṃkhya, que es el Yoga con el que ahora nos ocupamos, Patañjali fue probablemente la persona más notable, ya que no solo recopiló las diferentes prácticas de Yoga y también las diversas ideas que fueron o podrían ser asociadas con el Yoga, sino que las adaptó a todas dentro de la metafísica Sāṃkhya, y les dio la forma en que nos han sido transmitidas. Vācaspati y Vijñāna Bhikṣu, los dos grandes comentaristas del Vyāsabhāṣya, concuerdan con nosotros al sostener que Patañjali no fue el fundador del Yoga, sino un compilador. El estudio analítico de los *sūtras* también añade la convicción de que los *sūtras* no son ningún intento original, sino una compilación magistral y sistemática que se complementó con adecuadas contribuciones. La manera sistemática en que se redactan los tres primeros capítulos a modo de definición y clasificación muestra que los componentes ya existían y que Patañjali solo los sistematizó. No hubo ningún celo misionero, ningún intento de derrocar las doctrinas de otros sistemas, excepto en la medida en que pudieran entrar a modo de explicación del sistema. Patañjali ni siquiera se muestra ansioso por establecer el sistema y solo se dedica a sistematizar los hechos tal como los tenía. La mayoría de las críticas contra los budistas tienen lugar en el último capítulo.

Las doctrinas del Yoga se describen en los primeros tres capítulos, y esta parte se separa del último capítulo donde se critican los puntos de vista de los budistas; la colocación de un “*it*” (palabra para expresar la conclusión de cualquier trabajo) al final

³² El autor de Yoga Jaiḡṣavya escribió el “Dhāraṇāsāstra”, que trataba el Yoga más a la manera del Tantra que a la de Patañjali. Menciona diferentes lugares en el cuerpo (por ejemplo, corazón, garganta, punta de la nariz, paladar, frente, centro del cerebro) que son centros de energía donde hay que concentrarse. Ver el Tatparyāṭikā de Vācaspati o el *bhāṣya* de Vātsyāyana sobre el Nyāya sūtra, III.11.43

del tercer capítulo es evidentemente para indicar la conclusión de su compilación de Yoga. Por supuesto, hay otro “//” al final del cuarto capítulo para manifestar la conclusión de todo el trabajo. La hipótesis más legítima parece ser que el último capítulo es una adición posterior de una mano distinta a la de Patañjali que estaba ansiosa por proporcionar algunos argumentos nuevos que se consideraron necesarios para el fortalecimiento de la posición del Yoga desde un punto de vista interno, así como para asegurar la fuerza del Yoga a partir de los supuestos ataques de la metafísica budista. Se observa también un notable cambio de estilo (debido a su carácter suplementario o a la manipulación de una mano extraña) del último capítulo en comparación con el estilo de los otros tres.

Los *sūtras*, 30-34, del último capítulo parecen repetir lo que ya se ha dicho en el segundo capítulo y algunos de los temas presentados son tales que bien podrían haberse tratado de una manera más relevante en relación con discusiones similares en los capítulos anteriores. El alcance de este capítulo también es desproporcionadamente pequeño, ya que contiene solo 34 *sūtras*, mientras que el número promedio de *sūtras* en otros capítulos oscila entre 51 y 55.

Ahora tenemos que enfrentarnos a la problemática cuestión de la posible fecha de este conocido autor de Yoga, Patañjali. Weber había tratado de conectarlo con Kāpya Patan̄chala del Śatapatha Brāhmaṇa³³; en el Vārttika de Katyāyana recogemos el nombre de Patañjali, que los comentaristas posteriores explican como *patantaḥ añjalayaḥ yasmai* (para quienes las manos se juntan en señal de reverencia), pero es realmente difícil llegar a una conclusión simplemente por la similitud de los nombres. Sin embargo, hay otra teoría que identifica al escritor del gran comentario sobre Pāṇini llamado Mahābhāṣya con el Patañjali de los Yogasūtra. Esta teoría ha sido aceptada por muchos eruditos occidentales probablemente por la solidez de algunos comentaristas indios que identificaron a los dos Patañjalis. De ellos, uno es el escritor de la Patañjālacarita (Rāmabhadra Dīkṣita) que no pudo haber vivido antes del siglo XVIII. El otro es el citado en el comentario de Śivarāma sobre Vāsavadattā que Aufrecht asigna al siglo XVIII.

Los otros dos son el rey Bhoja de Dhār y Cakrapāṇidatta, el comentarista del Caraka, que pertenecieron al siglo XI d.C. Así Cakrapāṇi dice que se postra ante Ahipati (rey mítico de las serpientes el cual eliminó los defectos de la mente, el habla y el cuerpo con su Pātanjala Mahābhāṣya y la revisión de Caraka. Bhoja dice: “Gloria a las

³³ Weber's History of Indian Literature, p. 223 n.

luminosas palabras de ese ilustre soberano Raṅaramgamalla que al componer su gramática, al escribir su comentario sobre Pātanjala y al producir un tratado sobre medicina llamado Rājamṛgāñka, igual que el señor de las serpientes, ha eliminado las impurezas del habla, mente y cuerpo”. El himno de adoración de Vyāsa (que incluso los eruditos ortodoxos consideran una interpolación) también se basa en la misma tradición. Por lo tanto, es posible que los comentaristas indios posteriores hayan confundido a los tres Patañjalis, el gramático, el compilador de Yoga y el escritor médico a quien se le atribuye el libro conocido como Pātanjalatantra, y que ha sido citado por Śivadāsa en su comentario sobre el Cakradatta, en relación con la fusión de los metales.

Sin embargo, el profesor J. H. Woods, de la Universidad de Harvard está en cierto modo justificado por su falta de decisión en identificar al gramático con el compilador de Yoga en base a las escasas evidencias de estos comentaristas. Es realmente curioso notar que los grandes comentaristas de la escuela de gramática tales como Bhartṛhari, Kaiyyaṭa, Vāmana, Jayāditya, Nāgeśa, etc. guardan silencio sobre este punto. Este es, de hecho, un punto en contra de la identificación de los dos Patañjalis por parte de algunos comentaristas de yoga y médicos de época posterior. Y aunque apareciesen disponibles otras pruebas que fuesen en contra de tal identificación, no podríamos pensar que el gramático y el escritor de Yoga sean la misma persona.

Veamos ahora si el trabajo gramatical de Patañjali contiene algo que pueda conducirnos a pensar que él no era la misma persona que el compilador de Yoga. El profesor Woods supone que el concepto filosófico de sustancia (*dravya*) de los dos Patañjalis difiere y, por lo tanto, no se pueden identificar. Sostiene que *dravya* se describe en el Vyāsbhāṣya en un solo lugar como la unidad de especies y cualidades (*sāmānyaviśeṣātmaka*), mientras que el Mahābhāṣya sostiene que *dravya* denota un género y también cualidades específicas de acuerdo con la presión o el énfasis puesto de cada lado. No creo que estas ideas sean totalmente antagónicas. Además, sabemos que estos dos puntos de vista también los contemplaban Vyāḍi y Vājapyāyana (Vyāḍi sostiene que las palabras indican cualidades o *dravya* y Vājapyāyana defiende que las palabras indican especie)³⁴. Incluso Pāṇini expresaba estas dos ideas de forma diferente en “*jātyākhyāyāmekasmin bahuvacanamanyatarasyām*” y “*sarūpānamekaśeṣamekavibhaktau*”, y Patañjali, el autor del Mahābhāṣya, se limitó a combinar estos dos puntos de vista. Esto no

³⁴ Patañjali's Mahābhāṣya, I.1.64.

demuestra que se oponga a la opinión del Vyāsbhāṣya, aunque debemos recordar que incluso si lo hiciera, eso no probaría nada con respecto al compilador de los *sūtras*. Además, cuando leemos que se habla de *dravya* en el Mahābhāṣya como ese objeto que es un tipo específico del conglomerado de sus partes, así como una vaca lo es de su cola, cascotes, cuernos, etc. “*yātsāsnālāṅgulakakudakhuraviṣāṅyartharūpam*”, se nos recuerda su similitud con “*ayutasiddhāvayavabhedānugataḥ samūhaḥ dravyam*” (un conglomerado de partes interrelacionadas se llama *dravya*) en el Vyāsbhāṣya. Por lo que he investigado en el Mahābhāṣya, no he podido descubrir nada allí que pueda garantizarnos que los dos Patañjalis no puedan ser idénticos. No hay duda de que hay muchas divergencias de opinión aparentes, pero incluso en éstas son solo las opiniones tradicionales de los antiguos gramáticos las que están expuestas y reconciliadas, y para nosotros no estaría en absoluto justificado juzgar algo sobre las opiniones personales del gramático. También estoy convencido de que el autor del Mahābhāṣya conocía la mayoría de los puntos importantes de la metafísica Sāṃkhya-Yoga; como ejemplos puedo referirme a la teoría de los *guṇa* (I.2.64, IV.1.3), a la *sāṃkhya dictum* de *ex nihilo nihil fit* (I.1.56), a las ideas sobre el tiempo (II.2.5, III.2.123), a la idea del retorno de similares a similares (I.1.50), a la idea de cambio, *vikāra*, como producción de nuevas cualidades *guṇāntarādhāna* (V.1.2, V.1.3) y la distinción entre *indriya* y *buddhi* (III.3.133). Podemos añadir que el Mahābhāṣya concuerda con el punto de vista del Yoga con respecto al Sphoṭavāda, que no es común en ninguna otra escuela de filosofía india. También existe una similitud externa, que a diferencia de cualquier otra obra, ambas comienzan sus trabajos de manera similar (*atha yogānusāsanam* y *atha śabdānusāsanam*) “ahora comienza la compilación de las instrucciones sobre Yoga” (Yogasūtra) y “ahora comienza la compilación de las instrucciones sobre las palabras” (Mahābhāṣya).

Se puede notar más a este respecto que los argumentos que el profesor Woods ha aducido para asignar la fecha de los Yogasūtra entre el 300 y 500 d.C. no son del todo concluyentes, ya que tienen una base débil; porque, en primer lugar, si los dos Patañjalis no pueden identificarse, no se deduce que el compilador del Yoga deba considerarse necesariamente más tardío; en segundo lugar, la supuesta referencia budista³⁵ se encuentra en el cuarto capítulo que, como he demostrado anteriormente, es una interpolación posterior; en tercer lugar, incluso si fueron escritos por Patañjali

³⁵ Es importante notar que la referencia budista más importante *nacāikacittatantramvastutadapramāṇakamṭadākīṃsyāt* (IV.16) fue probablemente una línea del Vyāsbhāṣya, ya que Bhoja, que había consultado muchos comentarios como dice en el prefacio, no lo cuenta como un *sūtra*.

no se puede deducir que, ya que Vācaspati describe la escuela opuesta como del tipo Vijñānavādin, debemos inferir que los *sūtras* se refieren a Vasubandhu o incluso a Nāgārjuna, pues las ideas que han sido refutadas en los *sūtras* se habían desarrollado mucho antes de la época de Nāgārjuna.

Comprobamos entonces que, aunque no aceptemos la tradición de los comentaristas posteriores como fundamento suficiente para identificar a los dos Patañjalis, tampoco podemos afirmar nada de un estudio crítico comparativo entre los Yogasūtra y el texto del Mahābhāṣya que nos incline a pensar que el compilador de los Yogasūtra apareció más tarde que el otro Patañjali.

Posponiendo nuestro punto de vista sobre la época de Patañjali, el compilador de Yoga, lamento tener que aumentar la confusión al considerar otro nuevo trabajo: el Kitāb Pātanjal, del que habla Alberuni. Alberuni considera que esta obra es muy famosa y la traduce junto con otro libro llamado Sānka (Sāṃkhya) atribuido a Kapila. Este libro fue escrito en forma de diálogo entre maestro y alumno, y es cierto que no era exactamente los Yogasūtra de Patañjali aunque ambos tenían el mismo objetivo, a saber, la búsqueda de la liberación y la unión del alma con el objeto de meditación. El libro fue llamado por Alberuni Kitāb Pātanjal, que se traducirá como el libro de Pātanjala, porque en otro lugar, hablando de su autor, pone una frase en persa que se puede traducir como “el autor del libro de Pātanjal”. También tenía acceso a un elaborado comentario del cual Alberuni cita muchos extractos, aunque no nos dice el nombre del autor. Trata de Dios, el alma, la esclavitud, el *karma*, la liberación, etc., tal como lo encontramos en los Yogasūtra, pero la manera en que se describen estos conceptos (en la medida en que puede juzgarse a partir de los copiosos extractos suministrados por Alberuni) muestra que las ideas habían sufrido algún cambio respecto de lo que podemos encontrar en los Yogasūtra.

Siguiendo la idea de Dios en Alberuni, encontramos que conserva su carácter de ente liberado atemporal, pero que habla, entrega los Vedas, muestra el camino hacia el Yoga e inspira a los hombres de tal manera que puedan obtener mediante la meditación lo que les enseñó primero de forma teórica. El nombre de Dios prueba su existencia, porque no puede existir nada si su nombre existe y no la cosa en sí. El alma lo percibe y el pensamiento comprende sus cualidades. La meditación consiste

en adorarlo exclusivamente, y al practicarla de forma ininterrumpida el individuo llega a la absorción suprema con él y obtiene la bienaventuranza³⁶.

La idea de alma es la misma que encontramos en los Yogasūtra. La idea de metempsicosis también es la misma. Se habla de los ocho *siddhis* (poderes milagrosos) en la primera etapa de meditación sobre la unidad con Dios. Luego siguen las otras cuatro etapas de meditación correspondientes a las cuatro etapas que tenemos en los Yogasūtra. Se proporcionan cuatro caminos diferentes para el logro de la liberación, de los cuales el primero es el *abhyāsa* (práctica) de Patañjali, y el objeto de este *abhyāsa* es la unidad con Dios³⁷. El segundo es *vairāgya*; el tercero es la adoración a Dios con el fin de buscar su favor en el logro de la salvación (véase Yogasūtra, I.23 y I.29). El cuarto es una nueva aportación, a saber la del *rasāyana* o alquimia. Con respecto a la liberación, la visión es casi la misma que en los Yogasūtra II.25 y IV.34, pero respecto del estado liberado se considera como absorción en Dios o ser uno con él. De acuerdo con los Upaniṣad, Brahman se concibe como un *ūrdhvamūla avākśākha aśvattha* (un árbol con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo); la raíz superior es puro Brahman, el tronco es el Veda, las ramas son las diferentes doctrinas y escuelas, sus hojas son los diferentes modos de interpretación. Su alimento proviene de las tres fuerzas; el objeto del adorador es abandonar el árbol y volver a las raíces.

La diferencia de este sistema con respecto a los Yogasūtra es: (1) la concepción de Dios se ha elevado hasta tal punto que se ha convertido en el único objeto de meditación, y la absorción en él es la meta; (2) la importancia de *yama*³⁸ y *niyama* se ha reducido al mínimo; (3) se ha desestimado el valor de la disciplina yóguica como un medio distinto de liberación, aparte de cualquier conexión con Dios, tal como lo encontramos en los Yogasūtra; (4) la liberación y el yoga se definen como la absorción en Dios; (5) la introducción de Brahman; (6) se pierde de vista la importancia misma

³⁶ Cf. Yogasūtra I.23-29 y II.1.45. Los Yogasūtra hablan de *īśvara* (Dios) como un *puruṣa* eternamente emancipado, omnisciente y maestro de todos los maestros del pasado. Al meditar en él, se eliminan muchos de los obstáculos como la enfermedad, etc., que se interponen en la práctica del Yoga. Se considera como uno de los objetos alternativos de concentración. El comentarista Vyāsa señala que es el mejor objeto, ya que al ser atraído hacia el Yogui mediante su concentración, desea que pueda alcanzar fácilmente la concentración y, a través de él, la liberación. No se da ningún argumento en los Yogasūtra de la existencia de Dios.

³⁷ Cf. Yoga II.1.

³⁸ Alberuni, en su obra sobre Sāṃkhya, da una lista de prescripciones que prácticamente es lo mismo que *yama* y *niyama*, pero afirma que a través de ellos no se puede alcanzar la salvación.

del Yoga como control de los estados mentales (*cittavṛttinirodha*), y (7) se presenta el *rasāyana* (alquimia) como uno de los medios de salvación.

De acuerdo con lo anterior, podemos suponer que esta fue una nueva modificación de la doctrina Yoga sobre la base de los Yogasūtra de Patañjali en la línea del Vedānta y el Tantra, y como tal, probablemente sea la puerta de transición a través de la cual penetró la doctrina del Yoga de los *sūtras* en un nuevo conducto de tal manera que pudiera ser fácilmente asimilada desde allí por desarrollos posteriores de las doctrinas Vedānta, Tantra y Śaiva³⁹. Como el autor menciona el *rasāyana* como un medio de salvación, es muy probable que apareciera después de Nāgārjuna, que fuese probablemente la misma persona que escribió el Pātañjala tantra que Śivadāsa ha citado en relación con asuntos alquímicos y que Nāgeśa menciona como “Carake Patañjaliḥ”. También podemos suponer con algún grado de probabilidad que Cakrapāṇi y Bhoja, con referencia a este autor, se confundieron al identificarlo con el autor del Mahābhāṣya. Igualmente es muy probable que Cakrapāṇi, con su frase “*pātanjalamahābhāṣyacakrapraṭisamskṛtaiḥ*” se refiriese a este trabajo como “Pātañjala”. El comentarista de esta obra da una descripción de los *lokas*, *dvīpas* y *sāgaras*, que contradice las descripciones dadas en el Vyāsabhāṣya III.26, y de esto podemos inferir que probablemente fue escrito en un momento en que el Vyāsabhāṣya no estaba escrito o no había alcanzado aún gran autoridad o popularidad.

Alberuni también se refirió al libro como muy notable en ese momento, y Bhoja y Cakrapāṇi probablemente lo confundieron con Patañjali, el gramático; de esto podemos suponer con justicia que este libro de Patañjali probablemente fue escrito por algún otro Patañjali en los primeros 300 o 400 años de la era cristiana; y es posible que cuando Vyāsabhāṣya escribe en III.44 “*iti Patañjaliḥ*”, se refiera a este Patañjali.

La concepción del Yoga tal como la encontramos en el Maitrāyana Upaniṣad consistía en seis *angas* o accesorios, a saber, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhyāna*, *dhāraṇā*, *tarka* y *samādhi*⁴⁰. Comparando esta lista con la de los Yogasūtra encontramos que se han agregado dos elementos nuevos, y *tarka* ha sido reemplazado por *āsana*. Ahora, de la cuenta de las sesenta y dos herejías expuestas en el *sutta* de Brahmajāla, sabemos que había personas que, ya sea por la meditación de tres grados o mediante la lógica y el razonamiento habían llegado a creer que tanto el mundo externo en su conjunto como las almas individuales eran eternos. De la asociación de esta última escuela

³⁹ Consultar el Pāsupatadarśana en el Sarvadarśanasamgraha.

⁴⁰ *prāṇāyāmaḥ pratyāhāraḥ dhyāna dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ ṣaḍaṅga ityucyate yogah* (Maitr. 6.8).

lógica con la escuela *Samādhi* o *Dhyāna* como perteneciente a una clase de pensadores llamada *śāśvatavāda*, y de la inclusión de *tarka* como *aṅga* en *samādhi*, podemos suponer con justicia que la última de las *aṅgas* en el *Maitrāyaṇī Upaniṣad* representa la lista más antigua de la doctrina Yoga, cuando el *Sāṃkhya* y el Yoga estaban en proceso de unificarse y cuando el método de discusión *Sāṃkhya* no se presentaba como un método independiente del Yoga. La sustitución de *āsana* por *tarka* en la lista de Patañjali muestra que el Yoga había desarrollado un método separado del *Sāṃkhya*. La introducción de *ahiṃsā* (no-violencia), *satya* (veracidad), *asteya* (falta de robo), *brahmacaryya* (control sexual), *aparigraha* (falta de avaricia) como *yama* y *śauca* (pureza), *saṃtoṣa* (contentamiento) como *niyama*, como un sistema de moralidad sin el cual el yoga se considera imposible (por primera vez en los *sūtras*), probablemente marca el período en que las disputas entre los hindúes y los budistas no se habían vuelto tan significativas. La introducción de *maitrī*, *karuṇā*, *muditā*, *upekṣā* también es igualmente significativa, ya que no los encontramos mencionados de forma tan prominente en ninguna otra literatura de los hindúes que se ocupe del tema de la liberación.

Comenzando por el *Acārāṅgasūtra*, el *Uttarādhyayanasūtra*, el *Sūtrakṛtāṅgasūtra*, etc., y pasando por el *Tattvārthādhigamasūtra* de Umāsvāti hasta el *Yogaśāstra* de Hemacandra encontramos que los jainistas habían fundado su disciplina de Yoga principalmente sobre la base de un sistema de moralidad basado en los *yamas*, y la opinión expresada en el *Pātanjal* de Alberuni de que estos no pueden otorgar la liberación, marca la divergencia con los hindúes en días posteriores a los jainistas. Otra característica importante del Yoga es su tono completamente pesimista. Su tratamiento del dolor en conexión con la declaración del alcance y el ideal del Yoga es el mismo que el de las cuatro nobles verdades de los budistas, a saber, el sufrimiento, el origen del sufrimiento, la eliminación del sufrimiento y el camino hacia la eliminación de sufrimiento⁴¹. Nuevamente, la metafísica del ciclo del *saṃsāra* (renacimiento) en relación con el dolor, la generación, la muerte, el renacimiento, etc., se describe con un notable grado de similitud con el ciclo de causas descrito en el budismo primitivo. *Avidyā* se coloca a la cabeza del grupo; sin embargo, esta *avidyā* no debe confundirse con el *avidyā* del Vedānta de Śaṅkara, que es una *avidyā* de tipo budista; no se trata de un poder cósmico de ilusión ni de algo similar a un misterioso pecado original, sino que está dentro del rango de la realidad tangible terrenal. El *avidyā* del Yoga es la

⁴¹ Yogasūtra, II.15,16,17. Vyāsabhāṣya, II.15

ignorancia de las cuatro verdades sagradas, tal como lo observamos en el *sūtra* “*anityāśuciduḥkhānātmāsu nityaśucisukhātmakhyātiravidyā*” (II.5).

La base de nuestra existencia es la voluntad de vivir (*abhiniveśa*). “Se trata de nuestra obsesión de existir, de ser nosotros mismos, que armoniosamente hace que nuestro ser se mezcle con otros tipos de existencia y se extienda. La negación de la voluntad de ser, interrumpe nuestra existencia⁴²”. Esto es cierto tanto para el *abhiniveśa* del budismo como del Yoga, que es un término acuñado y utilizado en el Yoga por primera vez para adaptarse a la idea budista, y que, por lo que yo sé, nunca ha sido aceptado en este sentido en cualquier otro texto hindú.

Mi único objetivo al señalar estos puntos en esta sección es demostrar que los Yogasūtra propiamente dichos (los primeros tres capítulos) fueron compuestos en un momento en que las formas posteriores del budismo no se habían desarrollado, y cuando las disputas entre los hindúes, los budistas y los jainas aún no había alcanzado la etapa en la que ya no se intercambiaban ideas unos con otros. Puesto que esto solo puede afirmarse respecto del budismo inicial, me inclino a pensar que la fecha de los primeros tres capítulos de los Yogasūtra debe ubicarse alrededor del siglo II a.C. Como no hay pruebas que impidan la identificación del gramático Patañjali con el compilador de Yoga, creo que podemos considerarlos idénticos⁴³.

El Sāṃkhya y la doctrina Yoga sobre el alma o puruṣa.

La filosofía Sāṃkhya, tal como nos ha llegado, admite dos principios, almas y *prakṛti*, el principio fundamental de la materia. Las almas son muchas, como las almas Jaina, pero carecen de partes y cualidades. No se contraen o expanden de acuerdo a como ocupan un cuerpo más pequeño o más grande, sino que siempre son omnipresentes y no están contenidas en los cuerpos en los que se manifiestan. Pero la relación entre el cuerpo, o más bien la mente asociada con él, y el alma es tal que cualquier fenómeno mental que suceda en la mente se interpreta como la experiencia de su alma. Las

⁴² Oldenberg's Buddhism

⁴³ Ver S. N. Das Gupta, “Yoga Philosophy in relation to other Indian systems of thought”, cap. 11. El principal punto a favor de esta identificación parece ser que los dos Patañjalis, a diferencia de otros sistemas indios, admitieron la doctrina del *śphoṭa* que incluso el Sāṃkhya negó. Sobre la doctrina del *śphoṭa* ver mi “Study of Patañjali”, Apéndice I.

almas son muchas, y si no hubiera sido así (argumenta el Sāṃkhya) con el nacimiento de uno, todos habrían nacido y con la muerte de uno, todos habrían muerto⁴⁴.

La naturaleza exacta del alma es muy difícil de comprender, y sin embargo, es exactamente esto lo que se debe comprender a fondo para entender la filosofía Sāṃkhya. A diferencia del alma Jaina que posee *anantajñāna*, *anantadarśana*, *anantasukha* y *anantavīryay*, el alma Sāṃkhya se describe como carente de cualquier característica; pues su naturaleza es la conciencia pura y absoluta (*cit̥*). La visión Sāṃkhya difiere del Vedānta, en primer lugar en esto, que no considera que el alma sea de la naturaleza de la inteligencia pura y la dicha (*ānanda*)⁴⁵. La dicha con el Sāṃkhya no es más que otro nombre para el placer y, como tal, pertenece a *prakṛti* y no constituye la naturaleza del alma; en segundo lugar, de acuerdo con el Vedānta, las almas individuales (*jīva*) no son más que manifestaciones ilusorias de un alma o conciencia pura de Brahman, y de acuerdo con el Sāṃkhya todas ellas son numerosas y reales.

La característica más interesante del Sāṃkhya igual que para el Vedānta es el análisis del conocimiento. El Sāṃkhya sostiene que nuestro conocimiento de las cosas no es más que imágenes o imágenes ideacionales. Las cosas externas son de hecho materiales, pero los datos de los sentidos y las imágenes mentales, cuyo ir y venir llamamos conocimiento, también son, en cierto sentido, objetos materiales, ya que son de naturaleza limitada, como las cosas externas. Los datos de los sentidos y las imágenes van y vienen, a menudo son los prototipos, o fotografías de cosas externas, y, como tales, deben considerarse como materiales en cierto sentido, pero la esencia de la que están compuestos es más sutil. Estas imágenes de la mente no podrían aparecer como conscientes si no existieran principios de conciencia separados en relación con los cuales el plano consciente completo pudiera ser interpretado como la experiencia de una persona⁴⁶. Sabemos que los Upaniṣads consideran que el alma o *ātman* es conciencia pura e infinita, distinta de las formas del conocimiento, las ideas y las imágenes. En nuestras formas ordinarias de análisis mental, no detectamos que bajo las formas de conocimiento haya algún otro principio inmutable, sin forma, pero que sea como una luz que ilumine las formas mudas y pictóricas que asume la mente. El “sí-mismo” no es más que esta luz. Todos hablamos de nuestro “sí-mismo”, pero no

⁴⁴ kārīkā, 18.

⁴⁵ Ver Citukha's Tattvapradīpikā, IV.

⁴⁶ Tattakaumudī, V; Yogavārttika, IV.22; Vijñānāmṛtabhāṣya, p. 74; Yogavārttika y Tattvavaiśārādī, I.4, II.6,18,20; Vyāsabhāṣya, I.6,7.

tenemos una imagen mental suya como lo tenemos de otras cosas, aunque gracias a todo nuestro conocimiento, parece que nos conocemos a nosotros mismos. Los jainistas habían dicho que el alma estaba oculta por el *karma*, y que cada acto de conocimiento solo significaba la eliminación parcial del velo. El Sāṃkhya afirma que el “sí-mismo” no puede considerarse como una imagen del conocimiento, puesto que es un principio distinto y trascendente, cuya naturaleza real está detrás o más allá de la materia sutil del conocimiento. Nuestras cogniciones, en la medida en que son meras formas o imágenes, son simples composiciones o complejos de sustancia mental sutil, y por lo tanto son como una lámina de tela pintada inmersa en la oscuridad; a medida que el lienzo obtiene impresiones desde el exterior y se mueve, las imágenes aparecen una por una ante la luz y se iluminan. Lo mismo ocurre con nuestro conocimiento. La característica especial del “sí-mismo” es que es como una luz, sin la cual todo conocimiento sería ciego. La forma y el movimiento son las características de la materia, y en la medida en que el conocimiento es mera forma y movimiento limitados, es lo mismo que la materia; pero hay algún otro principio que aviva estas formas de conocimiento, en virtud de las cuales se vuelven conscientes.

Este principio de consciencia (*cit*) no puede ser percibido por separado *per se*, pero la presencia de este principio en todas nuestras formas de conocimiento se deduce claramente por inferencia. Este principio de consciencia no tiene movimiento, forma, calidad ni impureza⁴⁷. El acto de conocimiento tiene lugar en relación con él, de modo que se ilumina como conciencia por él, y produce la apariencia de sí mismo como padeciendo todos los cambios de conocimiento y experiencias de placer y dolor. Cada elemento de conocimiento en tanto que es una imagen o una imagen de algún tipo no es más que un conocimiento sutil que ha sido iluminado por el principio de la conciencia, pero en la medida en que cada elemento de conocimiento conlleva el despertar o el avivamiento de la conciencia, es la manifestación del principio de la conciencia. La revelación del conocimiento no es el descubrimiento o revelación de una parte particular del “sí-mismo”, como suponían los jainistas, sino que es una revelación del “sí-mismo” solo en la medida en que el conocimiento es puro despertar, avivamiento puro, conciencia pura. En lo que se refiere al contenido del conocimiento o la imagen, no es la revelación del “sí-mismo” sino el conocimiento ciego.

⁴⁷ Es importante notar que el Sāṃkhya tiene dos términos para denotar los dos aspectos involucrados en el conocimiento, a saber, el elemento que tiene que ver con la conciencia como tal (*cit*), y el contenido (*buddhi*) que es la forma de la sustancia mental que representa los datos sensoriales y la imagen. La cognición tiene lugar por el reflejo de la primera en el segundo.

Los budistas habían analizado el conocimiento en sus diversas partes constituyentes, y habían sostenido que la unión de estas generaba los estados conscientes. Esta unión fue para ellos el objetivo de la noción ilusoria del “sí-mismo”, ya que esta unidad o unión no era una cosa permanente, sino una colocación momentánea. Sin embargo, con el Sāṃkhya, el “sí-mismo”, el puro *cit*, no es ni ilusorio ni una abstracción; es concreto pero trascendente. Al entrar en contacto con él, da unidad a todos los conocimientos de cosas sutiles, que de otro modo habrían permanecido sin rumbo y sin inteligencia. Es al entrar en conexión con este principio de inteligencia que se interpretan como la experiencia sistemática y coherente de una persona, y por lo tanto se puede decir que es inteligible. Inteligible hace referencia a la expresión e interpretación de los eventos o sucesos del conocimiento en relación con una persona, para hacer de ellos un sistema de experiencia.

Este principio de inteligencia se llama *puruṣa*. En el Sāṃkhya hay un *puruṣa* para cada individuo y su naturaleza es inteligencia pura. Sin embargo, el *ātman* del Vedānta difiere del *puruṣa* del Sāṃkhya en que es uno y de la naturaleza de la inteligencia, el ser y la dicha pura. Él solo es la realidad y debido a la ilusoria *maya* se muestra como muchos.

Pensamiento y materia

Naturalmente surge la pregunta: si el conocimiento está constituido por algún tipo de cosas, igual que las formas objetivas materiales, ¿entonces por qué el *puruṣa* debería iluminarlo y no directamente a los objetos materiales externos? La respuesta que da el Sāṃkhya es que el conocimiento es diferente de los objetos externos al ser mucho más sutil y predominar en él una calidad especial de plasticidad y translucidez (*sattva*) que se asemeja a la luz del *puruṣa*, y de esta forma se vuelve apto para reflejar y absorber la luz del *puruṣa*. Las dos características principales de la materia bruta externa son la masa y la energía, pero también tiene la propiedad de permitirse ser fotografiado por nuestra mente; esta fotografía mental de la materia tiene nuevamente el privilegio especial de ser tan translúcida como para poder captar el reflejo de *cit*, el principio trascendente de la inteligencia. La característica fundamental de la materia bruta es su masa, mientras que la energía es común a la materia bruta y al pensamiento sutil. La masa está en el punto más inferior en relación con el pensamiento, mientras que la capacidad de translucidez, o lo que puede ser designado de otra manera como la inteligencia, está en su punto más elevado en

relación. Si la materia bruta no tuviera ninguna de las características de translucidez que posee el pensamiento, no podría haberse convertido en un objeto de pensamiento; porque el pensamiento se transforma en la forma, el color y otras propiedades de la cosa que se ha convertido en su objeto. El pensamiento no podría copiar la materia si la materia no poseyese algunas de las sustancias esenciales de las que estaba compuesta la copia. Pero esta entidad plástica (*sattva*) que es tan predominante en el pensamiento está en su límite más bajo de subordinación en la materia. Del mismo modo, la masa no se nota en el pensamiento, pero algunas nociones como las asociadas con la masa pueden discernirse en el pensamiento; así las imágenes del pensamiento son limitadas, separadas, tienen movimiento y tienen formas más o menos claras. Las imágenes no se extienden en el espacio, pero pueden representar el espacio. El elemento plástico y translúcido del pensamiento (*sattva*) en asociación con el movimiento (*rajas*) habría resultado en una revelación simultánea de todos los objetos; es a causa de la masa o la tendencia a la obstrucción (*tamas*) que el conocimiento procede de imagen a imagen y revela las cosas de manera sucesiva. *Buddhi* (pensamiento) contiene dentro de sí todo el conocimiento inmerso, como si dijéramos, en la oscuridad total, y el conocimiento real se presenta ante nuestra vista como si fuera la eliminación de la oscuridad o velo, gracias al reflejo de la luz de *puruṣa*. Esta característica del conocimiento, que toda su información está como escondida o perdida en todo momento, y que solo una imagen o idea llega al campo de la revelación, demuestra que en el conocimiento hay un factor de obstrucción que se manifiesta en materia grosera como masa. Así, tanto el pensamiento como la materia bruta están compuestos de tres elementos, una plasticidad de inteligencia (*sattva*), energía (*rajas*) y masa (*tamas*) o factor de obstrucción. De estos, los dos últimos predominan en la materia bruta y los dos primeros en el pensamiento.

Sentimientos, las sustancias más importantes⁴⁸

Otra cuestión que surge a este respecto es la posición de los sentimientos en el análisis del pensamiento y la materia. El Sāṃkhya sostiene que los tres elementos característicos que hemos analizado en este momento son sustancias sensibles. El sentimiento es el lado más interesante de nuestra conciencia. Es gracias al sentimiento que consideramos nuestros pensamientos como partes de nosotros

⁴⁸ Kārikā, 12, con Gauḍapāda y Nārāyaṇatirtha.

mismos. Si analizamos cualquier percepción bajo las crudas y subdesarrolladas sensaciones de las que está compuesta en el primer momento de su aparición, se trata más de un choque que de una imagen, y encontramos que se nota más como una sensación material que como una imagen. Incluso en nuestra vida ordinaria, los elementos que preceden a un acto de conocimiento son probablemente meros sentimientos. A medida que descendemos en la escala de la evolución, las acciones y relaciones automáticas de la materia son concomitantes con toscas manifestaciones de sentimientos que nunca llegan al nivel del conocimiento. Cuanto menor es la escala de evolución, menor es la agudeza de los sentimientos, hasta que finalmente llega una etapa donde la materia no da lugar a reacciones de sentimientos, sino a meras reacciones físicas.

Los sentimientos marcan así la primera pista de la conciencia, ya sea que la consideremos desde el punto de vista de la evolución o de la génesis de la conciencia en la vida ordinaria. Lo que llamamos complejos materiales se convierten, en un momento dado, en complejos de sentimientos y lo que llamamos complejos de sentimientos en un momento concreto de abatimiento se hunden en meros complejos y reacciones materiales. Los sentimientos son, por lo tanto, las cosas en sí mismas, las sustancias últimas de las cuales se componen la conciencia y la materia bruta. Por lo general, se puede sentir cierta dificultad en considerar que los sentimientos son las sustancias últimas de las cuales se componen la materia y el pensamiento densos; porque estamos más acostumbrados a considerar los sentimientos como meramente subjetivos, pero si recordamos el análisis Sāṃkhya, encontramos que sostiene que el pensamiento y la materia no son más que dos modificaciones diferentes de ciertas sustancias sutiles que son, en esencia, tres tipos de entidades sensibles. Las tres características principales del pensamiento y la materia que hemos explicado en la sección anterior no son más que la manifestación de tres tipos de sustancias sensibles. Existe la clase de sentimientos que llamamos triste, la que llamamos placentera, y la que no es triste ni placentera, sino que es de ignorancia, depresión (*viṣāda*) o torpeza. Se corresponden así a estos tres tipos de manifestaciones como placer, dolor y embotamiento, y materialmente como brillante (*prakāśa*), activa (*pravṛtti*) y obstructora (*niyama*). Hay tres clases de sustancias sensoriales que deben considerarse como las últimas cosas que componen todos los tipos diferentes de materia y pensamiento denso en base a sus distintas modificaciones.

Los guṇas⁴⁹

Estas tres clases de trascendentales entidades sutiles se denominan técnicamente *guṇas* en la filosofía Sāṃkhya. *Guṇa* en sánscrito tiene tres significados, a saber (1) cualidad, (2) cuerda, (3) no básica. Estas entidades, sin embargo, son sustancias y no meras cualidades. Pero se puede mencionar a este respecto que en la filosofía Sāṃkhya no existe una existencia separada de cualidades; sostiene que todas y cada una de las cualidades no son más que una unidad de sustancia. Lo que llamamos cualidad no es más que una manifestación o apariencia particular de una entidad sutil.

Las cosas no poseen cualidades, la cualidad indica simplemente la forma en que reacciona una sustancia; cualquier objeto que vemos parece poseer muchas cualidades, pero el Sāṃkhya sostiene que, en correspondencia con todas y cada una de las nuevas cualidades, por finas y sutiles que sean, existe una entidad sutil correspondiente, cuya reacción interpretamos nosotros como una cualidad. Esto es cierto no solo de las cualidades de los objetos externos sino también de las cualidades mentales. Estas entidades últimas fueron así llamadas *guṇas*, probablemente para sugerir que son las entidades que por sus diversas modificaciones se manifiestan a sí mismas como *guṇas* o cualidades. Estas entidades sutiles también pueden llamarse *guṇas* en el sentido de cuerdas porque son como cuerdas mediante las cuales el alma se encadena como si se tratara de pensamiento y materia. Estas también pueden llamarse *guṇas* como cosas de importancia secundaria, porque aunque permanentes e indestructibles, sufren continuamente modificaciones y cambios por sus mutuas agrupaciones y reagrupaciones, y por lo tanto no son primordial e inalterablemente constantes como las almas (*puruṣa*). Además, como el objetivo del movimiento del universo es la experimentación y la salvación de los *puruṣas*, el principio de la materia no puede considerarse naturalmente de importancia primordial. Pero en cualquier sentido que nos incline a justificar el nombre de *guṇa* aplicado a estas entidades sutiles, debe tenerse en cuenta que son entidades sustantivas o sustancias sutiles y no cualidades abstractas. Estos *guṇas* son infinitos en número, pero de acuerdo con sus tres características principales, como se describió anteriormente, se han organizado en tres clases o tipos llamados *sattva* (material de inteligencia), *rajas* (material energético) y *tamas* (material de masa). Un número infinito de sustancias sutiles que concuerdan en ciertas características de autoiluminación o plasticidad se

⁴⁹ Yogavārttika, II.18; Tattvayāthārthyadīpana de Bhāvāganeśa, pp. 1-3; Vijñānāmṛtabhāṣya, p. 100; Tattvakaumudī, 13; también Gauḍapāda y Nārāyaṇatīrtha, 13.

denominan *sattva-guṇas*, las que se comportan como unidades de actividad se denominan *rajo-guṇas* y las que se comportan como factores de obstrucción, masa o materialidad son llamadas *tamo-guṇas*. Estas sutiles sustancias *guṇa* están unidas en diferentes proporciones (por ejemplo, un mayor número de sustancias *sattva* con un número menor de *rajas* o *tamas*, o un mayor número de sustancias *tamas* con un número menor de sustancias *rajas* y *sattva*, y así sucesivamente en proporciones variables), y como resultado de esto, se crean diferentes sustancias con diferentes cualidades. Aunque unidas entre sí cuando se unen en diferentes proporciones, actúan y reaccionan recíprocamente entre sí, y de esta manera, mediante su combinación, producen nuevos caracteres, cualidades y sustancias. Sin embargo, hay una y solo una etapa en la que los *guṇas* no se componen de proporciones variables. En este estado, cada uno de los *guṇas* se opone a cada uno de los otros *guṇas*, y así, mediante su oposición mutua equivalente, crean un equilibrio en el que ninguno de los caracteres de los *guṇas* se manifiestan. Este es un estado que está tan absolutamente desprovisto de características, que es absolutamente incoherente, indeterminado e indefinido. Es una simple homogeneidad sin cualidades. Es un estado del ser que es como si fuera el no ser. Este estado de equilibrio mutuo entre los *guṇas* se llama *prakṛti*⁵⁰. Este es un estado del que no se puede decir que exista o que no exista porque no sirve para nada, pero hipotéticamente es el origen de todas las cosas. Sin embargo, esta es la etapa más temprana, pues con su posterior ruptura, se producen todas las modificaciones.

Prakṛti y su evolución.

El Sāṃkhya afirma que antes de la creación de este mundo existía un estado de disolución, un estado en el que los *guṇas* se habían desintegrado en un estado de desunión y, mediante su mutua oposición, habían producido un equilibrio, *prakṛti*. Luego, más tarde, se produjo una perturbación en *prakṛti*, y como resultado de ello se produjo un proceso de agregación desigual de los *guṇas* en proporciones variables, lo que dio lugar a la creación de la variedad. *Prakṛti*, el estado de perfecta homogeneidad e incoherencia de los *guṇas*, evolucionó gradualmente y se volvió cada vez más determinado, diferenciado, heterogéneo y coherente. Los *guṇas* siempre se están uniendo, separando y uniéndose de nuevo⁵¹. Las diferentes cualidades de la esencia,

⁵⁰ Yogavārttika, II.19, y Pravacanabhāṣya, I.61.

⁵¹ Kaunḍī, 13-16; Tattvavaiśāradī, II,20, IV.13,14; también Yogavārttika, IV.13,14

la energía y la masa en diversas agrupaciones actúan una sobre la otra y, a través de su mutua interacción e interdependencia, evolucionan desde lo indefinido o cualitativamente indeterminado a lo definido o cualitativamente determinado. Y aunque cooperan para producir el mundo de los efectos, estos momentos diversos con tendencias diversas nunca se unen. Así, en el producto fenoménico, cualquier energía que exista se debe única y exclusivamente al elemento *rajas*; toda materia, resistencia y estabilidad se debe a *tamas* y toda manifestación consciente a *sattva*. El *guṇa* particular que pasa a ser predominante en cualquier fenómeno se manifiesta en ese fenómeno y otros se vuelven latentes, aunque su presencia se deduce de su efecto.

Así, por ejemplo, en un cuerpo en reposo la masa es manifiesta, la energía latente y la potencialidad de la manifestación consciente subyacente. En un cuerpo en movimiento, *rajas* es predominante (cinético) y la masa se supera parcialmente. Todas estas transformaciones de los *guṇas* en diferentes proporciones presuponen el estado de *prakṛti* como punto de partida. Es en esta etapa que las tendencias a la manifestación consciente, así como los poderes de actividad, son debidamente contrarrestados por la resistencia de la inercia o la masa, y el proceso de evolución cósmica permanece en reposo. Cuando este equilibrio se destruye, se supone que de una afinidad natural de todos los *sattva* por ellos mismos, de *rajas* por otros de su tipo y de *tamas* por otros de su tipo, surge una agregación desigual de *sattva*, *rajas* o *tamas* en diferentes momentos. Cuando un *guṇa* es preponderante en una disposición particular, los otros son cooperativos. Esta serie evolutiva que comienza desde la primera perturbación de *prakṛti* hasta la transformación final como orden mundial, está sujeta a “una ley definida que no se puede sobrepasar”. En palabras del Dr. BN Seal⁵², “el proceso de evolución consiste en el desarrollo de lo diferenciado (*vaiṣamya*) dentro de lo indiferenciado (*sāmyāvasthā*), de lo determinado (*viśeṣa*) dentro de lo indeterminado (*aviśeṣa*), de lo coherente (*yutasiddha*) dentro de lo incoherente (*ayutasiddha*). El orden de la sucesión no es de las partes al todo ni del todo a las partes, sino de un todo relativamente menos diferenciado, menos determinado y menos coherente a un todo relativamente más diferenciado, más determinado y más coherente”. El significado de tal evolución es que todos los cambios y modificaciones bajo la forma de disposiciones evolutivas de los *guṇas* tienen lugar dentro del ámbito de *prakṛti*. *Prakṛti*, formado por infinitas realidades, es infinito, y que se haya perturbado no significa que él en su conjunto haya sido perturbado o alterado, o que la totalidad de los *guṇas* en *prakṛti* se haya perturbado a partir de un estado de equilibrio.

⁵² Dr B. N. Seal, Positive Sciences of the Ancient Hindus, 1915, p. 7.

Significa más bien que un gran número de *guṇas* que constituyen los mundos del pensamiento y la materia han sido alterados. Estos *guṇas*, una vez desequilibrados, comienzan a agruparse primero en una forma, luego en otra, después en otra, y así sucesivamente. Pero dicho cambio en la formación de agregados no debe pensarse que tenga lugar de forma que los agregados posteriores aparezcan en sustitución de los anteriores, de modo que cuando el primero llegue a existir, el último deje de existir.

Ciertamente una etapa se produce después de otra; esta segunda etapa es el resultado de una nueva incorporación de algunos de los componentes de la primera etapa. Esta deficiencia de los componentes de la primera etapa que se había desarrollado para formar el nuevo agregado como la segunda etapa se compensa con un relleno de *prakṛti*. Así también, a medida que la tercera etapa de agregación tiene lugar desde fuera de los componentes de la segunda etapa, la deficiencia de los componentes de la segunda etapa se compensa mediante una recarga desde la primera etapa y la de la primera etapa desde *prakṛti*. Así, mediante una sucesión de recargas, continúa el proceso evolutivo, hasta que llegamos a su último límite, donde no hay una evolución real de sustancia nueva, sino meros cambios químicos y físicos de cualidades en cosas que ya han evolucionado. La evolución (*tattvāntaraparīṇāma*) en Sāṃkhya significa el desarrollo de categorías de existencia y no meros cambios de cualidades de sustancias (físicas, químicas, biológicas o mentales). Por lo tanto, cada una de las etapas de la evolución permanece como una categoría permanente de ser, y ofrece alcance a las agrupaciones cada vez más diferenciadas y coherentes de las etapas sucesivas. Por lo tanto, se dice que el proceso evolutivo se considera como una diferenciación de las nuevas etapas integradas en etapas previas (*saṃsṛstaviveka*).

Pralaya y la perturbación del equilibrio de prakṛti.

Pero cómo, o más bien por qué, *prakṛti* debería ser perturbada, es el punto más dudoso en el Sāṃkhya. Se postula que *prakṛti* o la suma total de los *guṇas* está conectada con los *puruṣas*, y que existe la teleología inherente o el ciego propósito en *prakṛti* de que toda su evolución y transformación tiene lugar en aras de la diversidad de *puruṣas*, para servir al disfrute de las acciones y la tolerancia del dolor a través de las experiencias, y finalmente conducirlos a la libertad absoluta o *mukti*. El retorno desde este mundo múltiple al estado de quietud (*pralaya*) de *prakṛti* tiene lugar cuando el *karma* de todos los *puruṣas* colectivamente requiere que haya tal cesación temporal

de toda experiencia. En ese momento las estructuras de los *guṇas* se rompen gradualmente, y hay un movimiento de retorno (*pratīṣāṅgā*) hasta que todo se reduce a los *guṇas* en su estado elemental desintegrado cuando su oposición mutua produce el equilibrio. Sin embargo, este equilibrio no es un mero estado pasivo, sino uno de máxima tensión; hay actividad intensa, pero la actividad aquí no conduce a la generación de nuevas cosas y cualidades (*viśadṛśa-pariṇāma*); al suspenderse este curso de nueva producción, la actividad ahora repite el mismo estado (*sadṛśa-pariṇāma*) de equilibrio, de modo que no hay cambio ni nueva producción. El estado de *pralaya* no es una suspensión de la teleología o el propósito de los *guṇas*, o una ruptura absoluta del curso de la evolución de los *guṇas*; para el estado de *pralaya*, dado que se ha generado para satisfacer las demandas del *karma* acumulado de los *puruṣas*, y dado que todavía existe actividad de los *guṇas* para mantenerse en un estado de producción suspendida, también es una etapa del ciclo del *saṃsāra*. El estado de *mukti* (liberación) es, por supuesto, bastante diferente, ya que en esa etapa el movimiento de los *guṇas* cesa para siempre con referencia al alma liberada. Pero aún queda la pregunta: ¿qué rompe el estado de equilibrio? La respuesta del Sāṃkhya es que se debe a la influencia trascendental (no mecánica) de *puruṣa*⁵³. Esta influencia de *puruṣa* nuevamente, si significa algo, quiere decir que hay una teleología inherente en los *guṇas* de que todos sus movimientos o modificaciones deberían tener lugar de tal manera que estos puedan servir a los propósitos de los *puruṣas*. Así, cuando los *karmas* de los *puruṣas* exigían que se suspendiera toda experiencia, durante un período hubo un *pralaya*. Al final del mismo, es el mismo propósito inherente de *prakṛti* lo que lo despierta para la formación de un mundo adecuado para las experiencias de los *puruṣas* mediante las cuales se perturba su estado quiescente. Esta no es sino otra forma de ver la teleología inherente de *prakṛti*, que exige que cese el estado de *pralaya* y que comience un estado de actividad de enmarcado mundial. Dado que hay un propósito en los *guṇas* que los condujo a un estado de equilibrio, el estado de equilibrio presupone que también puede romperse nuevamente cuando el propósito así lo exija. De esta forma, el propósito inherente de *prakṛti* provoca el estado de *pralaya* y luego lo rompe de nuevo para la acción creativa, y es este cambio natural en *prakṛti* lo que puede considerarse desde otro punto de vista como la influencia trascendental de los *puruṣas*.

⁵³ La respuesta del Yoga es, por supuesto, diferente. Cree que la perturbación del equilibrio de *prakṛti* para la nueva creación tiene lugar por voluntad de *īśvara* (Dios)

Mahat y ahaṁkāra.

El primer desarrollo de *prakṛti* es generado por una preponderancia de *sattva* (material de inteligencia). Este es de hecho el estado más antiguo a partir del cual surge el resto del mundo; y es un estado en el que predomina el material *sattva*.

Por lo tanto, contiene dentro de él las mentes (*buddhis*) de todos los *puruṣas* que se separaron de *prakṛti* durante el *pralaya*. La primera obra de la evolución de *prakṛti* para servir a los *puruṣas* se manifiesta así mediante la separación de las antiguas *buddhis* o mentes (de los *puruṣas*) que mantienen dentro de sí mismas la antigua ignorancia específica (*avidyā*) inherente en ellas con referencia a cada *puruṣa* con la cual cualquier *buddhi* particular se asocia desde tiempo sin comienzo, antes del *pralaya*. Este estado de evolución que consiste en todas las mentes reunidas (*buddhi*) de todos los *puruṣas* se llama, por lo tanto, *buddhitattva*. Es un estado que contiene o comprende dentro de él las *buddhis* de todos los individuos. Las *buddhis* individuales de los *puruṣas* individuales están, por un lado, integradas con el *buddhitattva* y, por otro, asociadas con sus *puruṣas* específicos. Cuando algunas *buddhis* comienzan a separarse de *prakṛti*, otras evoluciones de *buddhi* tienen lugar. En otras palabras, debemos entender que, dado que la transformación de las *buddhis* se efectúa para el servicio de los *puruṣas*, todas las demás transformaciones directas que tienen lugar desde *prakṛti* siguen la misma línea, es decir, tienen también preponderancia *sattva*, y por lo tanto tienen exactamente la misma composición que las primeras *buddhis*. Así, la primera transformación de *prakṛti* se convierte en *buddhi*. Esta etapa de *buddhi* puede considerarse como la etapa más universal, que comprende dentro de ella a todas las *buddhis* de los individuos y potencialmente a toda la materia de la cual se forma el mundo denso. Visto desde este punto de vista, tiene la existencia más amplia y universal que comprende toda la creación, y por lo tanto se llama *mahat* (el grande). También se llama *liṅga* (signo), ya que las otras evoluciones posteriores nos dan la base para inferir su existencia, y como tal debe distinguirse de la *prakṛti* que se llama aliṅga, es decir, de la que no se puede afirmar ningún *liṅga* o característica.

Una vez producido este *mahat-tattva*, las modificaciones posteriores comienzan a tener lugar en tres líneas mediante tres tipos diferentes de ondulaciones que representan el predominio de *sattva*, *rajas* y *tamas*. Este estado cuando *mahat* está perturbado por las tres tendencias paralelas de *tamas*, *rajas* y *sattva* se denomina *ahaṁkāra*, y las tres tendencias anteriores se denominan respectivamente *tāmasika ahaṁkāra* o *bhūtādi*, *rājasika* o *taijasa ahaṁkāra*, y *vaikārikā ahaṁkāra*. El *rājasika*

ahaṃkāra no puede determinar un nuevo predominio por sí mismo; solo ayuda (*sahakāri*) a las transformaciones del predominio de *sattva* y *tamas*. El desarrollo del anterior predominio, como es fácil de ver, es solo la asunción de un carácter cada vez más determinado de *buddhi*, ya que recordamos que *buddhi* ha sido él mismo la transformación resultante de un predominio de *sattva*. Un desarrollo posterior con la ayuda de *rajas* en la línea del desarrollo *sattva* solo podría tener lugar cuando *buddhi* como mente se determine a sí misma de manera específica. El primer desarrollo de *buddhi* en esta línea se llama sátvica o *vaikārikā ahaṃkāra*. Este *ahaṃkāra* representa el desarrollo de *buddhi* para producir un material de conciencia como “yo”, o mejor dicho, “mío”, y por lo tanto debe distinguirse de la primera etapa como *buddhi*, cuya función es una mera comprensión y un dato general como “esto-idad”.

El ego o *ahaṃkāra* (*abhimāna-dravya*) es la expresión específica de la conciencia general que toma la experiencia como mía. Por lo tanto, la función del ego se llama *abhimāna* (autoafirmación). A partir de esta vuelven a aparecer los cinco sentidos cognitivos de la visión, el tacto, el olfato, el gusto y el oído, los cinco sentidos conativos del habla, la acción manual, el desplazamiento a pie, la función excretora y la generativa; los *prāṇas* (fuerzas bio-motoras) que ayudan tanto a la volición como a la cognición no son más que aspectos vitales de la actividad de *buddhi*. Los *ahaṃkāras* y sentidos individuales están relacionados con las *buddhis* individuales mediante el desarrollo de las determinaciones *sattva* de las cuales han nacido. Cada *buddhi* con su propio grupo de *ahaṃkāra* (ego) y evoluciones sensoriales forma así un microcosmos separado de otras *buddhis* similares con sus grupos asociados. Por lo tanto, como el conocimiento está sujeto a la influencia sensorial y al ego, resulta diferente para cada individuo, pero en lo que respecta a una mente general (*kāraṇa buddhi*) aparte del conocimiento sensorial, existe una comunidad de todas las *buddhis* en el *buddhitattva*. Incluso allí, sin embargo, cada *buddhi* está separada de otras *buddhis* por su propia ignorancia peculiarmente asociada (*avidyā*). Las evoluciones de *buddhi* y su *sattva* como *ahaṃkāra* y los sentidos están tan relacionadas que aunque son diferentes de *buddhi* en sus funciones, todas están comprendidas en *buddhi*, y solo marcan sus diferenciaciones y modos graduales. Debemos recordar nuevamente a este respecto la doctrina de la reposición, pues como *buddhi* agota su parte al dar lugar a *ahaṃkāra*, la deficiencia de *buddhi* se renueva mediante *prakṛti*. De nuevo, como *ahaṃkāra* se agota parcialmente en la generación de facultades de los sentidos, la deficiencia se compensa con un relleno del *buddhi*. Por lo tanto, el cambio y el resto de cada uno de los estadios siempre se rehacen y se mantienen constantes mediante una continua reposición de cada estado superior y, en última instancia, de *prakṛti*.

Los tanmātras y los paramaṇus⁵⁴.

La otra tendencia, concretamente la de *tamas*, debe ser ayudada por la de *rajas* liberada de *ahaṃkāra*, para hacerse preponderante, y este estado en el cual *tamas* logra superar a *sattva* que era tan preponderante en *buddhi*, se llama *bhūtādi*. De este *bhūtādi* con la ayuda de *rajas* se generan los *tanmātras*, las causas inmediatas de los elementos burdos. El *bhūtādi* por lo tanto representa solo la etapa intermedia a través de la cual las diferenciaciones y reagrupaciones de *tamas* reales en el *mahat* proceden para la generación de los *tanmātras*. Ha habido cierta controversia entre Sāṃkhya y Yoga en cuanto a si los *tanmātras* se generan a partir de *mahat* o de *ahaṃkāra*. La situación se vuelve inteligible si recordamos que la evolución aquí no significa salir o emanar, sino aumentar la diferenciación en la integración dentro del todo evolutivo. Por lo tanto, las reagrupaciones de *tamas* reales marcan la diferenciación que tiene lugar dentro de *mahat* pero a través de su etapa como *bhūtādi*. *Bhūtādi* es absolutamente homogéneo e inerte, desprovisto de todos los caracteres físicos y químicos, excepto el quantum o la masa. El segundo estadio de *tanmātra* representa la materia sutil, vibratoria, implícita, radiante, el instinto con energía potencial. Estos “potenciales” surgen de la agregación desigual de las unidades de masa originales en diferentes situaciones y proporciones con una distribución desigual de la energía original (*rajas*). Los *tanmātras* poseen algo más que *quantum* de masa y energía; poseen caracteres físicos, algunos de ellos penetrabilidad, otros poderes de impacto o presión, otros calor radiante, otros una capacidad de atracción viscosa y cohesiva⁵⁵.

En íntima relación con esas propiedades físicas, también poseen los potenciales de las energías representadas por el sonido, el tacto, el color, el gusto y el olfato; pero, al ser materia sutil, carecen de las formas peculiares que estos “potenciales” asumen en partículas de materia burda como los átomos y sus agregados.

En otras palabras, los potenciales alojados en la materia sutil deben experimentar transformaciones peculiares debido a nuevas agrupaciones o colocaciones antes de que puedan actuar como estímulos sensoriales, como materia bruta, aunque las

⁵⁴ He aceptado en esta sección y en las próximas muchas de las traducciones de términos y expresiones en sánscrito del Dr. Seal, y estoy en gran medida en deuda con él por su iluminadora exposición de este tema, tal como figura en Ray's Hindu Chemistry. El crédito de explicar la física Sāṃkhya a la luz del texto le pertenece por completo.

⁵⁵ Positive Sciences of the Ancient Hindus, del Dr Seal.

partículas más diminutas de los mismos estímulos sensoriales pueden ser infra-sensibles (*atīndriya* pero no *anudbhūta*)⁵⁶.

De los *tanmātras*, el *śabda* o *ākāśa tanmātra* (potencial del sonido) es el primero que se genera directamente de *bhūtādi*. Luego viene *sparśa tanmātra* (potencial táctil) que se genera mediante la unión de una unidad de *tamas* de *bhūtādi* con el *ākāśa tanmātra*. *Rūpa tanmātra* (potencial del color) se genera de manera similar mediante la acumulación de una unidad de *tamas* de *bhūtādi*; *rasa tanmātra* (potencial del sabor) o el *ap tanmātra* también se forman de manera similar. Este *ap tanmātra* nuevamente por su unión con una unidad de *tamas* de *bhūtādi* produce el *gandha tanmātra* (potencial del olor) o *kṣīti tanmātra*⁵⁷. La diferencia de *tanmātras* o unidades y átomos infra-atómicos (*paramāṇu*) es que los *tanmātras* solo tienen el poder potencial de afectar nuestros sentidos y que deben ser agrupados y reagrupados en una forma concreta para constituir una nueva existencia como átomos antes de que puedan tener el poder de afectar nuestros sentidos. Es importante a este respecto señalar que la clasificación de todos los objetos burdos como *kṣīti*, *ap*, *tejas*, *marut* y *vyoman* no se basa en un análisis químico, sino desde el punto de vista de los cinco sentidos a través de los cuales podemos inferir su conocimiento. Cada uno de nuestros sentidos puede aprehender una cualidad particular y, por lo tanto, se dice que existen cinco sustancias últimas diferentes que corresponden a las cinco cualidades que pueden captar los cinco sentidos. De acuerdo con la existencia de estos cinco elementos, la existencia de los cinco estados potenciales o *tanmātras* también se concibió como la base de las cinco formas burdas.

Las cinco clases de átomos se generan a partir de los *tanmātras* de la siguiente manera: el potencial del sonido, con la acumulación de materia básica de *bhūtādi*, genera el átomo de *ākāśa*. Los potenciales táctiles se combinan con las partículas vibratorias (potencial de sonido) para generar el átomo *vāyu*⁵⁸.

Las potencias de luz y calor se combinan con las potencias de contacto y las potencias de sonido para producir el átomo de *tejas*. Las potencias de sabor se combinan con las potencias de luz y calor, potencias táctiles y potencias de sonido para generar el átomo *ap*, y las potencias de olor se combinan con las potencias precedentes para

⁵⁶ Positive Sciences of the Ancient Hindus, del Dr Seal.

⁵⁷ Positive Sciences of the Ancient Hindus, del Dr Seal.

⁵⁸ Existieron varias formas de explicar la génesis de los *Tanmātras* y los átomos en literaturas distintas del Sāṃkhya; para algunas de ellas, vease Positive Sciences of the Ancient Hindus, del Dr. Seal.

generar el átomo de tierra. El átomo de *ākāśa* posee penetrabilidad, el impacto del átomo *vāyu* o presión mecánica, el calor y la luz radiante del átomo *tejas*, la atracción viscosa del átomo *ap* y la atracción cohesiva del átomo de tierra. El *ākāśa* que hemos visto forma el enlace de transición de *bhūtādi* a *tanmātra* y de *tanmātra* a la producción atómica; por lo tanto, merece una mención especial en esta etapa. El Sāṃkhya distingue entre *kāraṇa-ākāśa* y *kāryākāśa*. El *kāraṇa-ākāśa* (no atómico y omnipresente) es *tamas*, la masa sin forma en *prakṛti* o *bhūtādi*; de hecho es omnipresente, y no es una mera negación, una mera desocupación (*āvaraṇabhāva*) o vacío⁵⁹. Cuando la energía se asocia por primera vez con el elemento *tamas*, da lugar al potencial sonoro; el *ākāśa* atómico es el resultado de la integración de las unidades de masa originales de *bhūtādi* con este potencial de sonido (*śabda tanmātra*). Tal átomo de *ākāśa* se llama *kāryākāśa*; se forma en todas partes y se mantiene en el *kāraṇa-ākāśa* original como el medio para el desarrollo de los átomos *vāyu*. Al ser atómico, ocupa un espacio limitado.

Ahaṃkāra y los cinco *tanmātras* se denominan técnicamente *aviśeṣa* o indeterminados, porque son posibles otras determinaciones o diferenciaciones de ellos para la formación de nuevas categorías de existencia. Los once sentidos y los cinco átomos se llaman *viśeṣa*, es decir, determinados, ya que no pueden diferenciarse para formar una nueva categoría de existencia. Es así como el curso de la evolución que comenzó en *prakṛti* alcanza su límite más lejano en la producción de los sentidos por un lado y los átomos por el otro. Los cambios sin duda ocurren en cuerpos que tienen constitución atómica, pero estos cambios son cambios de calidad debido a cambios espaciales en la posición de los átomos o a la introducción de nuevos átomos y su redistribución. Estos cambios no son tales que pueda formarse a partir de ellos una nueva categoría de existencia que sea sustancialmente diferente de los átomos combinados.

Los cambios que tienen lugar en la constitución atómica de las cosas ciertamente merecen ser tenidos en cuenta. Pero antes de continuar con esto, será mejor indagar sobre el principio de causalidad según el cual la evolución Sāṃkhya-Yoga debe ser comprendida o interpretada.

⁵⁹ El Dr. B. N. Seal al describir *ākāśa* dice que “*Ākāśa* corresponde en algunos aspectos al éter de los físicos y en otros a lo que puede llamarse proto-átomo (protyle)”. *History of Hindu Chemistry* de Ray, p. 88.

Principio de causalidad y conservación de la energía⁶⁰.

Se plantea la pregunta: ¿cómo puede *prakṛti* suplir las deficiencias hechas en sus evoluciones mediante la formación de otras evoluciones a partir de ellas? Cuando desde *mahat* algunos *tanmātras* han evolucionado, o cuando de los *tanmātras* han evolucionado algunos átomos, ¿cómo puede la deficiencia en *mahat* y los *tanmātras* ser perfeccionada por *prakṛti*?

O también, ¿cuál es el principio que guía las transformaciones que tienen lugar en la etapa atómica cuando un cuerpo denso, como la leche, se transforma en cuajada, etc.? El Sāṃkhya dice que “como la energía total permanece igual mientras el mundo evoluciona constantemente, causa y efecto son solo formas más o menos evolucionadas de la misma energía última. La suma de los efectos existe en la suma de las causas en forma potencial. Solo cambia la agrupación o colocación, y esto provoca la manifestación de los poderes latentes de los *guṇas*, pero sin creación de nada nuevo. Lo que se llama causa (material) es solo el poder que es eficiente en la producción o más bien el vehículo del poder. Este poder es la forma no manifestada (o potencial) de la energía liberada (*udbhūtavṛtti*) en el efecto, pero las condiciones concomitantes son necesarias para invocar la llamada causa material en la actividad”⁶¹. La aparición de un efecto (como la manifestación de la figura de la estatua en el bloque de mármol por la eficacia causal del arte del escultor) es solo su paso de la potencialidad a la realidad y las condiciones concomitantes (*sahakāri-śakti*) o causa eficiente (*nimitta-kāraṇa*, como el arte del escultor) es una especie de ayuda mecánica o ayuda instrumental para este pasaje o transición⁶². El rellenado de *prakṛti* no significa nada más que esto, que gracias a la teleología inherente de *prakṛti*, las realidades están colocadas de forma tal que se transforman en *mahat* igual que las de *mahat* han sido colocadas para formar los *bhūtādi* o los *tanmātras*.

Sin embargo, el yoga explica esto más vívidamente en base a la transformación de la energía potencial liberada. La suma de las causas materiales contiene potencialmente la energía manifestada en la suma de los efectos. Cuando la condición de efectividad se añade a la suma de las condiciones materiales en una disposición concreta, todo lo que sucede es que se imparte un estímulo que elimina la detención, altera el equilibrio relativamente estable y produce una liberación de energía junto con una nueva

⁶⁰ Vyāsabhāṣya y Yogavārttika, IV.3; Tattvavaiśārādī, IV.3.

⁶¹ History of Hindu Chemistry de Ray, p. 73.

⁶² Ibid. p. 73.

disposición (*guṇasanniveśaviśeṣa*). Igual que el propietario de campos adyacentes, al transferir agua de un campo a otro del mismo nivel o nivel inferior, solo tiene que eliminar las obstrucciones de las barreras de lodo, con lo cual el agua fluye hacia el otro campo, por lo que cuando las causas eficientes o instrumentales (tales como el arte del escultor) eliminan la barrera inherente a una forma en contra de su transformación en otra distinta, la energía de esa forma fluye de manera correspondiente y la determina. Así, por ejemplo, la energía que colocó los átomos de leche para formar leche estaba en un estado de detención en el estado de la leche. Si por calor u otras causas se elimina esta barrera, la energía cambia naturalmente de dirección de manera correspondiente y coloca los átomos en consecuencia para la formación de la cuajada. Así también, tan pronto como se eliminan las barreras de *prakṛti*, guiadas por la constante voluntad de *īśvara*, las realidades en equilibrio en el estado de *prakṛti* dejan su estado de detención y se convierten en *mahat*, etc.

El cambio como formación de nuevas tendencias.

Es fácil ver a partir de lo que ya se ha explicado que cualquier disposición de los átomos que forman una cosa no podría cambiar su forma, a menos que la barrera inherente o causada por la formación de la presente disposición pudiera eliminarse con alguna otra causa instrumental extraña. Todas las cosas brutas están formadas por la disposición de los cinco átomos de *kṣiti*, *ap*, *tejas*, *maruṭ* y *vyoman*. La diferencia entre una cosa y otra es simplemente que su disposición o agrupación de átomos es diferente de la de otra. La formación de una disposición tiene una barrera inherente contra cualquier cambio que mantiene la forma en un estado de equilibrio, y es fácil ver que existen estas barreras en infinitas direcciones en las que existen todos los demás objetos del mundo. Desde cualquier lado que se elimine la barrera, la energía fluye en esa dirección y ayuda a la formación del objeto correspondiente. Siempre que se eliminen las barreras adecuadas, cualquier cosa podría cambiarse a cualquier otra cosa. Y se cree que los Yoguis pueden adquirir los poderes mediante los cuales pueden eliminar cualquier barrera, y así hacer cualquier cosa con cualquier otra cosa. Pero en general, en el curso normal de los acontecimientos, la línea de la evolución se comporta de la siguiente manera “una ley definida que no puede ser sobrepasada” (*pariṇāmakramanīyama*) o, en otras palabras, existen algunas barreras naturales que no pueden ser eliminadas, y por lo tanto el curso evolutivo tiene que tomar un camino que excluya aquellas líneas en que las barreras no puedan ser eliminadas. Así, el

azafrán crece en países como Kashmere y no en Bengala, esta es la limitación de los países (*deśāpabandha*); ciertos tipos de arroz solo crecen en la estación lluviosa, esto es una limitación de estación o tiempo (*kālāpabandha*); el venado no puede engendrar hombres, esto es una limitación por la forma (*ākārāpabandha*); la cuajada puede salir de la leche, esta es la limitación de las causas (*nimittāpabandha*). El curso evolutivo puede seguir solo el camino que no está bloqueado por ninguna de estas limitaciones u obstrucciones naturales⁶³.

El cambio se lleva a cabo por todas partes, desde lo más pequeño y menor hasta lo más elevado. Los átomos y las realidades están continuamente vibrando y cambiando de lugar en todos los objetos. En cada momento, el universo entero está experimentando cambios, y la ubicación de los átomos en cualquier momento es diferente de lo que era en el momento anterior. Cuando estos cambios son perceptibles, se perciben como *dharmapariṇāma* o cambios de *dharma* o cualidad; pero percibidos o no percibidos, los cambios continúan siempre. Este cambio de apariencia puede verse desde otro aspecto en virtud del cual podemos llamarlo presente o pasado, viejo o nuevo, y estos son respectivamente llamados *lakṣaṇapariṇāma* y *avasthāpariṇāma*. En cada momento, cada objeto del mundo está experimentando la evolución o el cambio, cambio como pasado, presente y futuro, como nuevo, viejo o no nacido. Cuando un cambio se encuentra en estado potencial, lo llamamos futuro, cuando se manifiesta, presente, cuando vuelve a ser subyacente, se dice que es pasado. Por lo tanto, los cambios potenciales, manifiestos y sublatentes de una cosa se llaman futuro, presente y pasado⁶⁴.

⁶³ Vyāsabhāṣya, Tattvavaiśārādī y Yogavārttika, III.14.

⁶⁴ Es bueno notar a este respecto que el Sāṃkhya-Yoga no admite la existencia del tiempo como entidad independiente, tal como si lo admite el Nyāya-Vaiśeṣika. El tiempo representa el orden de los momentos en que la mente capta los cambios fenoménicos. Por lo tanto, es una construcción de la mente (*buddhi-nirmāna*). El tiempo requerido por un átomo para mover su propia medida de espacio se denomina momento (*kṣaṇa*) o una unidad de tiempo. Vijñāna Bhikṣu considera el movimiento unitario de los *guṇas* o realidades como un momento. Cuando por la sabiduría verdadera se perciben los *guṇas* tal como son, las dos nociones ilusorias de tiempo y espacio se desvanecen. Vyāsabhāṣya, Tattvavaiśārādī, y Yogavārttika, III.52 y III.13.

Causalidad como *satkāryavāda* (la teoría de que el efecto existe potencialmente antes de que sea generado por el movimiento de la causa).

La consideración anterior nos lleva a un aspecto importante de la visión de la causalidad Sāṃkhya como *satkāryavāda*. El Sāṃkhya sostiene que no puede haber producción de una cosa previamente inexistente; causalidad significa la aparición o manifestación de una cualidad debido a ciertos cambios de disposición en las causas que ya estaban contenidas en ellas de forma potencial. La producción del efecto solo significa un cambio interno de la disposición de los átomos en la causa, y esto existe en él en forma potencial, y solo un pequeño aflojamiento de la barrera que se interponía en el camino de tal cambio de disposición producirá la nueva disposición deseada, el efecto. Esta doctrina se llama *satkāryavāda*, es decir, que el *kārya* o efecto está saturado o existe incluso antes de que se lanzara la operación causal para producir el efecto. El aceite existe en el sésamo, la estatua en la piedra, la cuajada en la leche. La operación causal (*kāraṅkavyāpāra*) solo hace que eso se manifieste (*āvirbhūta*), lo cual anteriormente estaba en una condición no manifestada (*tirohita*)⁶⁵.

Los budistas también creían en el cambio, al igual que el Sāṃkhya, pero con ellos no había ningún trasfondo en el cambio; cada cambio es absolutamente nuevo, y cuando ya pasa, en el siguiente momento el cambio se pierde por completo. Solo existían los *dharmas* o manifestaciones de formas y cualidades que transcurren, pero no había un *dharma* o sustancia subyacente permanente. El Sāṃkhya también afirma el continuo cambio de *dharmas*, pero sostiene que estos *dharmas* representan solo las propiedades de las realidades permanentes. Las condiciones y las ubicaciones de las realidades cambian constantemente, pero las realidades en sí mismas no se pueden modificar. El efecto según los budistas es inexistente, se crea por un momento y se pierde. A causa de esta teoría de la causalidad y también a causa de su doctrina de *śūnya*, los Vedāntines los llamaron *vaināśīkas* (nihilistas). Por lo tanto, esta doctrina se contrasta con la doctrina Sāṃkhya como *asatkāryavāda*.

El Jainismo sostiene que ambos puntos de vista son relativamente verdaderos, que desde un punto de vista es correcto el *satkāryavāda* y desde otro el *asatkāryavāda*. La visión Sāṃkhya de que la causa se transforma continuamente en sus efectos técnicamente se llama *pariṇāmavāda* en comparación con la visión Vedānta llamada

⁶⁵ Tattvakaumudī, 9.

vivarttavāda: esa causa permanece siempre igual, y lo que llamamos efectos no son más que imposiciones ilusorias con una simple apariencia irreal de nombre y forma, sencillamente *mayā*⁶⁶.

Ateísmo del Sāṃkhya y teísmo del Yoga

Puesto que el intercambio en las posiciones del infinito número de realidades produce todo el mundo y sus transformaciones, ¿de dónde viene este orden fijo del universo, el orden fijo de causa y efecto, el orden fijo de las denominadas barreras que impiden la transformación de cualquier causa en algún efecto o la primera perturbación del equilibrio de *prakṛti*? El Sāṃkhya niega la existencia de *īśvara* (Dios) o cualquier otra influencia exterior y sostiene que hay una tendencia inherente en estas realidades que guía todos sus movimientos. Esta tendencia o teleología exige que los movimientos de las realidades sean de tal manera que puedan prestar algún servicio a las almas, ya sea en la dirección de la experimentación o de la salvación. Es por el curso natural de tal tendencia que se perturba *prakṛti*, y los *guṇas* se desarrollan en dos líneas: en el plano mental, *citta* o mente que comprende las facultades sensoriales, y en el plano objetivo, como objetos materiales; y es en cumplimiento de las exigencias de esta tendencia que, por un lado, tienen lugar las experiencias subjetivas como los cambios de *buddhi* y, por otro, los modos infinitos en los cambios de las cosas objetivas. Es esta tendencia a servir a los *puruṣas* (*puruṣārthatā*) la que guía todos los movimientos de las realidades, frena todo desorden, hace que el mundo sea un objeto adecuado de experiencia, y finalmente los incita para que se aparten del mundo y busquen liberarse de la asociación con *prakṛti* y su gratuito servicio que nos causa todo este problema del *saṃsāra*.

El yoga aquí se pregunta ¿cómo la ciega tendencia de la no inteligente *prakṛti* puede generar este orden y la armonía del universo, cómo puede determinar qué curso de evolución será el mejor servicio para los *puruṣas*, cómo puede eliminar sus propias barreras y prestarse al proceso evolutivo desde el estado de equilibrio de *prakṛti*? ¿Cómo puede esta ciega tendencia regular el orden evolutivo que todos los hombres

⁶⁶ Tanto las teorías de causalidad Vedānta como las del Sāṃkhya a veces se llaman libremente *satkāryavāda*. Pero hablando correctamente, como han señalado algunos comentaristas con acierto, la teoría Vedānta de la causalidad debería llamarse *satkāraṇavada*, ya que de acuerdo con ella, solo existe (*sat*) *kāraṇa* (causa) y todos los *kāryas* (efectos) son apariencias ilusorias de *kāraṇa*; pero según el Sāṃkhya, *kārya* existe en estado potencial en *kāraṇa* y, por lo tanto, siempre existe y es real.

deben sufrir de acuerdo a sus malos *karmas*, y la felicidad de acuerdo con los buenos? Debe haber algún Ser inteligente que ayude al curso de la evolución de tal manera que este sistema de orden y armonía pueda ser alcanzado. Este Ser es *īśvara*. *īśvara* es un *puruṣa* que nunca ha estado sujeto a la ignorancia, las aflicciones o las pasiones. Su cuerpo es de una calidad *sattva* pura que nunca puede ser tocada por la ignorancia. Es todo conocimiento y todo poderoso. Y tiene un permanente deseo de que se eliminen esas barreras en el curso de la evolución de las realidades por las cuales la evolución de los *guṇas* pueda servir mejor al doble interés de la experiencia del *puruṣa* (*bhoga*) y la liberación (*apavarga*). De acuerdo con esta voluntad permanente de *īśvara*, se eliminan las barreras adecuadas y los *guṇas* siguen naturalmente un curso inteligente de evolución al servicio de los mejores intereses de los *puruṣas*. *īśvara* no ha creado a *prakṛti*, únicamente perturba el equilibrio de *prakṛti* en su estado de reposo, y más tarde lo ayuda a seguir un orden inteligente mediante el cual los frutos del *karma* se distribuyen adecuadamente y se produce el orden del mundo. Este reconocimiento de *īśvara* en el Yoga y su negación por el Sāṃkhya marca la principal diferencia teórica entre los dos, según la cual el Yoga y el Sāṃkhya se distinguen como Seśvara Sāṃkhya (Sāṃkhya con *īśvara*) y Nirīśvara Sāṃkhya (Sāṃkhya ateo)⁶⁷.

Buddhi y puruṣa

Surge de nuevo la pregunta de que si bien *puruṣa* es inteligencia pura, los *guṇas* son sustancias sutiles no inteligentes, ¿cómo puede este último entrar en contacto con el primero? Además, *puruṣa* es pura inteligencia inactiva sin ningún toque de impureza y ¿qué servicio o necesidad puede tener tal *puruṣa* de los *guṇas*? Esta dificultad es anticipada por el Sāṃkhya, que ya ha dado lugar a su respuesta al suponer que una clase de *guṇas* llamada *sattva* es tal que se asemeja a la pureza y la inteligencia del *puruṣa* en un grado muy elevado, tanto que puede reflejar la inteligencia de *puruṣa*, y así hacer que sus transformaciones no inteligentes aparezcan como si fueran inteligentes.

Por tanto, todos nuestros pensamientos y otras operaciones emocionales o volitivas son realmente transformaciones no inteligentes de *buddhi* o *citta* que tienen una gran

⁶⁷ Tattvavaiśārādī, IV.3; Yogavārttika, I.24; y Pravacanabhāṣya, V.I-12.

preponderancia de *sattva*; pero en virtud del reflejo de *puruṣa* en *buddhi*, estos parecen como si fueran inteligentes. El “sí-mismo” (*puruṣa*) según el Sāṃkhya-Yoga no se demuestra directamente por la autoconciencia. Su existencia es una cuestión de inferencia en los argumentos teleológicos y los fundamentos de la responsabilidad moral. El “sí-mismo” no se puede percibir directamente como algo separado de las modificaciones de *buddhi*. A través de la ignorancia sin comienzo hay una confusión y los estados cambiantes de *buddhi* se consideran conscientes. Estos cambios de *buddhi* están tan asociados con el reflejo de *puruṣa* en *buddhi* que se interpretan como experiencias de *puruṣa*. Esta asociación de *buddhi* con el reflejo de *puruṣa* en *buddhi* es una aptitud especial (*yogyatā*) que se interpreta como la experiencia de *puruṣa*. Esta explicación de la situación por Vācaspati es criticada por Vijñāna Bhikṣu. Vijñāna Bhikṣu dice que la asociación de *buddhi* con la imagen de *puruṣa* no puede darnos la noción de una persona real que experimente las experiencias. Por tanto, se supone que cuando *buddhi* es dotado de inteligencia gracias al reflejo de *puruṣa*, se superpone a *puruṣa*, y tenemos la noción de una persona permanente que experimenta⁶⁸. Cualquiera que sea la explicación, parece que la unión de *buddhi* con *puruṣa* es algo místico. Como resultado de este reflejo de *cit* en *buddhi* y la superposición de *buddhi*, *puruṣa* no puede darse cuenta de que las transformaciones de *buddhi* no son suyas. *Buddhi* se asemeja a *puruṣa* en transparencia, *puruṣa* no logra diferenciarse de las modificaciones de *buddhi*, y como resultado de esta no distinción, *puruṣa* se reduce a *buddhi*, fallando siempre en reconocer la verdad de que *buddhi* y sus transformaciones le son totalmente ajenos. Esta no distinción entre *puruṣa* y *buddhi* que es en sí misma un modo de *buddhi* es lo que se entiende por *avidyā* (no-conocimiento) en el Sāṃkhya, y es la raíz de toda experiencia y todo dolor⁶⁹.

El Yoga tiene una visión ligeramente diferente y supone que *puruṣa* no solo no distingue la diferencia entre sí mismo y *buddhi*, sino que toma positivamente las transformaciones de *buddhi* como propias. No es la no percepción de la diferencia, sino el conocimiento positivamente falso, cuando consideramos que *puruṣa* es lo que no es (*anyatākhyāti*). Se requiere que *prakṛti* o *buddhi*, cambiante, impura, triste y

⁶⁸ Tattvavaiśārādī y Yogavārttika, I.4.

⁶⁹ Esto indica la naturaleza del análisis de la ilusión con el Sāṃkhya. La no-aprehensión de la distinción de dos cosas (por ejemplo, la serpiente y la soga) es la causa de la ilusión; por lo tanto, se denomina teoría de la ilusión *akhyāti* (no aprehensión) que debe distinguirse de la teoría *anyathākhyāti* (errónea comprensión) de la ilusión del yoga, la cual consiste en confundirla positivamente (por ejemplo, la cuerda) con la otra (por ejemplo, la serpiente). Yogavārttika, I.8.

objetiva sea el sujeto inmutable, puro y que engendra felicidad. Se piensa erróneamente que *buddhi* es el ser y se le considera puro, permanente y capaz de darnos felicidad. Esta es la *avidyā* del Yoga. El *buddhi* que está asociado con un *puruṣa* dominado por *avidyā*, cuando nacimiento tras nacimiento se asocia con el mismo *puruṣa*, no puede deshacerse fácilmente de esta *avidyā*. Si mientras tanto ocurre el *pralaya*, *buddhi* se sumerge en *prakṛti*, y *avidyā* también duerme con él. Cuando al comienzo de la siguiente creación surgen los *buddhis* individuales asociados con los *puruṣas*, los antiguos *avidyā* también se manifiestan en virtud de ello y los *buddhis* se asocian con los *puruṣas* a los que estaban apegados antes del *pralaya*. Por tanto, continúa el curso del *saṃsāra*. Cuando el *avidyā* de una persona es desarraigado por el surgimiento del conocimiento verdadero, el *buddhi* no se adhiere al *puruṣa* y se disocia de él para siempre; este es el estado de *mukti*.

El proceso cognitivo y algunas características de citta.

Se ha dicho que *buddhi* y los objetos internos han evolucionado con objeto de acercarse a la experiencia de *puruṣa*. ¿Cuál es el proceso de esta experiencia? El Sāṃkhya (según lo explica Vācaspati) sostiene que a través de los sentidos *buddhi* entra en contacto con los objetos externos. En el primer momento de este contacto hay una conciencia indeterminada en la que los detalles de la cosa no se pueden notar. Esto se llama *nirvikalpa pratyakṣa* (percepción indeterminada). En el momento siguiente, por la función de *saṃkalpa* (síntesis) y el *vikalpa* (abstracción o imaginación) de *manas* (órgano-mente), las cosas se perciben en todas sus características; *manas* diferencia, integra y asocia los datos recibidos a través de los sentidos y, por lo tanto, genera la percepción determinada, que cuando se somete a la inteligencia mediante *puruṣa* y se asocia con ella se interpreta como la experiencia de la persona. La acción de los sentidos, *aḥaṃkāra* y *buddhi*, puede tener lugar a veces sucesivamente y otras veces simultáneamente, como en casos de miedo repentino. Vijñāna Bhikṣu difiere de esta visión de Vācaspati, niega la actividad sintética del órgano mental (*manas*), y dice que *buddhi* entra directamente en contacto con los objetos a través de los sentidos. En el primer momento del contacto la percepción es indeterminada, pero en el segundo momento se vuelve clara y determinada⁷⁰. Es evidente que desde este punto de vista,

⁷⁰ Como el contacto de *buddhi* con los objetos externos tiene lugar a través de los sentidos, los datos de los colores, etc., son modificados por los sentidos si son defectuosos. Sin embargo, aunque los sentidos perciben directamente las cualidades espaciales de las cosas, el orden temporal es una función

la importancia de *manas* se reduce al mínimo y se considera que es solo la facultad del deseo, la duda y la imaginación.

Buddhi, incluyendo *ahaṃkāra* y los sentidos, a menudo llamado *citta* en el Yoga, sufre cambios incesantemente, como la llama de una lámpara; está compuesto por una gran proporción de sustancias sátvicas, y está cambiando constantemente de un contenido a otro. Estas imágenes por el reflejo dual de *buddhi* y *puruṣa* se vuelven siempre conscientes y se interpretan como las experiencias de una persona. La existencia de *puruṣa* debe postularse para explicar la iluminación de la conciencia y para explicar la experiencia y el empeño moral. *Buddhi* se extiende por todo el cuerpo, por así decirlo, ya que es gracias a sus funciones que se mantiene la vida corporal, pues el Sāṃkhya no admite ningún *prāṇa vāyu* (aliento vital) para mantener vivo al cuerpo. Lo que se llaman *vāyus* (fuerza bio-motora) en Vedānta no es más que los diferentes modos de operar de esta categoría de *buddhi*, que actúa a través del cuerpo y por sus diversos movimientos realiza las funciones de la vida y las funciones sensoriales del cuerpo.

Además de las percepciones y las funciones vitales, *buddhi*, o más bien *citta* según el Yoga, contiene dentro de sí las impresiones básicas (*saṃskāras*) y los gustos e instintos o tendencias de todas las vidas pasadas (*vāsanā*)⁷¹. Estos *saṃskāras* reviven

de *citta* o *buddhi*. En general, el yoga sostiene que los objetos externos son copiados fielmente por *buddhi* en el que se reflejan, como árboles en un lago (Yogavārttika, I.4). *Buddhi* asume la forma del objeto que se refleja en él a través de los sentidos, o más bien la mente fluye a través de los sentidos hacia los objetos externos y asume sus formas (Yogavārttika, I.VI.7 Contrastar con Tattvakaumudī, 27 y 30.

⁷¹ La palabra *saṃskāra* es utilizada por Pāṇini, que probablemente precedió a Buda, en tres sentidos diferentes: (i) mejorar una cosa a diferencia de generar una nueva cualidad (*sata utkarṣādhānaṃ saṃskāraḥ*, Kāśikā en Pāṇini, VI.ii.16), (2) conglomeración o agregación, y (3) adorno (Pāṇini, VI.i.137,138). En los Piṭakas, la palabra *saṃskāra* se usa en varios sentidos, como la construcción, la preparación, el perfeccionamiento, el embellecimiento, la agregación, la materia, el *karma*, los *skandhas* (recopilado por Childers). De hecho, *saṃskāra* representa casi cualquier cosa de la que se pueda predicar la impermanencia. Pero a pesar de tantas diversidades de significado me atrevo a sugerir que el significado de agregación (*samavāya* de Pāṇini) es el más prominente. La palabra *saṃskaroti* se usa en Kauṣṭaki, II.6, Chāndogyā, IV.XVI.2,3,4, VIII.8,5 y Bṛhadāraṇyaka, VI.III.1, en el sentido de mejorar. Todavía no he encontrado ningún uso literario del segundo significado en sánscrito. El significado de *saṃskāra* en la filosofía hindú es completamente diferente. Significa las impresiones de los objetos experimentados (que existen en la mente de forma subconsciente). Todas nuestras experiencias ya sean cognitivas, emocionales o conativas existen en estados subconscientes y pueden reproducirse bajo condiciones adecuadas como memoria (*smṛti*). La palabra *vāsanā* (Yogasūtra, IV.24) parece ser una palabra posterior. Los primeros Upaniṣads no lo mencionan y, por lo que yo sé, no se menciona en los piṭakas pali. Abhidhānappadīpikā de Moggallāna lo menciona, y también aparece en el Mukṭika Upaniṣad. Viene de la raíz “*vas*”, permanecer. A menudo se usa libremente en el sentido de *saṃskāra*, y en el

bajo las asociaciones adecuadas. Cada hombre ha tenido un número infinito de nacimientos en sus vidas pasadas como hombre y como animal. En todas estas vidas, siempre ha estado acompañando del mismo *citta*. *Citta* ha recogido en sí mismo los instintos y tendencias de todas esas diferentes vidas animales. Está enredado con los *vāsanās* como en una red. Si un hombre renace como perro, revive los *vāsanās* de una vida de perro que el hombre debe haber tenido en algunos de sus infinitos y previos nacimientos, y las tendencias del hombre se vuelven como las de un perro. Olvida las experiencias de su vida anterior y se apega a la experimentación de la misma forma que un perro. Es por el florecimiento del *vāsanā* adecuado para cada nacimiento en particular que no puede haber ninguna colisión como podría haber ocurrido si los instintos y tendencias de una vida canina previa estuvieran activos cuando alguien naciera como hombre.

Los *saṃskāras* representan las impresiones básicas por las cuales cualquier hábito de la vida que el hombre haya vivido, o cualquier placer del que haya disfrutado durante algún tiempo, o cualquier pasión que lo fascinaba, tienden a revivir, aunque estos podrían no ser ahora experimentados, sin embargo, el hecho de que fueron experimentados antes ha moldeado y dado forma a *citta* de tal manera que *citta* tratará de reproducirlos por su propia naturaleza, incluso sin ningún esfuerzo de nuestra parte. Para salvaguardar contra el resurgimiento de cualquier idea o tendencia indeseable, es necesario que sus raíces, que ya se dejaron en *citta* en forma de *saṃskāras*, se erradiquen completamente mediante la formación del hábito de una tendencia contraria, que si se hace lo suficientemente fuerte, por su propio *saṃskāra* detiene de forma natural el renacimiento de los *saṃskāras* indeseables previos.

Además de estos, *citta* posee actividad volitiva (*ceṣṭā*) mediante la cual los sentidos conativos se relacionan con sus objetos. También existe el reservado y poderoso poder (*śakti*) de *citta*, mediante el cual puede controlarse y cambiar su trayectoria o continuar persistiendo en una dirección. Estas características están involucradas en la esencia misma de *citta*, y forman la base del método de práctica yóguico, que consiste en estabilizar un estado mental particular con exclusión de otros.

Vyāsbhāṣya se identifican ambos en IV.9. Pero *vāsanā* generalmente se refiere a las tendencias de vidas pasadas, la mayoría de las cuales permanecen latentes en la mente. Solo aparecen aquellas que pueden encontrar sentido en esta vida. Los *saṃskāras* son los estados subconscientes que la experiencia genera constantemente. Los *vāsanās* son *saṃskāras* innatos no adquiridos en esta vida. Ver Vyāsbhāṣya, Tattvavaiśārādī y Yogavārttika, II.13.

El mérito o demérito (*puṇya, pāpa*) también está incrustado en *citta* como sus tendencias, regulando el modo de sus movimientos y proporcionando placer y sufrimiento de acuerdo con él.

Dolor y su disolución⁷²

El Sāṃkhya y el Yoga, como los budistas, sostienen que toda experiencia es dolorosa. *Tamas*, lo sabemos, representa la sustancia del dolor. Como *tamas* debe estar presente en algún grado en todas las combinaciones, todas las operaciones intelectuales están cargadas de cierto grado de sentimiento doloroso. Además, incluso en los estados de placer temporal, tenemos dolor en el momento anterior a conseguirlo, y tenemos pesar incluso cuando lo disfrutamos, porque tenemos miedo de perderlo. La suma total de dolores es, por lo tanto, mucho mayor que los placeres, y los placeres solo refuerzan la agudeza del dolor. Cuanto más sabio es el hombre, mayor es su capacidad de darse cuenta de que el mundo y nuestras experiencias están llenos de dolor. Porque a menos que un hombre esté convencido de esta gran verdad de que todo es dolor y que los placeres temporales, ya sean generados por la experiencia mundana ordinaria o por disfrutar experiencias celestiales mediante la realización de sacrificios védicos, son completamente incapaces de erradicar las raíces del dolor, no desarrollará el deseo por *mukti* o la desaparición última del dolor.

Las personas deben saber que todos los placeres conducen al dolor, y que la forma normal de luchar contra el dolor buscando el placer no puede eliminarlo en última instancia; hay que darle la espalda a los placeres del mundo y a los placeres celestiales. Las ejecuciones de los sacrificios según los ritos védicos pueden proporcionar felicidad, pero como conllevan el sacrificio de animales, deben implicar algún tipo de pecado y, por lo tanto, también algunos dolores. Por ello, su ventaja no puede considerarse deseable. Cuando una persona deja de buscar el placer es cuando piensa cómo puede erradicar la raíz del dolor. La filosofía muestra cuán extenso es el dolor, porqué viene el pesar, cuál es la forma de apartarlo y cuál es su estado cuando se aleja. La persona que ha resuelto alejarse del dolor recurre a la filosofía para descubrir los medios para hacerlo.

La manera de erradicar la raíz del dolor es, pues, la investigación práctica de la filosofía Sāṃkhya⁷³. Todas las experiencias son dolorosas. Por lo tanto, deben

⁷² Tattvavaiśārādī y Yogavārttika, II.15, y Tattvakaumudī, I.

descubrirse algunos medios mediante los cuales todas las experiencias puedan ser excluidas para siempre. La muerte no puede ser, porque después de la muerte sucede un renacimiento. Mientras *citta* (mente) y *puruṣa* estén asociados entre sí, los sufrimientos continuarán. *Citta* debe estar disociado de *puruṣa*. *Citta* o *buddhi*, según el Sāṃkhya, está asociado con *puruṣa* debido a la no distinción de sí mismo y *buddhi*⁷⁴. Por lo tanto, es necesario que en *buddhi* seamos capaces de generar la verdadera concepción de la naturaleza de *puruṣa*; cuando esta verdadera concepción de *puruṣa* surge en *buddhi*, se siente diferente, distinta y sin relación con *puruṣa*, y así se destruye la ignorancia. Como resultado de ello, *buddhi* se aleja de *puruṣa* y ya no puede sujetarlo a sus experiencias, que están irrevocablemente conectadas con el dolor, y así *puruṣa* permanece en su verdadera naturaleza. Esto de acuerdo con la filosofía Sāṃkhya es suficiente para lograr la liberación de *puruṣa*. *Prakṛti*, que nos estaba conduciendo a través de ciclos de experiencias de nacimiento a nacimiento, cumple su propósito final cuando surge este conocimiento verdadero diferenciando *puruṣa* de *prakṛti*.

Una vez que *prakṛti* logra este propósito final ya no puede volver a encadenar a *puruṣa* con respecto a quien ha generado este conocimiento correcto; para otros *puruṣas* sin embargo, la subordinación sigue igual que antes, y continúan sus experiencias de un nacimiento a otro en un ciclo sin fin.

El Yoga, sin embargo, piensa que la mera filosofía no es suficiente. Para lograr la liberación no basta con que surja un conocimiento verdadero que diferencie *puruṣa* y *buddhi*, sino que es necesario que todos los viejos hábitos de la experiencia de *buddhi*, todos sus *saṃskāras*, se destruyan de una vez por todas para que nunca más revivan. En esta etapa, *buddhi* se transforma en su estado más puro, reflejando constantemente la verdadera naturaleza de *puruṣa*. Este es el estado de existencia *kevala* (unicidad) después del cual (con todos los *saṃskāras* y *avidyā* completamente destruidos) *citta* es impotente por más tiempo para aferrarse a *puruṣa*, y como una piedra lanzada desde la cima de una montaña, gravita nuevamente hacia *prakṛti*⁷⁵.

⁷³ El Yoga lo modifica ligeramente. Su objeto es el cese del proceso de renacimiento que está tan asociado con el dolor (*duḥkhabahulaḥ saṃsāraḥ heyah*).

⁷⁴ La palabra *citta* es un término de Yoga. Se llama así porque es el depósito de todos los estados subconscientes. El Sāṃkhya generalmente usa la palabra *buddhi*. Ambas palabras significan la misma sustancia, la mente, pero enfatizan sus dos funciones diferentes. *Buddhi* significa intelección.

⁷⁵ Tanto el Sāṃkhya como el Yoga hablan de este estado emancipado como *kaivalya* (soledad trascendental), en primer lugar porque todo dolor se ha eliminado completamente, nunca volverá a surgir

Para destruir los antiguos *saṃskāras*, el conocimiento por sí solo no es suficiente, es necesario un método de práctica gradual. Esta práctica metódica debe organizarse de modo tal que, al crear una forma más elevada y mejor de vivir la vida, estabilizando la mente en sus estados más sutiles, se eliminen los hábitos de la vida ordinaria. A medida que el yogui avanza, tiene que abandonar lo que había adoptado como bueno e intentar lo que aún es mejor. Continuando así, alcanzará el estado en el que *buddhi* logra su máxima perfección y pureza. En esta etapa, *buddhi* asume la forma de *puruṣa* y tiene lugar la liberación final.

El *karma* en el Yoga se divide en cuatro clases: (1) *śukla* o blanco (*puṇya*, los que producen felicidad), (2) *kṛṣṇa* o negro (*pāpa*, los que producen dolor), (3) *śukla-kṛṣṇa* (*puṇya-pāpa*, la mayoría de nuestras acciones ordinarias son en parte virtuosas y en parte viciosas ya que involucran, si no otra cosa, al menos la muerte de muchos insectos), (4) *aśuklākṛṣṇa* (los actos internos de abnegación y meditación que están desprovistos de cualquier fruto como placer o dolor). Todas las acciones externas implican algunas imperfecciones, ya que es difícil actuar en el mundo sin provocar la muerte de algunos insectos. Todos los *karmanas* proceden de los cinco tipos de aflicción (*kleśas*), a saber, *avidyā*, *asmitā*, *rāga*, *dveṣa* y *abhiniveśa*.

Ya hemos visto lo que significaba *avidyā*. De forma general consiste en atribuir inteligencia a *buddhi*, pensar que es permanente y conduce a la felicidad. Este falso conocimiento se manifiesta en las otras cuatro formas de *asmitā*, etc. *Asmitā* se refiere al pensamiento de que los objetos ordinarios y nuestras experiencias realmente nos pertenecen, al sentido de “mío” o “mi” respecto de las cosas que, en realidad, son cualidades o transformaciones de los *guṇas*. *Raga* significa el apego consiguiente a los placeres y las cosas. *Dveṣa* significa aversión o rechazo frente a las cosas desagradables. *Abhiniveśa* es el deseo por la vida, el amor a la vida, la voluntad de existir. Actuamos porque creemos que nuestras experiencias son realmente nuestras, nuestro cuerpo realmente nuestro, nuestra familia realmente nuestra, nuestras posesiones realmente nuestras; porque estamos apegados a todo esto; porque sentimos un gran rechazo ante cualquier daño que pueda sucederles, y también porque amamos la vida y siempre tratamos de preservarla frente a cualquier daño. Todo esto procede, como es fácil de ver, de su raíz *avidyā*, que consiste en la falsa identificación de *buddhi* con *puruṣa*. Estos cinco, *avidyā*, *asmitā*, *rāga*, *dveṣa* y *abhiniveśa*, impregnan nuestra *buddhi* y nos conducen a la actualización del *karma* y

y en segundo lugar porque en este estado *puruṣa* permanece para siempre sin ninguna asociación con *buddhi*; ver Sāṃkhyakārikā, 68 y Yogasūtra IV.34.

el sufrimiento. Estos, junto con los *karmas* realizados que son inherentes a *buddhi*, transmigran con *buddhi* de nacimiento en nacimiento, y es difícil deshacerse de ellos⁷⁶. El *karma* que se encuentra en *buddhi* como modificación de sí mismo se llama *karmāśaya* (el lecho de *karma* para que *puruṣa* se recueste). Actualizamos el *karma* afectado por las tendencias negativas (*kleśa*) de *buddhi*. El *karma* cuando se actualiza así deja su mancha o modificación en *buddhi*, y se dispone de acuerdo con la teleología de *prakṛti* hacia la eliminación de obstáculos en el curso de la evolución, en sintonía con la permanente voluntad de *īśvara* de que cada acción negativa produce sufrimiento y cada acción positiva placer.

El *karma* que se lleva a cabo en la vida presente generalmente se acumulará, y cuando llegue el momento de dar sus frutos, tal vida se ordenará para la persona, ese cuerpo estará listo para él de acuerdo con la evolución de *prakṛti*, de tal forma que será posible sufrir o disfrutar sus frutos consecuentemente.

El *karma* de la vida actual determina así el tipo concreto de nacimiento en el futuro (como este o aquel animal o persona), la duración de la vida (*āyus*) y las experiencias dolorosas o placenteras (*bhoga*) destinadas a esa vida. Las acciones excesivamente buenas y las acciones extremadamente malas a menudo producen sus efectos en esta misma vida. También puede suceder que un hombre haya hecho algunas malas acciones, cuyos frutos requieran para su fructificación una vida como animal y buenas acciones que requieran una vida como persona. En tales casos, la buena acción puede permanecer en suspenso y la persona puede primero sufrir los dolores de la vida de un animal y luego nacer de nuevo como persona para disfrutar los frutos de sus buenas acciones. Pero si podemos eliminar la ignorancia y el resto de las aflicciones, todos los *karmas* anteriores aún no cumplidos se perderán para siempre y no podrán revivir de nuevo. La persona, por supuesto, deberá sufrir los frutos de los *karmas* que ya han madurado. Esta es la etapa *jīvanmukti*, cuando el sabio ha alcanzado el verdadero conocimiento y aún está padeciendo la vida común para experimentar el *karma* que ya ha madurado (*tiṣṭhati saṃskāraśāt cakrabhramivaddhṛtaśārīrah*).

⁷⁶ Vyāsabhāṣya y Tattvavaiśāradī, II.3-9.

Citta

La palabra Yoga que se usaba anteriormente en la literatura védica en el sentido de restricción de los sentidos es utilizada por Patañjali en su Yogasūtra en el sentido de restricción parcial o total, o estabilización de los estados de *citta*. Algún estado de concentración puede provocarse por medio de violentas pasiones, como cuando se lucha contra un enemigo mortal, o incluso por un apego o instinto ignorante. *Citta*, cuando tiene la concentración del primer estado, se llama *kṣipta* (salvaje) y la del segundo *pramūḍha* (ignorante). Hay otro estado de *citta*, como ocurre con todas las personas normales, en las que la concentración solo es posible durante un tiempo, la mente permaneciendo estable en una cosa por un corto tiempo la abandona y se aferra a otra cosa, y así sucesivamente. Esto se llama estado mental de *vikṣipta* (inestable) (*cittabhūmi*). A diferencia de estos, existe un estado avanzado de *citta* en el cual se puede concentrar constantemente en un objeto durante mucho tiempo. Este es el estado *ekāgra* (concentrada). Todavía hay un estado aún más avanzado en el que los procesos de *citta* se detienen por completo. Esto ocurre inmediatamente antes de *mukti*, y se llama estado de *nirodha* (cesación) de *citta*. El propósito del Yoga es alcanzar las condiciones de los dos últimos estados de *citta*.

Citta tiene cinco procesos (*vṛtti*) (i) *pramāṇa*⁷⁷ (estados cognitivos válidos como los que se generan por percepción, inferencia y testimonio de confianza), (2) *viparyaya* (conocimiento falso, ilusión, etc.), (3) *vikalpa* (abstracción, construcción mental y diferentes tipos de imaginación), (4) *nidrā* (sueño, estado mental vacío en el que *tamas* tiende a predominar), (5) *smṛti* (memoria).

Estos estados mentales (*vṛtti*) comprenden nuestra experiencia interna. Cuando nos conducen hacia el *saṃsāra* como fruto de las pasiones y sus satisfacciones, se dice que son *kliṣṭā* (aflicidos o que conducen a la aflicción); cuando nos conducen hacia la liberación, se llaman *akliṣṭā* (no aflicidos). Para cualquier lado que vayamos, hacia el *saṃsāra* o hacia *mukti*, debemos hacer uso de nuestros estados de ánimo; los estados

⁷⁷ El Sāṃkhya sostiene que tanto la validez como la invalidez de cualquier cognición dependen del estado cognitivo mismo y no de la correspondencia con hechos u objetos externos. La contribución del Sāṃkhya a la doctrina de la inferencia no se conoce con precisión. Lo poco que dice Vācaspati sobre el tema, como los tipos de inferencia *pūrvavat*, *śeṣavat* y *sāmānyatodṛṣṭa*, ha sido tomado de Vātsyāyana y esto puede consultarse mejor en nuestro capítulo sobre Nyāya o en el Tātparyaṭīkā de Vācaspati. La inferencia Sāṃkhya fue probablemente de particular a particular sobre la base de siete tipos de relaciones según las cuales había siete tipos de inferencia (Tātparyaṭīkā, p 109). La definición de inferencia del Sāṃkhya fue dada por Udyotakara (I.1.V).

que son negativos a menudo se alternan con estados positivos, y cualquier estado que tienda a nuestro bien final (liberación) debe considerarse como positivo.

Esto llama la atención sobre la importante característica de *citta* de que a veces tiende hacia el bien (es decir, la liberación) y a veces hacia el mal (*saṃsāra*). Es como un río, como dice el Vyāsabhāṣya, que fluye en ambos sentidos, hacia el mal y hacia el bien. La teleología de *prakṛti* requiere que produzca en la persona el *saṃsāra*, así como la tendencia a la liberación.

Por lo tanto, de acuerdo con él, en medio de muchos malos pensamientos y malos hábitos, se encuentran buena voluntad moral y buenos pensamientos, y en medio de buenos pensamientos y hábitos, también se encuentran malos pensamientos y tendencias perversas. La buena voluntad, por lo tanto, nunca se pierde en la persona, ya que es una tendencia innata en ella, tan fuerte como su deseo de disfrutar de los placeres. Este punto es bastante notable, ya que nos da la clave de la ética del Yoga y muestra que nuestro deseo de liberación no es consecuencia de una atracción hedonista por la felicidad o incluso por la eliminación del dolor, sino por una tendencia innata de la mente a seguir el camino de liberación⁷⁸.

La eliminación del dolor es, por supuesto, el efecto concomitante de seguir este camino, pero el motivo para seguirlo es una tendencia natural e irresistible de la mente. La persona tiene poder (*śakti*) almacenado en su *citta*, y tiene que usarlo de tal manera que esta tendencia pueda crecer gradualmente más y más fuerte y finalmente desarraigar lo otro. Debe tener éxito en esto, ya que *prakṛti* desea la liberación para su realización final⁷⁹.

Prácticas purificadoras del yoga (parikarma).

El propósito de la meditación Yoga es estabilizar la mente en las etapas progresivas de los pensamientos hacia la liberación, de modo que las tendencias negativas puedan debilitarse gradualmente y desaparecer por completo. Al final, antes de que la

⁷⁸ El Sāṃkhya sin embargo tiene como objeto de todos nuestros esfuerzos (*puruṣārtha*) la destrucción absoluta y completa de los tres tipos de dolor: *ādhyātmika* (generado internamente por la enfermedad del cuerpo o las pasiones insatisfechas de la mente), *ādhibhautika* (generado externamente por las heridas infligidas por otros hombres, animales, etc.) y *ādhidivika* (generado por las heridas infligidas por demonios y fantasmas).

⁷⁹ Consultar mi "Yoga Psychology", Quest, October, 1921.

mente resulte adecuada para esta elevada meditación, es necesario purgarla de las impurezas ordinarias. Por lo tanto, el aspirante a yogui debería practicar la no violencia absoluta hacia todos los seres vivos (*ahiṃsā*), la veracidad absoluta y estricta (*satya*), honradez (*asteya*), la restricción sexual absoluta (*brahmacarya*) y la aceptación nada más que de lo absolutamente necesario (*aparigraha*). Esto se llama colectivamente *yama*. Además, junto con estas abstinencias, también se debe practicar la limpieza externa mediante abluciones y la limpieza interna de la mente, el contentamiento mental, el hábito de soportar todas las privaciones de calor y frío, o mantener el cuerpo inmóvil y en silencio (*tapas*), el estudio de la filosofía (*svādhyāya*) y la meditación en *īśvara* (*īśvarapraṇidhāna*). Esto se llama colectivamente *niyamas*. A estos se les deben agregar algunas otras disciplinas morales como *pratipakṣa-bhāvanā*, *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* y *upekṣā*. *Pratipakṣa-bhāvanā* significa que siempre que aparezca un mal pensamiento (por ejemplo, un impulso egoísta) se debe practicar el pensamiento opuesto (autosacrificio), con lo cual los malos pensamientos no pueden encontrar donde desarrollarse. La mayoría de los malos actos se originan por las relaciones hostiles con nuestros semejantes. Para eliminarlos, la práctica de la mera abstinencia puede no ser suficiente, y por lo tanto hay que habituar la mente para que se mantenga en buenas relaciones positivas con sus semejantes. La práctica de *maitrī* significa pensar amigablemente en todos los seres. Si nos habituamos a pensar siempre de esta forma, nunca nos disgustaremos con ellos.

De la misma manera, se debe practicar *karuṇā* o el sentimiento bondadoso para con los que sufren, *muditā* o el sentimiento de felicidad ante el bien de todos los seres, y *upekṣā* o el sentimiento de ecuanimidad e indiferencia ante los malos actos de los demás. Este último implica que el yogui no tome nota de los malos actos de las personas violentas.

Cuando la mente no se siente inclinada hacia los placeres mundanos (*vairāgya*) ni hacia los celestiales que prometen las ejecuciones de los sacrificios védicos; cuando la mente elimina sus impurezas y se prepara para la práctica de la meditación yóguica, el yogui puede alcanzar la liberación mediante la práctica constante (*abhyāsa*) acompañada de fe, confianza (*śraddhā*), energía hacia las acciones para lograr el objetivo (*vīrya*) y sabiduría (*prajñā*) lograda en cada momento.

La meditación del yoga.

Cuando la mente esta purificada, se reducen en gran medida las posibilidades de que se altere debido a las perturbaciones externas. En ese momento, el yogui adopta una postura estable (*āsana*) y fija su mente en el objeto escogido. Sin embargo, es preferible que se fije mentalmente en *īśvara*, porque en ese caso *īśvara* estando complacido elimina muchos de los obstáculos en su camino y le resultará más fácil alcanzar el éxito. Pero, por supuesto, la elección es personal y se puede elegir lo que se desee para la concentración unificadora (*samādhi*) de la mente. Hay cuatro estados de esta concentración unificadora: *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* y *asmitā*. De estos, *vitarka* y *vicāra* tienen cada uno dos variedades, *savitarka*, *nirvitarka* y *savicāra*, *nirvicāra*⁸⁰. Cuando la mente se concentra en el objeto, recordando su nombre y cualidades, se llama *savitarka*, cuando lo hace en los cinco *tanmātras* al mismo tiempo que recuerda sus cualidades se llama *savicāra*, y cuando es uno con los *tanmātras* sin ninguna noción de sus cualidades, se llama *nirvicāra*. Más elevados que estos son los estados *ānanda* y *asmitā*. En el estado *ānanda*, la mente se concentra en *buddhi* con las funciones sensoriales que proporcionan placer. En la etapa de *asmitā buddhi* se concentra en la sustancia pura como despojada de todas las modificaciones. En todas estas etapas hay objetos sobre los cuales la mente se concentra conscientemente, por lo que se los llama *samādhi* de tipo *saṃprajñāta* (con conocimiento del objeto). Seguidamente viene la última etapa de *samādhi* llamada *asaṃprajñāta* o *nirodha samādhi*, en la cual la mente no se concentra en ningún objeto.

Al permanecer largo tiempo en esta etapa, las antiguas potencias (*saṃskāras*) o impresiones debidas a la experiencia continuada de los actos mundanos que tienden hacia el mundo objetivo o hacia cualquier proceso para experimentar el pensamiento interior, son destruidas gracias al surgimiento de un fuerte hábito del estado de *nirodha*. En esta etapa, aparece el verdadero conocimiento, cuando *buddhi* se vuelve tan puro como *puruṣa*, y tras él, *citta* ya no puede permanecer más tiempo unida a *puruṣa* y retorna a *prakṛti*.

Para practicar esta concentración no tiene que haber ninguna perturbación y el yogui debe seleccionar un lugar tranquilo en una colina o en un bosque. Sin embargo, uno de los principales obstáculos se encuentra en nuestra constante acción respiratoria. Esta tiene que detenerse mediante la práctica del *prāṇāyāma*. El *prāṇāyāma* consiste

⁸⁰ Vācaspati, sin embargo, piensa que *ānanda* y *asmitā* también tienen otras dos variedades, lo cual es negado por Bhikṣu.

en inspirar, detener los pulmones llenos por un tiempo y luego espirar. Con la práctica se puede retener el aliento de forma constante durante horas, días, meses e incluso años. Cuando no hay necesidad de inspirar o espirar, y esto se puede mantener constante por un tiempo prolongado, se elimina uno de los principales obstáculos.

El proceso de practicar la concentración se inicia al sentarse en una postura estable, reteniendo la respiración con *prāṇāyāma*, excluyendo todos los demás pensamientos, y fijando la mente en cualquier objeto (*dhāraṇā*). Al principio es difícil fijarse constantemente en un objeto, y el mismo pensamiento tiene que repetirse constantemente en la mente, esto se llama *dhyāna*. Después de una práctica suficiente en *dhyāna*, la mente alcanza el poder de estabilizarse; en esta etapa se vuelve uno con su objeto y no hay cambio o repetición. No hay conciencia de sujeto, objeto o pensamiento, y la mente se vuelve estable y una con el objeto del pensamiento. Esto se llama *samādhi*⁸¹. Ya hemos descrito las seis etapas de *samādhi*. A medida que el yogui adquiere fuerza en una etapa de *samādhi*, pasa a una etapa aún más elevada, y así sucesivamente. A medida que avanza, obtiene poderes milagrosos (*vibhūti*) y aumenta su fe y esperanza en la práctica. Los poderes milagrosos traen consigo muchas tentaciones, pero el yogui es firme en su propósito y aunque se le ofrece la posición de Indra, él no se relaja. Su sabiduría (*prajñā*) también aumenta en cada paso.

El conocimiento, *prajñā*, es tan claro como la percepción, pero mientras la percepción se limita a ciertas cosas y cualidades burdas⁸² *prajñā* no tiene tales limitaciones, penetrando en las cosas más sutiles, los *tanmātras*, los *guṇas*, y percibiendo clara y vívidamente todas sus cualidades y condiciones sutiles⁸³. A medida que las

⁸¹ Debe notarse que la palabra *samādhi* no se puede traducir adecuadamente por “concentración” o por “meditación”. Significa ese tipo peculiar de concentración en el sentido del yoga por el cual la mente se vuelve una con su objeto y no hay movimiento de la mente en sus estados de paso.

⁸² Las limitaciones que desconciertan la percepción se listan en la Kārikā de la siguiente manera: extrema lejanía (por ejemplo, una alondra en el cielo), extrema proximidad (por ejemplo, colirio dentro del ojo), pérdida del órgano sensorial (por ejemplo, un ciego), deseo de atención, extrema pequeñez del objeto (por ejemplo, átomos), obstrucción por otros objetos intermedios (por ejemplo, por paredes), presencia de luces superiores (la estrella no puede verse a la luz del día), mezcla con otras cosas de su propia clase (por ej. agua arrojada a un lago).

⁸³ Aunque todas las cosas no son más que modificaciones de los *guṇas*, su verdadera naturaleza nunca se revela mediante el conocimiento de los sentidos. Lo que aparece ante los sentidos son características ilusorias como las de un espejismo (*maya*): “*guṇānām paramaṃ rūpaṃ na dṛṣṭi-patham ṛcchati | yat tu dṛṣṭi-patham prāptam tan māyeva sutucchakam*” (Vyāsabhāṣya, IV.13). Por tanto, la naturaleza última de los *guṇas* se muestra solo mediante *prajñā*.

impresiones subconscientes (*saṃskāra*) de la sabiduría *prajñā* se refuerzan, se van eliminando las impresiones subconscientes del conocimiento ordinario, y el yogui permanece siempre en la sabiduría *prajñā*. Es una peculiaridad de *prajñā* conducir al practicante hacia la liberación y no sujetarlo al *saṃsāra*. Los últimos *prajñās* que conducen a la liberación son de siete tipos, a saber⁸⁴, (1) Lo que debe evitarse (*heya*) (es decir, todo el sufrimiento futuro) ha sido comprendido completamente y no precisa mayor investigación. (2) Las causas de lo que debe evitarse (es decir, la correlación entre “lo-que-observa” y “lo-que-es-observado”, etc.) se han consumido y no necesitan destruirse ya más. (3) La cesación (*hāna*) (de las causas de aflicción) se percibe directamente a través de la inhibición de la interiorización completa. (4) El “conocimiento-de-la-diferencia” se ha aplicado como medio para lograr la liberación. Los otros tres no son psicológicos sino que son procesos metafísicos asociados con la situación. Son los siguientes: (5) Se logra el dominio sobre la función intelectual (*buddhi*). (6) Habiendo desaparecido toda implicación, los *guṇas* (de la función intelectual) cambian (su razón de ser) hacia la disolución en la causa primordial, como rocas caídas de una montaña, y con ello, hacia la cesación. (7) En este estado, más allá de cualquier conexión con los *guṇas*, se dice que el “sí-mismo-esencial” (*puruṣa*) es únicamente la luz de su propia naturaleza, solitario y puro. No hay dicha o felicidad en este *mukti* del Sāṃkhya-Yoga, ya que todo sentimiento pertenece a *prakṛti*. Por lo tanto, es un estado de inteligencia pura. Lo que el Sāṃkhya intenta lograr a través del conocimiento, el Yoga lo logra mediante la disciplina perfeccionada de la voluntad y el control psicológico de los estados mentales.

⁸⁴ En la descripción de los siete pasos de sabiduría se ha seguido la traducción que aparece en la página web del traductor (<http://www.yoga-darshana.com/2-27.htm>).