

EL CONCEPTO DE LA MENTE EN LOS YOGASŪTRA

ÓSCAR PUJOL

Instituto Cervantes, Nueva Delhi

Mente y conciencia

Hablar del concepto de la mente implica conceptualizar sobre la misma herramienta productora de conceptos. No es de extrañar, por lo tanto, que éste haya sido uno de los problemas más intratables de la historia del pensamiento humano. ¿Cómo pensar el pensamiento? ¿No será acaso un tarea imposible, como la de intentar saltar sobre la propia sombra?

Una manera típicamente india de empezar a tratar el problema es distinguiendo entre mente y conciencia. A menudo se ha entendido la conciencia como una propiedad de la mente, de una *res cogitans* capaz de conocer y saber que conoce. El pensamiento indio distinguió desde muy temprano la conciencia de lo que entendió era su instrumento: la mente. En este caso la conciencia no era una simple propiedad de la mente, sino que la mente devenía un instrumento de la conciencia. En muchas ocasiones este instrumento era considerado como una sustancia material, en contraste con la conciencia considerada como una entidad inmaterial.

En algunas escuelas filosóficas de la India antigua la conciencia sería lo único existente, el verdadero sustrato de la realidad. Se trataría en este caso de una conciencia pura, desprovista de contenido, pero capaz de proyectar el mundo material, que no sería sino un modo especial de la conciencia. Esta capacidad de proyectar el mundo material sería la facultad que tiene la conciencia de dotarse de contenido, de asumir formas diversas.

Otras escuelas filosóficas, como la del *sāṃkhya*/yoga, prefirieron mantenerse en el dualismo y considerar la conciencia

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 26 de septiembre de 2007 y aceptado para su publicación el 3 de octubre de 2007.

y la materia como realidades aparte, que interactúan entre sí, pero que no pueden ser reducidas una a la otra.¹ Hay que reconocer una cierta honestidad intelectual a los representantes del *sāṃkhya*/*yoga*, ya que el mundo que se ofrece a nuestra experiencia muestra indudablemente esta dualidad que habitualmente catalogamos con los nombres de espíritu y materia. El mundo se nos aparece claramente dividido entre seres conscientes, entre los que nos incluimos a nosotros mismos, y objetos inertes que no parecen mostrar ninguna forma de conciencia. El dualismo tiene el atractivo del sentido común y resiste la tentación de reducir dos fenómenos tan dispares a uno solo. Si reducimos la materia a la conciencia caeremos en una forma u otra de idealismo. Si reducimos la conciencia a la materia apostaremos por el materialismo o el *fisicalismo*.

Sin duda es esta última tendencia la más favorecida hoy en día tanto por la ciencia como por la filosofía de la mente. Tal y como dice Peter Carruthers: "...me gustaría aquí recordar al lector las razones que hacen que el fisicalismo sea la opción por defecto de la filosofía de la mente. A menos de que se encuentren argumentos poderosos que demuestren lo contrario, deberíamos considerar que todos los estados y procesos mentales están físicamente constituidos".² La ventaja tanto del materialismo como del idealismo es que, al reducir la materia y el espíritu a uno de los dos, no tienen necesidad de explicar cómo se relacionan estos dos principios en apariencia tan dispares. El problema clásico del dualismo es precisamente argumentar de forma convincente cómo se produce la relación entre dos entidades que parecen diametralmente opuestas. Éste ha sido también uno de los problemas clásicos del *sāṃkhya*/*yoga*: explicar en qué consiste la relación entre el *puruṣa* y la *prakṛti*, ya que no se acepta el contacto entre ambos ni tampoco que el *puruṣa* esté sujeto a modificación alguna.

¹ Vyāsa censura explícitamente tanto a aquellos que piensan que la mente es consciente, como a los idealistas que sostienen que sólo existe la mente y no los objetos materiales: *tad anena cittasārūpyena bhrāntāḥ ke cit tad eva cetanaṃ ity āhuḥ / apare cittamātram evedaṃ sarvaṃ nāsti khalv ayaṃ gavādir ghaṭādiś ca sakāraṇo loka iti / anukampanīyās te / kasmād asti hi teṣāṃ bhrāntibījaṃ sarvarūpākāranirbhāsaṃ cittam* iti VBh 4.23.

² Peter Carruthers, *Phenomenal consciousness: A naturalistic theory*, Cambridge University Press, 2000, p. 7.

Para ser conscientes de la dificultad sería útil mencionar aquí la distinción hecha por David Chalmers³ respecto de los tipos de problemas con los que nos enfrentamos cuando hablamos de la conciencia. Chalmers habla de problemas fáciles y difíciles. Los problemas fáciles son aquellos susceptibles de ser explicados mediante los métodos actuales de las ciencias cognitivas que tratan de los fenómenos del conocimiento en términos de mecanismos computacionales o neuronales. Concretamente Chalmers se refiere a los siguientes fenómenos:

- La capacidad de discriminar, categorizar y reaccionar a los estímulos ambientales.
- La facultad de integrar la información dentro de un sistema cognitivo.
- La comunicabilidad de los estados mentales.
- La capacidad de un sistema de acceder a sus propios estados internos.
- La capacidad de dirigir el foco de la atención.
- El control deliberado del comportamiento.
- La diferencia entre el estado de vigilia y el sueño.

Para Chalmers todos estos fenómenos pueden ser fácilmente explicados en términos computacionales y neuronales. El verdadero problema de la conciencia consiste en explicar realmente por qué y cómo se produce la experiencia, especialmente el aspecto subjetivo de la experiencia. ¿En qué consiste experimentar la sensación de rojez o la cualidad sonora de un instrumento musical? ¿Cómo explicamos que haya organismos que se constituyan en sujetos de la experiencia? ¿Qué es en sí misma la experiencia? ¿Cómo explicarla sin apelar a la misma experiencia? ¿Cómo es

³ Véase el artículo "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995, pp. 200-219. El libro de Chalmers *The Conscious Mind* (OUP, 1996) ha sido considerado como una defensa del dualismo frente al reduccionismo actual del materialismo imperante. Valerie Hardcastle lo ha considerado como la mejor y la más clara defensa del dualismo. Es evidente que su ataque al fisicalismo actual le ha ganado no pocas críticas, pero incluso sus detractores han reconocido la brillantez y la relevancia de sus argumentos. De Chalmers se ha dicho que es un "matemático versado en informática que rechaza el materialismo en favor de una forma sorprendentemente anticuada de dualismo" (artículo sin firma en *The Economist*, 18 de julio, 1996, véase <http://consc.net/book/reviews.html>).

posible que la mente pueda dar siempre un paso hacia atrás y contemplar sus propios pensamientos y emociones?

En todo caso, lo interesante para nosotros de la distinción de Chalmers es que en cierto modo es extrapolable a los *Yogasūtra*. Es decir, desde el punto de vista de los *Yogasūtra* es relativamente fácil explicar los fenómenos mencionados anteriormente desde una perspectiva materialista, ya que son funcionalmente definibles. Por el contrario, la conciencia del *puruṣa* no es funcionalmente definible: no realiza ninguna función. Para Chalmers la conciencia plantea el mismo problema. Podemos explicar la discriminación perceptiva, la categorización, el acceso interno a la información y la posibilidad de comunicación verbal de la conciencia a partir de una descripción de sus mecanismos funcionales, pero aún no habremos explicado el porqué la realización de estas funciones lleva consigo el concomitante de la experiencia.

El problema más intrincado es el de explicar como el *puruṣa* se constituye en *bhoktr* o sujeto de la experiencia. Especialmente si, como hemos mencionado, se considera que la energía consciente (*citi-śakti*) del *puruṣa* es inmutable (*aparināminī*). Una breve descripción en la tercera parte del artículo del funcionamiento de la mente según los *Yogasūtra* bastará para hacer referencia al primer tipo de problemas, los llamados fáciles. Los difíciles se abordarán al hablar de las nociones de *saṃyoga*, *sārūpya*, *pratisaṃveditva*, *anuveditva* y *pratibimba*.

El sujeto de la experiencia

La separación entre mente y conciencia no basta para solucionar el problema de la relación entre conciencia y materia, pero es una manera de distinguir entre los aspectos funcionales de la conciencia y el factor experiencial. De esta manera no hay dificultad alguna en atribuir la realización de funciones a una entidad material llamada *mente*, pero el impulso que pone en marcha este mecanismo funcional que culmina en la experiencia del sujeto no es originalmente material según el *sāṃkhya*/yoga, sino que se debe a la proximidad del *puruṣa*, capaz de activar la funcionalidad de la mente.

Una metáfora nos ayudará a entender mejor las relaciones entre una mente material y la conciencia. La mente es como un diamante. El diamante no brilla en la oscuridad, pero cuando lo toca un rayo de luz es capaz de romper ese haz de luz blanca en miles de destellos. La policromía del diamante es la policromía del mundo. El diamante no brilla con luz propia, pero es capaz de mostrar la diversidad de colores de la materia a través de sus reflejos.⁴ La mente es como el diamante, porque es transparente y porque tiene la capacidad de llenar de contenido la conciencia neutra o pura del *puruṣa*: al igual que el diamante, rompe el haz de luz blanca en un espectro de colores. Por lo tanto, la mente opera simultáneamente una diversificación de la conciencia neutra del *puruṣa* y una limitación, al atar la libertad de la conciencia en la contingencia de la materia. De hecho éstos son los dos objetivos de la existencia de la materia. Por un lado permitir la experiencia de la diversidad (*bhoga*) al *puruṣa* y, por otro, lograr también que este *puruṣa* se desate de la materia y se aísle de sus impurezas (*kaivalya*).

Cabe hacer notar la interdependencia del espíritu y la materia. El *puruṣa* precisa de la materialidad para ser capaz de observar toda la diversidad de la creación. La materia precisa de la mirada del espíritu para ponerse en marcha. Sin él, la materialidad primordial no encontraría su sentido, que es precisamente el de desplegarse y replegarse ante el espíritu. En sentido figurado, podríamos referirnos al descenso del espíritu en la materia o a la encarnación de la conciencia en la materialidad de la mente. Este descenso o encarnación se efectúa sólo a nivel del intelecto (*buddhi*) y no produce ninguna modificación en la conciencia, pero sí genera transformaciones en el seno del intelecto que se enciende con la luz de la conciencia del *puruṣa* y empieza a funcionar con un doble objetivo. Por un lado, desplegar toda la diversidad propia del mundo material que, como hemos dicho, no es intrínseca al *puruṣa*, sino que constituye una cualidad específica de la materialidad. El segundo objetivo es revelar la distinción que hay entre espíritu y materia, distinción que la mente enmascara al absorber la luminosidad de la conciencia. Esta distinción, llamada *intelección discrimi-*

⁴ YS 4.19, 23.

nativa (*viveka-khyāti*), es la que finalmente desvelará la falsa identificación entre la conciencia (*citi*) y la mente (*citta*). La intelección discriminativa posibilitará que el *puruṣa* se libere definitivamente de la naturaleza.

Hay que observar que la plenitud de la liberación conlleva la percepción previa de la materialidad. Es decir, es necesario que el *puruṣa* se implique primero en la materia, que observe el arco iris de una realidad siempre cambiante, producto de la transformación constante de los tres *guṇa*, y que, en suma, disfrute de la percepción de un mundo material que es esencialmente distinto del *puruṣa*. Este disfrute del mundo culmina en la experiencia de la omnipresencia del dolor (*duḥkham eva sarvaṃ vivekinah*), resultado de la fricción constante que se produce en el funcionamiento de los tres constituyentes de la naturaleza (*guṇa*).⁵ A partir de aquí se produce una inversión en el seno del mismo intelecto que se esforzará no ya en percibir la diversidad de la materia, sino en separar la materia del *puruṣa*. Cuando el aislamiento se produzca finalmente, se dirá que el *puruṣa* está “liberado” (*mukta*), puesto que antes estaba “atado” (*baddha*), al menos figuradamente.

Conviene no perder de vista, como dice la *Sāṃkhyakārikā*,⁶ que en realidad el *puruṣa* al ser inmutable no puede atarse ni desligarse: es la naturaleza la que se esclaviza y se libera, aunque estas cualidades se prediquen figuradamente (*upa-cāra*) del *puruṣa*. Al ser inactivo tampoco se puede decir que transmigre: es la naturaleza la que lo hace. La transmigración es atribuida indirectamente al *puruṣa*, al igual que la victoria de los soldados en el campo de batalla es atribuida al rey.⁷

Se trata, como de costumbre, de uno de los puntos más espinosos no sólo del *sāṃkhya*/*yoga*, sino de todos aquellos sistemas que de una forma u otra postulan la existencia de una conciencia incondicionada que, por ignorancia u olvido, se ve atrapada en la materia o en algún modo de existencia. Si esta conciencia fuese siempre pura y libre, tal y como se afirma, entonces ¿cuál

⁵ *pariṇāmatāpasamṣkāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāñ ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinah* YS 2.15.

⁶ *tasmān na badhyate'ddhā na mucyate nāpi saṃsarati kaś cit / saṃsarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛtiḥ* // SK 62.

⁷ TK 62.

sería la diferencia entre la liberación y el estado natural de ignorancia y sufrimiento? La atadura del espíritu a la materia produce la emergencia del dolor en un sujeto que, o bien en el fondo no existe, como en el caso del budismo y del *vedānta*, o es inconsciente, como en el caso del *sāṃkhya*. No deja de ser extraño que el objetivo de la materia sea atar y liberar a un espíritu que en realidad nunca puede estar ni atado ni liberado. La materia está cargada de intencionalidad, la experiencia (*bhoga*) y la liberación (*kaivalya*) del *puruṣa*, y está al servicio de un espíritu que al ser inmutable no puede en realidad tener objetivos. Una vez más es una cuestión de perspectiva, ya que todo se produce en un espacio intermedio: el intelecto, un área privilegiada de la materia en donde se dan citan el sujeto (*draṣṭṛ*) y el objeto (*dṛśya*), una lámina transparente y vibrante de energía traslúcida donde se refleja la luz de la conciencia.

Según Larson⁸ ocurre una doble negación. Por un lado, la conciencia pura y desprovista de contenido parece dotarse de contenido. Dicho de otro modo, aunque las tres energías primordiales de la naturaleza son las que ejecutan todas las acciones, el que realmente parece ser el agente es el *puruṣa*, lo que parece ser bastante natural, ya que el *puruṣa* es consciente mientras que las energías no. Por lo tanto, difícilmente podrán tener la experiencia subjetiva del agente. Por otro lado, aquello que es inconsciente, la materia, parece cobrar conciencia, como en el caso de la evolución material que llamamos *mente*. El proceso tripartito parece ser consciente hasta que el mismo intelecto se da cuenta de que la conciencia es la ausencia radical de contenido material.⁹

Lo que es interesante en el dualismo del *sāṃkhya*/yoga es que la mente, como ya hemos dicho, se postula como una categoría puramente material que hace de intermediaria entre los objetos físicos y la inasibilidad de la conciencia pura del *puruṣa*. La mente, o mejor aún, la parte más sutil de la mente, el principio intelectual, es la forma más refinada de la materia. Es materia traslúcida capaz de reflejar o apresar la luz de la conciencia

⁸ Gerald J. Larson y Ram Shankar Bhattacharya (eds.), *Enciclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, pp. 81, 82.

⁹ Larson, *op. cit.*, p. 81.

dentro de la corporeidad opaca, pero sustanciosa, de la materia inerte. Esta materia traslúcida hace de intermediaria porque es capaz de participar simultáneamente de la naturaleza del objeto perceptible (*dr̥śya*), la materia (*prakṛti*), y del sujeto perceptor (*draṣṭr*), la conciencia (*puruṣa*).¹⁰

¿Cómo se produce la percepción de los objetos materiales por parte de la conciencia del *puruṣa*? Si esta conciencia es inmutable (*aparināminī*) e intransferible (*apṛatisamkramā*) no podrá nunca percibir estos objetos, ya que esa percepción supondría una transformación de la conciencia que tendría que adoptar la forma de esos objetos (*tadākārāpatti*). La solución propuesta tiene que ver con dos formas de conocimiento distintas: el conocimiento mental o vedana (a veces también *saṃvedana* o *anuvedana*) y el conocimiento del *puruṣa* o *pratisam̐veditva* (a veces también *saṃvedana*). En el vedana el intelecto asume la forma de los objetos materiales externos que percibe a través de los sentidos y crea representaciones mentales de esos objetos. El *puruṣa*, sin embargo, no entra en contacto directamente con los objetos a través de los sentidos, sino indirectamente a través del reflejo de estos objetos en el intelecto. El *puruṣa* es, pues, un conocedor reflectivo (*pratisam̐vedin*) del intelecto que le muestra los objetos ya representados (*darśita-viṣaya*), sin que el *puruṣa* tenga que entrar en contacto con ellos y por lo tanto verse sometido a algún tipo de transformación. Este conocimiento reflejado no cambia la conciencia del *puruṣa*, al igual que un cristal de cuarzo parece rojo por la proximidad de una flor, aunque en realidad no se ve afectado por esa rojez.

Dicho de otro modo, no es el *puruṣa* el que se identifica con el intelecto, sino que la identificación se produce al nivel de la visión del *puruṣa* reflejada en el intelecto. La misma visión es la identificación. El *puruṣa*, al igual que el cristal, no cambia al mostrarse rojo por la proximidad de la flor. Es más, la rojez del cristal es sólo visible desde un determinado ángulo de visión, desde una perspectiva determinada. Desde otra perspectiva, fuera del eje que une el cristal con la flor, se podrá ver el cristal totalmente translúcido. Por lo tanto, es la percepción en sí, que depende de un ángulo determinado, la que constituye la identificación.

¹⁰ *draṣṭṛdr̥śyoparaktaṃ cittam̐ sarvārtham̐* YS 4.23.

La proximidad del *puruṣa* y la *buddhi*, al igual que la proximidad del cristal y la flor, produce una transferencia de los procesos mentales hacia el *puruṣa*. Esta transferencia es una función de la *buddhi* y no de la conciencia del *puruṣa*, que como hemos dicho es en sí misma intransferible. Por lo tanto es la *buddhi*, y no el *puruṣa*, la que por este proceso de transferencia acaba pareciendo como un sujeto consciente de la experiencia, cuando en realidad la conciencia es una propiedad exclusiva del *puruṣa* inmutable. La *buddhi*, al adquirir aparentemente las cualidades del *puruṣa*, se convierte en un sujeto experimentador que se atribuye a sí misma las propiedades del placer, el dolor o la confusión. Es en este sentido figurado que se puede hablar de las funciones o procesos del *puruṣa* (*puruṣa-vṛtti*). Evidentemente el *puruṣa* no está limitado por ningún proceso (*vṛtti*), es “aprocesual” (*vṛtti-rahita*), ya que ello supondría una transformación. Las llamadas “funciones del *puruṣa*” son simplemente funciones del intelecto falsamente atribuidas por éste al *puruṣa*,¹¹ y en ese estado el *puruṣa*, aunque no sea realmente un sujeto experimentador (*abhokṛt*), parece como si lo fuera (*bhokteva*).¹²

¿Cómo se produce realmente esta atribución? ¿No se trata acaso de una transferencia intransferible? Es decir, ¿cómo la conciencia intransferible del *puruṣa* puede estar presente en el intelecto sin ella misma sufrir algún tipo de traslado o modificación? La primera respuesta es la que ofrece el mismo Patañjali en términos de *sārūpya*. *Sārūpya* es literalmente “con-formidad” o “ semejanza de forma” y puede también entenderse como una “correlación” entre el testigo, el *puruṣa*, y las funciones de la mente (*vṛtti*). En su comentario a esta sūtra, Vyāsa no aclara en qué consiste esta conformidad o correlación, y parece más preocupado por explicar su origen. La mente es como un imán que mediante su capacidad de representar y mostrar objetos (*darśita-viśaya*) y por su mera proximidad con el espíritu es ca-

¹¹ *japākusumasphaṭikayor iva buddhipuruṣayoḥ samnidhānād abhedagrahe budhivṛttih puruṣe samāropya śānto'smi dubhrito'smi mūdho'smīty adhyavasyati / yady api puruṣasamāropo'pi śabdādivijñānavad buddhivṛttir yady api ca prākṛtatvenācīdrūpatayā'nubhāvyas tathā'pi buddheḥ puruṣatvaṁ āpādayan puruṣavṛttir ivānubhava ivāva-bhāsate* TV 1.4.

¹² *tathā cāyam aviparyayo'py ātmā viparyayaṁ ivābhoktā'pi bhokteva vivekakhyātirahito'pi tatsahita iva vivekakhyāyā prakāśate* TV 1.4.

paz de presentarse como objeto visible (*dr̥śyatva*) a la conciencia testimonial del *puruṣa*. Se produce entonces la verdadera conjunción (*saṃyoga*), que no implica un contacto, entre el *puruṣa* y el intelecto. Vyāsa no pierde el tiempo en afirmar que esta conjunción es innata, que no tiene principio (*anādi*). Por lo tanto el estado inicial y natural de todos los *puruṣa* es su conformidad con las funciones de la mente. El aislamiento del *puruṣa*, al contrario, parece requerir un esfuerzo cognitivo prolongado ejemplificado en la práctica del yoga. Este estado de conformidad posibilita que por un lado la mente se ilumine con la luz de la conciencia y parezca ella misma luminosa o consciente, y por otro lado hace que el espíritu sea testigo de los procesos mentales (*citta-vṛtti-bodha*).¹³

Esta conjunción (*saṃyoga*) es en realidad un reparto de papeles en el que la naturaleza asume la función de objeto visible y cambiante y el espíritu el de observador pasivo. Por eso dice Patañjali que la conjunción es “la causa constitutiva que conforma los poderes del sujeto poseedor y del objeto poseído”.¹⁴ Es decir, que la conjunción es la que capacita al sujeto y al objeto como miembros de una relación de propiedad entre el poseedor (*svāmin*) y la cosa poseída (*sva*). La conjunción misma crea al sujeto y al objeto que no existen como tales sin esa conjunción. No hay ni objetos ni sujetos previos a la conjunción, ni permanecen tras el aislamiento.

Vyāsa parece seguir de cerca a Patañjali, ya que afirma que la capacidad de experiencia de la conciencia inmutable del *puruṣa* se transfiere aparentemente a los objetos cambiantes gracias a que sigue el comportamiento (*anupatati*) de las funciones propias de la mente.¹⁵ El verbo utilizado por Vyāsa es *anupat*, que literalmente significa “volar tras de, caer detrás de, seguir”. Según Patañjali y Vyāsa se produce una correlación entre el funcionamiento de la mente y la conciencia del *puruṣa*.

¹³ *katham tarhi? darśitaviṣayatvād vṛttisārūpyam itaratra / vyutthāne yāś citta-vṛttayas tadaviṣṭāvṛttiḥ puruṣaḥ / tathā ca sūtram / ekaṃ eva darśanam khyātir eva darśanam iti / cittam ayaskāntamaṇikalpaṃ saṃnidhimātropakāri dr̥śyatvena svam bhavati puruṣasya svāminah, tasmāc citta-vṛttibodhe puruṣasyānādiḥ saṃbandho hetuḥ //* VBh 1.4.

¹⁴ *svasvāmīśaktyoḥ svarūpolabdhibetuh saṃyogaḥ* YS 2.23.

¹⁵ *aparīṇāminī hi bhoktr̥śaktir aprisaṃkrāmā ca parīṇāminy arthe pratisaṃkrānteva tad-vṛttiṃ anupatati* VBh 4.22.

Gracias a esta correlación la conciencia pura, aunque no está cualificada por las funciones del intelecto, parece imitar estas funciones. Por su parte, el intelecto se caracteriza por la capacidad de dotarse de una conciencia que no es innata, sino adquirida, prestada por así decirlo de la conciencia del *puruṣa* (*prāptacaitanyopagraha-svarūpa*).¹⁶ Vyāsa cita un conocido verso que afirma que a *brahman* no hay que buscarlo en lugares remotos: ni en los mundos inferiores, ni oculto en una caverna en lo profundo de las montañas, ni sumergido en el fondo del océano. *Brahman* se manifiesta especialmente en la luminosidad de nuestras percepciones mentales.¹⁷ La luz, desprovista de contenido, de la percepción, es *brahman*, mientras que el contenido de la percepción es un proceso material representado por la mente.

A partir de Vācaspati, sin embargo, la teoría del reflejo (*pratibimba*) es la que cobra más relevancia para explicar la interacción entre el *puruṣa* y el intelecto, teoría que tiene seguramente un origen vedántico. La conciencia del *puruṣa*, sin necesidad de ninguna operación por su parte, se refleja en el espejo del intelecto, de la misma forma que la luz de luna, sin necesidad de ninguna acción por parte de la luna, se refleja en las aguas de un estanque. El reflejo de luna en el estanque se verá sometido a todo tipo de fluctuaciones según el movimiento de las aguas y veremos el reflejo de una luna temblorosa sobre las aguas, aunque en realidad la luna de verdad no tiemble ni se vea afectada por el vaivén del agua.¹⁸ La metáfora intenta ilustrar algunos de los puntos más delicados: el hecho de que se produzca una transferencia de la luna/conciencia en el estanque/intelecto sin necesidad de ninguna operación por parte de la conciencia, y también el hecho de que la conciencia parezca

¹⁶ *tasyās ca prāptacaitanyopagrabasvarūpāyā buddhivṛtter anukāramātratayā buddhivṛtṭyaviśiṣṭā hi jñānavṛttir ākhyāyate* VBh 4.22.

¹⁷ *tathā coktaṃ na pātalaṃ na ca vivaraṃ girinām naivāndhakāraṃ kuṣayo nodad-bhīnām guhā yasyām nibitaṃ brahma śāśvataṃ buddhivṛttiṃ aviśiṣṭaṃ kavayo vedayanta iti* // VBh 4.22.

¹⁸ *yathā hi candramasah kriyām antareṇāpi samkrāntacandrapratibimbam amalāṃ jalam acalam ivālavālamarālam iva candramasam avabhāsayati evaṃ vināpi citi-vyāpāram upasamkrāntacitipratibimba cittam svagatayā kriyayā kriyāvatīm asaṃgatām api saṃgatām citiśaktim avabhāsayad bhogyabhāvaṃ āsadayad bhokṭṛbhāvaṃ āpādayati tasyā iti sūtrārthaḥ* TV 4.22.

dotarse de contenido, el temblor del reflejo de la luna, sin que eso la afecte en realidad.

La idea de que una cosa pueda entrar en relación con otra sin ninguna actividad por su parte sigue sin quedar explicada a pesar de la comparación. De hecho no podemos forzar demasiado la metáfora, ya que el poder explicativo de la misma es de naturaleza analógica y no racional. Larson afirma que no es sorprendente que el *sāṃkhya*, y también otras escuelas indias, utilicen metáforas para ilustrar algunos de sus últimos principios. Se trata en general de imágenes que sirven para facilitar la comprensión intuitiva de una idea que no se deja formular fácilmente en términos racionales.¹⁹

Dada la importancia del intelecto como mediador entre el *puruṣa* y la *prakṛti*, no es de extrañar, pues, que para el *sāṃkhya*/*yoga* la primera de las evoluciones de la materia sea el intelecto o *mahat*. Cabe recordar que esta evolución de la materia es el producto de la proximidad del *puruṣa*, capaz de activar los tres constituyentes primordiales o *guṇa*. La proximidad del *puruṣa* no debe ser entendida en términos de proximidad física o espacial, ya que no hay contacto entre el *puruṣa* y la *prakṛti*, sino que la proximidad deviene aquí una forma de capacitación (*yogyatā*) que hará que la materia presente su diversidad de objetos a la luz de la conciencia.²⁰

La separación entre mente y conciencia imprime al dualismo del *sāṃkhya*/*yoga* un carácter especial. Como acabamos de afirmar, todo aquello que habitualmente catalogamos bajo la etiqueta de fenómenos mentales (la percepción, las alucinaciones, el pensamiento racional, el error, las emociones, la memoria, etc.) serían fenómenos reducibles a la pura materialidad. Lo que no se puede reducir a la materia es precisamente el hecho de que estos fenómenos den lugar a la experiencia consciente y que no sean meramente un mecanismo inconsciente.

¹⁹ Larson, *op. cit.*, p. 83.

²⁰ *ayaskāntamanikalpam saṃnidhimātropakāri dṛśyatveneti / na puruṣasamyuktam cittam āpi tu tatsaṃnibhitam / saṃnidhiś ca puruṣasya na deśataḥ kālato vā tadasaṃyogāt kim tu yogyatālakṣaṇaḥ / asti ca puruṣasya bhokṛtśaktiś cittasya bhogaśaktiḥ* TV 1.4.

El funcionamiento de la mente

Los *Yogasūtra*²¹ ofrecen una descripción de la mente en términos de la teoría de los tres *guṇa*. Estos tres *guṇa* son los constituyentes de la materia primordial. Toda la creación material está compuesta por estos tres *guṇa*. La creación es entendida como un proceso de evolución que implica un cambio continuo (*pariṇāma*) en las mezcla y proporciones entre los tres *guṇa*. Dicho de otro modo, la naturaleza intrínseca de los *guṇa* es la que provoca su actividad.²² El hecho de que los tres constituyentes estén en un proceso de cambio continuo ha favorecido, como ya hemos indicado anteriormente, que autores como Gerald J. Larson conciban los *guṇa* como un “proceso tripartito”, en el que los tres constituyentes se presuponen los unos a los otros de una forma dialéctica.²³ Este “proceso tripartito” constituye el mismo devenir de la realidad y se estructura gracias a los tres constituyentes: el *rajas* asegura la actividad, el *sattva* hace que esa actividad sea inteligible y el *tamas* provee la determinación y solidez del mundo material. La evolución de los tres *guṇa* puede entenderse desde el punto de vista elemental (*bhūta*) y entonces se procede a la creación del universo físico mediante la combinación de los cinco elementos (espacio, aire, fuego, agua y tierra), o se puede entender desde el punto de vista de las facultades o los sentidos y entonces se procede a la creación del sujeto perceptor: el individuo capaz

²¹ Por *Yogasūtra* entendemos aquí no sólo los aforismos de Patañjali sino en general toda la literatura comentarial que le sigue. Esto no quiere decir que no podamos distinguir entre lo que estrictamente dice Patañjali y lo que añaden los comentaristas. Así por ejemplo, Patañjali nunca menciona la teoría de los cinco niveles de la mente o *citta-bhūmi*. La única vez que utiliza la palabra *bhūmi* es en un contexto distinto, concretamente en el de los distintos niveles de la práctica del *saṃyama*. ¿Quiere esto decir que Patañjali desconocía la teoría de los cinco niveles de la mente o simplemente que no se molestó en mencionarla?

Sin duda alguna es útil “fechar” los conceptos que aparecen en la tradición de los *Yogasūtra*. Así podremos decir que el concepto de los cinco niveles de la mente aparece mencionado por primera vez en Vyāsa o la idea de que las funciones del intelecto se reflejan en la conciencia es posiblemente una idea de origen vedántico que llega a la tradición de los *Yogasūtra* a través de Vācaspatiśiśra.

²² “La actividad de los *guṇa* es inestable o turbulenta”, *calaṃ guṇavṛttam* VBh 2.15; 3.9,13; 4.15; *guṇasvābhāvyaṃ tu pravṛttikāraṇam uktam guṇānām iti* VBh 3.13.

²³ Gerald J. Larson y Ram Shankar Bhattacharya (eds.), *Enciclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 65.

de captar la realidad externa gracias a los sentidos. Es por este motivo que los atributos de los *guṇa* pueden referirse tanto a aspectos materiales (ligereza, movilidad, pesadez) o a aspectos mentales (felicidad, dolor, confusión).

Según Vyāsa, el *citta* o mente muestra tres claras tendencias como reflejo de los tres *guṇa* que forman su materia prima: el conocimiento (*prakhyā*), la actividad (*pravṛtti*) y la estabilidad (*sthiti*).²⁴ El conocimiento corresponde al *guṇa sattva*, la actividad al *rajas* y la estabilidad al *tamas*. La mente se encuentra en un proceso de cambio continuo, debido a que la naturaleza de los tres constituyentes es el cambio.²⁵ Las percepciones son momentáneas. La continuidad de la percepción se debe a que dos percepciones homogéneas (*tulyajātīya*) tienen lugar en instantes sucesivos. Es decir, la percepción pasada es igual a la percepción presente, lo que proporciona la sensación de continuidad o inmovilidad de la imagen perceptiva.²⁶

El flujo de la actividad mental (*pravṛtti*) se manifiesta en forma de procesos o funciones, llamados *vṛtti*. El motor del fluir de la mente es el *guṇa rajas*, el mismo que impulsa el flujo de la realidad objetiva o extramental. Hay por lo tanto un fluir paralelo del mundo y de las diversas mentes que lo habitan. La actividad mental se manifiesta también en forma de agitación o anhelo que incita al cuerpo a la actividad. El *guṇa rajas* es por lo tanto responsable del deseo. La psicología india relaciona la inestabilidad con el dolor,²⁷ entonces no es de extrañar que la actividad del *guṇa rajas* genere dolor. De hecho se produce una triple ecuación entre actividad, deseo y dolor, ya que el deseo frustrado es fuente de dolor.

La tendencia a fluir de la energía mental favorece la comparación de la mente con un río. La mente es como un río que fluye en dos direcciones.²⁸ Las *vṛtti* serían aquí las corrientes o las olas, aunque la palabra *vṛtti* no significa “ola”. La mente

²⁴ *cittam hi prakhyāpravṛttisthitiśīlatvāt triguṇam* VBh 1.2.

²⁵ *calam ca guṇavṛttam iti kṣipraparināmi cittam* VBh 2.15.

²⁶ *śāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratāparināmah* YS 3.12.

²⁷ *duḥkhasya cāñcalyam eva prāṇatvenoktam* ABh 204-207.

²⁸ *cittanadi nāmobhayaṭo vāhinī yā vabati kalyāṇāya vabati pāpāya ca, yā tu kaivalyapṛāgbhārā vivekaviśayanimnā sā kalyāṇavahā, saṃsārapṛāgbhārā avivekaviśayanimnā pāpavahā* VBh 1.12.

puede fluir hacia el bien o hacia el mal. En este caso el “bien” y el “mal” no son conceptos simplemente morales, ya que lo que se entiende por bien es el estado de aislamiento del *puruṣa* más allá de las buenas y las malas acciones. Así se afirma que para el yogui las acciones no son ni blancas ni negras. Es decir, ni buenas ni malas. Para la gente común, en cambio, las acciones tienen un peso moral y pueden ser de tres tipos: blancas, negras y mixtas.²⁹ Para Vyāsa la mente fluye hacia el bien cuando se decanta hacia la discriminación entre el *puruṣa* y la *prakṛti* y se aleja en cambio de la atracción por los objetos. La fascinación de la mente por los objetos de los sentidos refuerza la identificación del *puruṣa* con la *prakṛti* y no permite la liberación. Éste es el fluir negativo de la mente. La dispasión, el desapego o la santa indiferencia (*vairāgya*) hace que se sequen los manantiales que nutren las corrientes negativas que se dirigen hacia los objetos de los sentidos. Por otro lado, la práctica (*abhyāsa*) de la visión discriminativa permite que aparezcan nuevos manantiales de agua que nutren las corrientes benéficas que llevan a la liberación.³⁰ Como es bien sabido, la dispasión y la práctica continuada son los dos elementos esenciales para la cesación de los procesos mentales.³¹

Para el yoga, a diferencia del budismo, la mente no es momentánea y tiene una continuidad e identidad a lo largo de los distintos momentos perceptivos. Las percepciones sí son momentáneas. La mente en cambio posee un elemento de estabilidad, proporcionado por el *guṇa tamas* que es capaz de formar un sustrato (*dharmīn*) para las cualidades (*dharma*) mentales que se modifican constantemente. La mente no sólo tiene continuidad a lo largo del tiempo, de hecho es ella misma la que crea el tiempo al formar el concepto de “secuencia de instantes” (*kṣaṇa-krama*). El tiempo es esta secuencia de instantes en relación de anterioridad y posteridad. Los instantes son momentáneos. En un momento dado sólo existe un solo instante, que se entiende como el tiempo que un átomo tarda en desplazarse de un punto a otro en el espacio. El instante pasa-

²⁹ *karmāsuklākṛṣṇaṃ yoginā trividhaṃ itareṣāṃ* YS 4.7.

³⁰ *tatra vairāgyeṇa viśayasrotāḥ khilīkriyate / vivekadarśanābhyāseṇa vivekasrota udgāḥyate ity ubhayādhīnāḥ cittavṛttinirodhaḥ* VBh 1.12.

³¹ *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ* YS 1.12.

do ya no existe, el instante futuro todavía no ha llegado (*anāgata*), por lo tanto es imposible construir una secuencia real de instantes, ya que por definición cada instante dura sólo un momento. La realidad es momentánea. Sólo existe el instante presente y todo el universo está contenido en ese instante.³² Incluso el pasado y el futuro están contenidos en forma latente y potencial en ese instante.³³ El tiempo es por lo tanto una construcción mental y no posee un referente externo (*vastuśūnya*).

El elemento de estabilidad viene proporcionado, como ya hemos apuntado, por el *guṇa tamas*, el principal responsable de las impresiones latentes. La mente tiene una doble naturaleza: las impresiones latentes (*saṃskāra*) y las cogniciones (*pratyaya*).³⁴ Las cogniciones son básicamente las *vr̥tti* o procesos mentales. En la composición de las *vr̥tti* predominan los *guṇa rajas* y *sattva*. El primero, como principio activo, es el que impulsa los procesos mentales, mientras que el *guṇa sattva* les proporciona su capacidad cognitiva. Por otro lado, las impresiones latentes están formadas principalmente con el *guṇa tamas*. Cabe recordar que estas impresiones latentes forman el depósito kármico (*karmāśaya*) y tienen la capacidad de transmigrar dotando a la mente de una continuidad más allá incluso del cuerpo físico y asegurando la retribución kármica (*karma-vipāka*) en la siguiente reencarnación.

Las aflicciones (*kleśa*) son la raíz de este *karmāśaya*. De la fructificación de este depósito kármico depende la duración de vida, la especie a la cual uno pertenecerá (*jāti*) y la experien-

³² *yathā apakarsaparyantaṃ dravyaṃ paramānūr evaṃ paramāpakarsaparyantaḥ kālāḥ kṣaṇo yāvataḥ vā samayena calitāḥ paramānūḥ pūrvadeśaṃ jabyād uttaradeśaṃ upasampādyeta sa kālāḥ kṣaṇaḥ tatpravāhāvicchēdā tu kṣaṇaḥ / kṣanatatkramayor nāsti vastusamāhāra iti / buddhisamāhāro muhūrtāborātrādayaḥ / sa khalv ayaṃ kālo vastuśūnyo'pi buddhinirmāṇaḥ śabdajñānānupātī, laukikānāṃ vyutthitadarśanānāṃ vastuvarūpa ivāvabhāṣate / kṣaṇas tu vastupatitāḥ kramāvalambī / kramāś ca kṣaṇānantaryāt mā tam kālavidāḥ kāla ity ācakṣate yoginaḥ / na ca dvau kṣaṇau saba bhavataḥ / kramāś ca na dvayoḥ sababhuvoḥ asaṃbhavāt pūrvasmād uttarasya bhāvino yad ānantaryaṃ kṣaṇasya sa kramas tasmād vartamānaḥ evaikāḥ kṣaṇo na pūrvottarakṣaṇaḥ santīti tasmān nāsti tatsamāhāraḥ / ye tu bhūtabbhāvinaḥ kṣaṇāś te pariṇāmanvīta vyākhyeyāś tenaikena kṣaṇena kṛtsno lokaḥ pariṇāmanam anubhavati tatṣaṇopārūḍhāḥ khalv amī sarve dharmāś VBh 3.52.*

³³ *atītānāgatam svarūpato'sty adhvabhedāḥ dharmāṇāṃ* YS 4.12.

³⁴ *cittam saṃskārapratyayātmakam* YK 1.

cia vital (*bhoga*).³⁵ El *karmāśaya* puede ser bueno o malo y es el origen del deseo, la avaricia, la ilusión y la cólera. Los efectos del depósito kármico se producen tanto en esta vida como en las futuras.³⁶ Vyāsa menciona explícitamente que si existen las aflicciones entonces el depósito kármico fructifica. Cuando estas aflicciones desaparecen entonces el depósito kármico no podrá fructificar, aunque existe de hecho en forma de residuo mental (*saṃskāra-śeṣa*). La metáfora que se utiliza es la de la semilla tostada o esterilizada (*dagdhabīja*). Los granos de arroz pueden germinar cuando están recubiertos por la cáscara, pero no cuando se les quita. Metafóricamente son como una semilla tostada que ha perdido la capacidad de germinación. Del mismo modo el depósito kármico recubierto por la cáscara de las aflicciones da lugar a la fructificación del karma, mientras que un depósito kármico liberado de las aflicciones no puede fructificar.³⁷ El fuego que puede tostar la semilla del karma es el fuego de la discriminación intelectual (*prasamkhyā-nāgni*). Esta discriminación intelectual es la *viveka-khyāti* o la capacidad de distinguir el espíritu de la materialidad primordial.³⁸ Hay que recordar que la intelección discriminativa es la única que puede destruir definitivamente las aflicciones y con-

³⁵ *kleśamūlah karmāśayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedanīyaḥ* YS 2.12; *sati mūle tadvipāko jatyāyurbhogah* YS 2.13.

³⁶ *tatra puṇyāpuṇyakarmāśayaḥ kāmaloḥbhāmohakrodhaprabhavaḥ / sa dṛṣṭajanmavedanīyaś cādṛṣṭajanmavedanīyaś ca* VBh 2.12.

³⁷ *satsu kleśeṣu karmāśayo vipākārambhi bhavaty ucchinna kleśamūlah / yathā tuṣāvanaddbhāḥ śālitandulā dagdhabījabbhāvāḥ prarobhasamarthā bhavanti, nāpanītatuṣā dagdhabījabbhāvā vā / iathā kleśāvanaddbhāḥ karmāśayo vipākāprarobhi bhavati nāpanīta kleśo na prasamkhyānadagdbhakleśabījabbhāvo veti* VBh 2.13.

³⁸ Estrictamente cabe distinguir entre la *vivekakhyāti* y el *prasamkhyāna*. El *prasamkhyāna* representa el estadio inicial de la *vivekakhyāti*, su primera actualización (*prasamkhyānam vivekakhyātisākṣātkāraḥ*, *Pradīpikā* de *Bhāvāgaṇeśa* 4.29). Mediante el *prasamkhyāna* se produce la cesación de todos los estados emergentes de la mente, incluyendo el de la contemplación diferenciada, pero en relación con la cesación absoluta de la mente, el *prasamkhyāna* puede ser considerado todavía como un estado emergente (*evam prasamkhyānena vyutthānasya nirodham ukṭvā prasamkhyānasyāpi nirbījāyogāpekṣayā vyutthānariṇīpasya nirodhopāyam āha*, *Maṇiprabhā* de *Rāmānandayati* 4.29). El *prasamkhyāna*, que no es sino la emergencia de la *vivekakhyāti*, produce la aparición de ciertos poderes como son la omnisciencia (*sarva-jñātrtva*), el control de todos los estados de existencia (*sarvabhāvādabhiṣṭhātrtva*) y la superación del dolor (*viśokā*). Cuando el yogui no se apega a estos poderes, entonces se produce el estado de la Nube del Dharma (*dharmamegha*) que implica el afianzamiento y realización permanente de la *vivekakhyāti* (*prasamkhyāne'py akusīdasya sarvathā vivekakhyāter dharmameghaḥ samādhiḥ* YS 4.29).

seguir que no vuelvan a germinar. El *kriyā-yoga*, basado en la actitud ascética (*tapas*), el estudio y la devoción sólo es capaz de debilitar la fuerza de estas aflicciones, pero no puede neutralizarlas completamente.³⁹

El *guna tamas* es por lo tanto el almacén que sostiene el depósito del karma al proporcionar la solidez necesaria para que se formen las impresiones latentes. Volviendo a los procesos mentales o *vṛtti*, que como hemos visto dependen del *guṇa rajas* para su funcionamiento, hay que hacer notar que éstos constituyen el aspecto dinámico y visible de la mente, mientras que las impresiones latentes proporcionan la estabilidad.⁴⁰ Las funciones mentales o *vṛtti* son cinco según la afirmación del mismo Patañjali: conocimiento correcto, conocimiento erróneo, conceptualización, sueño y memoria. El lector notará que los tres primeros procesos mentales se refieren básicamente a procesos cognitivos. El conocimiento correcto se refiere a los medios para obtener este conocimiento verdadero y consiste en la percepción, la inferencia y el testimonio verbal.

El conocimiento erróneo no es sólo el error común, sino también una ignorancia existencial que es la causa misma de la experiencia. El conocimiento erróneo en su manifestación más elevada se identifica con la ignorancia existencial o *avidyā*, que hace posible la identidad entre el *puruṣa* y la *prakṛti*. No se trata, por lo tanto, de una simple ausencia de conocimiento, sino de la presencia positiva del desconocimiento. Un desconocimiento que no es ni el conocimiento correcto ni el simple error. Se trata de la ignorancia como otro tipo distinto de cognición contrario al conocimiento.⁴¹ Así, pues, ya con Vyāsa el papel de la ignorancia en el *yoga* se acerca al del *vedānta*, entendiendo la ignorancia como un existente positivo, origen de la manifestación del mundo.

Esta ignorancia es el campo de cultivo de las aflicciones, y es ella misma una de esas cinco aflicciones.⁴² Según el *sāṃkhyā*

³⁹ *kriyāyogasya pratanūkaranamātre vyāpāro, na tu vandhyatve kleśānām, prasaṃkhyānasya tu tadvandhyatve* TV 2.2.

⁴⁰ *tatra saṃskārā aparidṛṣṭāḥ sthītidharmāḥ, pratyaśāś ca paridṛṣṭāḥ prakhyāpravṛttidharmāḥ, kriyāpradhānāyāḥ pravṛtter api jñāyamānasvarūpatvāt* YKST 1.

⁴¹ *avidyā na pramāṇam na pramāṇābhāvaḥ / kiṃ tu vidyāviparītaṃ jñānāntaram avidyeti* // VBh 2.5.

⁴² *avidyā kṣetram uttaraśāṃ prasuptatanuvicchinodārāṇām* YS 2.4.

estaríamos en realidad ante una de las ocho predisposiciones del intelecto (*bhāva*): su predisposición hacia el error y la ignorancia. Las predisposiciones del intelecto están formadas por cuatro parejas de opuestos: mérito y demérito (*dharma*, *adharma*), conocimiento e ignorancia (*jñāna*, *ajñāna*), desapego y apego (*vairāgya*, *rāga*) y poder e impotencia (*aśvarya*, *anāśvarya*). La primera de estas cualidades es fruto de la predominancia del *guṇa sattva*, mientras que la segunda es el resultado del *guṇa tamas*.⁴³

Llegados a este punto conviene darse cuenta de la importancia de los *kleśa* para aquello que habitualmente llamamos *emotividad*. La traducción, correcta por otro lado, de *kleśa* por “aflicción” oscurece el hecho de que una parte importante de la teoría de los *kleśa* intenta explicar la capacidad emotiva de la mente y no simplemente aquellas emociones que habitualmente asociamos a la aflicción. Efectivamente, dos de los *kleśa* son la pasión y el odio, el gusto y el disgusto (*rāga* y *dveṣa*) concomitantes con el placer y el dolor⁴⁴ y que por lo tanto conforman el delicado edificio de la sensibilidad humana.

De hecho, las denominaciones de las *ṛtti* no permiten inferir en ellas ningún elemento de emotividad. Como hemos dicho anteriormente, estas denominaciones se refieren más a procesos cognitivos que emotivos. Sin embargo, las *ṛtti*, al ser un producto de los tres constituyentes, se caracterizan por el placer, el dolor y la confusión.⁴⁵ Como ya hemos dicho el flujo de los tres *guṇa* puede entenderse tanto desde el punto de vista de los elementos, como desde el punto de vista de los procesos mentales. En el primer caso hablaremos de un flujo tranquilo (*śānta*), turbulento (*ghora*) o entorpecido (*mūḍha*).⁴⁶ En el segundo caso hablaremos del placer (*sukha*, *prīti*), el dolor (*duḥkha*, *aprīti*) y la confusión o el abatimiento (*moha*, *viśāda*).⁴⁷ Hay por lo tanto una correspondencia estrecha entre los modos de las cualidades

⁴³ *adhyavasāyo buddhir dharmo jñānam virāga aśvaryam / sātvaikam etadrūpaṃ tāmasam asmād viparyastam* SK 23.

⁴⁴ *avidyāsmītarāga dveṣābhiniवेश kleśaḥ* YS 2.3, *sukhānuśayī rāgaḥ* YS 2.7, *duḥkhānuśayī dveṣaḥ* YS 2.8.

⁴⁵ *sarvāś caitā ṛttayaḥ sukhaduḥkhamobātmikāḥ* VBh 1.11.

⁴⁶ *tanmātrāṇy avīśeśaś tebhyo bhūtāni pañca pañcabhyah / ete smṛtā viśeśaḥ, śāntā ghorāś ca mūḍhāś ca* SK 38.

⁴⁷ *prītyaprīti viśādātmaḥ* SK 12.

específicas de los elementos y la sensación de placer, dolor o abatimiento. Así por ejemplo, cuando el flujo de los *guṇa*, que forma el elemento del éter, fluye de manera tranquila, la percepción del sonido, que es la cualidad del éter, será placentera. Si el flujo es turbulento, la percepción será desagradable. Si se ve entorpecido, la percepción será confusa. Lo mismo podríamos decir respecto de las formas o imágenes, ya que la forma es la cualidad del elemento fuego.

Encontramos claras referencias a la teoría de las predisposiciones del intelecto en el comentario de Vyāsa. Vyāsa afirma que cuando la mente está impregnada del *guṇa tamas* se inclina naturalmente hacia el vicio (*adharma*), la ignorancia, la dependencia (*avairāgya*) y la impotencia. Contrariamente, cuando en la mente desaparece por completo el efecto oscurecedor del *guṇa tamas* y el *guṇa sattva* se ve condicionado únicamente por el *guṇa rajas*, entonces la mente tiende hacia la virtud, el conocimiento, la disposición y el señorío (*aiśvarya*).⁴⁸

La teoría de los cinco niveles de la mente (*citta-bhūmī*) también se explica a partir de la preponderancia de un *guṇa* sobre otro. Así, en la mente dispersa predomina el *guṇa rajas*, en la mente confusa el *tamas*, en la concentrada el *guṇa sattva* mezclado con el *guṇa rajas*. A nivel de la mente contemplativa (*ekāgra*) el intelecto brilla con toda la pureza del *guṇa sattva* completamente libre de la influencia del *rajas* y *tamas*. Autores como Vācaspatiśrī nos recuerdan que la expresión *citta-sattva*, que se podría traducir como “la esencia de la mente o esencia mental”, se refiere al hecho de que el *guṇa sattva* predomina en la composición de la mente.⁴⁹ Por lo tanto, cuando la mente se encuentra completamente libre de la influencia del *guṇa rajas* y *tamas* se dice que está establecida en su propio fundamento o naturaleza (*svarūpa-pratiṣṭha*), ya que el *sattva* es realmente la materia prima de la mente, su componente esencial (*sattva*). Es-

⁴⁸ *tad eva tamasānuviddham adharmājñānāvairāgyānaiśvaryopagaṃ bhavati / tad eva prakṣīnamohāvaraṇaṃ sarvataḥ pradyotamānam anuviddham rajomātrayā dharmājñānāvairāgyaiśvaryopagaṃ bhavati* VBh 1.2, *yadā tu tadeva cittasattvam āvirbhūta-sattvam apagatatamaḥ patalaṃ sarajaskam bhavati tadā dharmājñānāvairāgyaiśvaryāny upagacchatīty āha* TV 1.2.

⁴⁹ *cittarūpeṇa parinatam sattvaṃ cittasattvam / tad evam prakhyārūpatayā sattva-prādhānyaṃ cittasya darśitam* TV 1.2.

te *sattva* en estado puro es el mismo intelecto, una materia traslúcida que juega un papel esencial en la relación entre la materia tosca y la conciencia. En el estado contemplativo de la mente, ésta tiende hacia la visión discriminativa o *vivevakyāti* que es capaz de elaborar la distinción entre el intelecto puro (*sattva*) y la conciencia (*puruṣa*). Estamos de hecho en el *saṃprajñāta-samādhi*, en la primera de los dos partes del yoga, la que produce una purificación gradual de la esencia mental hasta liberarla de la ganga del *rajas* y *tamas* y pulirla como un diamante de prístina pureza.

La segunda parte del yoga, la que lleva a la contemplación indiferenciada (*asaṃprajñāta-samādhi*), implica una cesación completa de los procesos mentales y una reducción de la mente a una sola impresión latente en estado residual y no operativo, vacío de contenido. Esta contemplación es fruto del desapego supremo y también recibe el nombre de contemplación no-germinal (*nirbīja*), ya que en ella no queda ni la semilla de la mente, sino tan sólo esta impresión latente en estado residual a partir de la cual nada puede germinar.⁵⁰

Según la *Sāṃkhyakārikā*, aún después de conseguir el aislamiento del espíritu, éste continúa habitando el cuerpo mientras dura el karma residual que ya ha empezado a surtir efecto, al igual que la rueda del alfarero continúa girando un rato tras el impulso inicial. ¿Permite esto inferir que aun después de la contemplación indiferenciada que implica la cesación de todas las funciones mentales, la mente sigue funcionando por el efecto del karma residual? ¿La cesación de las *vṛtti* se referiría entonces más bien a la cesación de las causas que alimentan esas funciones y no tanto al funcionamiento actual de las mismas?⁵¹ Por lo tanto el liberado en vida continuaría teniendo una mente funcional, pero no productora de peso kármico, al no estar influenciada por las aflicciones. De hecho se habría producido

⁵⁰ *virāmapratyayaḥ śābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo'nyaḥ* YS 1.18, *sarvavṛttipratyastamaye saṃskāraśeṣo nirodhaś cittasya samādhir asaṃprajñātaḥ, tasya param vairāgyam upāyaḥ, śālabhāno hy abhyāsaḥ tatsādhanaḥ na kalpata iti virāmapratyayo nirvastuka ālabhanīkriyate / sa cārthaśūnyaḥ / tadabhyāsapūrvakam hi cittam nirālabhanam abhāvaprāptam iva bhavatīti eṣa nirbījaḥ samādhir asaṃprajñātaḥ* VBh 1.18.

⁵¹ Ésta parece ser la teoría de Ian Whicher en *The Integrity of the Yoga Darśana; A reconsideration of classical Yoga*, Albany, State University of New York Press, 1998.

una desidentificación entre la conciencia y la materia. La conciencia podría ver a la materia como objeto distinto y sin estar implicada en ella.

Esto es lo que indica una vez más la *Sāmkhyakārikā* cuando declara que el espíritu contempla a la naturaleza que ha dejado de ser productiva como lo haría un espectador desinteresado. Se trata ciertamente del último estadio de la contemplación y disfrute de la naturaleza por parte del espíritu. Llegados a este nivel el *purusa* contempla la materia primera en su totalidad como un objeto y sin estar imbricada en ella.⁵² Ésta es la verdadera culminación de la visión de la naturaleza por parte del espíritu. Sólo después de esta visión podrá tener lugar el verdadero aislamiento del espíritu. Como dice la *kārikā*: aunque haya proximidad entre el *purusa* y la *prakṛti* ésta no se activará porque no hay ya intencionalidad alguna.⁵³

Queda por resolver uno de los problemas más acuciantes de toda práctica espiritual que aspira a una trascendencia efectiva de los modos ordinarios de conocimiento. ¿Cómo es posible parar los procesos mentales si la misma práctica del yoga es un proceso mental? El estado resultante de la sabiduría ¿no será un estado mental más? La solución a este problema desde el punto de vista del yoga consiste en postular la existencia de una impresión latente final que destruye a las otras impresiones latentes.

Esta impresión latente nace del conocimiento infalible o la intelección preñada de verdad (*ṛtambharā*) que se consigue a raíz de la transparencia mental como último estadio de la absorción sutil indiferenciada (*nirvicārā*). En este estadio contemplativo la mente se ha liberado del triple lastre de la palabra, el significado y el concepto, y al igual que en la absorción tosca indiferenciada (*nirvitarkā*) percibe sólo el objeto sin los aditamentos lingüísticos y conceptuales que la mente añade en

⁵² *tena nirvṛtprasavām arthavaśāt saptarūpavinivṛtām / prakṛtim paśyati puruṣaḥ preṣākavad avasthūtaḥ svacchaḥ* // SK 65. Según Vācaspatimiśra esta visión implica una presencia mínima del *guṇa sattva*, ya que si no se podría producir esa visión: *sāttvikā tu buddhyā tadāpy asya manāk sambhedo'sty eva, anyathaivambhūtaprakṛtidarśanānupapatter iti* TV 65.

⁵³ *dṛṣṭā mayety upekṣaka ekaḥ dṛṣṭāham ity uparamaty anyā / sati saṃyoge'pi tayoh prayojanaṃ nāsti sargasya* // SK 66.

el acto de percepción.⁵⁴ Se trata de una purificación de la memoria (*smṛti-pariśuddhi*); es decir, de las impresiones latentes, que hace que la capacidad perceptiva (*grahana*) parezca que se vacíe de su propio contenido (*svarūpa-śūnyaeva*), quedando completamente teñida por el objeto de percepción. De este modo se tiene la sensación de una percepción completamente unitaria, en donde sólo aparece el objeto percibido y no el sujeto perceptor ni el acto de percepción.⁵⁵ Decimos que se tiene la sensación ya que en realidad sigue habiendo un sujeto perceptor y un objeto percibido, puesto que todavía nos encontramos en el estadio de la contemplación cognitiva o diferenciada (*saṃprajñāta-samādhi*) que requiere la presencia de un objeto externo. Este tipo de contemplación es llamada germinal (*sabīja*), ya que este objeto externo, sea tosco o sutil, es considerado la semilla del estado contemplativo cognitivo.⁵⁶

Este conocimiento infalible aparece como el momento culminante de la contemplación cognitiva, cuando el flujo mental, liberado de las impurezas, es como una corriente límpida, serena y llena de la luz del *guṇa sattva*.⁵⁷ Si el conocimiento infalible nos proporciona un conocimiento no mediatizado de los objetos, también produce, como ya hemos indicado, la última impresión latente que tiene la virtud de eliminar completamente a todas las otras.⁵⁸

Hay que recordar que el *yoga* postula la existencia de dos tipos de impresiones latentes: las que llevan a la mente hacia un estado emergente (*vyutthāna*) en el que se producen los procesos mentales y las que la conducen a un estado de obstrucción

⁵⁴ *smṛtipariśuddhau svarūpaśūnyevārthamātranirbhāsaṁ nirvitarkā* YS 1.43, *etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣma viśayaṁ vyākhyātā* YS 1.44.

⁵⁵ *yā śabdasaṃketāśrutānumānājnānavikalpasmṛtipariśuddhau grāhyasvarūpapa-rakṣā prajñā svam iva prajñāsvarūpam grahaṇātmakam tyaktvā padārthamātrasvarūpā grāhyasvarūpāpann eva bhavati sā tadā nirvitarkā samāpattih* VBh 1.43.

⁵⁶ Conviene recordar aquí que esta contemplación cognitiva es de cuatro tipos distintos según el objeto de la contemplación sea tosco o sutil y según el modo de absorción (*saṃpatti*) sea diferenciado o indiferenciado: absorción tosca diferenciada (*savitarkā*), absorción tosca indiferenciada (*nirvitarkā*), absorción sutil diferenciada (*savicārā*) y absorción sutil indiferenciada (*nirvicārā*): *tāś catasraḥ samāpattayo bahirvastubijā iti samādhir api sabījah / tatra sthūle'rthe savitarkaḥ nirvitarkaḥ / sūkṣme'rthe savicāro nirvicāra iti / sa caturdhopasaṃkhyātah samādhir iti* // VBh 1.46.

⁵⁷ *śuddhyāvaranamalāpetasya prakāśātmano buddhisattvasya rajastamobhyāṁ anabibhūtaḥ svacchah sthitipravāho vaiśāradyaṁ* VBh 1.47.

⁵⁸ *tajjah saṃskāro'nyasaṃskārapratibandhi* YS 1.50.

o cesación (*nirodha*).⁵⁹ Hay que tener en cuenta que en comparación con el estado de cesación incluso los estados de contemplación diferenciados (*samprajñāta*) son considerados como un estado emergente.⁶⁰ Estas impresiones latentes son propiedades de la mente (*citta-dharma*) y no simples percepciones (*pratyaya*). Por lo tanto, aunque se produzca una obstrucción de las mismas, las impresiones latentes emergentes (*vyutthāna-saṃskāra*) permanecen operativas. Es necesario la acción de las impresiones latentes obstructoras (*nirodha-saṃskāra*) capaces de suprimir a las emergentes y de llevar la mente a transformarse en una mente detenida (*nirodha-pariṇāma*). La necesidad de estas impresiones latentes obstructoras es tanto más evidente cuanto la mente es inestable por naturaleza y por lo tanto tiende al cambio continuo, a la sucesión rápida de pensamientos y sensaciones (*ksipra-pariṇāmin*). Se postulan por lo tanto unas impresiones latentes de signo contrario, obstructoras de los procesos mentales, que tienden a apaciguar el *rajas* y a disolver el *tamas* hasta conseguir la transparencia más pura del *guṇa sattva*.⁶¹ La necesidad de estos obstructores es tanto más acuciante en cuanto las impresiones latentes producen procesos mentales que a su vez crean nuevas impresiones que activarán de nuevo los procesos mentales, formando un círculo vicioso que es el que de hecho conforma la actividad de los seres.⁶² Sin las impresiones latentes obstructoras la misma práctica de la meditación crearía impresiones emergentes que obligadamente producirían procesos mentales ahondando de esta manera el surco de las impresiones latentes, aunque fuesen “sāttvicas”, e imposibilitando escapar del círculo de la mente. Luego veremos en qué se distinguen unos *saṃskāra* de los otros.

⁵⁹ *vyutthānanirodhasaṃskārayor abhivhavaprādurbhāvau nirodhalakṣaṇacittānvayo nirodhaparīṇāmāḥ* YS 3.9.

⁶⁰ *asaṃprajñātaṃ samādhim apeksya samprajñāto vyutthānam* TV 3.9.

⁶¹ *atha nirodhacittakṣaṇeṣu calaṃ guṇavṛttim iti kīdrśas tadā cittaparīṇāmāḥ? vyutthānanirodhasaṃskārayor abhivhavaprādurbhāvau nirodhalakṣaṇacittānvayo nirodhaparīṇāmāḥ / vyutthānasamāskārās cittadharmāḥ, na te pratyayātmakāḥ iti pratyayanirodhe na niruddhāḥ / nirodhasaṃskārā api cittadharmās tayoṃ abhivhavaprādurbhāvau vyutthānasamāskārās cittadharmā hīyante nirodhasaṃskārā ādhīyante / nirodhalakṣaṇam cittam anvēti, tad ekasya cittasya pratīkṣaṇam idaṃ saṃskārānyathātvam nirodhaparīṇāmas tadā saṃskāraśeṣaṃ cittam iti nirodhasamādhau vyākhyātam //* VBh 3.9.

⁶² *tathājātiyākāḥ saṃskārā vṛttibhir eva kriyante / saṃskārāis ca vṛttaya iti / evam vṛttisaṃskārācakram anīṣam āvartate* VBh 1.5.

Volviendo al conocimiento certero o infalible, cabe apuntar que también es llamado visión contemplativa (*samādhi-prajñā*), fruto del grado más elevado de la contemplación diferenciada (*samprajñāta-samādhi*). Cuando esta visión contemplativa se afianza y estabiliza entonces nace una “novísima impresión latente” (*saṃskāro navo navo jāyate*) que es capaz de suprimir las impresiones latentes emergentes. Al debilitarse estas impresiones no son capaces de generar procesos mentales y en la ausencia de estos procesos el estado contemplativo (*samādhi*) se fortalece. La intensificación del estado contemplativo genera a su vez una nueva visión contemplativa que refuerza la impresión latente terminal y obstructora. Esta última impresión latente podemos concebirla también en plural, como un haz de impresiones terminales que van surgiendo provocadas por los diferentes destellos contemplativos de un estado de *samādhi*, que se va profundizando cada vez más a medida que se forma un depósito de impresiones latentes contemplativas.

Dada la relación circular entre impresiones latentes (*saṃskāra*) y procesos mentales (*vṛtti*), cabría ahora preguntarse el motivo por el cual estas nuevas impresiones latentes no aumentan la funcionalidad (*adbhikāra*) de la mente, sino más bien tienden a reducir su actividad hasta su detención absoluta (*sarva-nirodha*). La respuesta es que estas impresiones latentes contribuyen a debilitar la influencia de los *kleśa*, de modo que no crean nuevas obligaciones funcionales para la mente. Al contrario, van liberando a la mente de sus múltiples funciones y la conducen hacia el último proceso mental que es justamente la intelección discriminativa. La actividad de la mente termina aquí, en la intelección discriminativa (*khyātiparyavasānaṃ hi cittaceṣṭitaṃ*), y no puede ir más allá.⁶³

Podríamos ahora preguntar por qué estas impresiones latentes son capaces de debilitar a las aflicciones (*kleśa*). La respuesta la encontramos en el aforismo quinto de la primera lección, un aforismo esencial para entender la práctica del yoga.

⁶³ *samādhiprajñāpratīlambhe yoginah prajñākertaḥ saṃskāro navo navo jāyate / tajjah saṃskāro'nyasaṃskārapratibandhī / samādhiprajñāprabhavah saṃskāro vyut-thānasamskārāśayaṃ bādhat / vyutthānasamskārābhībhavāt tatprabhavāḥ pratyayā na bhavanti / pratyayanirodhe samādhir upatiṣṭhate / tataḥ samādhijā prajñā tataḥ prajñā-kertāḥ saṃskārā itī navo navah saṃskārāśayo jāyate* VBh 1.50.

En este aforismo se afirma que los procesos mentales pueden ser de dos tipos: con aflicciones o sin aflicciones.⁶⁴ Los procesos mentales afligidos (*kliṣṭa*) refuerzan el depósito kármico, mientras que los no-afligidos (*akliṣṭa*) se oponen a las funciones de los *guṇa* y conducen a la mente hacia la intelección discriminativa.⁶⁵ Los primeros impiden que la conciencia se establezca en su propia naturaleza, mientras que los segundos favorecen el establecimiento del *puruṣa* en su propia naturaleza, tal y como especifica el aforismo tercero de la primera lección. La naturaleza del *puruṣa* es la conciencia pura, mientras que la naturaleza de las funciones mentales es su propia materialidad inconsciente.⁶⁶

La impresión latente final, conseguida mediante el cultivo de procesos mentales no-afligidos, obstruiría no sólo la visión contemplativa (*śamādhi-prajñā*) propia del *saṃprajñāta-samādhī*, sino también los mismas impresiones latentes que nacen de esa visión.⁶⁷ Según Vyāsa esta impresión latente final sería distinta de la que nace de la visión contemplativa. Patañjali no parece hacer esta distinción y simplemente indica que cuando la impresión latente contemplativa ha eliminado todas las otras impresiones latentes, finalmente ella también desaparece.⁶⁸ Vyāsa argumenta que es necesario postular esta última impresión latente al tener en cuenta el proceso gradual de cesación de todas las funciones mentales.⁶⁹ Podemos entender que esta duplicación de las últimas impresiones latentes responde a la doble función que Patañjali parece asignarle a la impresión latente contemplativa. Por un lado, la de eliminar a las otras impresiones latentes y, por otro, la de autodestruirse.

Conviene aclarar aquí que esta cesación de los procesos mentales no tiene nada que ver con la inconciencia como parecen afirmar ciertos autores.⁷⁰ La idea de que la cesación de la mente

⁶⁴ *vṛttayaḥ pañcatayaḥ kliṣṭā akliṣṭāḥ* YS 1.5.

⁶⁵ *kleśābetukāḥ karmāśayaḥpracaye kṣetribhūtāḥ kliṣṭāḥ, khyātivaiśyaḥ guṇādhikāra-virodbhīno* 'kliṣṭāḥ' VBh 1.3.

⁶⁶ *tāḥ kidyāḥ? kliṣṭā akliṣṭāḥ, vakeśyamāṇaiḥ kleśaiḥ saṃkliṣṭāḥ svarūpapratiṣṭhā-pratyayaḥ kliṣṭāḥ, tair asaṃkliṣṭāḥ svarūpapratiṣṭhāpratyayā akliṣṭāḥ* YSA 1.5, *citiśakteś caitanyamātram svabhāvo na vṛttaya iti bhāvah* YSA 1.3.

⁶⁷ *nīrodhajaḥ saṃskāraḥ samādhijānsaṃkāraṇ bādhata iti* VBh 1.51.

⁶⁸ *citiśakteś caitanyamātram svabhāvo na vṛttaya iti bhāvah* YS 1.51.

⁶⁹ *nīrodhasthitikālakramānubhavana nīrodhacittakṛtasamskāraśtīrvaṃ* VBh 1.51.

⁷⁰ "Debemos buscar en el terreno de lo inconsciente la explicación del avance hacia la represión total y absoluta, una vez que la conciencia y la voluntad no dejan más

conduce a la pérdida de conciencia, proviene de la inveterada confusión entre conciencia y mente. Nada más contrario al espíritu del *sāṃkhya*/*yoga* para el cual, como ya hemos indicado repetidas veces, la conciencia es una propiedad del *puruṣa* y no de la mente. La cesación de la mente implica en todo caso una purificación y un mayor resplandor de la conciencia que, libre de los lazos oscurecedores de la materia, se manifiesta prístina en toda su cristalina pureza. Brilla entonces la energía de la conciencia del *puruṣa* establecido en la cúspide del mundo, eterno, ilimitado, libre, sin ningún dolor o impedimento, disfrutando de su propia grandeza, en un estado de excelsa beatitud (*atisobhana*).⁷¹

El *sāṃkhya*/*yoga* ofrece una explicación mecanicista incluso de las emociones, pero a pesar de esto no cae en el reduccionismo materialista y ofrece a la conciencia un *status* ontológico propio. Reducir la mente a un mecanismo material simplifica las cosas al evitar caer en falsos espiritualismos cuando en realidad hablamos simplemente de fenómenos mentales, es decir en última instancia materiales. Desde el punto de vista occidental la solución es original, ya que permite una explicación mecanicista de los procesos mentales, incluidos los sentimientos, pero no reduce la experiencia humana a términos meramente cuantitativos o funcionales, al permitir que su sustrato final sea la conciencia desprovista de contenido.

Abreviaturas

YS	<i>Yoga-sūtra</i>
VBh	<i>Vyāsa-bhāṣya</i>
TV	<i>Tattva-vaiśārādī</i>
TK	<i>Tattva-kaumudī</i>
SK	<i>Sāṃkhya-kārikā</i>
ABh	<i>Abhinava-bhāratī</i>
YK	<i>Yoga-kārikā</i>
YKST	<i>Yoga-kārikā-saralā-ṭikā</i>

sentir su presencia en el proceso yóguico”, F. Tola y C. Dragonetti, *Yogasūtras de Paṭanjali*, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 236.

⁷¹ *tataḥ kūṭasthanitṛāṇāntā śuddhā citiśaktiḥ sve mahimni nirantaram nirvigbham avatiṣṭhata ity atisobhanam* YSA 1.51.

