



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Marañón, O. (1972). *El concepto de la conciencia en los Yogasutras de Patañjali* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Título**

El concepto de la conciencia en los Yogasutras de Patañjali

**Autor**

Oscar Augusto Marañón Ventura

**Año**

1972.

**Lugar de  
publicación**

Lima.

**Tipo de  
tesis**

Bachillerato.

**Palabras  
clave**

Conciencia; Yogasutras, Patañjali; Filosofía india.

**Referencia  
en APA 7ma  
edición**

Marañón, O. (1972). *El concepto de la conciencia en los Yogasutras de Patañjali* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

La presente tesis explora el concepto de conciencia en los *Yogasutras* de Patañjali, un texto fundamental del pensamiento filosófico y espiritual indio. Oscar Augusto Marañón Ventura, analiza cómo la conciencia es comprendida y estructurada en la tradición del yoga, enfocándose en las etapas y transformaciones que ésta experimenta a través de la meditación profunda. Se destaca la importancia del control mental y la concentración como medios para lograr la liberación espiritual. La investigación también aborda las diferencias entre las interpretaciones clásicas del yoga y la perspectiva de Patañjali sobre la conciencia. Este estudio ofrece un enfoque exhaustivo sobre el desarrollo de la conciencia humana desde la filosofía india y su conexión con la práctica del yoga, subrayando su relevancia en la búsqueda de la liberación.

NO SE PRESTA  
A DOMICILIO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programa Académico de Filosofía

El Concepto de la Conciencia en los  
Yogasutras de Patañjali



Tesis para optar el Grado de  
BACHILLER EN FILOSOFIA

Oscar Augusto Marañón Ventura

LIMA PERU

1972

042

007

NO SE PRESTA  
A DOMICILIO

AGRADECIMIENTO

Esta tesis ha sido posible gracias a las sugerencias de los profesores A.K. Saran y P. Mukherjee, quienes ayudaron a delinear su concepción central y sus aspectos generales. Con ellos quedo inmensamente comprometido.

Agradezco también a los doctores Onorio Ferrero, José Russo Delgado y José León Herrera por haber ayudado a darle a esta tesis la forma con que ha quedado. Para ellos, y <sup>su</sup> invaluable colaboración, va mi gratitud.

Finalmente, agradezco al Colegio de México y especialmente a la doctora Graciela de la Lanza por su ayuda para conseguir la bibliografía, sin cuyo aporte este trabajo no habría sido posible.

A

**José León Herrera.**

"Los sabios que en su interior contemplan al que persiste eternamente entre las cosas pasajeras, al que es la conciencia de los que son conscientes, al que es único y atiende los deseos de muchos, esos sabios y no otros, poseerán la paz que no perecerá jamás."

Katha Upanishad.

INDICE

INTRODUCCION.

CAPITULO I.

NOCIONES PRELIMINARES.

Pág.

- 1.-Aspectos del pensamiento tradicional. 1
- 2.-Sāṅkhya y Yoga. 4
  - 2.1.-Diferencias y coincidencias. 9
- 3.-Los yogasūtras de Patañjali. 11
  - 3.1.-Aparición de los textos. 11
  - 3.2.-Partes de los Yogasūtras. 13
  - 3.3.-La traducción. 13
  - 3.4.-Concepción básica del Yoga. 14

CAPITULO II.

NOCIONES FUNDAMENTALES

- 1.-Yogaścittavrittinirodhan. 17
  - 1.1.-Los guṇas. 23
- 2.-Sāṅkārās. 28
  - 2.1.-Predisposiciones favorables o desfavorables. 30
  - 2.2.-La ayuda del sentimiento contrario. 31
- 3.-El Karma. 34
  - 3.1.-La raíz del Karma. 34
  - 3.2.-La ley del Karma. 36
  - 3.3.-Optimismo o pesimismo. 36
- 4.-Avidyā y Vidyā. 39
  - 4.1.-Origen de avidyā. 40

25/5/79



## INTRODUCCION

Esta tesis ha de presentar algunos aspectos del darsāna atribuido a Patañjali, cuya doctrina se encuentra plasmada en los textos sánscritos denominados Yogasūtras. Entre esos aspectos el más importante sería el que trata de explicar por qué se produce la actividad de la mente y cómo se logra su cesación.

Se ha escogido este tema por la importancia que tiene el Yoga en el pensamiento indio. Además, se ha tomado a los Yogasūtras como texto base de este trabajo pues en ellos parecería encontrarse el Yoga expuesto ya en forma sistemática.

La primera parte de este trabajo presenta una introducción general que trata sobre el Sākhya, debido a su importancia y a su concepción tan afín con el Yoga. Además, trata algunos puntos relacionados con la traducción de los Yogasūtras y con la doctrina que contienen.

La segunda parte aparece con el título de Nociones Fundamentales. En ella se trata de explicar en que situación se desarrolla la actividad humana, y sujeta a que impedimentos se encuentra según lo que plantea el Yoga de Patañjali. Además se pretende hacer notar el hecho de que el hombre viviera tan fijado en sus costumbres, ideas, hábitos y en su irrenunciable idea de certeza de ese plano llamado normalidad; todo lo cual el Yoga trataría de superar a cambio de un modo de vida ascético que conduce en última instancia a la Liberación.

Luego se presenta el capítulo tercero denominado Conocimiento y conciencia. En él se trata las pruebas de conocimiento que aparecen en los Yogasūtras y se explica el plano en el cual estas pruebas operarían. Además se hace una exposición de los estados de conciencia, de cómo se desarrolla cada uno de ellos, de cuál es su importancia, y acerca de la naturaleza luminosa de la Conciencia.

La última parte titulada La concentración trata acerca de dhāraṇa, dhyāna y samādhi para hacer notar su importancia en el proceso hacia la concentración perfecta. Además se trata de los poderes que obtendría un yogui y de la razón por la cual renuncia a ellos. El trabajo concluye con una explicación acerca de la condición que adquiere el "liberado en vida", de como debería entenderse el estado de Kāivalya, y de como podría concebirse el Sí mismo.

## CAPITULO I

### NOCIONES PRELIMINARES

#### 1.-Aspectos del Pensamiento Tradicional.-

Lo que se ha de exponer seguidamente ha de servir como referencia general para lo que se ha de presentar subsecuentemente y también para brindar una explicación a la exposición del darśana<sup>1</sup> llamada Yoga.

El pensamiento indio contiene una serie de nociones importantes que ayudan a captar a aquella considerada como el objetivo último, la liberación. Entre estas nociones sobresale la que refiere que no hay una diferencia entre la vida interior y la vida exterior. Para el pensamiento indio no debe existir dicotomía, pues dicotomía significa degeneración.

Además, aun cuando en el pensamiento tradicional se hable de orden cósmico y de orden humano<sup>2</sup>, esto no quiere decir que

---

1.-Este término se deriva de la raíz sánscrita DRS: 'ver'. Su significado es punto de vista coherente acerca de la verdad. Ver más en RADHAKRISHNAM S., Indian Philosophy pág. 43, Vol. I.

2.-Estas nociones, en este trabajo, han sido mencionadas con la finalidad de indicar que el objetivo del hombre está dirigido, según el pensamiento tradicional, hacia la totalidad en el orden humano y hacia la integración en el orden cósmico. El logro de estos objetivos se puede traducir como perfección.

exista dicotomía entre uno y otro. El pensamiento tradicional indio está orientado hacia la consecución de la integración, pues integración es igual a perfección.

En general, se considera que el pensamiento tradicional indio, se da en términos de universalidad y eternidad con la finalidad de poder trascender lo individual.

El afán irrenunciable por trascender todo lo que creemos ser, por realizar todas nuestras potencialidades y que en el Yoga se lograría en la Liberación, aparece también en los fines de la vida que debe cumplir el hombre: artha, kāma, dharma y moksa.

El primer fin de la vida, artha, comprende todo lo necesario para cumplir con los deberes y obligaciones correspondientes a los hombres. El segundo, kāma, se refiere al amor, al deseo. El tercero, dharma, comprende el conjunto de deberes religiosos y morales. Finalmente, moksa, 'apavarga', 'nirvṛtti', 'cesación', 'liberación', es considerado como el fin más elevado. El cumplimiento de los tres primeros, relacionados con actividades mundanas, estaría orientado hacia la consecución de moksa. Es decir, servirían como instrumento para alcanzar el último fin.

Debido a la importancia que se le asigna a moksa, el interés del pensamiento indio está, fundamentalmente, orientado hacia la consecución del último fin de la vida.

El Yoga es precisamente una de las vías para lograr la Liberación. A través de la práctica de este darsana, el hombre trata de superar la visión ilusoria del mundo (avidyā) y de alcanzar el objetivo último.

Avidyā no consiste en negar el mundo sino en verlo como no es. El mundo de avidyā sería real pero su realidad sería sólo relativa a Prakṛti.<sup>3</sup> La persistencia de la realidad de avidyā sería la causa para que el hombre identifique lo que no es con lo que es. Según Patañjali "avidyā es tomar lo que no es eterno, lo que es impuro, lo penoso y el anātman por lo eterno, por lo puro, por lo dichoso y por el Ātman".<sup>4</sup>

En tanto persiste esta identificación entre lo que no es y lo que es, Puruṣa<sup>5</sup> se mantendría como arrastrado y confundido con la vida psicofisiológica. En esta situación considera la tradición<sup>6</sup> el hombre viviría en una incesante secuencia de nacimientos y muertes, los cuales serían la causa de su eterno sufrimiento.

El deseo por la Liberación resulta ser una necesidad coherente con la tradición india, por eso se ha convertido en un rasgo que es común a casi todos los darśanas, los cuales están motivados no sólo por el propósito de descubrir la verdad última sino también por realizarla en la vida. Es, justamente, la realización de la verdad, y no la mera noción especulativa de ella, lo que marcaría su obtención.

3.-Prakṛti: "principio o entidad a partir del cual se desarrolla el universo físico en su diversidad infinita". Tomado de HIRIYANNA N., Introducción a la Filosofía de la India. Pág. 138

4.-Yogasūtras II, 3.

5.-Puruṣa: Conciencia (alma individual).

6.-Tradicción india: En el pensamiento tradicional de la India se concebía como fuera del tiempo, de los espacios y de la historia. Es decir, ha de ser considerada como transhumana y transhistórica. La tradición se basa en lo trascendente.

El Yoga desempeña un rol de gran importancia dentro del pensamiento indio, pues sus prácticas de concentración y meditación han sido adoptadas por los otros darśanas con la finalidad de alcanzar la experiencia de la Verdad.

## 2.-Sāṅkhya y Yoga.-

La tradición india considera que las ideas del Sāṅkhya proceden de tiempos inmemoriales. Este sistema <sup>7</sup> habría influido prácticamente sobre casi todos los sistemas que surgieron posteriormente. No obstante esta aseveración, se podría agregar que sus ideas fundamentales recién aparecen escritas en los primeros Upaniṣads (800 a.c.) y en la Bhagavad Gītā (400 a.c.)<sup>8</sup>, donde se encuentran relacionadas ya con las nociones esenciales que han de integrar el pensamiento vedānta. Posteriormente han de aparecer el Sāṅkhya Kārikā (300 a 500 d.c.) y el Sāṅkhya sūtra (1,300 a 1,400 d.c.) considerados como textos clásicos del sistema de pensamiento atribuido a Kapila <sup>9</sup>.

El nombre del darśana Sāṅkhya se deriva del término sánscrito sāṅkhya cuyo significado es 'número', 'enumeración'.

El Sāṅkhya postula la realidad eterna de Prakṛti y Puruṣa. Para este dualismo la realidad última estaría constituida por Prakṛti; es decir por una naturaleza unitaria en el sentido que

7.-Sistema está empleado con el sentido de darśana.

8.-Estas fechas y algunas otras que se han de indicar en relación con textos sánscritos tienen sólo un carácter aproximativo a las fechas en que habrían sido compuestos. Sobre este aspecto los eruditos no han logrado ponerse de acuerdo.

9.-ZIMMER H., Filosofías de la India. Págs. 226 - 227.

toda ella estaría constituida por un mismo contenido material; y por Puruṣa que tendría el carácter de un principio espiritual múltiple sólo cuando se le considera en relación con las existencias particulares, ya que estos espíritus serían esencialmente idénticos. Ellos serían Puruṣa.<sup>10</sup> Esto explicaría la alusión que se hace en el Sāṅkhya acerca de la existencia infinita de almas distintas.

Prakṛti no sería la materia pura y simple como se concibe usualmente, podría decirse que es el nombre que se le da al principio o entidad del cual ha evolucionado el universo en su infinita diversidad. Radhakrishnan al referirse a Prakṛti dice que es la sustancia primordial que da surgimiento no sólo a los cinco elementos del universo material sino también a los aq̄icos, y sería la base de toda existencia fenoménica.<sup>11</sup>

Prakṛti no sería una entidad que se percibiría directamente, se llegaría a su concepción por medio de la investigación de las cosas comunes hacia su origen. E igualmente Puruṣa sería también concebido como resultado de investigar sobre las cosas comunes pero no hacia su origen sino hacia su objetivo final.<sup>12</sup>

Esta forma de llegar a concebir tanto a Prakṛti como a Puruṣa a partir de las cosas del universo se basa, en el primer caso, en la idea de que los efectos (las cosas) presuponen siempre una causa; y en el segundo, en la noción de que todo lo com

10.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. pág. 279, Vol. II.

11.-Ibid. pág. 69, Vol. II.

12.-BHATTACHARYA H., The cultural heritage of India. pág. 44, Vol. III.

puesto (las cosas) no actúa para sí sino para otro. Así como una silla que al constituirse sus partes no se sirve a sí sino sirve a otro, al hombre.

Según el Sāṅkhya Prakṛti en un comienzo habría sido el equilibrio indiferenciado de los gunas<sup>13</sup>; aquel equilibrio no habría sido eterno y se habría roto debido a que ciertas fuerzas hasta determinado momento equilibradas perderían este balance y, gradualmente, el universo se habría transformado en su estado presente<sup>14</sup>. El universo habría surgido, pues, en un proceso evolutivo debido a una transformación dentro de la sustancia primitiva, o sea Prakṛti.

El proceso evolutivo habría sido periódico. Un ciclo seguiría a otro. Es decir, a cada período de evolución (Sṛṣṭhi) le seguiría a otro de disolución (pralaya). De esta manera estas evoluciones y disoluciones le darán al cosmos un carácter pulsante, el cual en el cuerpo humano estaría representado por el movimiento de los pulmones.

El pensamiento Sāṅkhya relacionado etimológicamente con los conceptos de 'número' y 'enumeración' enumera los principios de la realidad conforme aparecen sucesivamente manifestados en el proceso evolutivo.

En tal proceso habrían aparecido primero los elementos más sutiles y seguidamente los más densos. El primer producto de la

---

13.-Gunn. Este término está utilizado con el sentido de 'componente'.

14.-SMART N., Doctrine and argument in Indian philosophy, pág. 77.

evolución habría sido Mahat, la Individualidad cósmica. De ello surgiría ahaṅkāra, concepto del ego, y de éste procederían tres líneas de evolución: manas, mente o corazón, los órganos sensoriales y los órganos de acción. Finalmente se tendría a los tanmātras, elementos sutiles primarios, de cuya combinación se formarían los elementos densos tierra, agua, fuego, aire y éter. Todos estos elementos del proceso evolutivo junto con el Puruṣa constituyen las veinticinco categorías del Sāṅkhya <sup>15</sup>.

De estos productos del proceso buddhi<sup>16</sup> sería la sustancia suprema más sutil. Por medio de la luz del Puruṣa que se refleja en él aparecerían los objetos como se los percibe en la mente. Por esta razón se afirmaría que buddhi es responsable por todo nuestro conocimiento ante el Puruṣa del cual sería sólo un mero reflejo. El carácter que se le asigna a buddhi es el que aparece en el Sāṅkhya sūtra y que dice: "entre los órganos (indriyas) internos y externos, el principal es el buddhi y es exactamente así como en el mundo hay siempre un servidor superior que sirve a los propósitos del amo" <sup>17</sup>.

Según el Sāṅkhya - Yoga buddhi es la entidad que ayuda a lograr la distinción entre Prakṛti y Puruṣa. Sin embargo mientras no se logra la discriminación entre ellos aparecen las distinciones usuales de conocedor, conocido y proceso de conc-

15.-Sobre Evolución ver más en RADHAKRISHNAN S. , Op. cit. págs. 266-77. Vol. II.

16.-"Mientras el término "mahat" se refiere al aspecto cósmico, buddhi, que es usado como un sinónimo, alude la contraparte psicológica que atañe a cada individuo". Tomado de RADHAKRISHNAN S., Op. cit. pág. 267, Vol. II.

17.-Sāṅkhya sūtra, 40

tres pares enlazados estrechamente debido a la semejanza en sus concepciones básicas.<sup>21</sup>

La explicación del Yoga en esta parte del trabajo se reduce a lo que se ha expresado hasta ahora puesto que es el Yoga de Patanjali lo que nos ha de ocupar fundamentalmente. Sin embargo se ha de considerar aun, en relación con el Sāṅkhya y el Yoga, las nociones que marcarían las diferencias y semejanzas entre estos dos darsanas.

### 2.1.- Diferencias y coincidencias.

Si se acepta que tanto el Sāṅkhya como el Yoga están orientados hacia la Liberación, se debería aceptar también que los dos darsanas coinciden en cuanto al objetivo último del ser humano.

Además de esto que podría marcar una coincidencia fundamental entre el Sāṅkhya y el Yoga, habría también una diferencia entre estos dos darsanas en cuanto al medio que emplea cada uno de ellos para obtener el objetivo último. En efecto, en el Yoga el objetivo último se lograría mediante la concentración de la mente; en cambio en el Sāṅkhya se lograría por medio del conocimiento discriminativo, el cual consistiría fundamentalmente en una meditación directa sobre la verdad Sāṅkhya, o sea una especie de "visión" de la diferencia entre Prakṛti y Puruṣa.

Debido a la importancia que se le concede en el pensamiento indio al logro de la Liberación se podría afirmar que la diferencia en cuanto a los medios para lograrla es de escasa in-

21.-JACOBI H., "On the original system of Yoga". Pág. 1  
En: Yoga-Mināna, Editado por PRATAP V., Vol. VIII.

portancia. Mas aún, si se tiene en cuenta que para el Sāṅkhya y el Yoga el punto de partida es el mismo: el ser humano. Y el fin también: la Liberación.

Cuando se señalan las diferencias entre el Sāṅkhya y el Yoga se afirma que el primero es a-teísta y que el segundo es teísta, ya que postula la existencia de una divinidad suprema llamada Ívara. En relación con esta diferencia sería conveniente hacer notar que el Sāṅkhya es a-teísta porque haya negado a Dios, sino porque tal vez ha prescindido de El. Dios no es negado ni afirmado en este dārdana.

Una muestra que la negación o afirmación de Dios no tiene que ver con lo que esencialmente propone el Sāṅkhya sería el hecho de poder presentarlo formando un sistema dual con el Yoga, dārdana que admite la presencia de Ívara.

Además, el hecho de darle escasa importancia a las diferencias que se pueden presentar entre el Sāṅkhya y el Yoga está de acuerdo con el espíritu que expone acerca de ellos la Bhagavad Gītā cuando expresa:

La gente pueril y sin instrucción habla de Sāṅkhya y de Yoga como si fueran dos cosas distintas; pero cualquiera que conoce bien uno de ellos cosecha el fruto de los dos. 22.

### 3.-Los Yogasūtras de Patanjali.-

#### 3.1.-Aparición de los textos.-

Quando se ha tratado de fijar algunas fechas relacionadas con la aparición de personajes notables, doctrinas o textos clásicos de la India, generalmente se han producido una serie de controversias las cuales han quedado, en última instancia, sólo como planteamientos distintos acerca de un mismo problema.

En el caso de los Yogasūtras, el problema relacionado con la fecha de su aparición habría surgido al haberse planteado una identificación entre Patanjali gramático y Patanjali filósofo.

Si se acepta que los dos personajes se refieren a uno solo, al gramático por ejemplo, los Yogasūtras habrían sido compuestos entre los siglos III ó II a.c., época en que habría vivido el autor del Mahābhāṣya.<sup>23</sup> Dasgupta acepta esta tesis pero sólo para los tres primeros libros, el cuarto lo considera como una "edición tardía". Para afirmar esta tesis Dasgupta se funda en las semejanzas que habrían tanto en los Yogasūtras como en el Mahābhāṣya.

Los que no aceptan la identificación de los dos personajes sostienen que el autor de los Yogasūtras habría sido Patanjali filósofo, y señalan como fecha para la composición de los textos los siglos IV ó V d.c. Entre los que sostienen esta posi

---

23.-El Mahābhāṣya es uno de los comentarios, quizá el más importante, hecho a la obra de Paṇini. Esta obra es atribuida a Patanjali y se supone que data del siglo II a.c.

ción están principalmente Keith y Jacobi, quienes afirman que en los Yogasūtras (IV,16) se haría mención a la doctrina Vijnānavāda <sup>24</sup> por lo cual le asignarían a los textos de Patañjali una fecha posterior al siglo IV d.c. <sup>25</sup>

Si bien es cierto que las controversias planteadas acerca de la fecha de aparición de los Yogasūtras han exigido gran esfuerzo y erudición, también es cierto que para la tradición india fijar fechas y resaltar autores no tiene la importancia que se le podría asignar. Eliade incide en lo mismo cuando dice:

Los autores indios raramente presentan un sistema personal: en la mayoría de los casos se contentan con formular las doctrinas tradicionales en el lenguaje de su época. Esto se verifica en forma más típica en el caso de Patañjali, cuyo único objetivo es el de compilar un manual práctico de técnicas antiquísimas.<sup>26</sup>

Si se acepta esta última afirmación se ha de comprender también que de acuerdo con la tradición india las doctrinas provienen de tiempos inmemoriales y son transmitidas de generación en generación sólo por un riguroso proceso de memorización. La escritura del sistema sería un hecho muy posterior y supondría una experiencia anterior, que no sólo tendría carácter individual sino que podría ser también colectiva.

---

24.-Vijnānavāda es una de las dos escuelas del Mahāyāna, cuya doctrina declara que sólo existen las representaciones mentales.

25.-Sobre la fecha de aparición de los Yogasūtras ver más en ELIADE M., Yoga, inmortalidad y libertad. Pág. 376. (nota 1)

26.-Ibid. pág. 25.

### 3.2.-Partes de los Yogasūtras.-

Los Yogasūtras constituyen un texto sánscrito presentado en forma de aforismos (gūtras). Este texto consta de cuatro partes las cuales hacen un total de ciento noventicinco aforismos.

En términos generales, la primera parte es una presentación de la naturaleza y del fin que se persigue con la concentración perfecta; la segunda se refiere a los medios mediante los cuales se podría obtener la concentración perfecta; la tercera es una explicación relacionada con los poderes sobrenaturales que podrían obtenerse como frutos de un estado avanzado de concentración; y la última se refiere a la naturaleza del estado aislamiento o Liberación que podría alcanzar el yogui.

### 3.3.-La traducción.-

La traducción de los Yogasūtras han presentado diversos problemas relacionados con la traducción de algunos términos sánscritos y también con la concepción que contienen diversos aforismos.

En relación con la traducción de ciertos términos sánscritos se podría decir que algunos de ellos no tendrían un significado equivalente en español. Tal sería el caso de términos como 'cittavṛtti', 'guṇa', 'Puruṣa', 'kāivalya', etc. En cuanto a la concepción que contienen ciertos aforismos, se podría afirmar que constituyen unidades muy densas de pensamiento. De ahí, posiblemente, habría surgido la necesidad de comentarlos y explicarlos. En algunos casos los comentarios habrían sido primero memorizados y posteriormente escritos.

Los gramáticos indios con la finalidad de no desvirtuar

la naturaleza de los aforismos, por medio de la traducción, los han dividido en distintos tipos. Así, ellos los denominan sañjā si definen; paribhasa, si dan claves para la interpretación; vidhi, si afirman una regla general; niyama, cuando se refieren a una regla general; adhikāra, cuando encabezan reglas gubernantes; y atideśā, cuando su aplicación se hace extensiva por analogía.

Finalmente, algo que ayudaría a superar en parte ciertas dificultades de traducción es que a través de los aforismos de Patañjali rige una genial secuencia de ideas, las cuales se refieren fundamentalmente a un solo punto: la concentración y el logro de la Liberación, estas constituyen el marco de referencia general para delucidar el significado de muchos términos que se presentan como ininteligibles.

#### 3.4.-Concepción básica del Yoga.-

Los Yogasūtras presentan fundamentalmente una concepción del Yoga centrada en la concentración perfecta. El logro de esta concentración presupone la realización de un proceso que implique cumplir con una serie de observancias y restricciones para purificar el cuerpo y la mente; modular el ritmo respiratorio para que no perturbe la tarea de la concentración; lograr la cesación de la actividad de nuestros sentidos; y transcurrir a través de la concentración, la meditación y la contemplación hacia la Liberación.

El Yoga como aparece en los aforismos de Patañjali parece estar destinado a disolver la relación cognoscitiva sujeto objeto, debido a que dicha relación origina en la mente una serie

de modificaciones. Por la existencia de tales modificaciones de la mente el hombre vive, según el Yoga, en una situación de ignorancia ilusoria. Las modificaciones de la mente, pues, son contrarias al Yoga por eso es que el yoguí busca infatigablemente su cesación. Yoga, pues, es cesación. De ahí que Patanjali es un aforismo que parece sintetizar todo el Yoga expresa: "Yoga es la cesación de los estados de la mente".<sup>27</sup>

Según el Yoga cuando el hombre ha superado la situación de ignorancia ilusoria, mediante el esfuerzo y la práctica, llega a un estado tal donde el objeto permanece como es y el sujeto fuera de su relación con él y de todos los procesos mentales que implica la relación cognoscitiva sujeto-objeto. De esta manera el hombre pasaría a otra situación existencial, estado que en el Yoga se denomina Kaivalya.

Kaivalya es aislamiento, pero sería el aislamiento de nuestra relación con el mundo y de todo su contorno existencial ilusorio.

El Yoga supone un proceso que va en una escala ascendente de estados cada vez más sutiles hasta lograr el estado último o Kaivalya. En este estado "Puruṣa permanece imperturbable en su propia forma (svarūpa)"<sup>28</sup>.

Según la tradición aquel que logra Kāivalya o el aislamiento perfecto consigue salir de ese nacer y renacer interminable que es causa de sufrimiento para el hombre. Quizá por eso ha

27.-Yogasūtras I, 2.

28.-Ibid. I, 3.

surgido ese deseo irrenunciable hacia la Liberación que invade casi todo el pensamiento indio.

Lo que se ha presentado como una concepción básica del Yoga correspondería a lo que habría sido esta doctrina en su sentido clásico. Es decir al Yoga como ha sido presentado por Patanjali y que podría ser supuesto de los otros Yogas que aparecen con el desarrollo de esta doctrina.

## CAPITULO II

### NOCIONES FUNDAMENTALES

#### 1.-Yogas cittavrttinirodhah.-

La traducción del aforismo Yogas cittavrttinirodhah implicaría dos nociones fundamentales relacionadas con la mente: una sería actividad y la otra cesación. En torno a estas dos nociones giran las diversas traducciones que se han hecho de este aforismo <sup>1</sup> (gūtra) y los comentarios que se le han agregado. Este sentido aparece, por ejemplo, cuando Tola y Dragonetti expresan: en el estado normal de la mente, es decir, antes de la represión total y absoluta de los procesos mentales, existe una identificación entre el espíritu individual encarnado y los procesos mentales: el espíritu individual encarnado aparece como si él fuera los procesos mentales, se presenta bajo la forma de dichos procesos. El objetivo del Yoga sería, precisamente, ter

---

1.-"Yoga es la restricción de las fluctuaciones de la mente-materia", En WOODS J. R., The yoga-system of Patanjali. Pág. 8

"Concentración (Yoga) consiste en detener las modificaciones del principio pensante". En BALLANTYNE J. R., SASTRIBEVA G. Yoga-utra of Patanjali. Pág. 9.

"Yoga es impedir que la mente-materia (citta) asuma diversas formas (Vrttis)". En VIVEKANANDA S., Yoga. Pág. 129.

El subrayado de los términos correspondientes a las definiciones del Yoga no corresponde a los autores.

minar con tal identificación, y tal identificación terminaría al cesar los procesos de la mente.<sup>2</sup>

Yoga es cittavrttinirodhah. Según esta definición Yoga es cesación (nirodhah), pero cesación de las "fluctuaciones de la mente-materia" (cittavrtti). Esta traducción del compuesto no es inexacta. Sin embargo podría inducir a una interpretación equivocada del aforismo. En efecto, se podría pensar que el compuesto cittavrtti indica una actividad de citta (mente) por sí misma.

'Citta' no implica actividad por sí misma. Sólo es la mente. 'Vrtti' se refiere a actividad pero no por sí misma. Sólo es 'modificación', 'fluctuación'. Pero cittavrtti sí se refiere a algo que por sí mismo implica actividad ilimitada y continua.

El compuesto tiene un sentido inalterable aunque difícil de explicar. Este sentido, probablemente, expresa el resultado de la interacción entre citta y su objeto a través de vrtti antes que la actividad propia de citta.<sup>3</sup>

La traducción de cittavrtti como "fluctuaciones de la mente" también podría dar la impresión de referirse a fenómenos producidos en una mente aislada, sin ninguna relación con el hombre como una totalidad. Para el Yoga el punto de partida es el hombre con todo lo que comporta su existencia.

Tal vez, si el hombre imaginase por imaginar, pensase por pensar, etc., la traducción "fluctuaciones de la mente" podría

2.-TOLA F., y BRACONETTI G., Op. cit. pág. 7

3.-PRASAD J., History of Indian philosophy. Pág. 113

ser la más conveniente; pero sabemos que esto no es así porque uno casi siempre se está dando cuenta de los estados que está viviendo. No seríamos, pues, un flujo caótico de estados mentales. Al contrario, con la sucesión de estos estados iría implícito un darse cuenta y quizá por este hecho se podría traducir el compuesto cittavṛtti como lo hace Eliade: "estados de conciencia"<sup>4</sup>.

El Yoga sostiene que no basta darse cuenta de los "estados de conciencia" (cittavṛtti) sino que se les debe conocer y experimentar plenamente para poderlos destruir y así alcanzar nirōdha. En otros términos, se podría decir que para alcanzar la Liberación no basta ser consciente, hay que ser Conciencia (Puruṣa).

Antes de proseguir, algo que precisa ser añadido es que el concepto de la mente (giṭta) que aparece en los Yogasūtras, relacionado con su naturaleza, tendría un carácter particular. Particularidad que, como sostiene Chennakesavan, sería común a casi todos los sistemas del pensamiento indio. Este carácter particular refiere que la naturaleza de la mente sería material<sup>5</sup>

Giṭta sería, pues, como una materia mental.<sup>6</sup> Y más preciso aunque no muy claro: materia mental sutil. Esta naturaleza de giṭta se podría explicar si se tiene en cuenta que, según el Sā-

4.-ELIADE M., Op. cit. pág. 51.

5.-CHENNAKESAVAN S., The concept of mind in Indian philosophy, pág. VII (prefacio).

6.-En este trabajo "materia" podría traducirse como "sustancia". Por eso el sentido con que se ha de utilizar "materia mental" ha de ser "sustancia mental".

khya-Yoga, los efectos son esencialmente idénticos a la causa material; y si se tiene en cuenta también que, de acuerdo con este mismo sistema, citta es uno de los productos de la evolución<sup>7</sup> de Prakṛti cuya naturaleza es material. Por consiguiente, todo lo que habría evolucionado desde Prakṛti, es decir sus efectos, serían de naturaleza semejante a esta entidad. Esto significaría que no sólo citta sería de naturaleza material, los otros elementos de la evolución tendrían este mismo carácter, excepto que unos serían más sutiles que otros.

Lo anterior podría explicar la naturaleza material de citta pero no el carácter sutil de tal naturaleza. El carácter sutil de citta se podría comprender porque según el Sākhya-Yoga en el proceso de evolución aparece primero lo más sutil y después lo más grosero. La idea que rige el proceso de evolución es como la expone Vivekananda: "...princiando por la inteligencia (buddhi), y descendiendo hasta el bloque de piedra todo tiene un mismo origen (Prakṛti), con la diferencia de que existen estados más o menos sutiles y más o menos groseros de existencia...". Se afirma algo más: "Buddhi es el estado más sutil de existencia de materiales;..."<sup>8</sup>

Por ser buddhi el primer producto de la evolución sería, pues, el elemento más sutil. Este carácter que se le asigna a buddhi en el Sākhya se le puede atribuir a citta debido a que en el Yoga bajo el nombre de citta se incluye manas, ahankāra y buddhi.

7.-El Yoga acepta, sin preocuparse por la demostración, los veinticinco elementos que aparecen en el proceso de evolución del Sākhya.

8.-VIVEKANANDA S., Op. cit. pág. 203. Los paréntesis incluidos en la cita no son del autor.

Así, pues, se podría explicar el carácter de materia mental su  
til que tendría citta.

En cuanto al comportamiento de citta se podría decir que esta entidad se transforma continuamente ya que "asume la forma y los colores de todo lo que le ofrecen los sentidos, la imaginación, la memoria y las emociones. En otros términos, la mente estaría dotada de un poder de transformación o metamorfosis ilimitada e incesante".<sup>9</sup> Esta incesante e ilimitada transformación de citta sería, quizá, lo que habría hecho que el ser humano no se mantenga como absorbido por el mundo, y tan identificado con él que se habría olvidado de sí mismo.

Este comportamiento de citta sería lo que nos imposibilitaría desidentificarnos de Prakṛti y de todas sus manifestaciones fenoménicas. Por persistir este comportamiento de citta Puruṣa no podría manifestarse, estaría como confundido con las actividades de la mente. Debido a este, según el Yoga, sería necesario cortar esa ilimitada e incesante transformación de citta; es decir, habría que buscar un medio para lograr la cesación de las actividades de la mente y, así, Puruṣa podría manifestarse en su más plena pureza. Según Patanjali la cesación de las actividades de la mente, es decir nirodha, se lograría por medio de la concentración.

Algo más, nirodha sería el estado más importante y último de las modalidades que presenta la conciencia. Se dice último porque no habría otro después de él, e importante porque en

---

9.-ZIMMER H., Op. cit. pág. 228.

nirōdha habría cesado ya toda la actividad de la mente.

Vyāsa, en su comentario al aforismo I, 1 de los Yogasūtras menciona los siguientes estados de la conciencia: inestable (kṣipta), confusa (mūḍha), estable e inestable (vikṣipta), fijada en un solo punto (ekāgra) y restringida (niruddha).<sup>10</sup> Ekāgra y niruddha son estados Yoga puesto que en ellos existe el esfuerzo de la concentración. Sin embargo en ekāgra la conciencia todavía está dirigida hacia un objeto de concentración, en cambio en niruddha no habría conciencia de ningún objeto sino pura conciencia.

En relación con los demás estados Vācaspati Miśra comenta "a pesar del hecho que ciertas fluctuaciones de la inestabilidad y la confusión, (los dos primeros) de esos (cinco estados), están restringidos cada uno por los otros; sin embargo, desde que esos dos no son ni siquiera indirectamente causas de felicidad final, y puesto que ellos se oponen a ella, están demasiado alejados de (la posibilidad de) llamarse yoga, él (Vyāsa) no ha negado expresamente que esos dos son yoga. Pero en el caso del (estado) estable e inestable, ya que ocasionalmente tiene estabilidad cuando se dirige hacia un objeto real, él (Vyāsa) niega que este estado pueda ser yoga en los términos "De esos estados". Cuando la mente se distrae, la concentración que es la estabilidad ocasional de la materia mental cuando se dirige a un objeto real, no puede llamarse propiamente yoga. ¿Por qué

10.-Tomado del comentario de Vyāsa al aforismo I, 1 de los Yogasūtras, en WOODS J. H., Op. cit. pág. 3.

(esto no puede llamarse yoga)? Porque la mente ha caído bajo la influencia adversa de la dispersión, la cual es lo opuesto de este (yoga)".<sup>11</sup>

### 1.1.-Los Gunas.-

Los gunas son considerados como la parte dinámica de Prakṛti. Ellos se denominan sattva, rajas y tamas y constituirían las cualidades de los objetos tanto físicos como síquicos.

Estas entidades, según el Sāṅkhya-Yoga, provocarían diversos estados de la mente en tanto predomina alguno de ellos. En relación con la clasificación que Vyāsa menciona acerca de los estados de citta, Rādhakrishnan dice: "Citta se llama kṣipta, o inestable, cuando tiene un exceso de rajas y está activada por los objetos. Nosotros podemos fijar nuestra atención sobre los objetos debido a nuestros intereses y pasiones. Pero esta clase de concentración no nos ayuda para nuestra libertad real. Citta se mūḍha, o confusa, cuando tienen un exceso de tamas y está poseída por la modificación del sueño. Citta se vikṣipta, o distraída, cuando, como más frecuentemente, es inestable a causa de defectos naturales o de problemas accidentales. La mente ordinaria en esta condición está buscando lo agradable y evitando lo desagradable. Estos tres se dice que son imperfectos puesto que ellos están asociados con los tres gunas. La mente se dice que es akṣāra, o fijada en un punto, cuando está dirigida a un

---

<sup>11</sup>.-Tomado de la explicación de Vācaspati Miśra al aforismo I, 1 en Ibid. Pág. 6-7.

objeto de meditación y está enteramente llena con sattva. Esto prepara a la mente para sus más grandes esfuerzos. Citta es ni ruddha, o restringida, cuando sus nuevos cambios son restringidos. Aun cuando sus impresiones latentes permanecen, el flujo de las modificaciones mentales es detenido".<sup>12</sup>

En relación con los estados de citta y los gunas, pero no como los clasifica Vyāsa sino en general, Vācaspati Mīra en su comentario a los Yogasūtras I, 2 señala: "la materia mental, aunque una cosa individual, tiene, en tanto está estructurada de tres aspectos y en tanto como los aspectos no están en equilibrio una multitud de cambios (parigāna) que surgen de una multitud de antagonismos recíprocos; y así puede tener constantemente muchos estados".<sup>13</sup>

Según las dos afirmaciones anteriores, la actividad de los gunas originaría los estados de citta y el predominio de cada uno de ellos determinaría el carácter de tales estados. Sin embargo toda la actividad de citta que originan los gunas es desfavorable para el yogui; de ahí que su gran esfuerzo está dirigido a lograr el equilibrio de estas entidades, de manera que pueda poner su mente en la más plena quietud, con lo cual propiciaría la manifestación de Puruṣa.

Sattva, rajas y tanma no sólo originarían los estados de citta, también originarían las propiedades externas de los obje

12.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. págs. 347-348. Vol. II.

13.-Tomado de la explicación de Vācaspati Mīra al aforismo I, 2, en WOODS J. H., Op. cit. págs. 9-10.

tos. Por tal virtud estas entidades aparecerían con un doble carácter: "subjetivo ya que soportan, alimentan y condicionan la vida psicomental" y objetivo ya que constituirían los fenómenos del mundo exterior.<sup>14</sup> En efecto, satva, 'esencia', 'luminosidad' se manifestaría en el universo objetivo como luz e ingravidez como tranquilidad anímica, alegría, satisfacción y virtud en el universo subjetivo. Rajas, 'energía', 'turbulencia', se manifestaría como fuerza y movimiento en el mundo exterior; y en el mental comportaría todos los efectos excitantes y molestos: desdicha, angustia, enojo y todas las pasiones: el amor, el odio, la perversidad, la envidia, la impetuosidad, el amor propio y el deseo vehemente, por consiguiente se podría afirmar que rajas predomina en el mundo de los seres humanos. Tamas, 'tiniebla', 'pesadez' predominaría en la naturaleza, pues actuaría como oscuridad, pesadez y rigidez en el mundo objetivo; y como inercia impedimento y torpeza en el mundo síquico.<sup>15</sup>

De acuerdo con el Sākhya, la naturaleza de los objetos y sus efectos sobre los seres humanos depende de la proporción en que los gunas se combinan y predominan, pues jamás se presentan en estado puro. Aun la propia individualidad del hombre, su propio carácter estaría determinado por esos componentes, ya que sus órganos síquicos serían materiales y por consiguiente caracterizables por un relativo predominio de cualquiera de estas tres entidades.

14.-ELIADES M., Op. cit. pág. 35.

15.-ABEGG E., Fuentes de la Psicología hindú. pág. 59

Además, teniendo en cuenta que el predominio de cualesquiera de los gunas determinaría el carácter, el pensamiento Sākhya ha presentado una tipología psicológica cuya designación se conoce como sattvika, rajasa y tanasa según predomine el guna correspondiente.

Sattva, rajas y tanas existen los tres a la vez, es decir, simultáneamente aunque en proporciones desiguales. Es precisamente esta desigualdad, originada por el desequilibrio primigenio de estos tres elementos, lo que permitiría captar la presencia de un fenómeno, cualquiera sea su naturaleza, en el mundo. De haber persistido el equilibrio primigenio en que se habrían encontrado los gunas sólo existirían Prakṛti y Puruṣa en la más pura indiferencia.

En relación con el guna sattva el aforismo III, 49 de los Yogaśūtras dice: "practicando śāyama sobre la distinción entre sattva y Puruṣa uno obtiene la omnipresencia y la omnisciencia" Este aforismo podría dar la impresión que sattva sería una individualidad aislada de los otros gunas. Esto no podría ser posible por la simultaneidad con que se presentan los tres. Los gunas constituyen una trinidad donde hay un relativo predominio de cualquiera de ellos. Este predominio de uno no excluye la presencia de los otros dos. Entonces, si se practica, por ejemplo, śāyama sobre la distinción entre sattva y Puruṣa, también se estaría haciendo, de alguna manera, śāyama sobre la distinción entre rajas y tanasa y Puruṣa, por consiguiente se debería obtener el fruto de este śāyama. A no ser que en la omnipresencia y en la omnisciencia estén implícitos también, de alguna manera, los frutos de este śāyama.

Otro aforismo de los Yogasūtras, III 55, que se refiere a sattva y a Puruṣa dice: "por la similitud de pureza entre sattva y Puruṣa se obtiene Kāivalya". Algo que se debería aclarar en este aforismo es si realmente hay similitud de pureza entre sattva y Puruṣa. Si se supone que hay similitud, en la pureza de Puruṣa habría huellas de Prakṛti puesto que sattva es un guṇa, una cualidad de Prakṛti; de esta manera nos encontraríamos frente a un problema debido a que Puruṣa no lleva implícito en sí nada que no sea él mismo. En consecuencia cómo se podría establecer una similitud de pureza entre dos entidades de naturaleza distinta. Y si no es posible la similitud cómo es posible Kāivalya.

Sin embargo esta probable dificultad se podría explicar sosteniendo que el aforismo III, 55 se refiere a sattva pero lo menciona como un guṇa relativamente liberado de la agregación de rajas y tanuś. En esta condición, sattva a medida que se va haciendo más puro se irá pareciendo más a Puruṣa hasta lograr una pureza similar a la de El, hasta convertirse en El; y cuando ha sucedido esto se obtiene Kāivalya.

## 2.-Los Saṅskāras.

Según el Sākhya-Yoga, las actividades de la mente no serían meros hechos que sucederían sin ninguna trascendencia, sino que siempre estarían dejando una especie de impresiones o huellas las cuales reciben el nombre de saṅskāras.

La idea que se tiene en relación con los saṅskāras es que cuando un estado particular pasa y otro toma su lugar el primer estado no se perdería nunca completamente sino que se presentaría en citta en forma de huellas o impresiones latentes, las cuales estarían continuamente apareciendo, desapareciendo, estimulándola y activándola. Estas impresiones, pues, que se presentarían en citta determinarían, a cada instante, la vida de la mayoría de los seres ya que todas nuestras inclinaciones y nuestros talentos con que llegamos al mundo tendrían su origen en tales saṅskāras. Posiblemente el hecho de considerar a los saṅskāras como impresiones o huellas es completamente con el carácter material que se le asigna a citta, pues no podría hablarse de impresiones o huellas en la pura nada.

Abegg al referirse a los saṅskāras expresa: "todo proceso espiritual deja una huella o marca en el buddhi (en el Yoga no es buddhi, sino citta o el órgano del pensamiento) y esta huella actúa como la semilla actúa en el surco (semilla = bija), pues es una disposición o "predisposición" - que tiende hacia la reproducción posterior del proceso. Buddhi está colmada de tales disposiciones latentes, que constituyen sus determinaciones esenciales, y provienen en parte de la vida presente y en

parte de las vidas pasadas del alma en cuestión". 16.

Estas impresiones en tanto que no se actualizan en citta, podría decirse que están como formando el subconsciente, pero al actualizarse lo hacen como actos de conciencia y así van formando un circuito subconsciencia-conciencia difícil de controlar. Además, cuando estas impresiones se actualizan dan origen a otras impresiones y así la producción de impresiones podría continuar interminablemente. En otros términos, esto significaría que citta se mantendría en su ilimitada actividad y el hombre arrastrado por esta actividad continuaría confundiendo a Purusa con los estados siccionales.

Otro término sánscrito utilizado para determinar a los sāskāras es vāsanā. Los dos términos significan casi lo mismo, con la observación que vāsanā se refiere a las tendencias o predisposiciones que quedarían de las vidas pasadas y que podrían ser revividas en condiciones convenientes, en cambio los sāskāras se refieren a las huellas o impresiones que dejarían en uno los actos vividos. Los sāskāras y vāsanā constituyen un peligro constante para el yogui porque son difíciles de dominar y de desarraigarlos de la mente. Elude refiriéndose a los vāsanā manifiesta que "constituyen un obstáculo enorme, pues son inalcanzables de controlar y dominar. Por la misma razón que su status ontológico es el de la "potencialidad", su propio dinamismo no obliga a los vāsanā a manifestarse, "actualizarse en forma de

estados de conciencia. De esta manera el yogui, aunque tenga una práctica prolongada y haya recorrido varias etapas de su itinerario ascético, corre el peligro de ser vencido por la invasión de una poderosa corriente de "torbellinos" psico mentales precipitados por la vāsanā ".17

Estas fuerzas subconscientes determinarían la vida de la mayoría de los seres humanos y sólo podrían ser controlados por medio del Yoga.

### 2.1.-Predisposiciones favorables o desfavorables.-

Los vāsanās y aśakāras al actualizarse aumentarían la corriente de cittavṛtti, éstos a su vez, producirían nuevas impresiones y así se iría formando una cadena interminable de cittavṛtti difícil de controlar. Sin embargo, mediante el esfuerzo de la concentración de la mente el yogui irá controlando cada vez más el flujo de cittavṛtti. El esfuerzo desplegado para controlar el flujo de cittavṛtti obstruiría las impresiones anteriores pero, a su vez, produciría nuevas impresiones más sutiles que las anteriores. Los Yogasūtras dicen que estas impresiones sutiles "pueden ser dominadas por medio de modificaciones opuestas"<sup>18</sup>. No obstante, esto es sólo un primer paso, lo que se busca no es la modificación de esas impresiones (aśakāras) sino su desaparición de la mente. Las modificaciones opuestas harían que las impresiones se convirtieran cada vez en más sutiles y estas

17.-BLIADE W., Op. cit. pág. 57.

18.-Yogasūtras. II. 10.

impresiones sutiles irían desapareciendo al llegar a samādhi. En este estado, según los Yogasūtras, "la impresión resultante de este samādhi obstruye todas las demás impresiones"<sup>19</sup> y, finalmente, "por el dominio aun de esta (impresión que obstruye todas las demás impresiones), estando todo restringido, se obtiene el "samādhi sin semilla"<sup>20</sup>. De esta manera citta quedaría liberada de la acción de los sañskāras.

Los sañskāras en tanto que activen incesantemente nuestra vida sicológica y obstaculizan así la concentración podrían ser considerados como predisposiciones desfavorables para el Yoga, pues ayudarían a que se continúe confundiendo a Puruṣa con los estados sicológicos. Sin embargo debido a que la presencia de estas impresiones (sañskāras) estimularían al yogui a darse cuenta de la necesidad de desarraigárlas de su mente, ellas podrían ser consideradas como predisposiciones favorables para la búsqueda de la Liberación.

## 2.2.-La ayuda del sentimiento contrario.-

Según el Sāṅkhya-Yoga todas nuestras tendencias, incluso lo que llamamos instinto serían experiencias de nuestras vidas pasadas que se habrían hecho subconsciente pero que estarían actuando interiormente condicionando la vida del hombre.

Los sañskāras son obstáculos que deberían ser controlados y "quemados", pues ellos serían como semillas (bīja) y podrían

19.-Ibid., I, 30.

20.-Ibid., I, 31.

producir sus frutos (phala) en cualquier momento. Debido a esto citta estaría, pues, predispuesta a la continua actividad. Sin embargo, no sólo estos condicionantes que podríamos llamar internos estimulan a citta, también habrían condicionantes externos, o sea los provenientes del mundo exterior. La mente activa por estos condicionantes internos y externos continuaría su fluir continuo en forma de cittavrtti hasta que el yogui logre dominarla.

Según el Yoga los sāskāras podrían ser controlados por medio de modificaciones opuestas. Esto significaría que un estado de cólera, por ejemplo, podría ser controlado si se hace surgir un estado de alegría. En otros términos, el resultado del estado de alegría controlaría la impresión resultante del estado de cólera. Tal control sería en el sentido de modificar los sāskāras desfavorables al Yoga, o sea los provenientes del estado de cólera, en sāskāras favorables que serían los provenientes del estado de alegría. Sin embargo aun persistirían los sāskāras, lo único que éstos, por su condición de benéficos, serían más fáciles de controlar por medio de la concentración y, finalmente, los residuos más sutiles serían quemados en el gnādhī sin semilla.

Un aforismo de los Yogasūtras relacionado con el cultivo del sentimiento contrario, como una vía para limpiar la mente de la infinidad de impresiones que la estarían acciendo, dice: "para rechazar los pensamientos contrarios al Yoga, se les debe oponer otros de índole contraria"<sup>21</sup>. La finalidad que se per -

21.-Ibid. II, 35.

sigue al citar este aforismo es hacer notar la importancia, tal vez irrenunciable, que tendría la ayuda del sentimiento contrario tanto para modificar los sañskāras desfavorables en favorables, como para rechazar los pensamientos contrarios al Yoga.

Sin embargo podría agregarse algo más. Otro aforismo de los Yogasūtras expresa: "Una vez conquistada la posición (āsana) los contrarios no presentan obstáculos"<sup>22</sup>. De acuerdo con el sentido de este aforismo se podría afirmar que el hombre sería capaz de superar los contrarios ya que éstos tendrían sólo un carácter circunstancial y superable. Para el yogui habría un momento en que desaparecerían el frío y el calor, la alegría y la tristeza; y así despojado de estas dualidades seguiría su curso hacia la Liberación.

---

22.-Ibid. II, 48.

### 3.-El Karma.-

El manejo de fuerzas vitales que constituirían al individuo, es decir, la ignorancia (avidyā), la apegamiento (asmitā) la aversión (dveṣa), la pasión (rāga) y el deseo de vivir (abhiniveśa) constituirían también los obstáculos (Kleśa) que obstaculizarían el camino de la liberación.

Estos kleśas serían como fuerzas que ligarían al ser humano con su mundo circundante; y mientras el hombre actúe en él cada uno de sus actos tendrían una serie de consecuencias las cuales, a través de todas nuestras vidas pasadas y presente, irían formando un receptáculo o depósito latente de residuos el cual recibe el nombre de karma.

El karma podría ser de las siguientes clases: 1.- aquellos obtenidos como resultado de acciones pasadas cuyas consecuencias empiezan a operar en la vida presente (prārabdha); 2.- aquellos obtenidos también como resultado de acciones pasadas pero cuyas consecuencias han de ser expiadas en alguna vida futura (sañcīta), este karma está como en potencia; y 3.- el karma producido en el presente y que requiere ser expiado en esta vida futura (āgāmi).

#### 3.1.-La raíz del karma.-

Según los Yogasūtras "el karma tiene su raíz en los kleśa y (su efecto) puede sentirse en un nacimiento visible o en uno invisible"<sup>23</sup>. Bhojarāja, en su comentario que hace de este afo-

---

23.-Ibid. II, 12.

riano, aclara lo que se ha de entender por nacimiento visible y por invisible. El explica que el nacimiento visible se refiere a esta vida y al karma que se está experimentando en ella; y el nacimiento invisible se refiere a la vida futura y al karma que experimentará en ella.<sup>24</sup> No obstante esta aclaración, resulta difícil saber si el karma que uno está cumpliendo en esta vida es el resultado de su pasado o de su presente, pues mientras uno está cumpliendo el karma pasado se está creando un nuevo karma para el futuro.

Determinar la raíz primera del karma presupone la búsqueda de un primer acto y una primera consecuencia desde donde habría empezado a funcionar esa cadena de acciones y consecuencias, desde donde habrían surgido nuestras primeras impresiones, nuestras tendencias primigenias. Sin embargo esta búsqueda no tendría objeto, pues según los Yogañútras no habría habido un primer acto. El aforismo IV, dice: "puesto que el deseo (de felicidad) ha existido permanentemente nuestras impresiones subconscientes no han tenido comienzo". De esta afirmación se puede deducir que nuestras impresiones habrían existido desde siempre". "El Karma—dicen: Prabhavananda e Isherwood— ha operado siempre, siempre ha creado tendencias. No hubo un acto primigenio. Es sólo como individuos que nosotros podemos liberarnos del Karma al olvidar este deseo de vivir en el nivel fenomenal y realizar el Atman, nuestra naturaleza eterna".<sup>25</sup>

24.—En BALLANTYNE J.R. y BASTRI DEVA O., Op. cit. pág. 45.

25.—PRAHAVANANDA S. e ISHERWOOD O., How to Know God. pág. 210.

### 3.2.-La ley del karma.-

Estando ahí la raíz el fruto surge (en forma de) nacimiento, vida y experiencia de placer y de dolor.<sup>26</sup> Es decir mientras exista ese depósito latente de residuos alguna vez se producirá sus consecuencias; y no sólo esto sino que estas consecuencias crearían también otros residuos, que a su vez tendrían nuevas consecuencias y asíse irían produciendo una cadena infinita de acciones y reacciones. Estas acciones y reacciones permitirían los nacimientos y suertes interminables del hombre y lo condenarían así a sufrir eternamente. Por esto es que el yogui se esfuerza por agotar el karma y acabar de esta manera con su eterno sufrimiento.

El karma parecería estar regido por una ley la cual mantendría que el presente es creado de acuerdo con el pasado y que el futuro es creado sobre la base del presente. Debido a esta especie de ley, la actitud del yogui estaría destinada, pues, a agotar el karma que actualmente está experimentando para así poder dominar la parte que está esperando producir sus frutos en el futuro. Es decir, lo que interesa, ante todo, es obtener el dominio de aquella parte del karma que todavía no ha producido sus frutos. De esta manera, como expresa Patanjali en el aforismo II, 16, "el sufrimiento futuro puede ser evitado".

### 3.3.-Optimismo o pesimismo.-

La teoría del karma implica acción y desarrollo de poten -

---

26.-Yogasūtras II, 19.

cialidades, en el sentido que una acción en el plano o movimiento en el plano cósmico tiene precedente y consecuente hasta el infinito. Esos precedentes y consecuencias constituirían una cadena infinita de acciones y los seres humanos, a pesar de ser individualidades no estarían aislados. Más bien serían parte de esa cadena en la cual padecerían las consecuencias de una acción sin poder escapar de ella.

"Las obras no son ni negras ni blancas para los yoguis para los demás son triples: blancas, negras y mixtas".<sup>27</sup>

Muchas veces se ha tratado de asociar los conceptos de blanco y negro con acciones meritorias y no meritorias y se le ha dado de esta manera un sentido ético a la teoría del karma. Es decir se trataría de obras buenas y obras malas. Este carácter no parece ser propio de esta teoría: en la teoría del karma parece que se tratase más bien de actos puros y actos impuros. El hombre por medio de la realización de los actos puros se hace puro y por medio de la realización de los actos impuros se hace impuro. La teoría del karma no parece referirse a una relación interpersonal. Su sentido parece indicar una relación transpersonal. De ahí que las nociones de premio y castigo, derivadas de lo bueno y lo malo, tendrían más la posibilidad de haber sido agregadas y no parte de esta teoría.

Al karma se le ha querido atribuir un cierto sentido fatalista. Sin embargo, puesto que karma significa 'acción' no sería fatalismo, ni sería destino. El fruto que uno recibe es el resul

---

27.-Ibid. IV, 7.

tado de sus acciones. Además, cuando se afirma que según el kar  
ma, el hombre no escoge situaciones y sólo sigue el curso que  
le ha sido establecido, sólo se está mostrando un aspecto que  
precisamente no es el más importante. No hay que olvidar que el  
hombre se le pide que supere el karma y no que sea una víctima  
de él. Por tal motivo, esta teoría enfatiza el conocimiento con  
la finalidad de que el ser humano pueda agotar todos los resi-  
duos que lo mantienen en constante actividad en la rueda de  
transmigraciones (samsāra).

Finalmente, podría agregarse que el hombre podría vencer  
la rueda del karma porque es el único ser que es consciente de  
sí. En cambio, los otros seres vivos sólo nacerían para reco-  
ger el fruto del karma pasado.

#### 4.-Avidyā y vidyā.-

El término avidyā es usado con el sentido que aparece en los Upaniṣads, es decir, ignorancia de la verdadera realidad, y no con el sentido de error. En todo caso el error consistiría en confundir lo que es la verdadera naturaleza con lo que no es. Para los Yogasūtras "la ignorancia toma a lo que no es eterno, a lo que es impuro, a lo penoso y al anātman por lo eterno, lo puro, lo dichoso y por el Ātman"<sup>28</sup>. "La ignorancia como la define Patañjali", expresan Prabhavānanda e Isherwood, "es una falsa identificación. Es una falsa comprensión de la real naturaleza de uno. Si usted dice: "yo soy este cuerpo que se llama Patañjali usted se está refiriendo al no-ātman como Ātman. Y este acto inicial de ignorancia conducirá automática e instantáneamente a millones de actos semejantes. Al negar al Ātman dentro de nosotros lo negamos en todas partes. Nosotros entenderíamos mal la Naturaleza. Nosotros vivimos en el aspecto externo de las cosas y vemos el universo como multiplicidad y no como unidad"<sup>29</sup>

Avidyā es, quizá, el obstáculo (kleśa) más importante, pues ella es como el campo (kleśa) donde se desarrollan los otros obstáculos que se presentan en la práctica del Yoga. Es decir, el egoísmo (asmitā), el efecto (rāga), la aversión (dveṣa) y el apego a la vida (abhinivṛdā). En relación con avidyā como campo Patañjali dice: "la ignorancia es el campo fructífero donde cre-

28.-Ibid. II, 5.

29.-PRABHAVANANDA S., e ISHERWOOD G., Op. cit. pág. 112.

con todos los demás (klośa), ya sea que estén latentes, atenuados, subyugados o desarrollados"<sup>30</sup>.

#### 4.1.-Origen de avidyā.-

Avidyā sería inherente a nuestra condición humana: en tal condición el hombre viviría tomando lo que no es por lo que verdaderamente es, viviría confundiendo la Conciencia con la mente del cuerpo la cual sólo sería su mere reflejo. En otros términos en avidyā uno viviría confundiendo a Puruṣa con los estados accidentales.

Todos los actos vividos en esta condición de ignorancia, en virtud de la ley del karma, se transmitirían de generación en generación sin que se pueda saber exactamente el momento en que la ignorancia hizo su aparición. No obstante, según el pensamiento tradicional indio, avidyā habría aparecido al término de kṛta yuga debido al alejamiento del Principio Supremo, y se supone que su influencia llegará a su máxima expresión en kali yuga o sea nuestra época.<sup>31</sup>

La condición de ignorancia no sólo sería común a los hombres sino a todos los seres vivos. Quizá debido a esto todos vivos atribuyendo cualidades y predicados a ese principio eterno y autónomo que es el Puruṣa. Sin embargo, sólo el hombre ten

30.-Yogasūtras II, 4.

31.-La tradición india refiere cuatro épocas o yugas: Kṛta, trēta, dvāpara y kali. Cada uno de esos yugas se caracteriza por un incremento paulatino de avidyā, y cuando ésta alcanza su máxima expresión, el universo se destruye y empieza un nuevo ciclo de creación.

dría la capacidad de vencer esta condición mediante la práctica del Yoga. Por medio del Yoga el hombre lograría desidentificarse al Puruṣā de los estados mentales y lograría así el más elevado de los conocimientos, el Sí mismo.

#### 4.2.-Destrucción de avidyā.-

La ignorancia sería la causa de que lo real y lo ilusorio se nos aparezcan como unidos. Por causa de esta unión no se podría lograr la independencia del Puruṣa. Patanjali dice: "no existiendo la ignorancia, que es lo que debe evitarse, no existe la unión; en esto consiste la independencia del vidente"<sup>32</sup>. Para el Yoga pues es irrenunciable destruir la ignorancia.

Para destruir la ignorancia sería necesario orientar la concentración hacia el discernimiento entre lo real y lo ilusorio. En tal sentido se podría afirmar que cuando el yogui logra distinguir lo que es real de lo que no lo es, de lo ilusorio, avidyā desaparece y sólo permanece únicamente lo que es: Puruṣa. En relación con el modo de destruir la ignorancia los Yogasūtras afirman "el modo de destruir la ignorancia estriba en la práctica ininterrumpida del discernimiento"<sup>33</sup>. El discernimiento entre lo real y lo ilusorio sería el medio a través del cual el yogui lograría el verdadero conocimiento (vidyā).

Según el Yoga, mientras persista la ignorancia viviremos como inmersos en Prakṛti, con un ropaje mundano adecuado a esa situación. Tal vestimenta sólo nos serviría para conocer mediante

32.-Yogasūtras II, 25.

33.-Ibid. II, 26.

te la percepción, la inferencia y el testimonio.

Pero, quizá, al deshacernos de tal ropaje nos encontraríamos ante nuestra más pura desnudez esencial y superaríamos toda esa mundanidad que nos mantendría alejados del más puro conocimiento (vidyā).

La destrucción de avidyā implica también la desaparición de todo conocimiento relativo a Prakṛti el cual sólo tendría un carácter relativo y superable.

### CAPITULO III

#### CONOCIMIENTO Y CONCIENCIA.

##### 1.-Pruebas de Conocimiento.-

En los Yogasūtras el término pramāṇa o prueba de conocimiento aparece primero al mencionar los distintos tipos de cittavṛtti. Patañjali dice: "Los cittavṛtti son prueba de conocimiento (pramāṇa), falta de discernimiento (viparyaya), fantasía (vikalpa), sueño (pidrā) y memoria (smṛti)"<sup>1</sup>. De estos cittavṛtti, los pramāṇa o pruebas de conocimiento son los medios por los cuales se puede obtener el conocimiento válido (graha). Debido a esto el término pramāṇa también podría traducirse como medios de conocimiento. Refiriéndose a los pramāṇa Hiriyana indica: "Generalmente se los considera como ayuda, no sólo en la adquisición de nuevos conocimientos, sino también en la verificación de lo que ya se conoce, de modo que la lógica, como la concibe la India, es una ciencia tanto de prueba como de descubrimiento. Un pramāṇa, como la percepción, puede revelar la existencia y la naturaleza de las cosas no conocidas hasta ahora. Puede ser también un medio de comprobación, como cuando un objeto apre-

---

<sup>1</sup>-Yogasūtras I, 6.

hendido por la vista es sometido a la prueba del tacto, o cuando una duda que surge con respecto a algo inferido es aclarada por medio de la observación directa" <sup>2</sup>.

En relación con el número de pramāṇas las escuelas indias no han logrado ponerse de acuerdo. Algunas, como los Ārvākas, aceptan solo un pramāṇa; la percepción; otras escuelas de pensamiento aceptan seis pramāṇas: la percepción (pratyakṣa), la inferencia (anumāna), la comunicación verbal (śābda), la analogía (upamāna), la suposición (arthapatti), la implicación (sambhava) y la inexistencia (abhāva); y hay aun escuelas que aceptan más de seis pramāṇas. Para el Yoga: "los pramāṇas son la percepción, la inferencia y la comunicación verbal" <sup>3</sup>.

Según el Yoga la percepción sensoria (pratyakṣa) podría ser definida como aquella actividad de la mente al ser afectada por algún objeto a través de los sentidos. La inferencia (anumāna) sería la actividad de la mente mediante la cual se construye un raciocinio que llega a una conclusión.

El ejemplo citado frecuentemente es el siguiente: Dónde hay humo hay fuego, en el monte hay humo, luego en el monte hay fuego. La importancia de este pramāṇa radica en el hecho de que el conocimiento de la totalidad del objeto sería resultado de la inferencia. Radhakrishnan parece incidir en este mismo aspecto cuando afirma: "la inferencia es la modificación mental a través de la cual cognoscemos la naturaleza genérica de los objetos" <sup>4</sup>. La comunicación verbal (śābda) podría definirse como la activi-

2.-HIRIYANNA M., Op. cit. pág. 52.

3.-Yogasūtras I, 7.

4.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. pág. 350. Vol. II.

dad de la mente producida por las palabras de una persona digna de confianza que se refieren a una percepción o inferencia propia, y que son formuladas para que su conocimiento pueda ser transmitido a alguna otra persona.

La percepción sensoria, la inferencia y la comunicación verbal, según el Yoga, serían pruebas de conocimiento relativas a nuestra condición humana y sólo nos darían conocimientos válidos de los objetos para esta condición; sin embargo la naturaleza de tales conocimientos sería circunstancial y podría ser superada por el hombre.

El conocimiento proveniente de los objetos implica el cesar del flujo de cittavṛtti, y esto es opuesto a la concentración Yoga. Este tipo de conocimiento significa actividad de la mente, la cual se produciría debido a que citta al percibir los objetos de la realidad asumiría la forma de ellos. Patañjali se refiere a esto cuando dice: "una cosa es conocida o no conocida al afectar o no afectar la materia mental (gitta)" <sup>5</sup>

En relación con los objetos Patañjali admitiría su realidad, además parece que los considera como independientes de la percepción de la mente. El expresa: "no puede decirse que el objeto depende de la percepción de una mente particular, si fuera así, se podría decir que (objeto) no existe cuando la mente deja de percibirlo" <sup>6</sup>. Estos objetos admitidos como reales e independientes de la percepción no tendrían en sí mismos otra finalidad que la de servir a los propósitos del Puruṣa.

5.-Yogasūtras IV, 17.

6.-Ibid. IV, 16.

Las cualidades que presentan los objetos que activan la mente serían producidas por la actividad de los gunas. Estos, en su accionar incesante y según predominara cualesquiera de los tres, harían que los objetos aparecieran con determinadas cualidades; no obstante cada objeto se presenta como una unidad diferente de otra. Patanjali al referirse a esto dice: "la unidad de las cosas está en la unidad de los cambios"<sup>7</sup>. En su comentario a este aforismo Prabhavānanda e Isherwood expresan: "Todos los objetos están compuestos de gunas. Los gunas pueden proyectar una manifestación grossera, es decir, un objeto visible y tangible. O ellos pueden proyectar una manifestación sutil, inmanifiesta a los sentidos. Además, ellos pueden alterar sus interrelaciones - de manera que, por ejemplo, rajás llegue a dominar en lugar de sattva; en cuyo caso, la forma del objeto puede cambiar enteramente. Sin embargo, puesto que los tres gunas nunca dejan de estar presentes en una u otra combinación, el objeto preserva una unidad esencial, aun en la diversidad de sus formas y expresiones"<sup>8</sup>.

### 1.1.-La realización.-

Por medio de los prasaṅgas se pueden obtener conocimientos que pueden ser todo lo coherentes y consistentes que se demuestre, pero el problema de estos conocimientos sería siempre su relación de causa con los चित्तवृत्ति. Esta relación causal indica que los prasaṅgas causan la actividad de la mente y producen de esta manera un proceso mental opuesto a lo que se busca en

7.-Ibid. IV, 14.

8.-PRAHAVANANDA S., e ISHERWOOD C., Op. cit. págs. 212-213

el Yoga.

El conocimiento científico para los yoguis sólo sería un conocimiento relacionado con los objetos comunes, y basado en la experiencia. Este tipo de conocimiento siendo "correcto" o "verdadero" sería esencialmente falso; su falsedad radicaría en el hecho de que el conocimiento empírico sería producto de la confusión errónea entre Puruṣa y Prakṛti. Puruṣa está fuera del alcance del conocimiento científico, por eso los pramāṇas no llegan a él, ellos sólo alcanzan a los objetos. Acerca de este punto Saksena expresa:

"... los objetos dependen de los pramāṇas para su establecimiento pero la conciencia básica no depende de los medios usuales de prueba, pues ella es autoestablecida. Es pramāṇanirapekṣa" 9.

Al yoga le interesa fundamentalmente restringir la actividad que se produce en la mente por causa de los pramāṇas. Por eso resulta necesario suponer un conocimiento que supere tales dificultades. Ese conocimiento para Patanjali sería saṁādhi por eso quizá dice: "El conocimiento adquirido por medio del testimonio y la deducción está circunscrito a los objetos comunes. El conocimiento del saṁādhi es de un orden mucho más elevado y es, por lo tanto, a propósito para penetrar allí donde no pueda hacerlo la deducción y el testimonio" 10.

El conocimiento que el hombre obtendría en saṁādhi sobrepasaría las condiciones de su propia humanidad, sería un conocimiento en el cual el propio ser humano, despersonalizado, se en-

9.-SAKSENA S. K., Nature in Consciousness in Indian philosophy. pág. 143.

10.-Yogasūtras I, 49.

contraría ante sí mismo con toda su luminosa esencialidad. Según los yoguis el hombre puede ir más allá de la directa percepción de los sentidos de su mente; el hombre poseería en sí mismo la facultad y el poder de trascender a buddhi. A través del Yoga uno podría trascender los límites ordinarios de la mente y podría percibir, directamente, cosas que están más allá de todo raciocinio.<sup>11</sup>

Una de las cosas sorprendentes del Yoga se refiere al sentido que se le otorga al conocimiento. Para este darśana el conocimiento sería realización. Quizá la explicación de este sentido sea que el pensamiento tradicional indio habría estado orientado hacia la búsqueda de lo universal y lo eterno. Para el indio lo universal trasciende a lo individual por eso se debe llegar a ser aquello que nos trasciende; lo trascendente es el último propósito del orden humano.

La explicación del planteamiento del Yoga con relación al conocimiento podría ser que el punto de vista indio nunca ha sido un planteamiento intelectual puro: el pensamiento indio es principalmente existencial, es una especie de sādhana<sup>12</sup>; toda especulación es para un cierto propósito que precisamente va más allá de la pura especulación.

Según el pensamiento indio la realización es lo más importante, pues mediante ella podríamos realizar lo que seríamos

11.-VIVEKANANDA S., Op. cit. pág. 177.

12.-Sādhana son medios prácticos de concentración que incluyen los darśanas para lograr la realización. El Yoga es considerado como el sādhana de más importancia.

verdaderamente. Sin embargo, esto no significa que la validez de una doctrina depende de la realización del autor; la doctrina y el autor pertenecen a dos niveles distintos: la doctrina es de un orden superior y tiene un origen transhumano.

## 2.-Los estados de la conciencia.-

### 2.1.-El subconsciente.-

Según el Yoga las experiencias conscientes después de producidas no se perderían totalmente sino, que se hundirían en lo que podría llamarse subconsciente; de esta manera se formaría un receptáculo de impresiones y latencias las cuales activarían la mente en forma de hábitos, sentimientos, intenciones, sueños y otros actos. Aurobindo al referirse al subconsciente escribe; "El subconsciente es la causa principal por la cual todas las cosas se repiten y nada cambia jamás, excepto en experiencia. Es la causa por la cual la gente dice que el carácter no puede ser cambiado, la causa también del retorno constante de las cosas que uno esperaba desarraigar para siempre. Todas las semillas están allí y todos los saṁskāras de la mente, la vida y el cuerpo, - es el sustento principal de la muerte, la enfermedad y la última fortaleza (aparentemente inexpugnable) de la ignorancia. Asimismo, todo lo que está suprimido sin estar completamente desarraigado se hunde allí y permanece como semilla propensa a surgir y germinar en cualquier momento."<sup>13</sup>

El rol que desempeña el subconsciente en el Yoga es de considerable importancia debido a que condicionaría no sólo la experiencia actual del hombre sino también sus predisposiciones natales, lo mismo que sus decisiones futuras. Debido a esto sería inútil tratar de modificar los estados de conciencia (cittavṛtti) mientras los vāsanās y saṁskāras no estén controlados y domina-

<sup>13</sup>-AUROBINDO S., Base of Yoga. pág. 116.

dos. Para que la cesación del flujo de cittavṛtti tenga éxito es imprescindible cortar el circuito subconsciencia-consciencia.

Este circuito debido a su carácter dinámico se repetiría indefinidamente, de esta manera nosotros estaríamos como dando vueltas en una serie de vāsanā, vṛtti, karma, vasana..., y crearíamos así una resistencia subconsciente desfavorable al Yoga. Elíade relaciona resistencia subconsciente con temor subconsciente cuando expresa: "la resistencia que el subconsciente opone a todo acto de renunciamiento y de ascetis, a cualquier acto que pudiera tener como resultado la liberación del Yo, es como la señal del miedo que experimenta el subconsciente ante la sola idea de que la masa de latencias no manifestadas aún no pudiera cumplir su destino, y ser destruida antes de haber tenido tiempo de manifestarse y actualizarse" 14.

## 2.2.-Los estados de la conciencia.-

En el Yoga la conciencia refiere, en última instancia, al Ātman, Puruṣa o Sí mismo. Es decir, se refiere a una entidad que trasciende nuestra condición humana.

La noción de conciencia relacionada con el hecho de darse cuenta de los actos que vivimos se explicaría, según el Yoga, como una consecuencia de la confusión entre Puruṣa y los estados sicológicos. En otros términos, sería la manera como se manifiesta Puruṣa en nuestra condición humana, la cual en su desenvolvimiento normal sería diferente al estado de concentra -

---

14.-ELIADE H., Op. cit. pág. 60.

ción yoga. Patañjali manifiesta: "Otra veces (diferentes al estado de concentración yoga) el vidente se identifica con las modificaciones de la mente (vṛtti)" <sup>15</sup>

Según el pensamiento indio la conciencia puede desenvolverse en cuatro estados: el de vigilia (jāgrat), el ensueño (svapna) el sueño sin ensueño (sugṛpti) y el de supraconsciencia (turiya) Estos estados corresponden a los que aparecen en la Māṇḍukya Upaniṣad cuando dice:

3.-La primera parte del Yo es Vaiśvānara. Su campo de acción es el estado de vigilia. Su conciencia está dirigida hacia afuera. Tiene siete miembros y diecinueve bocas; se alimenta de la materia grosera.

4.-La segunda parte es Taijasa. Su campo de acción es el estado de ensueño. Su conciencia está dirigida hacia adentro. Tiene siete miembros y diecinueve bocas. Come de objetos sutiles.

5.-La tercera parte es Prāñña. Su campo de acción es el sueño sin ensueño. Cuando el durmiente no desea nada deseable ni contempla ningún sueño. Este estado es una masa indiferenciada de conciencia que consiste en gloria y se nutre de gloria. Su boca es el espíritu

6.-El cuarto estado es el Señor de todo; es el Guía interior; la fuente de todo. Es el comienzo y fin de todos los seres. 16.

El primer estado, la vigilia, coincide con todas las actividades del hombre en el mundo fenoménico. Nuestra relación con el mundo exterior se efectúa por medio de los órganos de conocimiento (jñānendriya), por ejemplo los ojos, y los órganos de acción (karmendriya), por ejemplo las manos.

En este estado consciente se realizan la percepción, la inferencia y el testimonio.

15.-Yogasūtras I, 4.

16.-Māṇḍukya Upaniṣad 3,4,5 y 6.

La vigilia es la esfera de la práctica, quizá por eso en ella tenga un sentido esencial el tiempo y el espacio. Este es el estado del rigor lógico y del conocimiento científico. Finalmente, se dice que es el estado avidyā por excelencia.

El siguiente estado es el de ensueño (svapna). En él "el espíritu goza de cosas sutiles, labra para sí un mundo nuevo de formas con los materiales de su experiencia en la vigilia. El espíritu se dice vaga libremente desencadenado de los vínculos del cuerpo" 17. Svapna parece otra realidad; por ejemplo, no tiene el espacio como limitación, el tiempo aparece de otra manera y las incoherencias que se presentan se podrían deber al hecho de que en svapna funciona lo analógico y lo simbólico, no lo lógico

El ensueño sería una experiencia desfavorable para el Yoga en tanto no podríamos controlar la actividad de la mente; sin embargo, según Aurobindo, este estado podría ser convertido en una vía favorable. El dice: "La vía favorable es transformar el ensueño, no suprimirlo; y aprender especialmente cómo llegar a ser más y más consciente en el ensueño mismo. Si esto es hecho, el ensueño se convierte en un modo interior de conciencia en el cual el sādhnā puede continuar tanto como en el estado de vigilia,..." 18.

El tercer estado es el del sueño sin ensueño (susupti). Es de señalar que en ocasiones no se tiene recuerdos de ninguna clase de nuestras experiencias en el sueño, todo parece que hubiera estado vacío en nuestra mente mientras hemos dormido,

---

17.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. págs. 159-160 Vol. I.

18.-AUROBINDO S., Op. cit. págs. 134-135.

cuando sucede esto se dice que hemos estado en asupti. Sin embargo, el mismo hecho de recordar que no recordamos nada puede ser un indicio de que hemos continuado existiendo durante asupti, no que hemos dejado de ser. En asupti, dice Radhakrishnan, "el alma llega a ser temporalmente uno con Brahman y goza la felicidad" 19.

En relación con el sueño Patanjali dice: "el sueño es una modificación (vṛtti) de la mente fundada en la nada" 20.

Este aforismo parece referirse al estado de sueño sin ensueño, es en relación con este estado que lo comentan Prabhavananda e Isherwood cuando dicen: "... el sueño sin ensueño no es una ausencia de cittavṛttis en la mente sino una experiencia positiva de la nada. Por lo tanto no puede confundirse con el estado yoga de ausencia de cittavṛttis. Si no estuvieran los cittavṛttis en la mente durante el sueño al despertar no recordaríamos que no supimos nada" 21. Pero debido a que en la mente, cuya naturaleza sería material, quedarían impresiones de nuestra experiencia de la nada es que nosotros tendríamos memoria (smṛti) de tal experiencia. Sin embargo, parece ser que nidrā, término utilizado para sueño (yogasūtras I,10), parece referirse al sueño en general, es decir a una experiencia donde se producen también los vṛttis de citta.

Para el Yoga la vigilia, el ensueño y el sueño sin ensueño

19.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. pág. 160 Vol. I.

20.-Yogasūtras I, 10.

21.-PRABHAVANANDA S., e ISHERWOOD C., Op. cit. pág. 26

serían estados en los cuales Purusa se mantendría confundido con las actividades de la mente, sólo en el cuarto estado, es decir turiya, Purusa aparecería en toda su pureza.

El cuarto estado, supraconsciencia (turiya), es el de la real naturaleza de la Conciencia. Turiya es considerado como el estado más elevado que podría alcanzar el hombre.

Mouni Sadhu lo describe correctamente cuando dice: "Desde turiya al igual que desde una elevada montaña, uno ve a través de los tres estados inferiores, siendo al mismo tiempo independiente de ellos" <sup>22</sup>. Sankara también se refiere a turiya cuando expresa "Brahman mismo contempla el universo en los estados de vigilia, ensueño y sueño y permanece inmutable, idéntico a turiya (lo in temporal)" <sup>23</sup>. Algo más, se podría afirmar que en turiya Brahman se contempla a sí mismo sin dualidad de ninguna especie.

Para alcanzar este cuarto estado de supraconsciencia es necesario que se haya aquietado la actividad de la mente; cuando se ha aquietado la mente la vigilia, el ensueño y el sueño sin ensueño dejarían de ser, pues habría desaparecido su propia naturaleza: los cittavṛtti.

### 2.3.-La luminosidad de la conciencia.-

Uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento indios es el que se refiere a la luminosidad de la conciencia. Nosotros sólo intentaremos bosquejar lo que plantean los Yogasūtras acerca de este problema.

22.-SADHU M., Técnica de la concentración, pág. 94.

23.-Tomado de los versículos de la invocación de Sankara que precede al texto de la Māndukya Upanisad.

Debido a que viviríamos confundiendo a Puruṣa, la Conciencia, con los estados psico mentales creeríamos que ésta, al igual que la mente, también cambiaría continuamente. Según los Yogasūtras esta afirmación no es exacta; estos textos dicen: "el vidante (Puruṣa) es pura conciencia; El parece que sufre los cambios de la mente pero realmente es inmutable"<sup>24</sup>. De acuerdo con el sentido de este aforismo sería la mente la que en realidad cambiaría continuamente. Para el Yoga el hecho que un objeto del universo, por ejemplo una jarra o una vaca, sea conocido o no demostraría que la mente se transforma a cada instante, que cambia al ser afectado por los objetos. En el lenguaje de los Yoga sūtras se podría decir: "una cosa es conocida o no conocida en virtud de que afecta o no a la mente"<sup>25</sup>.

La mente por el hecho de sufrir modificaciones se encontraría en la condición de un objeto y, como tal, podría ser percibida al igual que los otros objetos del universo. Es decir, su naturaleza sería como la de todo aquello que puede ser conocido pero no podría conocer por sí misma, pues no es consciente. En consecuencia aquello que conoce no puede ser un objeto sino una entidad consciente, luminosa por sí misma; esto se puede deducir del aforismo que expresa: "puesto que la mente es un objeto no es luminosa por sí misma"<sup>26</sup>. Según esta afirmación de los Yogasūtras se podría sostener que la naturaleza de la mente

---

24.-Yogasūtras II, 20.

25.-Ibid. IV, 17.

26.-Ibid. IV, 19.

sería diferente que la de aquella entidad conciente, luminosa por sí misma. Prabhavānanda e Isherwood cuando se refieren a esto expresan:

La mente es tan objeto de percepción como cualquier objeto que se percibe en el mundo exterior. La mente no es luminosa por sí misma, es decir, no da luz como el sol sino la refleja como la luna. El dador de luz, el "sol", es el Ātman y la mente sólo brilla y percibe por la luz que se refleja del Ātman. 27.

Para explicar quién percibe verdaderamente es necesario pues suponer una entidad diferente de los objetos y de la mente, pues ellos serían de naturaleza inconciente. Sin embargo, si se tratara de prescindir de Puruṣa, la Consciencia, y se planteara la existencia de dos mentes para explicar la percepción por ellas mismas se presentarían dificultades insuperables como lo expresan los Yogasūtras: "si uno postula una segunda mente para percibir a la primera, entonces se tendría que postular un infinito número de mentes y esto produciría la confusión de la memoria" 28. En efecto, si aceptamos una segunda mente que percibe a la primera, tendría que suponerse una tercera que percibe a la segunda, ya que ésta no podría darse cuenta de su percepción porque al percibir un objeto externo no podría percibirse a sí misma simultáneamente, es decir no podría reflejarse sobre sí misma por carecer de luz. En consecuencia se tendría que suponer una cuarta mente para que perciba la percepción de la tercera y así el proceso se prolongaría infinitamente.

Por consiguiente resulta necesario suponer que existe algo

27.-PRABHAVANANDA S. e ISHERWOOD C., *Op. cit.* págs. 215-216  
28.-Yogasūtras IV, 21.

diferente de la mente; algo cuya naturaleza es diferente a la de los objetos, algo que percibe a los objetos y puede percibirse simultáneamente porque su naturaleza luminosa se lo permitiría, eso sería Purusa. La mente sólo sería un instrumento como lo explica Wood. El señala que: "la mente ni no ser luminosa por sí no puede ser la que percibe a otra mente. Cuando la mente "ve" un objeto, es sólo el hombre real quien está viendo con la mente como un instrumento (karana) solamente" 29.

La función de la mente según los Yogasūtras sería pues servir al Purusa. Patanjali dice: "Aunque la mente posee innumerables impresiones y deseos sus actos sirven solamente a otro, al Ātman, pues siendo un compuesto no puede actuar independientemente por su propio bien" 30. Según la explicación Sāṅkhya no sólo la mente serviría para los propósitos de una entidad superior (adhyakṣa), sino que toda la naturaleza por su carácter compuesto estaría en tal condición. En consecuencia ni la actividad de la mente ni los estados de conciencia serían esa entidad superior, pues ellos son productos extremadamente complejos de Prakṛti.

Si la mente fuera de la naturaleza de la conciencia (Purusa), es decir luminosa, no sólo podría conocer dos cosas a la vez sino que lo conocería todo y su condición sería como la del que ve todo lo que sucede.

Finalmente se podría señalar que la luz es un signo importante para los yoguis, pues la experiencia de ella le indicaría

29.-WOOD N., Yoga, pág. 244.

30.-Yogasūtras IV, 24.

su cercanía a la Liberación. Eliade señala que "El asceta se prepara por largas meditaciones y Yoga, y en el curso de su viaje espiritual encuentra signos ocasionales que le advierten el acercamiento a la revelación final.

Entre esos signos premiterios la experiencia de luces de colores diferentes es la más importante." 31.

---

31.-ELIADES M., The two and the one. pág. 28.

## CAPÍTULO IV

### LA CONCENTRACION

#### 1.-Yoga samādhī.

Si se quiere expresar el sistema Yoga en un término ese término sería concentración. Esta, en su estado perfecto, recibe el nombre de samādhī.

La concentración en el Yoga es posible sólo cuando los obstáculos provenientes del cuerpo y la mente desaparecen por medio del esfuerzo. Patanjali al referirse a los obstáculos que distraen la concentración expresa: "la enfermedad, la pereza mental, la duda, la calma, la sed de placeres, la falsa percepción, el no poder conseguir la concentración, y el perder este estado una vez que se ha conseguido: estas distracciones son los obstáculos" <sup>1</sup>. Además él agrega: "estas distracciones están acompañadas de pesar, temblor del cuerpo, angustia y la respiración irregular" <sup>2</sup>. Sin embargo, no todo es obstáculo para el yogui, también hay acciones que favorecen la concentración: "por el cultivo de la amistad hacia la felicidad, de la compasión hacia el dolor,

---

1.-Yogasūtras I, 30.

2.-Ibid. I, 31.

de la felicidad hacia el mérito y de la indiferencia al demérito se puede obtener la calma imperturbable de la mente"<sup>3</sup>.

En el Yoga la práctica empieza con la comprensión que existen en la mente huellas o impresiones, las cuales están siempre actuando como una fuente de peligro. Estas huellas o impresiones serán neutralizadas por medio de la concentración; sin embargo, aun quedan aquellas huellas sutiles que se originan por la práctica de la concentración las cuales serán, finalmente, consumidas a medida que se llega al Samādhi perfecto.

El objeto de la concentración es lograr una mente libre de actividades, limpia de huellas, es, en otros términos, destruir en un comienzo algunas tendencias y finalmente extinguir (quemar todas las tendencias para dejar la mente limpia de todo lo que pueda modificarla. En resumen, es alcanzar nirodha.

El nombre que recibe el estado de concentración perfecta es samādhi y como en el Yogase trata de obtener la Liberación a través de samādhi, a este dārdra también se le puede denominar Yoga samādhi. Acerca de este estado Radhakrishnan explica: "Es la condición extática en la cual la relación con el mundo exterior ha desaparecido. Es la meta de la disciplina Yoga puesto que ella eleva el alma de su existencia mutable, condicionada y temporal a una vida perfecta, eterna y simple"<sup>4</sup>.

---

3.-Ibid. I, 33.

4.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. pág. 358. Vol. II.

## 2.-Yogāngas.-

Los angas son los miembros o pasos que integran el proceso de la concentración. Tal proceso no tiene un carácter común sino que está imbuido de un sentido ritual.

Los pasos que integran el proceso yoga, según Patanjali, son las abstenciones (yama), las observancias (niyama), las posiciones del cuerpo (āsana), el dominio de la respiración (prāṇāyāma) el retraimiento de los sentidos (pratyāhāra), la concentración (dhāraṇā), la meditación (dhyaṇa) y la contemplación (samādhi)<sup>5</sup>.

Cada uno de estos pasos tiene una finalidad exclusiva en el Yoga. El cumplimiento de cada uno de ellos marcaría un curso ascendente hacia la Liberación y por esto se les habrá de explicar seguidamente.

Las abstenciones (yama) se refieren a las cosas que están prohibidas para un yogui. Patanjali menciona como abstenciones no hacer daño (ahiṃsā), decir la verdad (satya), no robar (asteja), la continencia (brahmacarya) y abstenerse de la avaricia (aparigraha)<sup>6</sup>. El agrega que: "esas formas de abstención son reglas básicas de comportamiento. Ellas deben practicarse sin reserva alguna de tiempo, espacio, propósito o casta"<sup>7</sup>. Este primer paso de la disciplina psicofísica está orientada hacia el cultivo del espíritu de afebilidad, el cual se lograría cuando la mente olvida el odio, el egoísmo y la envidia que a menudo re-

5.-Yogasūtras II, 29.

6.-Ibid. II, 30.

7.-Ibid. II, 31.

sultan ser una injuria para los otros seres.

"Las observancias (niyama) que son la purificación (śauca) el contento (saṁtosa), la mortificación (tapas), el estudio (svādhyā) y la devoción a Dios (Iśvara pranidhāna)"<sup>8</sup> tienen como finalidad producir en la mente del hombre un estado de equilibrio que es necesario para la condición de trance. No obstante, cuando uno se encuentra tentado a transgredir los preceptos señalados como observancias, Patañjali recomienda recurrir al cultivo del sentimiento contrario <sup>9</sup>.

Estos dos primeros pasos están destinados a limpiar el cuerpo y la mente mediante procesos purificatorios apropiados. Y, "una vez obtenida la pureza interna y externa uno alienta repulsión y desagrato por su propio cuerpo y renuncia al trato y a la intimidad con otros cuerpos" <sup>10</sup>.

El tercer paso se refiere a la posición del cuerpo (āsana) Los Yogasūtras recomiendan: "la posición que es firme y agradable"<sup>11</sup>. La finalidad de āsana es lograr el dominio del cuerpo, lo cual es necesario para impedir que lleguen a la mente todas las perturbaciones que provienen del cuerpo. Patañjali dice: "la postura llega a ser relajada y firme por medio del control de las tendencias naturales del cuerpo y a través de la meditación sobre el Infinito"<sup>12</sup>. Bhojarāja, en su comentario acerca de āsa

---

8.-Ibid. II, 32.  
 9.-Ibid. II, 33.  
 10.-Ibid. II, 40.  
 11.-Ibid. II, 46.  
 12.-Ibid. II, 47.

na, señala que cuando este mandamiento de la posición del cuerpo ha sido obtenido el yogui ya no es asaltado por "los pares" frío y calor, hambre y sed y otros.<sup>13</sup> El aforismo correspondiente de los Yogasūtras dice: "una vez conquistada la posición las dualidades no presentan obstáculos"<sup>14</sup>. El hecho de que el hombre llegue a superar estos pares indicaría, como señala Eliade, que el hombre habría superado su condición.

"... el asana es el primer paso concreto dado con miras a la abolición de las modalidades humanas de existencia. La verdad es que la posición del cuerpo-inmóvil, hierático-íntima a una condición distinta de la condición humana: el yogui, en estado de asana puede ser homologado a una planta o a una estatua divina: de ningún modo podría ser homólogo del hombre, quien por definición es móvil agitado, arritmico.<sup>15</sup>

El dominio de āsana conduce al siguiente paso: el dominio de la respiración (prāṇāyāma) como lo indican los Yogasūtras: "Después de dominar la postura uno debe practicar el control de prāṇa (prāṇāyāma) deteniendo el flujo inspiratorio y expiratorio"<sup>16</sup>. En prāṇāyāma el yogui trata de regular su ritmo respiratorio con la finalidad de no obstaculizar la concentración. La respiración que se recomienda debe ser rítmica de modo que nos olvidemos por completo de ella, de lo contrario se caería en la inestabilidad y la dispersión mental. El ritmo respiratorio se puede alcanzar gracias a la armonización de los tres momentos: inspiración (pūraka), la expiración (rechaka) y la retención del

13.-En BALLANTINE J.B. y SASTRI DEVA G., Op. cit. pág. 62.

14.-Yogasūtras II, 48.

15.-ELIADE M., Yoga, inmortalidad y libertad. pág. 70.

16.-Yogasūtras II, 49.

aire (khumbaka). Cada uno de ellos, dice Eliade: "debe ocupar la misma duración. Con la práctica, el yogui llega a prolongarlos bastantes, pues el objetivo de prāṇāyāma es, tal como lo declara Patañjali, la suspensión lo más prolongada posible de la respiración, la que se obtiene espaciando progresivamente su ritmo"<sup>17</sup>.

Prāṇāyāma no es un mero ejercicio de respiración. Inicialmente se trata de modular el ritmo respiratorio: de hacerse uno con la respiración cósmica. El ritmo respiratorio del hombre es como un escalón inferior de prāṇa que es la energía vital cósmica por la cual vivimos. Debido a esto lo que se pretende en prāṇāyāma es que el hombre, en última instancia, esté integrado a la respiración cósmica.

El retraimiento de los sentidos (pratyāhāra) es el siguiente paso. "Cuando la mente se retira de los objetos, también los órganos de los sentidos se retiran de sus objetos respectivos y así se dice que imitan a la mente. Esto es conocido como Pratyāhāra"<sup>18</sup>. En este paso uno trataría de desvincularse de la forma (rūpa) de las cosas del mundo exterior, con el fin de que los sentidos se vuelvan hacia la mente, se hagan uno con ella; es decir, que los sentidos se acomoden a la naturaleza de la mente, de manera que cuando los estados sicológicos sean restringidos, los sentidos también lo sean. Cuando se ha logrado esto el yogui ya no se ve turbado por la actividad de los sentidos. Al referir

17.-ELIADE H., Op. cit. pág. 74.

18.-Yogasūtras II, 54.

se a Pratyāhāra Eliade manifiesta: "Al estar desvinculado de los fenómenos, el yogui sigue contemplándolos. En vez de conocer, como hasta ahora, a través de las formas (rūpa) y de los estados mentales (cittavṛtti), el yogui contempla directamente la esencia (tattva) de todos los objetos"<sup>19</sup>.

El conocimiento de la esencia (tattva) de las cosas sería posible debido a que el estado de pratyāhāra permite la práctica de una triple técnica denominada samīyama, o sea el ejercicio conjunto de dhāraṇā, dhyāna y samādhi.

A pratyāhāra sigue la concentración (dhāraṇā). En este paso la mente se dirige a un objeto y trata de permanecer fijado en él. La mente tiene a su disposición una diversidad de objetos para concentrarse, tantos como los que hay en el mundo. Sin embargo, el más importante es Iśvara, divinidad que también podría conceder samādhi al yogui.

Iśvara aparece en los Yogasūtras como "un purusa especial a quien no alcanza el sufrimiento, los resultados de las acciones, ni los deseos"<sup>20</sup>. La importancia de esta divinidad radica en el hecho que ella puede conceder samādhi al yogui. Los textos dicen: "sacrificándolo todo a Iśvara se obtiene samādhi"<sup>21</sup>

El Yoga que toma como objeto fundamental de la concentración a Iśvara se denomina Bhakti Yoga. En este Yoga se trataría de cultivar una relación intensa entre uno y la divinidad o algún aspecto de ella, de modo que se puede facilitar la concentración

19.-ELIADE H., Op. cit. pág. 85.

20.-Yogasūtras I, 24.

21.-Ibid. II, 45.

de la mente.

Lo más importante de la relación entre uno y la divinidad parece ser la devoción (bhakti) del yogui. Por medio de la devoción puesta en todos los actos de la vida uno actuaría con desinterés y desapego hacia las cosas, uno actuaría como por voluntad de Dios y de ese modo se iría liberando de las consecuencias que podrían tener sus actos.

Bhakti Yoga es importante pero solo sería una vía. "La liberación se puede obtener sin la devoción a Dios, pero esta es un camino sutil y peligroso cuya vía está entretrejida de los peligros de la ambición y el orgullo. La devoción a un ideal personal de Dios trae con ella una inclinación natural a la humildad y a la entrega" <sup>22</sup>.

Para continuar con la enumeración de los pasos del Yoga diremos que a la concentración (dhāraṇā) sigue la meditación (dhyāna) hasta que, finalmente, se alcanza la contemplación (samādhi), estos tres han de ser tratados seguidamente.

### 2.1.-Dhāraṇā, Dhyāna y Samādhi.-

Una vez que se han realizado los pasos anteriores a Dhāraṇā, Dhyāna y Samādhi la mente queda preparada para unificar el flujo ilimitado y multidireccional y fijarlo en un solo punto (ekāgratā). En términos de Eliade ekāgratā es conseguir que el flujo mental se convierta en un "continuum firme y unitario" <sup>23</sup>

22.-PRAVABHANANDA S. e ISHERWOOD C., Op. cit. pág. 41.  
23.-ELIADE E., Op. cit. pág. 64.

la consecución de esto es ya Yoga.

Para Patanjali "la concentración (dhāraṇā) es la fijación de la mente en algún objeto"<sup>24</sup>; "Un flujo inintermitido de pensamiento hacia el objeto de la concentración es la meditación (dhyāna)"<sup>25</sup> y "cuando en la meditación la verdadera naturaleza del objeto resplandece sin ser deformada por la mente del que percibe, eso es contemplación (samādhi)"<sup>26</sup>.

Samādhi es el estado de concentración perfecta pero aún en este estado se distinguen dos fases: samādhi con semilla (samprajñāta samādhi) y samādhi sin semilla (asamprajñāta samādhi). En la primera fase, "la concentración sobre un objeto está acompañada aun de deliberación (sobre los objetos groseros) reflexión (sobre realidades sutiles), sentimiento de personalidad y felicidad"<sup>27</sup>. La fase siguiente se obtiene mediante la renuncia constante a toda la actividad de la mente, pues en este estado todavía persistirían algunas impresiones pasadas.

Madhvakrishnan cuando se refiere a este samādhi expresa: "Aquel estado donde citta se dirige e ilumina integralmente un objeto real y distinto, aparta las aflicciones, disminuye los vínculos del karma y tiene como objetivo restringir todas las modificaciones se llama asamprajñatasamādhi". El agrega: "En él hay unión entre el conocedor y lo conocido, en la cual el conocedor es

24.-Yogasūtras III, 1.

25.-Ibid. III, 2.

26.-Ibid. III, 3.

27.-Ibid. I, 17.

puede decir que conoce el objeto simplemente porque él es el ob-  
to" 28.

La primera fase, es decir, samprajñata samādhi es aun per-  
fectible y por eso el proceso yoga debe continuar hasta alcanzar  
el objetivo último. Dentro de esta primera fase los Yogasūtras  
presentan las siguientes etapas: deliberativa (savitarka), no de-  
liberativa (nirvitarka), reflexiva (savicara) y super reflexiva  
(nirvicara). Patanjali cuando se refiere a estas etapas dice:  
"Si la mente al identificarse con un objeto grosero de concen-  
tración asocia el término, la cualidad y el conocimiento, esto  
se llama savitarka samādhi" 29.

Cuando la mente al identificarse con un objeto grosero de con-  
centración separa el término, la cualidad y el conocimiento, es-  
to se llama nirvitarka samādhi" 30. "Cuando el objeto de concen-  
tración es sutil se pueden distinguir dos clases de samādhi:  
savicara y nirvicara" 31. En un aforismo posterior él agrega:  
"Estos samādhis son con semilla" 32. Pero en el aforismo I, 47  
él aclara "que al alcanzarse nirvicara samādhi la mente llega  
a ser pura".

En estas etapas del Yoga la práctica (abhyāsa) desempeña  
una función importante para rechazar todas las actividades de  
la mente y para poder continuar el camino ascético.

---

28.-RADHAKRISHNAN S., Op. cit. págs. 358-359 Vol. II.

29.-Yogasūtras I, 42.

30.-Ibid. I, 43.

31.-Ibid. I, 44.

32.-Ibid. I, 46.

Dhāraṇā, dhyāna, y śamādhi son denominados sutiles (antarāṅga) debido a que ninguno de ellos implica una nueva técnica psicofisiológica diferente de los otros dos. La diferencia entre los tres es de una sutileza casi imperceptible y señala mayor o menor proximidad a la Liberación; ellos se parecen de tal forma que el yogui que empiece uno, por ejemplo dhāraṇā, permanece en sus límites con dificultad y se desliza como involuntariamente a dhyāna o a śamādhi.

Cuando dhāraṇā, dhyāna y śamādhi se ejercitan conjuntamente adoptan el término técnico de śāyama. Según el Yoga śāyama se debe aplicar en un principio a los objetos grosseros y cuando se ha experimentado el conocimiento perfecto de éstos, gradualmente se debe aplicar śāyama a los objetos más sutiles.

Esta triple técnica es un estado avanzado de concentración pero aun así implica todavía la actividad de citta, en tanto percibe directamente la naturaleza misma del objeto (tattva); sin embargo, en el nirbija śamādhi, o trance cognoscitivo supremo aun śāyama deja de ser porque este śamādhi resulta solo después de la cesación de citta <sup>33</sup>.

---

33.-CHENNAKESAVAN S., Op. cit. pág. 122.

### 3.-Siddhis.-

El yogui como resultado de su ascetia llega a obtener ciertos poderes; esto indicaría que él ha alcanzado un grado perfecto. Estos poderes (siddhis) desempeñan un papel importante en el Yoga porque ayudan a destruir las impurezas que todavía obstaculizan al asceta para lograr el samādhi perfecto.

Según Patanjali los poderes se pueden obtener por diversos medios; tales como "nacimiento, medios químicos (drogas), encantamientos (mantras), austeridad (tapas) y por la concentración"<sup>34</sup>. No obstante, el poder obtenido por medio de la concentración sería el más poderoso; el poder que se obtiene por los otros medios es considerado como secundario porque con él no se podría alcanzar el objetivo último.

Entre los grandes poderes que un yogui podría alcanzar en su vía ascética se mencionan: hacerse pequeño como un átomo, crece inmensamente, la liviandad, la ubicuidad, el poder de controlar algo y el de penetrar dentro de los objetos. Además de estos grandes poderes el yogui obtendría innumerables poderes denominados menores.

#### 3.1.-Poder y conocimiento.-

Por medio de la práctica de śamādhā el yogui obtiene ciertos poderes relacionados con los objetos de su experiencia. Estos poderes serían resultado de la identificación del yogui con

---

34.-Yogasūtras IV, 1.

la esencia misma de los objetos y tal identificación sería posible puesto que la mente yano estaría interferida por los órganos de los sentidos, los cuales dejan de actuar cuando se ha logrado pratyāhāra. De no ser así el yogui sólo percibiría la forma (rūpa) de los objetos y no su esencia (tattva).

Cuando Patañjali se refiere a la aplicación de śāyama y a los frutos que se obtienen con esta triple técnica parece presentar un tipo de conocimiento al cual el hombre no tendría acceso en condiciones normales. Esto se puede deducir cuando él dice: "Practicando śāyama sobre los saṁskāras se obtiene el conocimiento de las vidas pasadas"<sup>35</sup>. Al aplicarse śāyama sobre la forma del cuerpo, siendo anulado el poder de percibir las formas y al ser separado el poder de manifestación de la vista, el cuerpo del yogui se hace invisible"<sup>36</sup>. "Por la práctica de śāyama sobre la fuerza del elefante esta fuerza es alcanzada por el yogui"<sup>37</sup>. "Por la práctica de śāyama sobre el sol se obtiene el conocimiento de los mundos"<sup>38</sup>. "Por śāyama sobre la luna se obtiene el conocimiento de la multitud de estrellas"<sup>39</sup>. "Por śāyama sobre el círculo del cablizo se obtiene el conocimiento de la constitución del cuerpo"<sup>40</sup>. "Por śāyama sobre la embocadura de la garganta se obtiene la cesación del hambre y la sed"<sup>41</sup>.

---

35.-Ibid. III, 18.  
 36.-Ibid. III, 21.  
 37.-Ibid. III, 25.  
 38.-Ibid. III, 27.  
 39.-Ibid. III, 28.  
 40.-Ibid. III, 30.  
 41.-Ibid. III, 31.

La aplicación de sañyasa y sus resultados podría ser una muestra de que el hombre puede conocer por medio del Yoga otros planos, cuyas relaciones quizá se mantienen a la espera de nuestra conciencia pura. Radhakrishnan cuando se refiere a los poderes que se obtienen en sañyasa dice:

"Esos poderes supernormales no son considerados por la filosofía Yoga como intervenciones milagrosas en las leyes de la naturaleza. El mundo dispuesto a los sentidos no es la totalidad del mundo de la naturaleza. Lo que parece ser una contravención de los principios del mundo físico es solamente un suplemento de él, juntos los principios de otra parte del orden cósmico. El mundo más allá de lo físico tiene su propia ciencia y sus propias leyes" 42.

Como se afirmó anteriormente la obtención de poderes indicaría que se ha alcanzado un estado de cierta perfección, pero aun siendo así se correría el peligro de que la posesión de estos poderes puede robustecer el sentimiento del Yo. Por consiguiente resulta necesario para el yogui renunciar incluso a ellos.

Los poderes no son una meta en el Yoga, son medios que si se convierten en fines echan a perder el camino a la liberación. Además no despojarse de los poderes significa poseer algo y el yogui no debe poseer nada, toda posesión constituye un obstáculo porque crea una atadura con el mundo, una atadura con Prakṛti. La renuncia (vāiragya) a toda relación con el mundo es de suma importancia en esta fase del Yoga.

Algo más, la fuerza proveniente de los poderes no debe ser usada por el yogui para otro fin que no sea lograr el salto a

la Liberación; pues al usar la fuerza para otro fin que no sea éste, desaparece para el yogui la posibilidad de adquirir nuevas fuerzas.

La demostración de poderes no es una muestra que mide la condición del yogui; para medirla hay que ver si uno es amo o esclavo del poder. En última instancia es imperioso, pues, que el yogui renuncie a la posesión de poderes, puesto que éstos sólo le podrían servir para dominar la naturaleza y hacer esto significaría renunciar a sí mismo. Eliade dice al respecto:

El que renuncia a la vida profana termina viéndose rico en fuerzas mágicas; pero el que cede a la tentación de usarlas, es al final un simple "hechicero" a quien le falta el poder de vengarse. Solamente un nuevo renunciamiento y una lucha victoriosa contra la tentación de la magia, traen consigo un nuevo crecimiento espiritual del asceta. 43.

#### 4.-Kāivalya.-

##### 4.1.-Jīvanmukti.-

Una vez que el yogui ha alcanzado el saṁādhi supremo ha quedado "limpio de la materia kármica", en esta condición se denomina Kevalin. Este ser es el que llega al perfecto aislamiento es decir, el que obtiene la emancipación final de su personalidad, del mundo y del saṁsāra; este ser es un liberado en vida, es un jivanmukta.

Liberarse equivaldría a forzar otro plano de existencia, a apropiarse de otro modo de ser por encima de la condición humana, a morir para la vida. Sin embargo, el liberado en vida vive todavía; sus pensamientos, sus palabras, sus acciones serían como "semillas quemadas" pues no producirían nuevos frutos que puedan atarlo al mundo. Por consiguiente el Jivanmukta puede gozar todo lo que desee de este mundo.

Hiriyanna dice:

En la condición de jivanmukti la diversidad del mundo no deja de aparecer, aun para aquellos que es falsa; pero la creencia en su primacía se ha destruido para siempre. 44.

Finalmente, se podría decir que el liberado actúa en un plano de libertad real, él podría permitirse todo, pues sus actos ya no tienen consecuencias. Eliade refiriéndose al liberado dice:

Cuando el "liberado" actúa, no tiene conciencia

del "yo actúo" sino del "los hombres actúan"; no arrastra el (sic) Yo en un proceso psicofísico. Al no actuar ya la fuerza de la ignorancia, no son ya creados nuevos núcleos kármicos. Cuando todos los susodichos "potenciales" están destruidos, la liberación es absoluta, definitiva. Podríamos decir que el liberado no tiene la "experiencia" de la liberación. Tras el "despertar" actúa con la indiferencia, y cuando la última molécula psíquica se desprende de él, integra un modo de ser desconocido para los mortales, porque es absoluto una especie de nirvana budista. 45.

#### 4.2.-Kaivalya.-

El estado que alcanza el Kevalin se denomina Kāivalya.

En él, Puruṣa quedaría aislado de todas las manifestaciones de la materia (Prakṛti). En otros términos, Kāivalya sería un estado en el cual los elementos constitutivos de lo que llamaríamos conciencia humana se reabsorberían en Prakṛti, y así quedaría Puruṣa libre.

Según los Yogasūtras, se podría decir que Kāivalya es un estado que se presenta cuando ya no existe la ignorancia, cuando se ha renunciado a los poderes, cuando se ha logrado la pureza de Puruṣa, cuando la mente se mantiene en el discernimiento, cuando se produce la reabsorción de los guṇas hacia su origen y cuando el conocimiento se funda en su propia naturaleza. Patañjali dice:

"Cuando ya no existe la ignorancia no existe la unión, que es lo que debe evitarse: en esto consiste la independencia (Kāivalya) del vidente" 46

"Por renuncia a éstos (poderes), la semilla del mal es des-

45.-ELIADE M., Op. cit. pág. 49.

46.-Yogasūtras II, 25.

trufda y se alcanza Kāivalya"<sup>47</sup>

"Cuando hay igualdad de pureza entre sattva y Purusa, se obtiene Kāivalya" 48

"Cuando la mentese mantiene en el discernimiento, avanza hacia Kāivalya"<sup>49</sup>

"Cuando los guṇas no tienen ningún propósito para servir al sí mismo, ellos se reabsorben en Prakṛti: esto es Kāivalya. (También) es el establecimiento del poder del conocimiento en su propia naturaleza" 50.

En Kāivalya Purusa quedaría aislado de Prakṛti; los dos quedarían como en un estado de mutua indiferencia: sería como si uno no existiese para el otro. También se dice de acuerdo con el Sāṅkhya - Yoga, que en Kāivalya el buddhi se retira de Purusa y se reintegraría a Prakṛti pues ya habría cumplido su propósito, de este modo el Purusa, libre, se contemplaría a sí mismo.

A veces se presenta a Kāivalya como aislamiento, a veces como unión; en realidad, Kāivalya parece implicar las dos cosas: unión-aislamiento. Esta afirmación plantearía una contradicción lógica, dado que unión y aislamiento son términos contradictorios; sin embargo, esta contradicción no sería tal para aquel que ha alcanzado Kāivalya (Kevalin) porque él habría superado el

---

47.-Ibid. III, 50.

48.-Ibid. III, 56.

49.-Ibid. IV, 26.

50.-Ibid. IV, 34.

plano de los contrarios; en su mundo lo uno y lo múltiple serían idénticos. Quizá en esa identidad conocería la verdad trascendente. Acerca de esto Zimmer expresa:

Se dice que un principio es "trascendente" cuando efectivamente comprende la identidad de elementos en apariencia incompatibles, que representan una unión de cosas que en plano lógico se excluyen entre sí. La verdad trascendente comprende una "coincidencia de opuestos" (coincidentia oppositorum) que siempre reaparece, y se caracteriza, en consecuencia, por un constante proceso dialéctico. La oculta identidad de los incompatibles se revela irónicamente en la constante transformación de las cosas en sus antítesis; el antagonismo no es más que la cortina que encubre la identidad. Tras la cortina, las fuerzas en pugna están armonizadas, el dinamismo cósmico está quieto y la paradoja de la unión de caracteres y fuerza contrarias se realiza in toto, pues donde lo uno y lo múltiple son idénticos se conoce al Ser eterno, que es al mismo tiempo la fuente y la fuerza de la abundante diversidad del perpetuo devenir del mundo. 51

### 5.-El Sí mismo.-

Cuando se ha logrado el samadhi perfecto desaparece la triple forma del conceder, lo conocido y el proceso del conocimiento: En este samadhi no se podría afirmar si hay o no mente, si hay o no habla; sería un estado que sobrepasaría todo pensamiento, por lo tanto sería indiscriptible.

El conocimiento, de existir, no correspondería al nivel propiamente humano puesto que el yogui habría logrado otro modo de ser por haber consumido, mediante la práctica yoga, toda su mundanidad, Lo único que permanecería sería el Sí mismo, La Conciencia, Purusa.

El conocimiento sería el Sí mismo, él fundamentaría todo conocimiento incluso el de sí mismo. Quizá por eso se dice en el pensamiento tradicional que el conocimiento es un acto existencial, pero un acto existencial de la Verdad trascendente, del Sí mismo.

El Sí mismo no es conceder, pues lo conoce todo, él solo actúa como un "testigo" (saksin), como aquel que lo ve todo. También puede ser conocido como un objeto, lograr esto se dice: "sería tan imposible como que uno se pueda trepar en sus propias espaldas". Saksena al referirse a esta Conciencia, al Sí mismo dice:

No puede ser dividido en las distinciones de conceder o conocido. Es "svayamsiddha" o establecido por sí. Permanece como un testigo eterno y como la fuente y esencia de toda manifestación, él mismo inmodificado, siempre brillante en su propia luz y asido en una intuición directa y unitaria. 52.

La actividad mental y los objetos que la sostienen nos impedirán llegar al Sí mismo; sin embargo esto no significa que él no pueda ser conocido; ser conocido significaría que el Sí mismo es suficiente para hacerse consciente.

Para el yogui más allá del plano psicofísico, el Sí mismo sería real en un sentido metafísico y metafórico; la mente y la materia sólo serían sus apariencias. Esta afirmación es coherente con el Yoga de Patanjali, puesto que la lograr la Liberación, u no lograrla no sólo destruye los estados de la mente sino también la mente misma.

La última instancia, el Sí mismo sería algo libre de las limitaciones de espacio, tiempo y causa; algo que no tiene relaciones externas ni diferencias internas, absolutamente puro (śūdra) y que permanece en su inextinguible pureza de aislamiento; algo cuya esencia es él mismo, es decir, la pura conciencia.

### CONCLUSIONES

1.-De lo que ha sido expuesto acerca del Sankhya y del Yoga se podría deducir que no se encuentran contradicciones esenciales en lo que buscan estos dos darśanas en última instancia o sea la Liberación. Lo que sí marca una diferencia entre ellos es que el Yoga introduce en su concepción la noción de Iśvara.

Las coincidencias entre el Sankhya y el Yoga tendrían más importancia que las diferencias que se podría establecer entre ellos, por dos razones: porque es necesario recurrir al Sankhya para explicar el Yoga y porque esta explicación resulta tan coherente que hasta se podría afirmar que el Yoga es igual al Sankhya más Iśvara.

2.-La noción de Iśvara habría permitido desarrollar en el Yoga cierto carácter devocional, el cual constituye la esencia de lo que se conoce como bhakti, Bhoga, o yoga de la devoción. Este no es otro Yoga sino una vía que conduce a la Liberación gracias a la intensa devoción puesta en la realización de todos los actos de la vida.

3.-La posición dualista del Sankhya-Yoga se podría explicar dado que Prakrti no logra agotar el contenido de la totalidad del universo, pues faltará aquello por lo cual somos conscientes de todas las cosas del universo. Esta entidad es la conciencia, Purusa.

4.-El aforismo (sútra), en el Yoga, es una forma utilizada para fijar por escrito, en determinado momento, una experiencia que pudo ser individual o colectiva. De esto se podría deducir que el Yoga como experiencia es muy anterior a su redacción en formas sistemáticas.

5.-El hecho de precisar la fecha de composición de los Yogasutras no reviste la importancia que se podría pensar; en primer lugar, porque no es un asunto que aclare o pueda modificar algún punto fundamental u oscuro del Yoga; y segundo, porque según la tradición india lo que interesa es la doctrina como tal y fundamentalmente su práctica, (la cual está imbuida de un sentido ritual.

6.-Yogaśattavrttinirodhan manifestaría en síntesis lo que es el Yoga: "cesación de los estados de conciencia", la comprensión del significado de este aforismo (sútra) ayuda a dilucidar los otros conceptos que integran la concepción de la doctrina que contienen los Yogasutras.

El sentido del aforismo, pues, es la actividad y la cesación de la actividad de la mente; por eso es que todo el esfuerzo de un yogui está dirigido a lograr nirodha.

7.-Nirodha no sería sólo la cesación de la actividad de la mente, implicaría también una condición particular de goce, sin contenido sensorial, debido a que en tal condición ya no hay relación entre Purusa y los estados mentales.

8.-El Yogui debe superar avidya, pues permanecer en tal condición significa la existencia del Purusa en nuestra condición humana, en la cual no se veía al mundo como esencialmente tal, por-

que estaríamos tan comprometidos de Prakrti que resultaríamos empujados para ver la realidad distinta.

9.-Para el Yoga las cosas se presentan como realidades, pero tal realidad sólo es relativa a Prakrti.

Según Patanjali, mientras la mente fluya constantemente en la forma de cittavrtti sólo se podrá conocer la forma (rūpa) de las cosas. Sin embargo, cuando ha cesado el flujo de cittavrtti se llega a conocer la esencia (tattva) o sea las cosas en sí mismas.

10.-Las cosas del universo por tener un carácter compuesto sólo sirven a los propósitos de otro y no a sí mismas. Según el Sankhya-Yoga, la mente se encuentra en la misma condición de las cosas, pues se le considera como un compuesto derivado de Prakrti; por consiguiente ella también tiene como propósito servir a otro que es uno y sin partes, o sea Purusa.

11.-El Yoga no niega ni afirma lo que se conoce como conocimiento empírico. De más, este daršana señala las pruebas de conocimiento (pramāṇa) relativas al mundo fenoménico, Sin embargo, estas pruebas de conocimiento, o sea la percepción, la inferencia y la comunicación verbal, aún cuando son necesarias para darnos cuenta de la existencia de Purusa no son suficientes para lograr su manifestación.

12.-La naturaleza verdadera de la conciencia no resultaría susceptible de ser captada por la mente, porque no sería un concepto sino una realidad superrracional que trascendería nuestro pensamiento finito. La conciencia de que hablan los Yogasutras no es una pura abstracción que sea experimentable.

Para el pensamiento indio el intelecto no sería la única forma

de experiencia puesto que el límite de nuestro pensamiento no sería el límite de la experiencia.

Si al hombre cultivase otros tipos de experiencia quizá podría descubrir algunas facultades que aun esperan un esfuerzo para manifestarse.

13.-Finalmente, de todo lo que ha sido expuesto se puede concluir que los Yogasutras de Patanjali exponen dos situaciones diferentes en relación con la conciencia, una se refiere a la conciencia de las cosas; y otra se refiere a la conciencia de sí misma, la cual se puede manifestar por medio de la práctica del Yoga.

14.-El sentido que se le da al Sí mismo correspondería a un nivel que está por sobre toda nuestra racionalidad.

El Sí mismo es algo discutible y difícil de aceptar; sin embargo, no se trata de aceptarlo o no aceptarlo ya que no estaría sujeto a demostración y lo que el Yoga busca está más allá de toda demostración: El Sí mismo no se demuestra; se muestra sólo cuando al volvernos a nosotros mismos nos encaminamos hasta la Liberación y somos capaces de superar todos los obstáculos que se presentan.

15.-El Yoga supone una actividad de renuncia a todo (vairagya) pues una actitud con algo sería suficiente para no poder ser lo que seríamos verdaderamente.

16.-La práctica de esta disciplina nos podría ayudar a conocer del hombre algo más de lo que conocemos, pues para lograr el objetivo último es necesario un dominio y conocimiento integral de todo lo que somos.

17.-El Yoga expone una experiencia, quizá la más osada, porque nos desafía todo el sentido de seguridad con que vivimos el mundo, porque nos sustrae de todas nuestras costumbres, hábitos y creencias, de todo lo que creemos ver.

## BIBLIOGRAFIA

### A.-TRADUCCIONES DE LAS YOGASUTRAS UTILIZADAS.-

BALLANTYNE J.R. y SASTRI DEVA G., Yoga-Sutra of Patanjali.  
Calcutta, Susil Gupta, 1,960.

PRABHAVANANDA S. y ISHERWOOD C., How know god, the Yoga  
aphorisms of Patanjali. California, Vedanta Press, 1,962.

PUNCHIT, Aphorisms of Yoga. London, Faber and Faber, 1957.

TOGA F. y DRAGONETTI C., Patanjali yogasutras. Los Yogasutras  
de Patanjali, Universidad Nacional de Buenos Aires , Argen-  
tina, 1971.

VIVEKANANDA S., Filosofia Yoga.España, E. Maynadé, 1916.

WOODS J.H., Yoga-system of Patanjali. Delhi, Motilal Banarsidass,  
1966.

### B.-SOBRE YOGA.-

ABDOO E., fuentes de la psicología hindú. Buenos Aires, Mundo-  
nuevo, 1960.

AKHILANANDA S., psicología hindú. Buenos Aires, Paidós, 1964.

ATHALYE D.V. Quintessence of yoga philosophy. Bombay, D. B.  
Taraporevala sons and co, private Ltd, 1960.

AUROBINDO S., Bases of Yoga. Pondicherry, Sri Aurobindo  
Ashrama, 1960.

BREANT A., El Yoga. Buenos Aires, Kier, 1966.

BHATTACHARYA M., The cultural heritage of India. Calcutta,  
The Ramakrishna Mission, 1953. Vol. XXI.

- CHENNAKESAVAN S., The concept of mind in Indian philosophy,  
Bombay, India, Asia publishing house, 1960.
- DASGUPTA S.M., History of Indian philosophy. London, Cambridge  
at the University Press, 1957. Vols. I y II.
- ELIASE H., Yoga, Inmortalidad y libertad. Buenos Aires,  
Levistán, 1957.
- HIRIYAMA M., Introducción a la filosofía de la India.  
Buenos Aires, Sudamericano, 1960.
- MASSEN DURSIL P., El Yoga. Buenos Aires, BUNBE, 1963.
- MASUI J., Yoga, Science de L'Homme intégral. Paris, Cahiers du  
sud, 1992
- PRASAD J., History of Indian epistemology. Delhi, Munshi Man  
Manohar, 1958.
- PRATAP V., Yoga Mimansa. M. C. and Co., Maharashtra (India),  
No 4, Vol. VIII, (April 1966).
- RADHAKRISHNAN S., Indian philosophy. London, the Macmillan  
Co., 1958. Vols. I y II.
- SADHU M., Técnica de la concentración. Argentina, Co. Fabril  
editora, 1971.
- SAKSENA S. D., Nature of consciousness in Indian philosophy.  
Benares, Hind Kishore and Bros, 1944.
- SMART N., Doctrine and argument in indian philosophy. London  
George Allen and Unwin, 1964.
- WOOD E., Yoga. Great Britain, Penguin Books, 1962.
- ZIMMER H., Filosofías de la India. Buenos Aires, Sudabe, 1963.