

## ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v60i2.e3002>

## ¿Podría el aislamiento (*kaivalya*) hacernos libres? Una mirada al *Yogasūtra* de Patañjali desde la filosofía india contemporánea

### May Isolation (*kaivalya*) Set Us Free? An Approach to the *Yogasūtra* of Patañjali from Contemporary Indian Philosophy

RAQUEL FERRÁNDEZ

<https://orcid.org/0000-0003-0514-8226>

Universidad Nacional de Educación a Distancia,

Facultad de Filosofía

(Madrid, España)

rferrandez@fsf.uned.es

Recepción: 30 de junio de 2023 ❖ Aceptación: 7 de diciembre de 2023  
Publicación: 7 de abril de 2025

**Resumen:** El *Yogasūtra* de Patañjali suscribe la incompatibilidad entre la acción y la liberación, y entiende como liberador el movimiento interior de la conciencia (*nivṛtti*) por oposición a su movimiento exterior (*pravṛtti*) vinculado al *samsāra*. Con base en pensadores contemporáneos como Krishnachandra Bhattacharya, Daya Krishna o Daniel Raveh, pero también en la antropología filosófica occidental, en este ensayo me pregunto de qué nos liberaría cualquiera de estos dos movimientos si se volviesen irreversibles y absolutos. Por nuestra condición de “animales paradójicos”, ¿cómo explicar una idea de “libertad” basada en el aislamiento de todo lo que nos hace humanos? ¿Acaso no es gracias a *pravṛtti* como Patañjali nos transmitió, mediante el lenguaje, los aforismos que nos invitan al silencio perfecto de la mente?

**Palabras clave:** Daya Krishna; libertad; poderes yóguicos; *sāṃkhya*; antropología filosófica

**Abstract:** The *Yogasūtra* of Patañjali subscribes to the incompatibility of action and liberation, understanding as liberating the inner movement of consciousness (*nivṛtti*) as opposed to its outer movement (*pravṛtti*) associated with *samsāra*. Drawing on contemporary thinkers such as Krishnachandra Bhattacharya, Daya Krishna or Daniel Raveh, as well as Western philosophical anthropology, I ask in this essay what either of these two movements would liberate us from if they were to become irreversible and absolute. Given our condition as “paradoxical animals”, how to explain an idea of “freedom” based on the isolation of all that makes us humans? Is it not because of *pravṛtti* that Patañjali was able to transmit through language aphorisms that invite us to the perfect stillness of the mind?

**Keywords:** Daya Krishna; freedom; yoga powers; *sāṃkhya*; philosophic anthropology



### Demasiado práctico y demasiado teórico

Daya Krishna (en adelante DK) (1996, 21) distinguía de forma amplia entre dos clases de textos en la filosofía india: por un lado, *prayogaśāstras* o tratados de filosofía aplicada; por el otro, *pramāṇaśāstras* o tratados de filosofía teórica. Cualquiera que se acerque a las obras de DK comprobará que, en su clasificación, el *Yogasūtra* (en adelante YS) corresponde siempre a la primera categoría. Este pensador contemporáneo distinguía bien entre el ejercicio filosófico y la búsqueda de la transformación espiritual. Incluso si se reconoce que estas dos actividades se cruzan ocasionalmente antes de volver a escindirse, o que han existido personas notables capaces de aunar ambas preocupaciones, equiparar la filosofía a la búsqueda espiritual es un error que ha condicionado (y sigue condicionando) la imagen de toda la filosofía india (60).<sup>1</sup> Coherente con esta distinción, para DK el yoga no es “exactamente un sistema filosófico, sino una filosofía aplicada o una praxis enraizada en un diagnóstico teórico sobre la situación humana” y, en este sentido, “habría tantos yogas como diagnósticos de dicha situación” (56). Además, si nos ceñimos al YS, el propio manual no estaría interesado “en discusiones teóricas o refutaciones de un *pūrva-pakṣa*, salvo incidentalmente” (Krishna 2012a, 91). Debido a la naturaleza práctica y poco dialéctica del texto, DK considera que el YS consiste en un “compendio de prácticas yóguicas” con “poco interés filosófico, salvo por el hecho de que proporcionan un trasfondo común para la realización existencial de las diversas verdades propugnadas en las diversas tradiciones filosóficas de la India” (Krishna 2001, 27). Dicho esto, si hoy buscásemos una mirada realmente filosófica en el YS, no sólo la encontraríamos en los magníficos ensayos de Krishnachandra Bhattacharya (1956) o en los trabajos más recientes de Daniel Raveh (2012), Chris Chapple (2008, 2014) y Ana Funes (2019), entre otros. También tendríamos que prestar especial atención a un escrito titulado “El texto sin descifrar: anomalías, problemas y paradojas en el *Yogasūtra*” (Krishna 2012a), cuya autoría corresponde al propio DK.<sup>2</sup> Se me ocurren dos razones para esta aparente contradicción. En primer lugar, un pensador no necesita estar en su propio plano de inmanencia para llevar a cabo sus creaciones. Sin dejar de reconocer que se trata de un manual práctico, DK pasea igualmente por el vocabulario y por las ideas del texto mientras libera de la jaula toda clase de preguntas, tensiones y paradojas. El YS tiende a su propio aislamiento, pero existe; tiende al silencio, pero habla. No se necesita más para increparlo filosóficamente. En segundo lugar, tal vez no sea tan irremediamente

<sup>1</sup> “A menos que estudiemos el *pramāṇa-śāstra*, las estructuras racionales, argumentativas, lógicas y conceptuales con las que numerosos pensadores han intentado comprender la realidad, y si no compartimos los problemas que ellos han intentado abordar, sencillamente no podremos entender la civilización india. La búsqueda espiritual no es más que una parte de la civilización india” (Krishna 2012b, 100).

<sup>2</sup> Este artículo de DK se incorporó a la edición aumentada de su obra *Indian Philosophy: A Counter Perspective* (2006b). Sin embargo, uso la versión del artículo que Daniel Raveh (2012) incluyó en su obra sobre el YS, cuya referencia se encuentra en la bibliografía.

“práctico” como DK lo considera. De hecho, en una antología o *nibandha* sobre técnicas yóguicas, tanto el YS como sus comentarios ocuparían por fuerza un papel menor, pues dicha exégesis “no contribuye a una historia de las prácticas yóguicas” (Mallinson y Singleton 2017, xii).

No hay duda de que estamos ante un *prayogāsāstra* muy particular: demasiado teórico para ser considerado un mero compendio de prácticas, y demasiado práctico para ser un texto de filosofía.<sup>3</sup> Para empeorar las cosas, su tradición exegetica no hace más que acentuar las tensiones teórico/prácticas inherentes a los aforismos. Aunque es cierto que no se encontrará desplegado de forma explícita un debate dialéctico entre diversas posiciones filosóficas, los aforismos exhiben la fusión de varias direcciones contrapuestas (especialmente la fusión de *sāṃkhya* y budismo/jainismo) y, en ocasiones, adoptan un rechazo evidente a determinadas ontologías idealistas. Más importante todavía, los sucesivos comentarios, desde el más antiguo —tradicionalmente atribuido a Vyāsa (siglo IV en adelante)—<sup>4</sup> hasta el de Nāgojibhaṭṭa (siglo XVIII), multiplican el posicionamiento del texto en todas direcciones, ya sea al exagerar su carácter *sāṃkhya* en detrimento de su influencia budista, al vedāntizar su naturaleza dualista-*sāṃkhya*, o al trazar sus propias etimologías y teologías ahí donde sólo había sugerencias esquivas.<sup>5</sup> Más allá de los intereses personales y las afinidades filosóficas de cada comentarista, los aforismos propician la diversidad hermenéutica y no únicamente por su brevedad. Estamos ante un texto que comienza tratando sobre la cesación (*nirodha*) de los movimientos (*vṛttis*) de la mente, cuya meta más notoria es el aislamiento (*kaivalya*) de la conciencia, aunque dedica un capítulo a enumerar toda una serie de poderes (*vibhūtis*) que se traducen tanto en conocimientos como en acciones, y exhibe una variedad de preceptos éticos que precisan de estos movimientos de la mente, sin mencionar que la cesación (*nirodha*), base fundamental de este yoga, se presenta como una acción de la voluntad en aras de una liberación que desembocará en una incapacidad de toda actuación y volición.

<sup>3</sup> Al respecto, Daniel Raveh (2012, 3) indica que el YS suele ser tenido como un texto “demasiado práctico para ser ‘realmente’ filosófico, o [un texto] perteneciente a los practicantes, no a los filósofos”.

<sup>4</sup> En este escrito seguiré haciendo referencia a este autor mitológico, Vyāsa, para mencionar el comentario más antiguo al YS. Ni Gokhale (2020) ni Raveh (2022) aceptan la tesis de Philipp Maas (2013) según la cual el compilador de los aforismos y el autor de este primer comentario serían la misma persona. Más allá del título del texto que aparezca en el colofón de los manuscritos (*pātañjalayogāsāstra* u otros), las razones de estos autores para rechazar esta tesis son de índole filosófica y están bien argumentadas en sus respectivas obras sobre el YS que se encuentran referenciadas al final de este ensayo.

<sup>5</sup> Empleando como ejemplo la escueta mención a *īśvara* en el YS, Pradeep P. Gokhale (2020, 3) señala la riqueza filosófica de los comentarios, no sólo diversos entre sí, sino algunos alejados con evidencia de la idea que sugieren los propios aforismos. Para Vyāsa, *īśvara* es un objeto de devoción; para Vācaspati Mīśra y Bhoja se trata de un dios creador y destructor del mundo; Śāṅkara, por su parte, lo considera un dios omnisciente y omnipotente al que le atribuye, igualmente, un papel creador y destructor del universo; Vijñānabhikṣu lo equipara a *paramātman*, y Nāgojibhaṭṭa, siguiendo líneas vedánticas similares, a *parabrahman*.

En medio, el papel del cuerpo, la identidad, la libertad y la propia naturaleza humana quedan comprometidos en un vaivén de paradojas que hacen de este manual un verdadero festín para la filosofía.

A ese festín dedicaré las siguientes páginas. Para ello me valgo de algunas de las interpretaciones más estimulantes de la filosofía india contemporánea. Entre ellas se encuentran las de pensadores indios como Krishnachandra Bhattacharya, DK o Pradeep P. Gokhale, pero también las de pensadores no indios, como Daniel Raveh (2021a, 1), con quien concuerdo en entender la filosofía india contemporánea como un “género filosófico específico (no sólo un periodo histórico) que se basa tanto en las fuentes filosóficas indias clásicas como en materiales occidentales, antiguos y nuevos”. Raveh la define como una “filosofía comparativa sin fronteras” y para ello toma prestado el título de la obra editada por Arindam Chakrabarti y Ralph Weber (2016). El rasgo determinante de la fusión cultural está presente también en la caracterización histórica que hacen Bhushan y Garfield (2011) de la filosofía india contemporánea. Esa fusión estará presente en las interpretaciones que trataré, así como el prerrequisito de un pensar liberado de condicionamientos y síndromes de autoridad.

Al inicio de su reflexión sobre el YS, Raveh comenta que algunos lectores le preguntan si practica yoga como un criterio para medir “su erudición del yoga”. Ante esto, Raveh (2012, 3) abre un paréntesis para preguntarse a qué práctica se refieren —“(¿*āsanas*?, ¿meditación?, ¿qué tipo de meditación?)”—, y añade: “Yace implícita la suposición de que, a menos que uno sea un experto practicante de yoga, no está en condiciones de captar las profundidades de las enseñanzas de Patañjali”. Esta actitud despierta múltiples interrogantes: ¿en qué medida un practicante de yoga contemporáneo está en mejor posición que una filósofa no practicante para entender la profundidad del YS? ¿De qué yoga estaríamos hablando? Pero ¿cómo vamos a saber de qué práctica habla el propio Patañjali si antes no entramos a desentrañar las tensiones filosóficas del texto? ¿Acaso no es la aridez académica más inofensiva para el yoga que una multitud de prácticas con fundamentos borrosos o directamente carentes de sostén teórico? “Podría decirse que sí pertenezco a la tradición filosófica —concluía Raveh (3)—, y que las siguientes líneas han sido escritas por un discípulo devoto de ‘preguntólogos’ desde Sócrates hasta el poeta védico que se pregunta en el *Nāsadiya Śukta* cómo fue creado todo”. Es desde esta misma tradición filosófica y ejerciendo su práctica, desde donde abordaré el YS. Para ello, convocaré a algunos camaradas de la filosofía, practicantes de nuestro hermoso linaje de preguntas.

### La cesación como un poder de la voluntad: *nirodha-śakti*

El minucioso estudio de Pradeep P. Gokhale (2020) sobre las raíces budistas del yoga de Patañjali constata de modo abrumador, en primer lugar, que los aforismos del YS exhiben una tensión constante entre la filosofía *sāṃkhya* y el budismo, y, en segundo lugar, que Patañjali tenía conocimiento de la enseñanza *abhidhārmica mahāyāna* de Asaṅga (siglo IV) y Vasubandhu (siglo IV). La

macroestructura del YS está diseñada en términos conceptuales pertenecientes a la metafísica *sāṃkhya*: *puruṣa*, *prakṛti*, *guṇa*, *saṃyoga*, *kaivalya*. Sin embargo, el cuerpo interno de ese edificio se sostiene a partir de conceptos pertenecientes al budismo o usados de forma unívocamente budista: *nirodha*, *kleśa*, *samādhi*, *samāpatti*, *prajñā*, *saṃprajñāta*, *vibhūti*, *dharmamegha*.

Según mi investigación, puede decirse que más de 50% de los aforismos del YS tienen un trasfondo budista, directa o indirectamente. Menos de 40% de los aforismos puede decirse que tienen antecedentes en el *sāṃkhya* u otras fuentes ortodoxas [no budistas ni jainistas], directa o indirectamente. Algunos aforismos tienen ambos antecedentes, mientras que otros no tienen ninguno de ellos específicamente (Gokhale 2020, 12).

La tensión dialógica se palpa ya en los primeros cuatro aforismos del YS. Los dos primeros, una fórmula de apertura a la instrucción (*anūsāsanam*) del yoga y la definición negativa del yoga como cesación (*nirodha*) de las actividades o movimientos (*vṛtti*) de *citta*, inauguran de manera budista este tratado. El tercero y cuarto aforismos, sin embargo, nos reconducen a la metafísica *sāṃkhya* al situar en escena a un observador (*draṣṭṛ*) que ha de establecerse en su propia naturaleza (*svabhāva*).

Incluso si se deja a un lado la hipótesis de Gokhale sobre el uso patañjaliano de *anūsāsa*, el más importante de los tres poderes del *buddha* para atraer seguidores según Vasubandhu, no hay duda de que el comentario más antiguo al YS, atribuido al mítico Vyāsa, introduce desde el primer aforismo al universo budista al mencionar cinco *citta-bhumāya* o “planos de la mente”, relacionados con los 16 tipos de mente que expone Vasubandhu en el *Abhidharmakośabhāṣya* (VII.11d; véase Gokhale 2020, 20), y al explicar el yoga o *samādhi saṃprajñāta*, de impronta budista. En el segundo aforismo, el concepto de *nirodha* se alza como una bandera que, junto al *samādhi*, está presente hasta el final del texto. La tercera noble verdad del budismo es la verdad de la cesación del sufrimiento (*dukkha-nirodha-sacca*); en el *Aṅguttara nikāya* (IV.456) se habla de la “cesación progresiva” (*anupubba nirodha*) como resultado del entrenamiento meditativo. Gokhale (2020, 24) relaciona explícitamente este *citta-vṛtti-nirodha* con la idea *caittanirodha* del *abhidharma* de Asaṅga, si bien matiza una diferencia importante. En el contexto de Patañjali, *citta* no equivale a su movimiento ni a su contenido (*vṛtti*; *caitta*), de ahí que pueda existir una mente pura, un *citta* estático y vacío de todo contenido, algo inconcebible en la comprensión de la mente que expone Asaṅga. La forma de explicar el cumplimiento de esta cesación (*tan nirodhaḥ*, YS 1.12) mediante la práctica repetida (*abhyāsa*) y el desapego (*vairāgya*) remite también a fuentes budistas; de hecho, las dos clases de desapego, superior (*para*) e inferior (*apara*), mencionadas por Patañjali (YS 1.15-16) son solidarias con el “desapego mediante una vía mundana” y el “desapego mediante una vía supra-mundana” propuestos por el budismo, a pesar de que Patañjali decida explicarlas de forma *sāṃkhya*, al indicar, por ejemplo, que la forma superior constituye una ausencia de deseo hacia los *guṇa* (*guṇavairiṣṇyam*). Éstos son apenas breves ejemplos de la síntesis constante que proponen los aforismos y de que, como

Gokhale advierte, no se trata necesariamente de una fusión satisfactoria. A mediados del siglo XX, Krishnachandra Bhattacharya había defendido que los conceptos de *nirodha* y *samādhi* expuestos en el YS no se pueden comprender a partir del *sāṃkhya*, ya que adquieren un peso completamente diferente en el seno de este texto. Bhattacharya entiende que el fundamento del yoga es *nirodha*, la cesación, pero la interpreta como una actividad de la voluntad, es decir, como la voluntad de no tener voluntad: “El yoga [...] se dirige específicamente contra el curso causal dentro de la vida presente, siendo así la voluntad de no querer, la voluntad autoconsciente de *nirodha*” (1956, 290). La cesación, por tanto, requiere un esfuerzo (*abhyāsa*) y es fruto de la propia voluntad que se cesa a sí misma. No es fruto de la inacción, sino de la acción, puesto que hay que provocarla y sostenerla. En este sentido, se distingue completamente de la “pereza”, sobre todo si la entendemos como “una pasión de la inacción”, al modo en que la describía el filósofo español Jaime Balmes (1940, 116): “[la pereza] tiene para triunfar una ventaja sobre las demás pasiones y es el que no exige nada; su objeto es de una pura negación [...] Todas las pasiones para el logro de su objeto exigen algo; sólo la pereza no exige nada”. *Ālasya* o “pereza” es uno de los nueve obstáculos (*antarāyāḥ*) del yoga enumerados por Patañjali en YS 1.30, y se opone tanto en naturaleza como en propósito al motor de este yoga, es decir, a la cesación, entendida como actividad y poder de la voluntad.

*Samādhi* es el resultado de *nirodha* o de la voluntad que detiene las *vṛttis*. El resultado es un retorno de la mente a su ser nativo y, en consecuencia, puede tomarse o bien como algo alcanzado por derecho de la voluntad, o bien como algo que viene espontáneamente a cumplirse. En el *sāṃkhya*, *nirodha* no es actividad en absoluto, es lo mismo que *samādhi*, que es sólo una quietud pasiva que viene espontáneamente como la concentración de la actividad cognitiva de la reflexión. *En el yoga, tanto nirodha como samādhi son actividades, y el samādhi como quiescencia libre o activa no sólo es un nuevo grado de libertad, sino que también es continuo con la libertad de la voluntad de nirodha* (Bhattacharya 1956, 226; énfasis mío).

*Nirodha* no sólo es un acto de la voluntad, sino un acto libre que la voluntad escoge, a saber: cesarse a sí misma, libremente, para liberarse. Se consigue mediante la práctica constante (*abhyāsa*) del no desear (*vairāgya*), del cesar, en un proceso de reestructuración de la propiedad mental, desde una mente volcada al exterior, *vyutthāna-citta* (YBh 1.3), hasta la transformación de la cesación o *nirodha-parināma* (YS 3.9). Los propios mecanismos que facilitan progresivamente esa cesación, al menos en el nivel sub-*vṛtti* o subliminal de la mente, los *nirodha-saṃskāra*, ellos mismos se interrumpen cuando han cumplido su tarea apaciguadora. Se produce entonces lo que Lakshmi Kapani (1993, 496) denominaba *nirodha-saṃskāra-nirodha* o “la cesación de los *saṃskāras* de cesación”. *Kaivalya*, como un ideal de aislamiento asociado a la cesación total (*sarva nirodha*), al *nirbīja samādhi*, nos aboca a la paradoja de una libertad entendida como desvinculación, “freedom-as-disengagement”, como la llamaba DK sin dejar de resaltar los apabullantes límites de dicha liberación. Pero, sin entrar todavía en

la paradójica tensión de la libertad, el propio mecanismo de esta desvinculación nos lleva a un *querer el no querer*, al esforzarse por cesar, lo cual está relacionado con la idea de que el yoga busca ir en contra del curso causal de esta vida, tal como explicaba anteriormente Bhattacharya. La naturaleza esencial de la práctica de yoga o *yoga-abhyāsa*, en la interpretación de Daniel Raveh (2012, 28), es precisamente ese movimiento a la contra, la práctica o cultivación de los opuestos, *pratipakṣa-bhāvanam* —reflejado en el YS 2.33—, de influencia budista, ya que representa una de las cuatro *bhāvanās* planteadas por Asaṅga y Vasubandhu (Gokhale 2020, 96).

Si la repetitividad fenoménica, con la que se teje y reteje la red del *samsāra* o la propia existencia mundana, es denominada por Vyāsa como *bhogābhyāsa* (*bhoga-abhyāsa*) —comenta Raveh (2012, 28)—, entonces su paralelo yóguico, igual de repetitivo que su contraparte fenoménica, pero dirigido hacia el interior en vez de hacia el exterior, puede ser considerado como *yogābhyāsa*.

Según Raveh, de lo que se trata es de “poner en suspenso el mecanismo de la objetivación”, esto es, dejar de vivir en términos de objetos y cosas, para lo cual uno tiene que practicar el método opuesto a *bhogābhyāsa*, tal como refiere el comentario de Vyāsa al YS 2.15:

No es posible [deshacer] el deseo de los sentidos mediante la práctica de experiencias sensoriales. ¿Por qué? Porque por la práctica de las experiencias sensoriales (*bhogābhyāsa*) los deseos (*rāgāḥ*) crecen/se refuerzan, así como las habilidades de los sentidos. Por eso [se dice que] la práctica de experiencias sensoriales no es el medio para [alcanzar] la felicidad (YBh 2.15).<sup>6</sup>

En este paradigma de aislamiento, la tensión acción-liberación gira en torno a la exclusión: no se puede actuar en el mundo, colaborar *en y con* lo fenoménico y, al mismo tiempo, optar por *kaiṇvalya*. Según este fragmento de Vyāsa, lo que se hace fuerte mediante la intervención repetida en el mundo fenoménico son las habilidades de los sentidos (*vivardhante [...] kauśalāni cendriyāṇām*). Estamos lejos del paradigma del *karmayoga* de la *Bhagavadgītā*, cuando Krishna, en su intento por conciliar acción-liberación, define el yoga como la habilidad en la acción (*yoga karmaśu kauśalam*, BG 2.50), incluso si, como indica DK (2012b, 29), el propio Krishna se encuentra lejos de esta enseñanza, pues actúa como si la victoria en la batalla fuese lo único que le importase. Pero *yogābhyāsa*, en el contexto del YS, es lo opuesto a *bhogābhyāsa*; no la habilidad en una supuesta acción realizada sin deseo ni apego, *niśkama karma*, sino la habilidad de la cesación, la voluntad de no querer, la acción de cesar toda acción, el acto libre de la voluntad que decide abolirse a sí misma para liberarse.

<sup>6</sup> La traducción del sánscrito es mía. El texto sánscrito, tomado de la edición de Kāśinātha Śāstrī Āgāśe (1904) y revisada por Philipp A. Maas, se encuentra en [https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/yoga/patyogbu.htm](https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyogbu.htm)

Ningún pensador se ha dedicado tan profundamente al problema de la tensión acción-liberación en la filosofía india como DK. Actuar en el mundo implica contraer deudas, arrojarse a lo inesperado, depender de los otros y de factores externos, estar a merced, volverse social, integrarse en un largo *corpus* institucional de agentes y pacientes. En este contexto, la libertad absoluta no es posible, pero sí una cierta libertad relacional, multicéntrica, siempre dialogante con la libertad de los demás. En el extremo opuesto, cancelar lo inesperado, neutralizar sus deudas y sus consecuencias, retirarse de la sociedad, ritualizar cada paso que damos al servicio de un propósito de libertad absoluta, hace de la acción el peor enemigo de la libertad, y, al hacerlo, nos limita en otros muchos sentidos. “Salvo el breve interludio de la *Gītā* y la perspectiva radicalmente diferente del *Mahābhārata*, la noción de acción como ritual domina el pensamiento hindú”, escribía DK (2012b, 23), “la razón de esto no debe buscarse lejos, ya que, en cierto sentido, toda acción, excepto la que es un simple juego o un puro deporte, es un signo de insuficiencia”.

El YS no es ninguna excepción a esta consideración. En cierto sentido, la cesación progresiva se propone como un paradigma de ritualización en el que la acción debe encontrarse sujeta a la atención, restringirse libremente a su libre albedrío, volverse metódica, tomar una dirección sistemática que apunta a *yogābhyāsa* y cuyo patrón general podría encontrarse en ese célebre *aṣṭāṅga yoga*, con reminiscencias del óctuple noble sendero budista. Pero ¿qué es una *vṛtti* y cuáles son las consecuencias de su cesación? Si tenemos en cuenta que ésta es la definición del yoga, estaríamos preguntando cuál es la naturaleza de la cesación a la que se llama yoga, y cuáles serían las consecuencias de su cumplimiento. Al inicio del YS (1.4), el cuarto aforismo dice que hay cinco clases de *vṛtti* y que éstas pueden ser *kliṣṭa* o *akliṣṭa*. Las *vṛttis* participan, o no, de los *kleśa*, factores de perturbación mental de los que Patañjali enumera una lista de cinco en la segunda parte del YS (2.3). Gokhale (2020, 70) ha mostrado que estos cinco *kleśa* coinciden con la lista de seis *kleśa* enumerados por Asaṅga, el cual asocia *kleśa* a una característica mental de ausencia de paz (*aprasāma*). Pero ya sean *kliṣṭa* o *akliṣṭa*, todas las *vṛttis* sin excepción deben cesar, pues *kaivalya* no es un *nirodha* parcial, sino total, *sarva nirodha*. La enumeración de estas cinco *vṛttis*, que aparecen en el aforismo quinto de la primera parte, no resuelve demasiado el problema acerca de la naturaleza de estos movimientos mentales. Patañjali menciona el conocimiento correcto, el conocimiento incorrecto, la construcción verbal, el sueño y la memoria. Tanto DK como Daniel Raveh advierten de la limitación de esta lista, que parece abarcar únicamente el ámbito cognoscitivo de la mente.

Otro rasgo que falta en el esquema *vṛtti*, además de la imaginación, son las emociones. Patañjali describe la conciencia humana como orientada al conocimiento, ignorando o incluso suprimiendo el ámbito emocional. La pregunta es, por supuesto, por qué. ¿[...] evalúa las emociones como subordinadas y determinadas por las *vṛttis* centradas en el conocimiento que enumera? A primera vista, las emociones (que consisten en la palabra “moción”, es decir, *vṛtti*) parecen ser un factor constitutivo



del cambio constante, del movimiento, de la inquietud de la conciencia, que Patañjali busca resolver (Raveh 2012, 27).

DK se pregunta cómo es posible sostener los preceptos éticos que el YS propone, en ausencia de *ṛttis*. ¿Deberíamos considerar los *yamas* y *niyamas* como movimientos de la mente, *ṛttis*? ¿Cómo aplicar los *brahma-vihāras* (YS 1.33) o actitudes inconmensurables (*apramāṇa*) propias del budismo, una vez que hemos alcanzado la cesación total? ¿Acaso no es necesario ir abandonando tanto los principios éticos como la propia *sādhana* de ocho pasos, incluidos los tres últimos, para alcanzar la cesación completa? Se resalta poco el que esta “moral” patañjaliana —de origen jainista, al menos los *yamas*— sólo cumple un papel transitorio; los *yamas* y *niyamas* conforman una “moral provisional”, a lo cartesiano, que sólo opera mientras uno es aspirante a *kevalin*, y lo mismo puede decirse de los tres pasos más nucleares del *aṣṭāṅga* yoga. Gokhale (2020, 121) comenta que los tres pasos internos (*antarāṅga*), *dhārāṇa*, *dhyāna* y *samādhi*, deben ser considerados tipos de meditación *samprajñāta* o provistos de cognición; por esa razón, el YS nos dice que incluso estos tres pasos son externos en comparación con *nirbīja* [*samādhi*] (YS 3.8). Por su parte, DK (2012a, 96) considera que el verdadero *samādhi* es siempre *asamprajñāta*, siempre *nirbīja* y, en cierto sentido, una clase suprema de *nirodha*, ya que constituye la cesación de *dhārāṇa* y *dhyāna*, al menos el *samādhi* que se traduce en el cumplimiento de *kaivalya*, meta ulterior del yoga de Patañjali. Si consideramos que tanto la cultivación de la ética como la propia *sādhana* óctuple requiere de ciertas *ṛttis* —aunque sean propias de *nivṛtti*, de un acto de interiorización por el que la mente deja de ser progresivamente *vyutthāna*—, nos encontramos ante la paradoja de una cesación (*nirodha*) que debe entenderse como el poder (*śakti*) de cesar todo movimiento y, al mismo tiempo, con que *kaivalya* o la cesación total y permanente implica la cesación hasta del propio poder de cesación:

la única cosa que podría o debería escapar a esta categoría de gran alcance, comprensiva y universal llamada *ṛtti* [...] es la fuerza o el poder o *śakti* que puede efectuar su detención total o incluso su extinción permanente. El poder de *nirodha* o *nirodha-śakti* tiene que estar ahí, pero el YS no parece tener ninguna discusión sobre esto, o incluso darse cuenta de la implicación de esto para su ideal de realizar *kaivalya*, que socava de manera fundamental (Krishna 2012a, 90).

En verdad, iríamos del poder de la cesación (*nirodha-śakti*) a la cesación del poder (*śakti-nirodha*), y todo en aras del poder de la conciencia (*citi-śakti*), es decir, por el bien de un *puruṣa* que, en estado de aislamiento perfecto, liberado como siempre lo ha estado, nos ha despojado de toda libertad para actuar, reaccionar, escoger, cesar o reanudar la relación con los otros y el mundo. Esta clase de liberación absoluta exige renunciar progresivamente a cualquier acto de libertad que no sea el de la propia cesación, una voluntad dispuesta a esclavizarse a sí misma para liberarse *del* todo, para liberarse *de* todo. Y para hacer más difíciles las cosas, el tercer capítulo enumera toda una serie de poderes o capacidades

extraordinarias (*vibhūti*) que, aunque emanan de *nivṛtti*, son incompatibles con *kaivalya*. En última instancia, el aspirante a la liberación absoluta debe volver a escoger entre la libertad para usar los poderes o la libertad para liberarse de ellos. Si *nirodha* es la voluntad de perder la voluntad, ¿será el mayor poder de todos la libertad de no usar ningún poder?

### ¿Podría el aislamiento (*kaivalya*) hacernos libres?

¿Por qué debemos aceptar como intrínsecamente deseable el movimiento hacia el interior y necesariamente nocivo el movimiento hacia el exterior? ¿De qué nos liberaría cualquiera de estos dos movimientos si se volviesen irreversibles? Una vez que se ha cumplido la cesación total y el aislamiento se ha hecho realidad, ¿podría el yogui o la yoguini revertir *kaivalya* y escoger regresar al mundo de *pravṛtti*, a la acción ciega de *prakṛti*? Y si la liberación absoluta, una vez alcanzada, fuese irreversible, ¿no habrían cambiado simplemente de lugar los límites? La libertad, incluso la absoluta, tiene poco que ver con deshacerse de todos los límites. El adjetivo “absoluto” aplicado a la libertad puede dar la falsa impresión de que esta libertad lo abarca todo de forma permanente, pero sólo indica que nuevos límites se han establecido en otra parte. Antes bien, la libertad parece consistir en limitarse conscientemente, en escoger los propios límites siempre en el contexto de una relación con los límites y las elecciones de los otros, ¿cómo hablar de ‘libertad’ en un contexto de aislamiento donde no aplica ninguna clase de relación?

Ambas tradiciones, el *sāṃkhya* y el *vedānta advaita*, enfrentan el mismo dilema [que el YS], pues sus análisis los llevan a la situación paradójica en la que el cumplimiento de la “libertad” resulta en la pérdida total de libertad, pues uno deviene intrínsecamente incapaz de “ejercitar” cualquier clase de libertad. Uno debe voluntariamente renunciar a la “libertad de retornar” y permanecer en su propia “solitud” sin posibilidad de “relacionarse” con nada en absoluto (Krishna 2012a, 93).

DK defendía que había que renunciar a la idea de libertad absoluta e intentar conciliar, si acaso, subtipos de libertad relativa tanto externa como interna —entendida esta última como una libertad cultivada en el interior, independiente de factores externos—. Pero la cuota de esta última clase de libertad, con todas las subclases posibles, nunca debe superar o dejar de lado el universo multicéntrico de la libertad que se basa en la vinculación con los otros, en el compromiso con esa esfera sociopolítica que nos vuelve poderosamente frágiles y nos deja a merced de acontecimientos que escapan a nuestro control.

El río de la mente, que fluye en ambas direcciones, conduce al bien y conduce al mal —señala Vyāsa en el comentario al YS 1.12—; el que fluye hacia el bien, inmerso en el discernimiento, tiende al aislamiento (*kaivalya*). El que fluye hacia el mal, inmerso en el no discernimiento, tiende al *samsāra*.

La pregunta es ¿por qué el bien se asocia unilateralmente al aislamiento/*kaivalya*, y el mal se asocia inextricablemente al *samsāra*, en tanto símbolo del mundo, del devenir y de la experiencia sensorial (*bhogābhyāsa*)?

Pero por qué el movimiento de la conciencia hacia el exterior debe ser considerado como algo “indeseable” en sí mismo, o el movimiento “hacia el interior” intrínsecamente deseable, continúa siendo la pregunta “no preguntada” en la tradición india [...] *Pravṛtti* por sí mismo no puede ser bueno o malo; tampoco puede serlo *nivṛtti* (Krishna 2012a, 92).

El pensamiento que más me interesa del planteamiento de DK sobre este conflicto interior-exterior, aislamiento-sociedad, cesación-acción, señala el peligro de una esclavitud que sabe cambiar de manos y permanecer intacta: “No ser capaz de perseguir *nivṛtti* sería un signo de esclavitud tanto como no ser capaz de perseguir *pravṛtti*” (Krishna 2012a, 93). La “libertad” se acercaría a un estado en el que uno puede moverse entre *nivṛtti* y *pravṛtti* libremente, cuándo y cómo así lo escoja. Vernos abocados a uno u otro, de forma irreversible y excluyente, sería, como ya he indicado, cambiar de sitio los límites y dejar intacta su naturaleza.

En el contexto de una liberación final entendida como perfecto aislamiento, el tercer capítulo del YS, dedicado a las *vibhūti*s o poderes yóguicos, presenta un nuevo horizonte de tensiones. Gokhale (2020, 212) ha mostrado que los poderes enumerados por Patañjali, fruto de *saṃyama*, la práctica conjunta de *dhāraṇā-dhyāna-samādhi*, parecen proceder parcialmente de los poderes sistematizados por Asaṅga en el *Śrāvaka bhūmi*, tomados a su vez del *Suttapiṭaka* del canon *pāli*. De hecho, la investigación de Gokhale clarifica aforismos como el YS 3.46, donde Patañjali incluye entre los poderes la “perfección corporal” (*kāya-sampat*), algo que contrasta abiertamente con el tratamiento del cuerpo que encontramos en los capítulos precedentes del YS. Ahí se nos dice que, como resultado de la purificación, el yogui desarrolla disgusto o aversión (*jugupsā*) respecto a su cuerpo (YS 2.25). En un escrito titulado “El cuerpo perfecto en la filosofía del yoga clásico”, Ana Funes (2019) propone una lectura alternativa de este aforismo que considere *jugupsā* como “custodia”, es decir, como la necesidad de tutelar el propio cuerpo como consecuencia de la purificación. Esta interpretación serviría para conciliar las paradojas respecto a la valoración ambivalente del cuerpo que despliega el YS. Sin embargo, en algunos sermones del canon *pāli* se encuentra la idea de *jugupsā kāyena* en contextos donde la traducción de “custodia” no parece factible; por ejemplo, como resultado del disgusto hacia el cuerpo y de otros factores de aversión, algunos monjes budistas se aprestan al suicidio (véase SN v.320).<sup>7</sup> En todo caso, la necesidad de interpretar este aforismo de otro modo estaría justificada por un tercer capítulo en el que el cuerpo deviene una fuente de poder y conocimiento como consecuencia de la aplicación de *saṃyama* (véase, p. ej., YS 3.29,30,31,32). Gokhale (2020,150)

<sup>7</sup> Esta ambivalencia del cuerpo en el YS, así como sus similitudes con algunos pasajes del canon *pāli*, la he tratado ya más extensamente en otro escrito anterior (Ferrández 2022, 149).

indica que la descripción de la perfección corporal (*kāya-sampat*) reflejada en el YS 3.46 guarda estrechos paralelismos con la descripción de *rūpakāya-sampat* (“la perfección del aspecto físico y el cuerpo”) ofrecida por Vasubandhu en el *Abhidharmakośabhāṣya* (VII.34) como uno de los rasgos de un *buddha*. Pero la tensión de este tercer capítulo no sólo afecta al estatus del cuerpo, sino a toda una clase de poderes que, aunque surgidos de *nivṛtti*,<sup>8</sup> invitan muchas veces a la intervención en el ámbito de *pravṛtti*, y son, en última instancia, incompatibles con la idea de *kaivalya*. Patañjali lo advierte en varios aforismos de esta tercera parte. Por un lado, son obstáculos para el *samādhi*, aunque sean poderes para la mente ordinaria (o, podríamos decir, para la mente *vyutthāna*, volcada hacia el exterior; YS 3.37); por otro lado, si uno aspira verdaderamente a la liberación, debe aplicar el desapego (*vairāgya*) hacia ellos, practicar el *querer no querer* también con ellos (YS 3.50).<sup>9</sup> Tal como indica Raveh, si seguimos la interpretación de Krishnachandra Bhattacharya, llegamos a la paradoja de una liberación que se presenta como el poder de no usar ningún poder. El grado más alto del poder llegaría a impedir incluso la posibilidad de todo otro poder, puesto que se trata del poder de la conciencia (*citi-śakti*, YS 4.34), *puruṣa* mismo en estado de perfecto aislamiento (véase Raveh 2021b, 109).

El grado más alto de poder es entonces el “poder de distanciarse del poder” para poder no usarlo, ya que uno decide no ser más un “usuario”, un “hacedor”, un agente [...] DK no se deja impresionar por el “poder de diferenciarse”, a menos que vaya acompañado del “poder de comprometerse” y de una sensación de libertad para “viajar” entre ambos a voluntad. A este respecto utiliza los términos *nivṛtti-sāmarthya* y *pravṛtti-sāmarthya*, el poder de desprenderse y el poder de “volver” y actuar en el mundo, que según él no pueden sino complementarse, corregirse, modificarse e influirse mutuamente (Raveh 2012, 80).

La consideración de Bhattacharya en torno a los poderes “mágicos” del yoga merece una lectura atenta. Lejos de restarle importancia a la parte mágica del YS, Bhattacharya (1956, 290) defiende que “dudar de *yoga-vibhūti* [i.e., de los poderes mágicos] es dudar del yoga mismo, y dudar del yoga es dudar de la libertad de la voluntad”. De hecho, ese cambio que el yoga opera en la naturaleza, ese contravenir el curso causal de esta vida “equivale”, para Bhattacharya, “a la voluntad de milagro o magia”:

En la actualidad existe un escepticismo general no sólo sobre cualquier actividad mental que realmente genere la capacidad de producir efectos mágicos en la natu-

<sup>8</sup> Los poderes emanan de *nivṛtti* porque son el resultado de la maestría en *saṁyama*, la técnica conjunta de *dhāraṇā*, *dhyaṇa* y *samādhi*. *Nivṛtti* es entendido por DK como “movimiento hacia dentro”, en el sentido de introspección, en oposición a *pravṛtti*, proyección hacia lo externo, movimiento exterior de la conciencia.

<sup>9</sup> Tengamos en cuenta que en YS 3.50 se parece invitar a la indiferencia únicamente ante los poderes mencionados en el aforismo anterior, no ante *todos* los poderes enumerados en el tercer capítulo. En este mismo aforismo se menciona *kaivalya*, por lo que James Mallinson y Mark Singleton (2017, 361) interpretan que el YS entiende el propio aislamiento como un poder.

raleza, sino incluso sobre la posibilidad de la voluntad en la fe equivocada en tal magia, escepticismo no sólo sobre las *yoga-vibhūti*s, sino también sobre la posibilidad psicológica del yoga mismo. Incluso si se renuncia a tal escepticismo, existe la disputa ya señalada sobre si el yoga es una etapa necesaria de la disciplina espiritual; y existe, además, la duda de si la magia tiene algún lugar en la vida espiritual en absoluto. *Quien admite el libre albedrío admite, sin embargo, en cualquier sentido, la magia en una u otra forma* (Bhattacharya 1956, 290; énfasis mío).

El escepticismo respecto al yoga en tanto poder mágico, y por añadidura respecto a los efectos extraordinarios del yoga en la mente y el cuerpo del practicante, continúa vigente en nuestro siglo. No sólo la historia normativa del yoga ha beneficiado una narrativa que reduce el yoga a una disciplina espiritual vinculada a lo terapéutico en detrimento de aspectos mágicos y esotéricos de toda índole, sino que las fuentes que dan cuenta del yoga como fenómeno cultural que abarca también estos aspectos —o incluso que los favorece— no suelen estar presentes en el imaginario de los practicantes ni formar parte de los manuales de historia del yoga. Óscar Figueroa (2022a; 2022b) ha tratado esta cuestión en relación con diversas fuentes literarias (el *Mahābhārata*, el *Raghuvaṃśa* de Kālidāsa), donde el yoga aparece retratado como un fenómeno mucho más amplio del que nos ofrece la literatura “técnica” o “especializada”, por ejemplo, en manuales como el YS.

Contrario a lo que podría esperarse, Bhattacharya no considera la magia un “efecto” colateral del yoga, entre muchos otros, sino que sitúa este desafío a las leyes de la naturaleza en el corazón del yoga, y lo hace en el seno de un texto especializado que propone un modelo de renuncia con fines de aislamiento. Para este pensador, los cambios que se operan en el practicante en su proceso de alcanzar *kaivalya* son transformaciones ya vinculadas al poder mágico del yoga. Más allá de las *vibhūti*s específicas que enumera Patañjali, transformar la voluntad de un *querer querer* a un *querer no querer* forma parte de un proceso que sólo puede entenderse si uno acepta “el libre albedrío”, lo cual ya implica reconocer la “magia de una forma u otra”. Bhattacharya concilia el yoga como disciplina espiritual y el yoga como poder mágico, y hace del segundo la piedra angular del primero en un sentido amplio y, de nuevo, volvemos con Bhattacharya a la idea de que la magia más elevada no radica en el uso de poderes como la invisibilidad o el conocimiento de las estrellas o de la mente de los otros, sino en el poder de elegir libremente distanciarse de estas capacidades menores para alcanzar la liberación final. “Los poderes mágicos se adquieren, pero no están destinados a ser utilizados para la gratificación del deseo”, comentaba Bhattacharya (1956, 316), y añadía: “Si el yogui sigue adelante, es porque tiene verdadero miedo de caer y siente el impulso de utilizar la libertad ya adquirida para ganar la libertad final”.

DK ha tratado los dos paradigmas de libertad articulados en el YS: “la libertad como desvinculación”, relacionada con el aislamiento como meta ulterior, y “la libertad como omnipotencia”, relacionada con la postulación de los poderes en la tercera parte. Ambos paradigmas ofrecen, para este pensador, un ideal erróneo de libertad.

La idea de que el “ideal” de la “omnipotencia” está implicado en la noción misma de “libertad” es tan errónea como la idea complementaria de que la “libertad” implica la posibilidad y la necesidad de ser “libre” de todo lo demás, incluidos los propios deseos, búsquedas, aspiraciones, en resumen, todas las *vṛttis*, como dice el *Yogasūtra* de Patañjali, y, por supuesto, todos los *samskāras* que toda la historia pasada del universo, en todos sus niveles, ha dejado en uno, como ha tenido que hacerlo su creación, porque uno es su hijo, al igual que todo lo demás lo es (Krishna 2006a, 6).

El énfasis de DK en la posibilidad de retorno, en el tránsito siempre accesible entre *nivṛtti* (la retirada, el recogimiento, el aislamiento) y *pravṛtti* (la acción, la sociedad, la vinculación con los otros), hace de la libertad un diálogo constante, una negociación entre nuestra libertad y la de los demás. En última instancia, no podemos admitir un ideal de libertad que deje fuera la esfera de lo social, pues sin la sociedad y sin todos los otros ni siquiera habríamos llegado a ser humanos. DK recuerda, sin mencionarlo explícitamente, ese proceso *ontogenésico* característico de los seres humanos que hace que parte de nuestro desarrollo matriz transcurra fuera del útero de nuestra madre. “Sin sociedad y cultura, el hombre ni siquiera puede ‘llegar a ser’ humano o alcanzar la ‘humanidad’ tal como la conocemos, y sin economía y política no existiría la civilización en el sentido en que la conocemos” (Krishna 2006a, 7).

Un ser humano no nace humano, sino que sólo llega a serlo ayudado por la cooperación de los demás congéneres de su especie: sin la ayuda de lo social, expulsado fuera del vientre materno antes de haber completado su ontogénesis, un animal humano nunca llegará a desarrollar las potencialidades más intrínsecas de su naturaleza, biología que hace de lo social y lo cultural una necesidad inevitable. DK no menciona la idea del *Umwelt*, ese “mundo circundante” que cada especie tendría para sí, propio de su biología subjetiva, propuesta por Jakob von Uexküll (1864-1944), ni la refutación posterior de Max Scheler, al indicar que la característica del ser humano es precisamente la de ser el único animal que carece de “mundo propio”, pues es arrojado a un mundo abierto para el que no está necesariamente dotado biológicamente; una discusión clásica que fundó la antropología filosófica a principios del siglo XX y que continuaron pensadores como Helmuth Plessner (1892-1985) al indicar que un ser humano nace siempre “prematuramente”, ya que parte del proceso básico de su formación transcurre vía extrauterina, y su educación tiene como rasgo primordial la *excentricidad*. La narrativa del ser humano en tanto “ser deficitario”, “incompleto” o “carencial”, a la que van a recurrir, a modo de hipótesis, pensadores como José Ortega y Gasset, y de la que Arnold Gehlen hará el rasgo determinante y esencial del ser humano, en nuestros días sólo se acepta parcialmente y con matices.<sup>10</sup> Sin embargo, seguimos siendo ese animal no determinado y, ante todo, “paradójico”, propuesto por José Lorite Mena (2010), ese animal para el cual ni la acción ni

<sup>10</sup> Tanto la narrativa del “ser carencial”, que vive un auge importante en el siglo XX, como las críticas recientes de Peter Sloterdijk a esta idea, y en especial al enfoque de Gehlen, se encuentran claramente explicadas en Alonso Fernández 2018.

el universo simbólico son opcionales, sino necesidades fruto de la aleatoriedad a la que lo arroja su propio proceso antropogénico.

El contacto con el “mundo” y la riqueza de este contacto son determinantes de la cantidad y de la calidad de las conexiones; de tal manera que un individuo privado de este contacto mundano podría quedar reducido a su mínima expresión de actividad neuronal, a las disposiciones generales determinadas genéticamente, al bagaje elemental para sobrevivir, lo cual sería difícilísimo en una situación de acentuada competencia. El hecho humano podría ser caracterizado por la progresiva intervención de una variable en esta dinámica global: la instrucción, la transmisión no programada genéticamente de unas formas precisas de hacer “disponibles” las cosas, lo cual implica una *constancia intencional y colectiva* en la práctica de las cosas que establece, indirectamente, conexiones neuronales a través de generaciones (Lorite Mena 2010, 93).

He resaltado en cursivas la expresión “constancia intencional y colectiva” por tratarse de dos adjetivos que se oponen al ideal de liberación que maneja el YS, el cual se alía más a una constancia en la no intencionalidad (esa des-objetivación de la que hablaba Raveh) y el aislamiento. Sin embargo, la antropología filosófica, tanto la clásica como la actual, ratifica que *pravṛtti* es parte intrínseca de nuestra naturaleza, pues es un movimiento sin el que no sería posible el devenir humano. Gehlen (1988, 119) nos recordó que, al nacer, el mundo se abre ante nosotros como “un campo de sorpresas (*Überraschungsfeld*) en el que el ser humano ha de orientarse en primer lugar”. No podemos prescindir del movimiento hacia fuera, antes bien, ese conjunto de movimientos hacia lo externo es una necesidad *sine qua non* para que podamos llegar a un punto de nuestras vidas en el que decidamos retirarnos y ser libres para *escoger* cruzar el puente entre lo interno y lo externo: “Se trata de un proceso de compensación —comenta Gehlen (119)—, el campo de sorpresas se transforma *a través de las acciones* en un mundo accesible y manejable en el que se pueden anticipar impresiones y resultados”. La acción no es un privilegio, sino una necesidad desde el mismo momento en que nacemos: somos *seres actuantes* porque necesitamos actuar para convertir ese campo de sorpresas en un mundo accesible para nosotros, a lo largo de un proceso en el que *los otros* congéneres son cruciales e indispensables. Un humano recién nacido es lo opuesto a la autosuficiencia; de hecho, el aislamiento lo mataría. ¿Cómo, entonces, vamos a articular una idea de la libertad que nos obligue a renunciar a toda acción y que excluya a la sociedad que nos ha hecho humanos? Una liberación así no sólo nos libera de la vida, sino de la propia humanidad. Que *puruṣa* recupere su “verdadera naturaleza” (*svabhāva*) y se aisle completamente de forma irreversible implica vernos despojados de nuestra humanidad, dejar de ser animales humanos. Y aquí me pregunto: ¿es que un *kevalin*, planteado en términos de la filosofía *sāṃkhya* y de Patañjali, puede seguir siendo considerado un ser humano? ¿No ha deshecho o desandado, más bien, la senda que lo había convertido en humano? Uno de los constantes “reproches” de DK al *sāṃkhya*, al yoga de Patañjali y al jainismo, consiste en que

todas estas filosofías manejan la idea de *kaivalya*, pero no explican qué relación mantendrían entre sí los diversos *kevalin* o seres “aislados”. Se mantiene en pie la pregunta que vengo expresando hasta ahora de varios modos: en ausencia de un otro, de cualquier tipo de relación, de cualquier posibilidad de actuar, intervenir o reaccionar, ¿tiene sentido hablar de libertad?

## Conclusiones

“El único denominador común entre KCB [Krishnachandra Bhattacharya] y DK respecto a las *siddhis* en Patañjali es que ambos las toman en serio y las incluyen en sus discusiones sobre la libertad”, explicaba Raveh (2021b, 116). Para Bhattacharya estos poderes son solidarios con el ideal de *kaivalya*, meta trascendente por la que terminaremos renunciando libremente a todos ellos. Para DK, en cambio, se presentan en el texto dos modelos de libertad (*kaivalya*, como desvinculación total y absoluta, por un lado, y los poderes yóguicos, por otro, como ideal de omnipotencia), ambos igual de erróneos por su tendencia al absolutismo. La idea de liberación basada en un movimiento unilateral hacia el interior puede y debe ser cuestionada. Tal vez se trate, como decía antes Bhattacharya, de “utilizar la libertad ya adquirida para ganar la libertad final”, pero esta “libertad” final nos propone *el final como libertad*, y cabe preguntarse: ¿no sería ése también el final de la libertad? Si no tenemos el poder de escoger ni de retroceder ni de degenerar, si no tenemos otra opción que la de no sufrir, no actuar, no vernos afectados por nada ni nadie, ¿en qué sentido puede ser considerado esto un rasgo de libertad? Tanto *pravṛtti* como *nivṛtti* deben permanecer siempre como opciones posibles, potencialidades siempre accesibles, para considerar la elección de uno u otro un acto de libertad. Y mientras uno está inmerso en el proceso de alcanzar *kaivalya*, esto parece cumplirse, pues el yogui es susceptible de retroceder, de volver a caer en brazos de *pravṛtti* de nuevo; el practicante debe escoger *nivṛtti* o *nirodha* una y mil veces antes de alcanzarlas. Sin embargo, cuando finalmente alcanza su meta, el final de este proceso lo despoja del poder de la elección, retira las posibilidades que lo habían mantenido libre, y, en este sentido, podría llamarse a este aislamiento “liberación” tanto como “esclavitud”. El *kevalin* es libre de tener que escoger, está liberado de la elección, pero, a cambio, ha caído en un estado de irreversibilidad —y toda posibilidad de libertad positiva, en términos de autodesarrollo y autorrealización, se ha agotado—. La propia expresión “libertad absoluta” se presta a ser considerada un oxímoron. El absolutismo tiende a anular toda alternativa, toda posibilidad, y, sin éstas, la libertad no puede entrar en juego. ¿Será entonces más libre el aspirante a *kevalin* que el *kevalin* mismo, ya “liberado”? Pues, ¿cómo iba a ser libre alguien que ha trascendido hasta la misma libertad?

*Samādhi*, por lo tanto, en lugar de hacerle a uno “libre”, ha dado lugar a la pérdida total de la “libertad”, donde uno se vuelve totalmente incapaz de “hacer” nada, y mucho menos de “ayudar” a los demás en el camino del yoga o cualquier otra cosa.



Seguramente, el autor del *Yogasūtra* no pudo haber querido decir esto, aunque parezca decirlo a primera vista. El hecho mismo de que escribiera el texto para mostrar a “otros” el camino del yoga lo demuestra. La humanidad “sufriente” ha estado en el centro de la conciencia espiritual, y los maestros siempre han “regresado” del “recogimiento”, como se dice que hizo el Buda hace mucho tiempo, y también tantos otros en la historia de la humanidad (Krishna 2012a, 100).

El acto de componer aforismos, o incluso el de compilarlos, implica un giro hacia *pravṛtti* sin el cual el YS no existiría. Tal como nos enseña la antropología filosófica, la adquisición misma del lenguaje y la posibilidad de comunicar en un universo simbólico para otros congéneres se debe también a ese movimiento hacia fuera sin el que nunca habríamos llegado a ser humanos ni habríamos reunido las condiciones necesarias para socializar, comunicar y comprender. Además, el estudio de Gokhale sobre la influencia del budismo *yogācāra* en Patañjali viene a probar precisamente que estos aforismos son el resultado de un diálogo constante y tensional entre diversas posiciones filosóficas, y no la puesta por escrito de experiencias surgidas en las inmediaciones inefables de *nivṛtti*.

Numerosas publicaciones respaldan la imagen idealizada de Patañjali como un autor original que traduce en palabras percepciones que proceden directamente de su propia práctica meditativa —comentaba Raveh (2022, 76)—. La obra de Gokhale desexotiza y desmitifica el YS. Nos recuerda que *el quid del pensamiento*, de la erudición y de la creatividad en general es *el diálogo* (énfasis mío).

Puede que la voluntad de *nivṛtti* sea el corazón del yoga de Patañjali, tal como defendía insistentemente Bhattacharya, pero es gracias a *pravṛtti* por lo que esta voluntad ha quedado plasmada en palabras, y es gracias a *pravṛtti* por lo que podemos seguir pensando, dialogando *con* y *sobre* este tratado tantos siglos después. Al emplear las herramientas de lo exterior para hacer una apología radical de lo interior, el YS da testimonio de la necesidad de ambos movimientos de la conciencia fenoménica. Por mucho que se defienda que la libertad se reduce al cultivo de uno solo de estos movimientos, la libertad queda severamente comprometida en el momento en que cualquiera de ellos anula al otro y se vuelve una condición irreversible de la conciencia. ❖

## Referencias

- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. 2018. “Reflexiones en torno a la idea del hombre como ser carencial: Ortega, Gehlen y Sloterdijk”. *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 58, 119-136. <https://doi.org/10.12795/themata.2018.i58.07>
- BALMES, Jaime. 1940. *El criterio*. Madrid: Ediciones Ibéricas.
- BHATTACHARYA, Krishnachandra. 1956. *Studies in Philosophy*. Vol. 1, editado por Gopinath Bhattacharya. Calcuta: Progressive Publishers.
- BHUSHAN, Nalini y Jay L. Garfield, eds. 2011. *Indian Philosophy in English. From Renaissance to Independence*. Oxford: Oxford University Press.

- CHAKRABARTI, Arindam y Ralph Weber. 2016. *Comparative Philosophy without Borders*. Londres: Bloomsbury.
- CHAPPLE, Christopher. 2008. *Yoga and the Luminous. Patañjali's Spiritual Path to Freedom*. Albany: Suny Press.
- CHAPPLE, Christopher, ed. 2014. *Yoga in Jainism*. Nueva York: Routledge.
- FERRÁNDEZ FORMOSO, Raquel. 2022. *Trance y memoria en el budismo y el yoga*. Barcelona: Kairós
- FIGUEROA, Óscar. 2022a. "El yoga perfecto: la historia de Śuka en el *Mahābhārata*". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 61 (160): 159-172. <https://doi.org/10.15517/revfil.2022.51461>
- FIGUEROA, Óscar. 2022b. "Representaciones del yoga en el *Raghuvaṃśa* de Kālidāsa: idealización y domesticación". *Nova Tellus* 40 (2): 83-108. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2022.40.2.0021x54>
- FUNES MADEREY, Ana Laura. 2019. "The Perfect Body in Classical Yoga". En *Thinking with the Yogasūtra of Patañjali: Translation and Interpretation*, editado por Christopher Key Chapple y Ana Laura Funes Maderey, 37-52. Nueva York: Lexington Books.
- GEHLEN, Arnold. 1988. *Man, His Nature and Place in the World*. Traducido por Clare McMillan y Karl Pillemer. Nueva York: Columbia University Press.
- GOKHALE, Pradeep P. 2020. *The Yogasūtra of Patañjali. A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367815950>
- KAPANI, Lakshmi. 1993. *La notion de Saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*. Vol. 2. París: Edition-diffusion De Boccard.
- KRISHNA, Daya. 1996. *Indian Philosophy: A New Approach*. Nueva Delhi: Sri Satguru.
- KRISHNA, Daya. 2001. *New Perspectives in Indian Philosophy*. Jaipur: Rawat.
- KRISHNA, Daya. 2006a. "The Cosmic, Biological and Cultural Conditionings, and the Seeking for Freedom". *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 23 (4): 133-160.
- KRISHNA, Daya. 2006b. *Indian Philosophy: A Counter Perspective*. Edición revisada. Nueva Delhi: Satguru.
- KRISHNA, Daya. 2012a. "The Undeciphered Text: Anomalies, Problems, and Paradoxes in the *Yogasūtra*". En *Exploring the Yogasūtra. Philosophy and Translation*, editado por Daniel Raveh, 90-104. Londres: Continuum.
- KRISHNA, Daya. 2012b. *Civilizations: Nostalgia and Utopia*. Los Ángeles: Sage.
- LORITE MENA, José. 2010. *El animal paradójico: fundamentos de antropología filosófica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- MAAS, Philipp. 2013. "A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy". En *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, editado por Eli Franco, 53-90. Vienna: Sammlung de Nobili.
- MALLINSON, James y Mark Singleton, trads. y eds. 2017. *Roots of Yoga*. Londres: Penguin Books.
- RAVEH, Daniel, ed. 2012. *Exploring the Yogasūtra. Philosophy and Translation*. Londres: Continuum.
- RAVEH, Daniel. 2021a. "Past Continuous or Present Perfect? Continuity and Change in Contemporary Indian Philosophy". *Religions* 12 (12): 1087. <https://doi.org/10.3390/rel12121087>

- RAVEH, Daniel. 2021b. *Daya Krishna and Twentieth-Century Indian Philosophy: A New Way of Thinking About Art, Freedom, and Knowledge*. Londres: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350101647>
- RAVEH, Daniel. 2022. Reseña de *The Yogasūtra of Patañjali: A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*, de Pradeep P. Gokhale. *APA Studies. Asian and Asian American Philosophers and Philosophies* 22 (1): 73-77.

**Raquel Ferrández** es profesora en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid, España). Imparte las materias de filosofía india clásica y filosofía india contemporánea en los estudios de grado y máster de filosofía. Colabora en proyectos de filosofía global, filosofía de fusión y filosofía de la respiración. Es cofundadora de la Society for Yoga and Philosophy. Su trabajo más reciente versa sobre yoga y tecnología desde una perspectiva política y contemporánea. Con el compromiso de incorporar estas filosofías a la academia de habla hispana, imparte numerosos cursos junto a otros especialistas de estas áreas. Su sitio web puede visitarse en [www.raquelferrandez.com](http://www.raquelferrandez.com)