

Preguntas, comentarios y respuestas sobre

LOS YOGA SUTRAS DE PATAÑJALI

- 012—Samkhya y yoga
- 013—Traducciones de los Yoga Sutras (1)
 - 014—Krishnamurti y Patañjali
 - 015—Citta
 - 016—Fecha de los Yoga Sutras
 - 025—Traducción de samadhi
 - 038—Yogasutras y Desikachar
 - 039—Vyasa, autor de los Yoga Sutras
 - 040—El observador en los Yoga Sutras
 - 105—Patañjali y el conocimiento
- 106—Distintas versiones de los Yoga Sutras
 - 150—Primer sutra de los Yoga Sutras
 - 155—Crecimiento en la vía del yoga
 - 166—El cuerpo físico en los Yoga Sutras
 - 169—Experiencia del samādhi
 - 176—Dios en los Yoga Sutras
 - 181—Yoga = ¿Unión? (1)
 - 188—Yoga = ¿Unión? (2)
 - 196—El yoga es ultrareligioso (1)
 - 203—Independencia del Yoga (2)
 - 206—Pureza del yoga de Patañjali
 - 209—Asanas y Patañjali
 - 212—Sánscrito
 - 220—Conexión con Patañjali
 - 227—Conciencia y consciencia
 - 231—Pratyahara
 - 249—Samadhi y liberación
 - 254—Estados de la mente
 - 255—Samskaras y vasanas
 - 256—Atman, purusha, ishvara
 - 295—Yoga y Samkhya
- 296—Siete preguntas sobre Yoga Clasico
 - 298—Yoga Bhasya Vivarana
 - 299—Yoga y Vedanta
 - 300—Ishvara y Purusha
 - 311—Kriya Yoga de Patañjali
 - 313—Kleshas y klisha
 - 319—Estudio de los Yoga Sutras
 - 323—Los Yoga Sutras y el Vedanta
- 335—Traducciones de los Yoga Sutras (2)
 - 379—El estado de yoga

012—SAMKHYA Y YOGA

¿El sistema samkhyayoga es un sistema único o la fusión de dos sistemas? Quizás recuerdes que respondiste a una aclaración que te solicité sobre la vigencia de los Yoga-sutra. Mira, la verdad es que desde entonces estoy intentando profundizar en ellos y me he dado cuenta de algunas cosas. La primera es que veo es necesario estar muy puesto en la filosofía Samkhya para contextualizar los sutras adecuadamente de manera que logremos dar a cada concepto su significado más preciso (si no, estaríamos reinventando los aforismos), así que te pediría que me recomendaras alguna lectura que sea clara sobre el Samkhya Darshan con este fin, pues hasta ahora al leer comentarios de comentarios la verdad es que a veces hay más confusión que otra cosa, pues cada autor dice la suya.

Como sabes, los sistemas Samkhya y Yoga están muy próximos entre sí, pero no son exactamente iguales. A continuación te adjunto un artículo (sin publicar) que escribí hace unos años sobre este asunto:

“La identificación tradicional entre ambos sistemas se debe, sin duda, a los comentaristas de los Yoga Sûtra, quienes desarrollaron la doctrina del Yoga adaptándola a un contexto filosófico próximo ya existente: el Sâmkhya. En realidad, Patâñjali deja muchos interrogantes sin resolver ya que considera que las preguntas fundamentales se responderán por sí mismas tras alcanzar la liberación personal y que únicamente la práctica y la realización del Yoga permitirán tal conocimiento. No obstante, los comentaristas posteriores consideraron necesario dotar al Yoga de una serie de respuestas ante temas de corte filosófico que se presentaban en el camino de todo practicante. En este sentido, no dudaron en proporcionar al sistema las respuestas aportadas por el Sâmkhya a los grandes interrogantes, dada su aparente proximidad. Pero, aparte del hecho de que en Yoga se usan las palabras purusha (ser real) y prakriti (materia primordial), términos que también son usados por el darshana del Sâmkhya, todo su tratamiento del mundo y de la relación del hombre con él es único y nada tiene que ver con ningún otro darshana.

Pueden destacarse las siguientes diferencias entre ambos sistemas:

— El Yoga habla principalmente de un complejo mental (citta) que el observador posee hasta su liberación, mientras que el Sâmkhya distingue tres órganos distintos: buddhi, ahâmkara y manas.

— El Yoga utiliza términos distintos para referirse a los gûna (elementos básicos de la materia): aquí se los llama prakâsha (luz), kriya (acción) y sthiti (estabilidad), mientras que en el Sâmkhya los términos correspondientes son sattva, rajas y tamas.

— Para el Sâmkhya el tiempo es un efecto de la naturaleza primordial; el Yoga, por el contrario, hace suya la doctrina budista de los instantes del tiempo (kshana).

— Mientras que el Sâmkhya considera que la liberación se debe lograr mediante la reflexión lógica, el Yoga opina que tal liberación solo puede alcanzarse trascendiendo las limitaciones que nos atan mediante la práctica de la interiorización profunda (samâdhi).

— Además, el Yoga no se detiene en una visión real pasajera de las cosas sino que considera que con la práctica continuada irán desapareciendo todas las tendencias negativas acumuladas por acciones anteriores logrando finalmente la liberación sin retorno, el Aislamiento Trascendental (kaivalya).

— Sin embargo, la diferencia que más se destaca tradicionalmente entre el Sâmkhya clásico y el Yoga de Patanjali consiste en que el primero es ateo y el segundo admite la existencia de un dios (Îshvara), aunque se trate de un dios con la única función de servir de modelo perfecto al aspirante”.

Los términos sánscritos utilizados en los dos sistemas pueden variar su significado; mas aún, dentro del yoga existe una acusada diferencia entre los mismos términos según los interprete una escuela u otra. Lo que yo he hecho para buscar el significado concreto de un término ha sido acudir en primer lugar a la etimología de la palabra; en segundo lugar, recopilar las distintas traducciones que se le han dado a dicho término y buscar su significado común; y, en tercer lugar, he procurado en todo momento que tanto la traducción de la palabra como la del sutra se ajusten a un significado lógico y tradicional dentro del sistema de Patanjali. Si te fijas, en el vocabulario que presento en la web solo incluyo términos que aparecen en los aforismos; ni siquiera se incluyen términos exclusivos de los comentarios a los sutra.

Respecto a obras sobre Samkhya, te recomiendo las obras de cuatro orientistas: Mircea Eliade (Yoga, inmortalidad y libertad), George Feuerstein (puedes visitar su página web “Traditional Yoga Studies” en <http://www.traditionalyogastudies.com/>), HV Glasenapp (La filosofía de los hindúes) y Heinrich Zimmer (Filosofías de la India).

013—TRADUCCIONES DE LOS YOGA SUTRAS

¿Cuál es la mejor traducción de los yogasutras? Estoy leyendo la versión y comentarios de TKV Desikachar y la verdad es que su traducción no tiene nada, pero nada que ver con la que tú has recogido en tus páginas.

En mi opinión existen dos tipos de traducción de los aforismos: la académica y la emocional.

Las traducciones emocionales están sujetas a distintas versiones y, aunque algunas son muy buenas, la mayoría tienden a traducir los sutra para justificar su propio sistema filosófico. A este tipo pertenecen las traducciones de Vivekananda y Vishnudevananda (que aproximan los sutra al sistema Vedanta), la de Desikachar (enfaticando la presencia de Ishvara), la de Alice Bailey o Taimni (de tendencia ocultista, teosófica o antroposófica), etc.

Por contra, la traducción académica, suele ser propia de eruditos del sánscrito pero con poco o nulo conocimiento práctico del sistema (y no olvides que lo principal del Yoga reside en la práctica, en la experiencia íntima). A este tipo pertenecen las traducciones de Tola y Dragonetti, Moreno Lara, Climent Terrer y Ballesteros Arránz, entre otras.

Resulta, pues, muy difícil recomendar una traducción como la mejor o mas fiable ya que lo mas adecuado es comparar y buscar el sentido original entre varias traducciones. En cualquier caso, quizás la mejor obra que conozco sea la traducción que hizo Trevor Legget del Vivarana de Shankara (incluyo los comentarios en la página web). La traducción de Tola y Dragonetti del libro primero es muy precisa y razonada. Y, finalmente (por no extenderme), la de Swami Hariharánanda la considero entre las mejores (aunque excesivamente próxima al sistema Samkhya).

Respecto a la versión de Desikachar (al igual que otras muchas que puedas leer), no coincide con la mía en muchos sutras porque Desikachar está muy influenciado por su padre (Krishnamacharya) y por la visión que éste tenía del yoga de Patañjali, claramente teísta. Yo no comparto esa visión. Pero, además, Desikachar no traduce los sutras etimológicamente, aplicando el significado más correcto gramaticalmente, sino que sobre todo trata de adaptar la interpretación del texto a fin de hacerla más comprensible a la mentalidad occidental de hoy. Quizás se le pueda tachar de falta de rigor, aunque en favor de su versión está la claridad con que escribe.

014—KRISHNAMURTI Y PATAÑJALI

¿Cómo concilias la doctrina del “no-método” de Krishnamurti con el método de Patañjali? ¿Puede ser que estés tomando a la primera como el camino directo hacia “lo real”, pero que dada la dificultad del mismo, no solo para practicarlo sino también para entenderlo, apeles a “ardides”, como diría Osho, o sea caminos indirectos con base intelectual que te induzcan a “saltar” al no-pensamiento al que conduciría el “estado alerta” de Krishnamurti?

En efecto, Krishnamurti es muy directo, muy sincero; señala la realidad tal cual es, sin dar rodeos. Esto, curiosamente, resulta muy difícil de comprender. Patañjali apunta en la misma dirección, pero no olvidemos que Patañjali es un compilador de técnicas y filosofías. En los yogasutras se muestran distintos caminos hacia la meta tomando distintos objetos como punto de concentración (I-34 a I-39). En todo caso, todos estos variados métodos sirven únicamente para alcanzar un estado profundo de interiorización, pero “previo” a la visión de la auténtica realidad (I.17). Esta visión previa es la que nos puede predisponer para dar el “salto” y alcanzar el “otro estado más allá de lo conocido” (I.18).

Por otro lado, Patañjali hace una detallada descripción del estado psicamental del practicante, aunque éste no sea capaz de explicar tales estados o, incluso, no se da cuenta de ellos. Tampoco hay que pasar por todo el proceso descrito. Lo importante es el estado final, el salto más allá de toda lógica que puede suceder en cualquier momento, incluso para quien no siga todos los pasos preparatorios expuestos por Patañjali.

015—CITTA

¿Qué es citta? Considero importante adquirir una comprensión del concepto de mente en el contexto filosófico de los aforismos, pero esto se complica porque cada autor expone su propia idea. Por ejemplo, Danilo Hernández dice que citta es memoria y es una de las 4 facultades de la mente o complejo psicamental, antahkarana, otros dicen que citta es la denominación de la sustancia mental, en fin, ¿qué te voy a contar? ¿No hay algún autor más fiable, alguno que puedas decir esta definición de mente en este contexto es la que vale?

Respecto a citta, existe una tendencia generalizada a asimilar yoga con samkhya pero uno de los conceptos que separan ambos sistemas es el concepto de citta.

Te cito parte de un artículo mío sobre citta:

“En el samkhya (y en el vedanta) se considera que el complejo mental en su conjunto se presenta en tres aspectos distintos de acuerdo a las funciones que ejecuta en un momento dado: buddhi, ahâmka, manas. Buddhi es la conciencia, la cual, para conocer los objetos, necesita primero conceder realidad al propio sujeto y, para ello, crea ahâmka, el sentimiento del yo. Es decir, cuando el individuo intenta discernir sobre la

naturaleza real de un objeto, la mente se denomina buddhi; cuando se identifica consigo mismo para crear un sujeto que perciba, se la concibe como ahâmkara. Ahâmkara, el hacedor del yo, es autoatribución en la que el individuo piensa en sí mismo como en una persona en particular que está en relación con los objetos de la experiencia y dice: “soy yo quien percibe”. Por otro lado, cuando la mente considera los diversos aspectos de un objeto se denomina manas; recibe las sensaciones de los órganos de los sentidos (indriya) que producen en ella unas vibraciones u ondas mentales llamadas vritti, correspondientes a los múltiples y variados procesos mentales. En realidad, es el “constructor” de las vritti. Manas selecciona entre las múltiples sensaciones y sintetizar algunas de ellas, olvidándose de las demás con el fin de obtener determinadas percepciones. Pero manas no es consciente por sí mismo y las percepciones no son nada si no son percibidas por un sujeto. Manas nos brinda una colección de sensaciones en continuo movimiento, que son solo un conjunto de vibraciones materiales. Tales vibraciones (vritti) de manas no tienen ninguna realidad objetiva. Es buddhi quien “detiene” mentalmente ese flujo de sensaciones confiriendo un ser permanente y activo a algunas de ellas; es quien aprecia o discierne, desde ahâmkara, la naturaleza real del objeto, y de ese modo configura ante nosotros un “mundo real”. En esta explicación del complejo mental efectuada por el samkhya hay que añadir finalmente a citta como el soporte material (pero muy sutil) que contiene a buddhi, ahamkara y manas, además de servir de depósito para las impresiones latentes (samskara)”.

El sistema de Patañjali no adopta toda esta detallada disección del complejo mental efectuada por el samkhya, dadas las características propias del yoga como sistema minimamente teórico y eminentemente práctico. Patañjali utiliza muy acertadamente el término citta para englobar todo el complejo mental en su conjunto pues, atendiendo a su etimología, citta es el participio pasado pasivo del verbo cit, “ver, observar, percibir, pensar, ser consciente”, y por tanto, “lo visto, observado, percibido, pensado”.

016—FECHA DE LOS YOGA SUTRAS

¿Qué se sabe del origen de los yogasutras? Me llama la atención que los sutras se daten en su núcleo original alrededor del II AC y que los comentarios de Vyasa, que es el comentarista más antiguo que tu citas, daten del VI DC, esto quiere decir que hay unos 700 años por enmedio. Se supone que durante estos 700 años se prosiguió transmitiendo esta enseñanza sin necesidad de ningún comentario, de manera que me pregunto por qué, entonces, se empezaron a redactar éstos a partir del 500 DC. Te agradecería una aclaración.

En la página web expongo una teoría sobre la datación del texto de Patañjali según la cual la obra está compuesta por distintos textos redactados entre el siglo II a.C. y el siglo V d.C., que se ensamblan entre sí para formar la obra final. Esto quiere decir que durante siete siglos pudo tratarse de una obra viva en constante revisión y enriquecimiento hasta que Vyasa en el siglo VI decide escribir un comentario al texto existente en lugar de seguir añadiendo sutras que lo complementen.

Si durante siete siglos no se escriben comentarios también tiene que ver con la costumbre india de la época según la cual los sutras exponen la esencia de la doctrina y es el guru el que comenta en base a su propia experiencia y a la del alumno; es decir, se trata de una enseñanza sumamente personalizada y que, plasmada en un comentario escrito, supondría una generalización desvirtuada de la misma. Evidentemente, Vyasa decidió que era oportuno escribir el comentario a fin de aclarar el significado hermético de los yogasutra, pero la interpretación personal de cada guru ha seguido siendo primordial para sus alumnos.

025—TRADUCCIÓN DE SAMADHI

Tengo una duda que espero me pudieses aclarar respecto a un término fundamental para la comprensión de la teoría general del Yoga. Este término es samâdhi, no se trata del concepto en particular, pero lo que me interesa entender es su locución en castellano que traduces como enstasis; he tratado de encontrar dicha palabra en el diccionario pero aparentemente no existe, aunque sé que pudiere ser un término poco difundido debido a su especialización.

De otro modo yo pienso que la palabra a la que te refieres es éxtasis cuya acepción común sería: Arrobamiento del alma que se siente transportada fuera del cuerpo. Estado del alma caracterizado interiormente por cierta unión mística con dios mediante la contemplación y el amor y exteriormente por la supresión mayor o menor del ejercicio de los sentidos.

De tal que es determinante saber si son palabras distintas o tan sólo un error de tecleo al escribir, puesto que depende de ello el poder tener una correcta comprensión de los textos.

He aceptado la traducción de samâdhi por enstasis (en-stasis) porque es la que más se aproxima a su significado de acuerdo con la filosofía expuesta por Patanjali. En el yogasûtra III.3 presento las siguientes citas que te pueden aclarar algo este razonamiento:

El samâdhi es todo lo contrario de un éxtasis, ya que no es “salida del ser, enajenación”, sino “regreso al ser, interiorización”, lo mismo que el Yoga no es una mística, sino un método psicosomático ordenado a un retorno sobre sí mismo (Varenne, Jean “El Yoga y la Tradición hindú”)

El término “enstasis”, efectivamente, no es una palabra que figure en el diccionario, pues se trata de un término técnico acuñado por Mircea Eliade:

Los significados de la palabra samâdhi son: unión, totalidad; absorción en, concentración total del espíritu; conjunción. Generalmente se le traduce por “concentración”, pero en ese caso hay un riesgo de confusión con el dhâranâ. Por esta razón es que hemos preferido traducirlo por en-stasis, estasis, conjunción (Eliade, Mircea “Yoga, inmortalidad y libertad”).

Finalmente, incluyo una cita de Feuerstein donde se aclara ampliamente esta etimología:

La palabra samâdhi, compuesta de sam+â+dhâ “poner, colocar”, significa literalmente “poner junto a”. Esto no siempre concuerda con las numerosas traducciones sugeridas para este término, como “trance” (Dvivedi, Prasada), “meditación” (Muller, Jha), “concentración” (Dasgupta, Radhakrishnan, Woods), “absorción” (Zimmer, Koelman)...Estas transcripciones resultan o demasiado cortas o demasiado vagas para considerarse aceptables. Por esta razón, M. Eliade tomó prestado del griego la palabra “enstasis” que tiene la ventaja de no estar cargada con

el mismo tipo de asociaciones no deseadas que obligan a rechazar las alternativas antes mencionadas... Pero la palabra “enstasis” tiene la ventaja adicional de desmarcar claramente el “éxtasis” del fenómeno del samâdhi, con el que frecuentemente se confunde. “Enstasis” es el opuesto exacto de “éxtasis”, que significa “salir fuera de uno mismo” y que se caracteriza a menudo con un acto de romper la barrera entre el sujeto individual y el universo que le rodea (Feuerstein, Georg “The Philosophy of classical yoga”).

038—YOGA SUTRAS Y DESIKACHAR

Tengo curiosidad por saber como te interesaste por los yogasutras de patanjali. Yo creo que Desikachar es actualmente uno de los que mejor interpretan los aforismos y tu versión difiere bastante en algunos sutras.

El primer libro sobre los yogasutras que cayó en mis manos fue el de Tola y Dragonetti pero, aunque realmente me impresionó su profundidad, no era entonces el momento de seguir estudiando la obra de Patañjali y no tuve contacto serio con este texto hasta que adquirí en 1985 la obra de Desikachar: “Yoga, conversaciones sobre teoría y práctica”. En este libro se analiza el libro segundo de Patañjali y realmente me sorprendió comprobar que un texto tan profundo y “oscuro” podía ser explicado de forma tan clara.

Posteriormente, en 1994, conseguí la versión de Desikachar sobre los yogasutra, pero debo confesar que me decepcionó un poco. Me explico: esperaba un texto traducido con rigor, adaptado fielmente al texto sánscrito y con amplios comentarios, como suele ser en otras obras de Desikachar o en la revista Viniyoga, por ejemplo. Sin embargo, Desikachar ha optado por adaptar los yogasutra a una mentalidad occidental actual, perdiendo así la fidelidad del texto original en muchos sutras. Por supuesto, ha logrado una obra fácil de leer, divulgativa, pero es una pena que con el conocimiento que tiene del texto original no se haya decidido por hacer una versión más académica. Bueno, quizás la haga más adelante.

Otro punto que no me convence de Desikachar y, en general de todos los que siguen a Krishnamacharya en su interpretación de los yogasutra, es el fuerte teísmo que se desprende cuando se trata el tema de ishvara; también me parece notar cierta intransigencia en este asunto.

039—VYASA, AUTOR DE LOS YOGA SUTRAS

Soy de la opinión de que Vyasa, el primer comentarista, fue realmente el autor de los yogasutra.

Respecto a tu especulación sobre la posibilidad de que Vyasa hubiese escrito los yogasutra, desde luego que puede responder a la lógica (o carencia de lógica) hindú, pero se observa una gran diferencia de estilo entre ambos trabajos; quizá lo más destacable en este sentido es que Vyasa no es tan neutral y exacto en el uso de los términos sánscritos; se nota que está influido por la religión de la época y carece de la “magia”, del “sentido profundo” que encierran los sutras.

040—EL OBSERVADOR EN LOS YOGA SUTRAS

Parece que Patanjali prefería referirse a aquello que realmente somos como el observador, *drashta*, en lugar de utilizar otros términos mas frecuentes en la literatura india. Pero también utiliza otros sinónimos, ¿porqué?

Sobre el uso del término drashta (observador) al principio de los yogasutra en vez de utilizar purusha o atma, los cuales son en realidad sinónimos y hacen referencia exactamente a lo mismo que drashta, pienso que Patañjali utiliza el término mas adecuado en cada momento.

No solo utiliza drashta al principio del libro del samadhi; como sabes, en II.20 Patañjali define drashta de forma paradójica diciendo que “drashta, el observador, es únicamente observación”.

Y en II.21, asimila drashta a atmam cuando dice que “las cosas existen solo para ser observadas por atmam”.

Respecto al uso de purusha, fíjate qué curioso es el sutra III.35, cuando dice:

“la experiencia surge cuando se identifica al sí mismo, purusha, con la luminosidad del intelecto, sattva, los cuales son (en realidad) completamente distintos”; aquí está repitiendo la idea expuesta al principio, en I.3.

Mas aún, en III-49, continúa utilizando los mismos términos para expresar una idea similar al sutra I.4:

“la omnipotencia y la omnisciencia se adquieren solo mediante el conocimiento de la diferencia entre la luminosidad mental, sattva, y el sí mismo, purusha”.

Continúa con la misma idea en III.55:

“cuando la luminosidad mental, sattva, y el sí mismo, purusha, alcanzan la misma pureza, se produce el Aislamiento Trascendental, kaivalya”.

Desde luego, ninguno de estos tres términos define correctamente al observador (lo absoluto) pues tratar de definirlo sería contradecirse; por eso, a lo largo del tratado, se utilizan distintas palabras para aproximar al estudiante a la idea que está desarrollandose en esos sutras.

Lo que no creo que se llegase a utilizar es el término brahma, pues Patañjali solo menciona esta palabra como parte del compuesto brahmacharya, en II.30 y II.38, sin alusión alguna al concepto de absoluto, que se desarrolló posteriormente en el seno del Vedanta.

Por supuesto que otra solución para explicar este asunto es la de referirse a una composición de los yogasutra integrando varios textos, de distintos autores desconocidos, entre los siglos II a.C. y V d.C., pero esto es muy difícil de demostrar y siempre es mas atractivo pensar en un único texto de un único autor. En fin..., tampoco tiene mucha importancia.

105—PATAÑJALI Y EL CONOCIMIENTO

¿Porqué desde hace mas de 2.000 años hasta nuestros días no ha habido otros maestros de la altura de Patañjali?

Eso no podemos asegurarlo. De entrada no sabemos absolutamente nada sobre el Patañjali histórico. Patañjali solo es el nombre de quien firma los Yoga Sutras. Todo lo demás son conjeturas.

Sin embargo, personas de la altura del sistematizador del Yoga, por supuesto que ha habido (y sigue habiendo). Sin ser exhaustivos podríamos citar, entre los posteriores a Patañjali: en la India, Sankaracharya, Vasubhandu, Nagarjuna, Ramanuja, Ramakrishna, Ramana Maharshi, Aurobindo, Vivekananda; y fuera de la India

Jesucristo, Mahoma, Huang Po, Dogen, Ibn Arabi, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Krishnamurti y muchísimos otros.

Por otro lado, ten en cuenta que los grandes maestros no son siempre conocidos. Me atrevería a decir que generalmente son desconocidos. Solo conocemos a los que, una vez alcanzada la sabiduría, han podido transmitir su conocimiento de forma tal que ha trascendido hasta nosotros. Pero estos son una mínima parte de todos los que seguramente han logrado la liberación.

En lo que estoy de acuerdo es en que nadie ha superado la forma tan magistral de condensar la enseñanza dispersa del Yoga como Patañjali. Después de él, sin embargo, ha habido comentaristas de enorme altura, como Vyâsa, Vâchaspati Mishra o Vijnâna Bhikshu.

Comprendo lo que me dices y que ha habido otros grandes pensadores, pero lo que no comprendo es que desde hace 2 mil años (excepto Mahoma) y sobre todo en los últimos 1000 años no ha habido nadie de la importancia a nivel mundial que las épocas pasadas, donde estos “Personajes” han tenido una trascendencia ilimitada geográficamente e ilimitada en el tiempo.

Yo me considero un gran admirador de Patañjali y también creo, como tu, que ha sido un personaje excepcional y, me atrevería a decir, único por la trascendencia de su trabajo; pero te invito a que preguntes a cualquier persona de tu entorno y seguramente, salvo algunos pocos que se hayan dedicado a “perder” su tiempo estudiándolo (como nosotros), nadie conoce nada sobre él y muy poco sobre los yogasutras. Quizás lo único conocido se encuentre entre algunos practicantes de yoga (que son una minoría en nuestra sociedad), y que asocian este nombre con el yoga clásico de ocho pasos.

En cualquier caso, seguro que podemos encontrar otros nombres actuales mucho mas conocidos y mejor considerados que Patañjali en nuestra sociedad. Por ejemplo, Ken Wilber, para los Wilberianos o Krishnamurti para sus seguidores, o hasta el mismísimo Dalai Lama.

Es muy difícil encontrar hoy en día alguna personalidad reciente que haya trascendido tanto en la historia de la humanidad. Y es por lo que me pregunto si es que no estamos atravesando una etapa oscura o quizás que pasamos hace unos miles de años una época de iluminación que nos supimos aprovechar.

Desde luego, la tradición hindú considera que estamos en la etapa oscura, en el kali yuga, pero tal consideración no debería tomarse literalmente: no hay nada absolutamente malo o bueno y, como dice un sabio refrán “cualquier tiempo pasado fue mejor”, o lo que es lo mismo “tendemos a recordar los aspectos positivos y a olvidar los negativos”; quizás esto mismo podría extrapolarse a la historia de la humanidad.

Si el motivo para que nadie lo haya conseguido durante este periodo es el gran esfuerzo y dedicación necesaria para ello, ¿porqué creer todo lo que nos dice Patañjali? ¿No será todo una invención que con el paso de los tiempos otros se han encargado de elevar a la categoría de verdad?

Según el sutra I.20 “para los otros (para los yoguis cuya vía se describe en I.18), (el éntasis mas allá del conocimiento) es precedido por fe, energía, atención, interiorización (consciente) y sabiduría”. Patañjali no trata de demostrar nada. Solo muestra un camino y el primer requisito (indispensable) es fe (sraddha); como dicen Tola y Dragonetti “fe, es decir, la confianza en la meta que persigue y en la eficacia de sus métodos”; pero también, como nos dice Xavier Moreno Lara, “hay que descartar

la 'fe ciega' como posible virtud. Todo lo contrario: hay que aplicarse en el estudio, confrontar diversas opiniones, buscar los maestros mas prestigiosos”.

O sea, que es una cuestión de fe y que tengas la suerte de encontrar un buen maestro ¿es así?

La fe sobreviene sola, con la práctica, sin buscarla. Esta palabra, quizás por nuestra cultura cristiana puede crearnos alguna connotación negativa pero no estoy hablando del mismo concepto que el de la religión occidental. No se trata de creer a ciegas en los beneficios de un sistema como el yoga; se trata de confirmar con el paso del tiempo que dicha práctica es correcta. Y el único camino para ello es “lanzarse” abiertamente a dicha práctica. Esto es lo que yo entiendo como “fe” en el yoga de Patañjali.

No es imprescindible encontrar un guru o maestro personal. Depende del carácter y las circunstancias personales del practicante. En muchos casos puede ser una gran ventaja, pero en otros puede ser todo lo contrario. Sin duda, el mejor guru, se encuentra dentro de nosotros mismos (y esto no es un tópico).

Es extraño que no haya llegado nada sobre aquellos que durante este periodo lo hayan conseguido.

Alcanzar los objetivos del Yoga no significa que tenga que divulgarse públicamente. En realidad, cuanto mas se avanza en este camino, menos se muestra en público. Y esto es así porque lo que llega a comprenderse íntimamente es algo que no es fácil mostrar. Tiene que existir cierta “química” entre el emisor del conocimiento y el receptor para que pueda establecerse comunicación y la transmisión del conocimiento se lleve a cabo. Pues no se trata de un conocimiento racional, que pueda explicarse con palabras, sino de un conocimiento eminentemente “transracional”. En consecuencia, esto no se puede transmitir en masa o para un público, salvo excepciones (como las que he citado anteriormente).

Ya, ¿pero qué mayor signo de generosidad que ofrecer a todo el mundo los avances o caminos que alguien ha conseguido para así generalizarlo entre toda la humanidad?

Sobre la divulgación del conocimiento, siempre se ha mantenido en secreto el aspecto mas sutil, el aspecto mas profundo del mismo en todas las tradiciones. Los mismos yogasutras son un ejemplo de ello: se trata de una colección de frases que, si no hubiesen sido comentadas (y estos comentarios a su vez también explicados por otros), no habríamos podido entender; aún así, es preciso un estudio personal profundo acompañado de la práctica correspondiente para captar el significado de muchos sutras. Y esto mismo se repite en toda la tradición del hatha yoga y el tantra, pero también en la mística cristiana, sufi o zen, por citar otros sistemas.

Permíteme que insista: cuanto mas profundo es el conocimiento menos debe generalizarse su divulgación, pues la generalización desvirtúa el mensaje; la transmisión del conocimiento mas profundo debe hacerse personalmente y, a ser posible, sin palabras.

No se pueden dar reglas sobre “como iluminarse en 10 cómodas lecciones”. No se trata de falta de generosidad. Sencillamente es absurdo.

106—DISTINTAS VERSIONES DE LOS YOGASUTRAS

Este fin de semana he estado comparando algunas traducciones de los Yogasutras de Patañjali y me han sorprendido no solo las diferentes traducciones (con mas o menos similar sentido) sino que además los versos en sánscrito difieren en cuanto a la separación de las palabras y su transliteración.

Como total desconocedor del sánscrito, ¿me podrías indicar a qué se debe esto y cómo puedo saber cual es el correcto (además del tuyo, supongo)?

Se conocen varias versiones “originales” aparecidas de los yogasutras. Los yogasutras se escribieron en sánscrito, lengua antigua que utiliza para su escritura un sistema de signos denominados en su conjunto alfabeto devanagari. Estos signos son distintos de las letras del alfabeto occidental y, además, son más numerosos. En consecuencia, a fin de hacer legibles los textos escritos en sánscrito, los primeros eruditos occidentales adaptaron el alfabeto devanagari a caracteres occidentales utilizando el alfabeto occidental combinado con una serie de signos (puntos, acentos especiales, subrayados, etc.) para suplir los caracteres restantes.

Es decir, aparte de las distintas versiones “originales” de la obra, con ligeras diferencias entre ellas, los yogasutras “sufren” su adaptación al alfabeto occidental y su posterior traducción a las distintas lenguas contemporáneas (incluso su re-traducción, por ejemplo, del inglés al español). Todo esto tiene como consecuencia distintas versiones finales de la obra (hasta el punto que hay versiones con 196 aforismos y otras con 195). Ten en cuenta que los yogasutras tienen unos 2000 años de antigüedad y han sufrido todo tipo de traducciones e interpretaciones.

Por supuesto, cuanto más atrás podamos ir en esta cadena de traducciones, más fiable será nuestra interpretación.

Por mi parte, aún no he encontrado una traducción 100 por 100 fiable. Yo mismo continúo investigando el significado de cada término, de cada sutra y de cada conjunto de sutras, limando y puliendo la traducción de los aforismos. Para ello, utilizo cuantas traducciones serias puedo encontrar y las comparo entre sí. Y, aún así, hay algunos aforismos que deben interpretarse a la luz de la propia experiencia en la práctica del yoga.

Puedes encontrar otra aclaración a este tema en la respuesta a la pregunta 013—Traducciones de los yogasutras (1).

150—PRIMER SUTRA DE LOS YOGASUTRAS

Estoy leyendo los comentarios de este autor y la interpretación del primer sutra es original y con bastante lógica:

La palabra “Ahora” (atha) tiene dos significados:

1º.-Hace referencia a que ya el estudiante está preparado para recibir y profundizar en los sutras pues tiene unos conocimientos previos.

2º.-Hace referencia también al momento presente del estudiante: su tiempo y su lugar.

Patañjali transmite con ello que él no solamente ha hecho una compilación de los conocimientos sino que éstos necesitan una comprensión... Dicha comprensión cambiará según el tiempo y el lugar; por ello no pasa a explicar que quiere decir con cada sutra pues ésa será la labor del estudiante situado en su época y en su pueblo.

El Yoga es una ciencia por tanto que tiene que ofrecer los mismos resultados en cualquier época y lugar si la comprensión es correcta.

El Yoga va unido a la evolución de la humanidad y a la evolución de la mente del hombre por tanto la interpretación de la ley invariable expuesta (el sutra) también

evoluciona para que, si la comprensión es correcta, ofrezca al estudiante el mismo resultado que en el tiempo y lugar de Patañjali (2.200 a.C. en La India).

El primer punto es el habitual pero el segundo es interesante y ofrece una explicación lógica del motivo por el que Patañjali no comenta sus sutras sino que lo deja para los que vengan, éso supone que prevé los matices subjetivos, ligados necesariamente a la cultura y época del comentador.

Si, es una idea interesante la que comentas sobre la actualidad eterna de los yogasutras.

Pero observo que también puede ser un arma de doble filo. Por un lado, se defiende con ello la universalidad y atemporalidad del texto, con lo cual los comentarios pueden y deben adaptarse a una época y lugar concretos. Pero, por otro lado, existe el riesgo de la desviación del significado original.

Ciertamente, Patañjali sintetizó al máximo las ideas existentes en su época sobre el yoga (quizás teniendo en cuenta la citada universalidad y atemporalidad), pero precisamente por esto, creo que no hay que desviarse lo mas mínimo de su significado original; hay que tener en cuenta todos los detalles etimológicos, gramaticales, etc, con que construyó esta obra.

Por todo eso, siempre me muestro un poco receloso ante los autores que “adaptan” el significado exacto de cualquiera de los términos sánscritos elegidos por Patañjali a una situación y momento determinados con objeto de conseguir “divulgar” mejor el mensaje.

En este asunto soy un poco escéptico. Cuando analizo mi propia interpretación de los yogasutras, tengo que reconocer que he pasado por varias etapas: desde una “adaptación” para una mejor comprensión en nuestra sociedad y cultura, hasta una interpretación mas tradicional que, no por ello, esta sujeta a otra cultura lejana.

Desde luego, lo mejor es quedarse con el sutra sin comentar y tratar de comprenderlo internamente, en meditación.

Respecto a la traducción de los sutras mi opinión ahora es semejante, lo lógico es conocer primero qué intenta comunicar exactamente aunque resulte incomprendible... ése es el reto. Para ello es necesario conocer profundamente: idioma, cultura, época, lugar, yoga y psicología del autor (aunque mantengo la teoría que no es un autor sino un linaje de autores dedicados a esa labor: reunir, analizar y sintetizar todos los conocimientos existente sobre el Yoga).

Idioma, época, yoga, lugar y cultura es cuestión de estudio y en ello estamos. Respecto a la psicología de Patañjali nada podemos averiguar pero sí tenemos una clave fundamental...es extremadamente preciso, nada en el texto está de más.

Cuando algo no se puede explicar con palabras solamente queda una fórmula válida que es la meditación, tal vez éso también estaba previsto por Patañjali.

Volviendo al significado de este sutra, hay dos comentarios muy interesantes de Ian Witcher al Yoga Bhasya de Vyâsa que pueden conectarse con los de Tavaría:

1.- (Bhasya) atha+iti+ayam adhikârâthah

El término “a continuación” (atha) indica que se inicia la exposición de un asunto concreto.

Vyâsa afirma que atha, con el significado de “ahora” tiene por objetivo señalar adhikâra. Adhikâra significa “autoridad”, “cualificación”, “derecho”. Puesto que atha tiene otros significados como “después”, “cuestionamiento” y “felicidad”, Vyâsa aclara específicamente que en el contexto del Yoga Sutra I.1 atha se utiliza en el sentido de adhikâra. Teniendo en cuenta la afirmación de Vyâsa, atha puede entenderse como un reconocimiento implícito a la autoridad de Patañjali y como una

declaración de su enseñanza. Por medio del prefijo anu, Patañjali niega la autoría de las enseñanzas aunque con la palabra atha reafirma su autoridad para enseñarlas. No obstante, hay implícitos dos factores esenciales que contribuyen a la auténtica relación guru—sishya tal como se aplica en yoga: (i) existe un ansia de conocimiento por parte del discípulo, mediante la investigación crítica y la disciplina meditativa, y (ii) Patañjali posee auténtico “conocimiento” sobre el yoga y desea compartirlo. El “conocimiento” está abierto para quien posea el deseo necesario (mumukshu) por la liberación espiritual, y quien esté suficientemente cualificado para progresar en el “camino” del yoga será denominado por tanto adhikârin. Un texto así, perteneciente a una tradición concreta y conteniendo una disciplina se considera un shastra; por ello la “ciencia” integral de cuerpo y conocimiento se conoce como yoga-shastra (Witcher, lan “The Integrity of the Yoga Darshana”).

2.- (Bhasya) yogânushâsanam shâstram adhikritam veditavyam
El tema que va a ser tratado ahora es la enseñanza de esta escritura sobre yoga.

La palabra anushâsana deriva del prefijo anu y del verbo sâs. El prefijo anu indica que algo es subsecuente; hay una continuación de algo que previamente ha sucedido o existido. El verbo sâs significa “enseñar, instruir, informar” y el nombre shâsana indica “enseñanza, instrucción, disciplina, doctrina”. La palabra anushâsana no puede expresar correctamente una enseñanza sin una disciplina que la acompañe. Del verbo sâs se deriva la palabra sishya, que significa “discípulo”, es decir, quien se instruye con y dentro de una disciplina. Se puede considerar que el prefijo anu tiene dos connotaciones distintas en el término anushâsana: (1) la disciplina del yoga se enseña solo después que el estudiante ha demostrado un necesario grado de aptitud, mediante la observancia de la autodisciplina, y se considera preparado para avanzar a lo largo del camino del yoga; (2) anushâsana significa enseñar lo que ha sido enseñado antes dentro de una tradición concreta, sin que el autor se atribuya nada nuevo (Witcher, lan “The Integrity of the Yoga Darshana”).

Según Vyâsa sería : Patañjali declara que va a exponer la disciplina del Yoga que conoce profundamente (imperativo de autoridad para atha) pero que no se la ha inventado él (anu), porque anushâsanam hace la relación a un “texto revisado que se expone” ...éso se remarca en tu siguiente nota sobre la siguiente línea de Vyasa.

De todas formas, estamos hablando del comentario de Vyasa, el cual dice claramente que la palabra clave hatha es un imperativo de autoridad y de esta afirmación se deriva todo lo que le sigue.

Según Judge, la traducción de la palabra atha no es posible en nuestro idioma porque:

La palabra “atha” significa algo parecido a “indudablemente”, pide nuestra atención pues un asunto nuevo va a exponerse y también sirve como una especie de ruego para que todo salga bien. Es un participio de difícil traducción que anima y desea buena suerte.

En este caso no sería más que una especie de formulismo con el que Patañjali anima a estudiar su próxima exposición con ventura por el discípulo.

Personalmente me inclino más por lo que afirma Vyasa ya que es imposible pensar que Patañjali pierda el tiempo colocando formulismos venturosos o animando al posible lector.

No obstante, si la palabra *atha* no indica imperativo autoritario (no olvides que eso se lo saca Vyasa de la manga no Patañjali) sino algo como “ahora vas a” entonces tiene razón Tavaría porque ahora es el momento presente del que estudia con todas sus consecuencias.

Imperativo de autoridad que ejerce el maestro o bien momento presente del que lee....he ahí la cuestión.

155—CRECIMIENTO EN LA VIA DEL YOGA

Actualmente hago de monitor de Yoga en un gimnasio de mi ciudad y desearía crecer en conocimientos del Yoga, por esta razón le ruego me recomiende el camino más idóneo para crecer en su conocimiento.

Ser monitor de yoga es un método excelente para profundizar en este arte, aunque no hay que descuidar en ningún momento la práctica personal.

Tradicionalmente, el camino más idóneo para cada uno debe indicarlo el propio maestro. Hoy en día, en nuestra sociedad, esto no siempre es posible y debe ser entonces el practicante quien decida en cada momento la dirección a tomar.

*No obstante, Patañjali nos proporciona las bases sobre las que debemos trabajar: *tapas, swadhyaya e ishvarapranidhana*.*

En la pregunta “094—¿Qué es el yoga?” encontrarás la respuesta.

166—EL CUERPO FÍSICO EN LOS YOGA SUTRAS

En cuanto a los Yogas Sutras, ¿qué dicen los aforismos respecto a la importancia, al valor que dan los orientales al cuerpo?

En el yoga de Patañjali (igual que en la mayoría de las doctrinas orientales) no hay diferencia marcada entre lo corporal y lo mental, entre lo físico y lo psíquico; más bien, existe una correspondencia mutua que explica la interrelación entre ambas partes.

Hay un par de interesantes aforismos en los Yoga Sutras que hacen relación al cuerpo:

— El ascetismo destruye las impurezas perfeccionando el cuerpo y los sentidos (II.43);

En este caso se entiende como ascetismo el conjunto de prácticas disciplinadas, regulares y continuadas, propias del yoga físico. Respecto a las impurezas, se refiere el aforismo tanto a los problemas puramente físicos, como a los defectos morales y las debilidades de origen psicológico.

— La perfección corporal se traduce en belleza de forma, gracia de movimientos, fuerza y resistencia extremas (III.46)

De acuerdo con Mikel Burley (“Hatha-Yoga - Its Context, Theory and Practice”):

*“se afirma que tal condición es consecuencia de *samyama* sobre los elementos groseros y sutiles. Esto implica que la perfección del cuerpo se considera una consecuencia de la*

disciplina meditativa, en vez de un requisito, aunque la relación entre ambas quizás se entienda mejor como un perfeccionamiento mutuo; en otras palabras, el cuerpo debe purificarse para que el yoga tenga lugar, aunque el yoga en si mismo sea el proceso purificador”.

169—EXPERIENCIA DEL SAMADHI

Desde hace años practico zazen por mi cuenta pues aqui no hay dojos zen, un dia mientras practicabamos artes marciales vino un monje zen y nos enseño la postura; a raiz vinieron jornadas de zen con él. Desde entonces no he dejado de practicar. Un dia estaba bastante excitado y decidi hacer zazen para poder, calmarme, era por la noche, así que pasó una hora mas o menos y senti una experiencia de ke mi columna vertebral sentia como si una flecha la atravesara desde la base del coxis a la cabeza y senti que todo era uno y nada habia separado de nada en fin una fusión con todo, esto fué una sensacion grandiosa pero a la vez de temor porque era desconocido para mi. Al tiempo esto ha ocurrido otra vez, con la misma sensación, ¿es un despertar de kundalini?, ¿como podríamos llamar a esto? Yo solo no puedo comprender esto.

Por tu descripción deduzco que durante un tiempo indeterminado, durante el zazen, has trascendido la realidad ordinaria.

Dices que esto lo has repetido posteriormente, aunque supongo que cada vez con menos intensidad.

En realidad, no es importante clasificar la experiencia. Unos lo atribuirán a un despertar de kundalini (hoy en día, es muy cómodo decir ésto). Otros dirán que has alcanzado un pequeño satori (lo cual no explica nada). Incluso se podría dar una interpretación místico-religiosa si fuera el caso.

Sin embargo, de acuerdo con Patañjali (aunque todo esto es muy subjetivo) tu experiencia podría considerarse como uno de los samadhi con conocimiento (samprajñatasamadhi) y, dentro de éste grupo, quizás como savitarkasamapatti. Lo interesante de Patañjali es que explica “de forma coherente” dichos estados.

Estos aforismos de los Yoga Sutras quizás te aporten alguna luz:

III.3 (<http://www.abserver.es/yogadarshana/3-03.htm>):

la interiorización completa (samadhi) tiene lugar durante la meditación en el preciso momento en que solo brilla el objeto, como si el vacío fuese la auténtica naturaleza de la mente.

I.41 (<http://www.abserver.es/yogadarshana/1-41.htm>):

el establecimiento de la mente con sus procesos mentales destruidos en el conocedor, el proceso de conocimiento o el objeto conocido y, como consecuencia de ello, la coloración de ella por ellos, como una joya transparente, constituye la identificación completa (samapatti).

I.42 (<http://www.abserver.es/yogadarshana/1-42.htm>):

en ese instante, en la identificación completa con asociaciones verbales (savitarkasamapatti), se mezclan las construcciones mentales del sonido con que se representa el objeto, de su razón de ser y de la comprensión que produce.

Gracias ,por tu respuesta, he podido comprender un poco mejor esta experiencia, pues no quiero comprenderlo todo intelectualmente, sino como ha sido tal y como es, o sea por el cuerpo-mente.

¿Pero la sensación que he tenido de la columna vertebral en ese momento, como si una lanza me atravesara, como enterderlo, va unido a esta experiencia? Es cierto que cada vez con menos intensidad y no quiero aferrarme a ella, sino por el contrario,

desechando esta experiencia y continuando como siempre, aunque amigo me ha costado hacerlo, pues me sentaba en zazen buscando esto, bueno inténtame explicar la sensación de la columna vertebral. ¿A qué es debido?

Las explicaciones intelectuales son... para intelectuales! Me explico: para personas que no practican y, por tanto, no tienen tales experiencias en si mismos.

No obstante, las descripciones de estos procesos, las definiciones y todos los argumentos que intentan explicar racionalmente tales estados de conciencia permiten “situar” al practicante dentro del extraño espacio que se presenta ante él (especialmente sin practica en solitario, sin la proximidad de un maestro).

Pero cuando el practicante experimenta una sensación de este tipo, ninguna explicación teórica satisface plenamente. Sólo queda el recuerdo que se difumina y un ánimo renovado para continuar practicando.

Lo mas recomendable en estos casos es precisamente seguir practicando y vaciar de importancia las experiencias trascendentes.

Las explicaciones reales son convencimientos internos que sobrevienen con el tiempo.

176—DIOS EN LOS YOGA SUTRAS

Tradicionalmente siempre “se ha dicho” que el Yoga admite la existencia de Dios y que para los ateos ya estaba el Samkhya.

En los yogasutras encontramos algunas referencias a Dios en el primer capitulo. Patanjali se refiere a él solamente como un metodo de tantos para llegar al fin del Yoga, es decir, admite su existencia pero lo “acota” y lo hace prescindible hasta tal punto que podriamos eliminar esos sutras donde se menciona a este ente sin que su obra perdiese un ápice de sentido.

Podemos comprobar que el Yoga puede ser seguido con eficacia tanto por los ateos como por los teistas o por los agnósticos (por agotar todas las posibilidades en cuanto a creencias religiosas).

La neutralidad del Yoga respecto a las creencias religiosas es algo que solamente descubri implícito en la obra de Patanjali. De los autores posteriores siempre se desprende, cuando se toca este tema, una clara tendencia a relacionar el Yoga con la religión; incluso esa asimilacion llega a ser magnificada en los grupos de msn al igual que en ciertas organizaciones sectarias que afirman sin reparos...Yoga = Religión.

Personalmente creo que el Yoga aporta mucho más a nivel real y práctico que el Samkhya y que el Yoga es una disciplina empirica, por ello no puedo aceptar esa convivencia Yoga-religión. Es una postura personal fruto de mi agnosticismo que me funciona bien pero siempre mantengo la duda sobre si me hallo en el Yoga o me he fabricado un Yoga a mi medida.

Por ello, te pregunto: ¿Crees que es necesaria una relación Yoga-religión para que el Yoga tenga sentido?

Cito literalmente un comentario de Georg Feuerstein al respecto, que me parece suficientemente aclarador:

“Curiosamente, el término pranidhâna se encuentra muy difundido en los textos del Budismo Mahayana de la época de Patâñjali. Ya he afirmado en diversas ocasiones que aparentemente Patâñjali tomó algunas ideas prestadas de esa

tradición. En el contexto budista, pranidhâna significa “resolución, aplicación, ejercicio, esfuerzo” y “comportamiento respetuoso con respecto a alguien”. Por tanto me inclino a pensar que Patanjali utilizó el término en el mismo sentido. De esta forma, îshvara pranidhâna sería el comportamiento reverente o respetuoso del yogui con respecto al Señor, el cual puede tener o no una componente ritual externa. Si hubiese implicado un sentido mayor, Patanjali habría hablado presumiblemente de îshvarabhakti, pero no lo hizo. De hecho, el término bhakti (“amor, devoción”) no aparece en su obra por ningún lado. Sin embargo, los comentadores clásicos, de Vyâsa en adelante, se han servido del concepto de bhakti para explicar las intenciones de Patanjali. La devoción al Señor es claramente una alternativa, lo cual significa que el éxito en la práctica del yoga no depende en absoluto de la intervención divina. En la práctica real muchos —si no la mayoría— de los yoguis y las yoguinis tradicionales cultivan la relación con una deidad, como Shiva, Vishnu, Krishna, Devi, etc. Algunos consideran esta deidad (deva) como la Realidad última (Dios, la Divinidad), mientras que otros la consideran sencillamente como un ser superior en un determinado nivel sutil de existencia dentro del mundo condicional (samsara). En este último caso, en occidente se estaría hablando de un ángel, en lugar de un dios.

En cualquier caso, los yoguis y las yoguinis creen que su deidad personal (ishtadevata) es un instrumento para el desarrollo espiritual que sirve para alcanzar la iluminación. Muchos tienen visiones de su deidad personal y también creen que reciben ayuda directa de ella. No está claro como podría relacionar Patanjali este tipo de interacción mística con su concepto de îshvara. Como un sí-mismo (purusha) especial, el Señor es extremadamente trascendental. Pero sin embargo, en términos de la ontología de Patanjali, no puede existir una interacción directa entre îshvara y el cosmos (prakriti). Además, el Señor no es una persona con una cierta personalidad, puesto que, por definición, nunca ha sido afectado por los rasgos psicocósmicos que conforman la personalidad humana, y especialmente por la ignorancia.

Comprensiblemente, los comentadores sánscritos desde Vyâsa a partir del siglo V, han hecho todo tipo de intentos para solventar la paradoja de practicar la devoción (pranidhâna) en relación a un ser completamente trascendental. El consenso al que han llegado es que mientras que el Señor es por naturaleza completamente imparcial, hay algún tipo de resonancia mística entre él y el practicante de yoga.

Ninguna de las soluciones planteadas, sin embargo, son convincentes. A diferencia de Dios en la tradición cristiana, îshvara no es el creador del universo. De acuerdo con Patanjali, no tiene absolutamente nada que ver con el cosmos. El abismo entre îshvara y los seres humanos es por tanto incluso más pronunciado que el que enseña la tradición cristiana (Feuerstein, Georg “konchog”, <http://www.yrec.info/sutra-t1086.html>, foro desaparecido)”

181—YOGA = ¿UNIÓN? (1)

Quisiera plantearte una cuestión que considero de importancia. Si el Yoga puede definirse como la unión consciente con la “esencia” de uno mismo, considero que estamos dentro del ámbito espiritual, ya que la esencia de uno mismo no puede ser nunca aquello que cambia, que es mudable, sino aquello que es lo que es y nada puede influirle o producirle cambio alguno. Si esto es así, ¿no crees que la práctica del Yoga sin ningún tipo de orientación espiritual (no digo religiosa) pierde su “esencia”?

Yo no creo que el estado de yoga suponga una unión entre dos cosas que estaban separadas. Tampoco creo que se trate de una fusión del individuo con su esencia (o como queramos plantearlo). Mas bien, se trata del “descubrimiento” de nuestra auténtica naturaleza o, lo que es lo mismo, de la destrucción de nuestra ignorancia esencial.

Entonces, ¿porqué se asocia el término “yoga” con “unión”? En realidad no se refiere a la unión de dos cosas distintas, sino a la re-unión en si mismo, es decir, a la vuelta al origen, al regreso al ser esencial que somos y a un estado de conciencia en el que desaparece la dualidad: todo es uno, uno es todo, todo se re-une en uno, todo emana de uno. Creo que a esta unión se refiere el yoga.

Efectivamente, la práctica del yoga es un camino espiritual, una práctica para el “despertar”. Esto no hay que confundirlo con la práctica de algunas técnicas de yoga por motivos exclusivamente higiénicos o terapéuticos. Son dos cosas distintas, pero las dos son valiosas. Normalmente, se inicia la práctica del yoga fuera de toda orientación espiritual y, mas adelante, se descubre su auténtica dimensión.

188—YOGA = ¿UNION? (2)

Sobre la pregunta 181 del foro de preguntas/respuestas: YOGA =Unión.

Me parece una cuestión interesante y básica ya que generalmente se piensa que el Yoga significa unión, de ahí que se implique el Yoga con aspectos religiosos para darle un sentido con dicha analogía.

El Yoga es una ciencia aplicable a todos por tanto no puede tener aspectos religiosos: tanto por Ciencia como por su universalidad.

Como dice Patanjali “Yoga es el cese de la actividad mental” “Asi el yogui se establece en su verdadera naturaleza”. Aquí no hay indicios de unión sino que se expresa el control de la actividad mental y como consecuencia de dicho control uno consigue fijarse en su verdadero ser interior, ese ser que permanece oculto por la actividad mental tal y como permanece oculto el sol tras las nubes.

Por tanto, estamos ante una disciplina técnica que aparta los obstaculos de forma racional y sistemática para que el hombre entre en contacto con su realidad íntima. Entrar en contacto con lo que realmente eres y no unirse a algo externo o divino.

La disciplina yóguica traspasa capa tras capa hacia el interior tal como se pela una cebolla. Es una viaje hacia el interior mismo, no es un viaje hacia un ente externo llamado Dios. Y ese ser no es divino porque ya estaba ahí dentro desde siempre tal como una parte más del cuerpo fisico-mental del hombre.

Tal como dice Jose Antonio...es un re-encuentro. La grandeza del Yoga es precisamente su universalidad como técnica pragmática para llegar a ese re-encuentro.

196—EL YOGA ES ULTRARELIGIOSO (1)

No entiendo muy bien tu expresión “el yoga es ultrareligioso”, ya que la noción de Ishvara es fundamental en el asthanga yoga de Patanjali, y se trata propiamente de una unión con tal principio lo que las prácticas en última instancia buscan (para posteriormente acceder a lo incondicionado, como diría Sankara de Brahman saguna al Brahman nirguna).

Con el término “ultrareligioso” quiero indicar que el yoga está más allá de la religión. Toda religión se fundamenta en la fe (es decir, en la creencia ciega en algo que no puede demostrarse y que constituye el fin último de esa religión), en lugar de en el razonamiento científico; además, su práctica se halla limitada por preceptos y normas morales y éticas impuestas que no aceptan discusión.

El yoga de Patanjali, aunque valora en gran medida la fe que debe poseer todo practicante en lograr el objetivo último, es eminentemente un sistema técnico, práctico y lógico. La práctica es personal e interior y es el practicante quien decide en todo momento lo que debe hacer.

La religión busca la unión mística con la divinidad y el yoga de Patanjali busca la libertad absoluta, conseguida a través del conocimiento de uno mismo.

Ishvara no es el Dios de las religiones monoteistas; no se trata de un Dios creador, sostenedor o destructor del universo; tampoco es el Brahman del Vedanta, el sat-cit-ananda (existencia, conciencia y felicidad absolutas). Ishvara es únicamente un purusha (un “sí mismo”, igual que cada uno de nosotros) que está situado más allá del tiempo y del espacio, que siempre ha sido así y siempre lo será. Se trata de un ejemplo máximo que inspira a algunos practicantes de yoga, pero no tiene nada que ver con aspectos religiosos.

En el yoga de Patanjali el practicante no busca la unión con algo externo a sí mismo (llámese Dios, Ishvara o lo que sea); el practicante debe descubrir que todo está ya en sí mismo (desde siempre) y no hay nada aparte de él. De hecho, Patanjali denomina al estado de liberación la “soledad trascendental (kaivalya)”.

Quizás estés confundiendo el yoga clásico de Patanjali, de filosofía claramente próxima al samkhya, con el yoga post-clásico de corte vedántico y del cual proceden las actuales escuelas de yoga que se han implantado en occidente. Estas escuelas de yoga (hatha yoga y tantrismo en sus numerosas variaciones) están mucho más próximas al hinduismo y consideran el fin último de la práctica yóguica como la unión del alma individual (atma) con el alma universal (paramatma).

203—INDEPENDENCIA DEL YOGA (2)

He leído con atención tu respuesta a la pregunta 196 referente a que el yoga es ultrareligioso y con la precisión acerca de Ishvara. Coincido plenamente con tu enfoque aunque me temo que no será la última vez que tengas que aclararlo.

Cuando se adaptó, hace ya años, el yoga a occidente nunca se cuidó en realizar esta precisión que tu señalas y de ahí que todos andemos o hayamos andado confusos y solamente quien ha estudiado el yoga profundamente (trabajo paciente de años de comparación, meditación y estudio tanto teórico como práctico) puede situarse en la pureza del arte una vez que consigue aislarlo de toda la chatarra que tiene adherida por culpa de esa mala adaptación, si puede llamarse así.

Porque el yoga: no es hinduismo, ni religión; no es tantra, no tiene nada de esotérico, no es vedanta ni se relaciona con los Vedas, no busca nada externo ni siquiera a Brahman, no es una gimnasia, no es un entramado conceptual que explique temas metafísicos.

No se busca a Dios y ni siquiera Ishvara puede ser tomado como tal sino como un modelo del yogui perfecto, encarnación pura del ser, cuya única característica diferencial consiste en que Ishvara siempre ha sido yogui realizado.

Tampoco el yoga es una filosofía pues es la expresión técnica y práctica de una filosofía anterior de nombre Samkhya y, como tal, llega incluso a superar la base racional sobre la que se asienta (el Samkhya) porque llega a contactar con realidades imposibles de alcanzar mediante la razón (samadhi y kaivalya), todo ello en ausencia de fé a no ser aquella que señalas como vehemente deseo de conseguir llegar a Kaivalya.

Nunca será suficiente aclarar una y otra vez estos aspectos que por una pésima “adaptación occidental” han caído como una pesada losa sobre el arte del Yoga. Cuanto tiempo perdido, José Antonio, estudiando los Vedas y otros asuntos que no tienen nada que ver! Hagamos que los que nos sucedan no pierdan su valioso tiempo también.

Como lo es también la confusión entre si el Yoga es el camino o el Yoga es el objetivo...siendo el yoga tanto camino como objetivo, pero eso sería tema de otra discusión.

206—PUREZA DEL YOGA DE PATAÑJALI

Ramiro Calle fué, a través de sus libros, quien despertó en mí la inclinación hacia el yoga y sigo considerando de muy alto valor sus textos sobre hatha yoga pero no así sus demás libros, los cuales me parecen bastante repetitivos e imagen fiel de lo expuesto antes: la ceremonia de la confusión y miscelánea de todo lo oriental en un mismo saco, acto que como digo es la losa pesada que cae sobre el yoga llenándolo de chatarra. Tal vez sea fruto involuntario del Sr. Calle y de tantos otros, pero sus consecuencias son nefastas y deberían ser ya relegados al baul de los trastos inútiles. Hablando claro.

Recuperar la pureza del Yoga y transmitirlo en estado impoluto es la nueva tarea, pienso que la misma que animó a Patanjali a escribir los Yogasutras hace ya más de 2000 años. Los maestros de yoga actuales pecan de añadir su opinión sobre esta materia e inconscientemente abundan en la confusión reinante. Después de interesarme por muchos he llegado a la conclusión que el único maestro digno sigue siendo Patanjali pues nadie como él ha sido consciente de la pureza del yoga y de la necesidad de transmitirlo así. Su única y breve obra plasma la esencia, libre de opinión y aun de piruetas filosóficas confusas...ni siquiera pierde el tiempo dándote explicaciones porque no las hay. Expone lo que hay y absolutamente nada más, si tu quieres saber algo más parece decirte “pues ponte a practicar que de esto se trata”.

Por circunstancias de la vida nunca he asistido a una sesión de yoga ni he frecuentado círculos o tertulias afines. Mi acercamiento ha sido autodidacta y continuo desde hace ya 25 años. Recuerdo la primera lectura de los sutras y la impresión que dejaron en mí: un mensaje importante incomprensible con un lenguaje preciso, algo que había que aclarar urgentemente, no comprendía qué decían pero me impulsaban a esforzarme y me obligaban a reconocer que no sabía nada de yoga.

Después de tantos años sigo meditando en los sutras y los considero insuperables en cuanto a mapa que muestra todo el yoga desde el principio hasta el final y a Patanjali lo considero el único maestro válido. Maestro al cual ni siquiera le ha hecho falta mostrarse para enseñar el camino real con precisión.

209— ASANAS Y PATAÑJALI

... estaba curioseando el termino Asana y dice: posición sentada; detención del movimiento; asiento, postura.

Luego leí los sutras correspondientes a la parte de asana en el cap II

¿Cual es tu opinion personal acerca de lo que patanjali quiso dar a entender con el miembro de asana? ¿Crees que patanjali no quiso entrar a describir practicas mas detalladas de asana y pranayama y dejarlo en manos entre el guru de turno y el discipulo? En la epoca de pantajali parece que no existian practicas de asanas mas avanzadas y detalladas como las que se exponen en otros textos conocidos. ¿Que crees?

Los ocho pasos del yoga de Patañjali se han estructurado para obtener un objetivo último: el estado de yoga, que Vyasa identifica con el estado de samadhi. Cada uno de estos miembros encierra en si mismo a todos los demás y, también, cada uno de ellos se complementa con los otros. Aunque parece que forman una escalera gradual desde la base de yama y niyama hasta la cima del samadhi, en realidad, todos los miembros pueden considerarse al mismo nivel. Además, el desarrollo profundo de uno de ellos conlleva el desarrollo de los otros o, al menos, la disponibilidad, el desarrollo potencial de los demás.

En el caso del tercer miembro, asana, Patañjali solo da generalidades, requisitos que debe cumplir el asana para ser considerado como tal: firme, estable, con concentración en el infinito. Algunos, en base a la etimología de la palabra, consideran que asana es nada más que una postura sentada (la postura ideal) y, en consecuencia, solo válida para la consecución del objetivo último, el samadhi.

Yo no creo que Patañjali haya dedicado uno de los ocho miembros del yoga a definir una sola postura física que sirva de soporte a la meditación. De hecho, Vyasa cita una serie de asanas a modo de ejemplo y, desde luego, aunque se trate de asanas sentadas, no podría asegurarse que todas ellas sean igualmente recomendables para practicar la meditación.

Lo mismo pasa con el siguiente miembro, el pranayama. Hay numerosas técnicas de pranayama y Patañjali se limita a exponer criterios generales (y fundamentales) de esta práctica.

Estoy convencido que la práctica de las asanas es muy anterior a Patañjali (igual que las técnicas de pranayama), de la misma forma que hay muchos ejercicios de concentración y diferentes técnicas de meditación.

Patañjali no entra en detalles porque el objeto de su obra se centra sobre todo en explicar el último paso, el samadhi.

Por otro lado, las asanas deben adaptarse a las peculiaridades de cada practicante y, para ello, el guru es quien enseña las asanas adecuadas a su discípulo (hoy en día, en occidente, esto puede funcionar de otra forma).

De lo que no hay duda es que la práctica de asanas ha evolucionado a lo largo del tiempo y las posturas que hoy se practican es una mezcla del hatha yoga tradicional con posturas de gimnasia y contorsionismo. El hatha yoga actual ha perdido gran parte del esoterismo que lo impregnaba y se encuentra en continuo estado de evolución.

Pero afirmar que en época de Patañjali o en épocas anteriores, no se practicaban asanas avanzadas (y entiendo por avanzadas aquellas que demandan más flexibilidad o equilibrio y concentración) es un poco aventurado.

Te incluyo una imagen de los grabados hallados en la gruta de Addaura (Palermo, Sicilia) de 10000-15000 años de antigüedad, donde se puede observar la ejecución de la postura de la cobra real (bujanghendrasana) y la del escorpión (vrichikasana).



212—SANSKRITO

Dónde has estudiado sánscrito, si puedo preguntartelo? Estaba buscando un buen diccionario, desconozco si existe sánscrito-castellano, lo conoces ? Cual sería uno bueno en inglés ?

Yo no he estudiado sánscrito. Lo que he estudiado y estudio aún son los Yoga Sutras. Como no hay mucho material en castellano y éstos suelen ser traducciones del inglés o el francés, he tenido que recurrir primero a los textos en inglés y más adelante a los textos en sánscrito para tratar de captar el significado original de cada sutra. ¿Cómo se traduce algo de un idioma si no se conoce éste? En mi caso procuro adquirir el mayor número posible de traducciones directas, palabra por palabra, del sánscrito al inglés y del sánscrito al castellano. A continuación las estudio de forma comparada y busco la traducción más adecuada para cada término y cada frase de un sutra. Una ayuda inestimable me la ha proporcionado también el Diccionario Sánscrito de Arthur Anthony MacDonell. Después de trabajar así durante unos quince años, sigo sin saber sánscrito, pero creo que he captado parte del significado profundo de los sutras. Por cierto, en mi página (<http://www.abserver.es/yogadarshana/vocabulario0.htm>) puedes consultar un glosario de los términos y frases que aparecen en los Yoga Sutras (se encuentra en proceso de revisión, pero puede serte de utilidad) y también acceder al mejor diccionario online que hay de sánscrito a inglés (el Capeller's,

aunque ahora esta desactivado y puedes acceder a él a través de la universidad de Colonia en <http://webapps.uni-koeln.de/tamil/>).

Del sánscrito al castellano solo encontrarás vocabularios y glosarios, más o menos acertados, pero muy poco académicos. Si conoces francés hay otro diccionario online muy bueno en el sitio de Gérard Huet (<http://sanskrit.inria.fr/DICO/index.html>), descargable en formato pdf.

220—CONEXIÓN CON PATAÑJALI

¿Sientes una conexión sutil con Patanjali y sus enseñanzas? Lo digo porque durante los últimos años, Patanjali no me ha llegado al corazón, entendía su dimensión, pero no me llegaba, ni mi inteligencia era capaz de digerir la superficie. Ahora voy viendo un poco más, no obstante, creo que hay una parte de riqueza fundamental en sentir la conexión con los linajes de las enseñanzas en las que practicas.

Patañjali fue un sistematizador. Condensó las dispersas enseñanzas existentes, especialmente en el plano teórico, y lo hizo tan magistral y asépticamente que elevó una serie de prácticas chamánicas y místicas a la categoría de sistema filosófico. Su exposición no es cálida. No sirve para el que se asoma a las puertas del yoga. Se trata más bien de un estudio profundo de porqué y cómo suceden las cosas cuando se avanza en la práctica.

Por otro lado, los Yoga Sutras es un tratado tan brillante que aún hoy conserva toda su profundidad y sigue comentándose en numerosas obras, desde los tiempos de Vyasa hasta hoy en día.

Se suele decir que los dos textos más importantes en yoga son los Yoga Sutras y el Bhagavad Gita. Creo que son dos textos contrapuestos. Al que le atrae uno no le atrae el otro. Cuanto más atrae uno menos atrae el otro. Uno es científico, filosófico y eminentemente técnico. El otro es esencialmente poético.

Lo mismo pasa con los linajes. El practicante se identifica mejor con unas escuelas que con otras. Y esa es la ventaja del yoga: su gran adaptabilidad.

227— CONCIENCIA Y CONSCIENCIA

Desde el punto de vista del Yoga, ¿es correcto hablar de la conciencia como de eso que en nosotros se da cuenta, el conocedor, el testigo interno; y de consciencia cuando nos referimos a hacerse consciente, a darse cuenta?

Aquello que en nosotros se da cuenta, es decir el observador o testigo, lo define Patañjali en II.20 como “el observador (drashtâ) es pura observación (drishimâtra)”.

Es decir, según Patañjali, ese algo que observa, que suponemos separado de lo observado, en realidad, es el acto de observar.

Por tanto, si por conciencia entendemos aquello que conoce y por consciencia el acto de conocer, de hacerse consciente algo, de acuerdo con los Yoga Sutras, estaríamos hablando de lo mismo.

Pero si el observador es quien observa lo observado, lo observado y el observador no pueden ser uno, y el acto de observar que realiza el observador no lo convierte en consciencia, pues sigue siendo la conciencia.

Aquí hay respuesta para todos los gustos: según unos (línea vedanta advaita), observador y observado son uno bajo cualquier circunstancia y es nuestra ignorancia esencial (avidya) la que teje un velo (maya) que nubla la observación; según otros

(vedanta vishishtadvaita) observador y observado son uno desde una perspectiva absoluta y completamente distintos bajo el velo de maya; hay líneas budistas que afirman que no existe ni observador ni observado, pues todo lo que hay es una sucesión de pensamientos (conciencias) encadenados.

¿Y el yoga?, Patañjali identifica observador y observación, pero considera aparte lo observado. El Yoga clásico efectúa afirmaciones de este tipo pero aporta pocos argumentos para defenderlas. El método de prueba por excelencia es la experimentación personal. Si logras un estado de “descentramiento” durante la meditación, te puedes dar cuenta de que la aparente paradoja se resuelve de forma inequívoca, aunque después no puedas explicárselo a otros con palabras. Quizás por esto los Yoga Sutras no ofrezcan respuesta clara a los grandes interrogantes metafísicos. Por contra, la grandeza de Patañjali estriba en delinear un camino para poder descubrirlo por uno mismo.

231—PRATYAHARA

Si pratyahara es la abstracción sensorial en el sentido de que los sentidos dejan de transmitirnos sensaciones, ¿se trata de una desconexión absoluta con el mundo exterior, es decir, deja éste de existir en ese momento? ¿no oyes, no hueles, no tienes tacto,...? ¿es esto lo que quiere decir Patanjali en los sutras II.54 y II.55?

Por otro lado, cuando hablas de pratyahara, dices que se trata de un estado que no se “busca” o “persigue” conscientemente, sino que sobreviene como una consecuencia de la profundización en la práctica. Entonces, si pratyahara se considera un paso previo y necesario para lograr dharana (III.1), y ésta nos lleva a dhyana (III.2), entonces, cuando te sientas a meditar, lo primero que hay que “alcanzar” es pratyahara, pues de lo contrario no es que meditemos, sino que ni siquiera hemos alcanzado dharana ¿Es así?

Y por último, si es un estado que sobreviene, ¿sobreviene cuando estás trabajando el qué, pues sin pratyahara no se dan los pasos siguientes (dharana y dhyana)?

Pratyahara es un corte, una desconexión, entre los sentidos y sus estímulos. El mundo exterior, captado por los once sentidos que considera el yoga (audición, tacto, vista, gusto, olfato, expresión, manipulación, locomoción, procreación, excreción y percepción mental), desaparece para el que practica la meditación. No así el mundo interior, no captado por los sentidos, y que puede proceder de nuestra memoria profunda, de la imaginación, del razonamiento, etc.

En cualquier caso, a medida que profundizamos en la concentración, es decir, a medida que ésta se vuelve más estable, alcanzamos un grado de interiorización cada vez mayor que provoca que los sentidos, de forma automática, o sea, sin esfuerzo alguno por nuestra parte, vayan perdiendo contacto progresivamente con sus objetos.

Es, como dice Patañjali, como si el vaciamiento voluntario de la mente fuese imitado por los sentidos.

Cuando nos sentamos a meditar, no hay un orden en la práctica; no se hace voluntariamente primero pratyahara, luego dharana, después dhyana y finalmente samadhi.

La operación mental es única y las distintas etapas fluyen de unas a otras o son consecuencia unas de otras.

Normalmente, lo primero que hacemos es tratar de fijar nuestra atención en algo concreto. Cuando se consigue, aunque sea por periodos de tiempo muy pequeños

que se interrumpen por continuas distracciones, podemos decir que estamos consiguiendo dharana; cuando dharana se estabiliza y los periodos de fijación de la atención se hacen más largos y estables, estamos ingresando en dhyana. Como ves, se trata del mismo proceso sutil pero con distinto grado de profundidad. Esta profundidad es precisamente la que nos introduce cada vez más en prathyahara. Es decir, a medida que progresamos de dharana a dhyana, los sentidos se abstraen cada vez más, hasta lograr la completa abstracción sensorial. Indefectiblemente, si seguimos profundizando en dhyana, nuestra conciencia estará en condiciones de transmutar su estado al de samadhi.

No es necesario, pues, seguir un orden ascendente en estos cuatro pasos, pero sí es cierto que cuando la interiorización se halla en dharana, disponemos de algún grado de prathyahara; cuando la conciencia se halla en dhyana, dharana se ha logrado previamente y prathyahara es mucho más profundo; y cuando se logra un vislumbre del samadhi, se ha pasado previamente por dhyana y dharana, y además, prathyahara es total.

249—SAMADHI Y LIBERACION

Tengo una duda (bueno, muchas, o más bien absoluto desconocimiento, y nunca mejor dicho). Al parecer existen cuatro tipos de samprajñata samadhi, aparte de los dos mencionados (savitarka y nirvitarka), que serían el sananda y el sasmita. No pretendo que me los expliques porque, entre otras cosas, escapan a mi actual estado de desarrollo para poder comprenderlos. Ahora bien, lo que me gustaría saber es si el progreso en los cuatro es escalonado y una vez conquistado uno de ellos ya no pasas por él sino que te sitúas en el inmediatamente posterior hasta lograr el asamprajñata samadhi. ¿Es así?

Una última pregunta: cuando se alcanza el asamprajñata samadhi ¿se culmina nuestra evolución como seres humanos?

Los tipos de samadhi varían de una escuela a otra. En general, se establecen dos tipos generales: samprajñata y asamprajñata, es decir, un samadhi con conocimiento trascendente del objeto de meditación y otro (completamente distinto) del cual se afirma que trasciende incluso ese conocimiento.

A su vez, en el primer caso (samprajñata) se pueden efectuar varias divisiones, de acuerdo a cómo se considere el conocimiento adquirido. Aquí es donde surgen las mayores divergencias entre escuelas. Unos denominan las distintas clases de una forma y otros de otra; el vedanta, el budismo hinayana o, incluso los distintos comentadores de Patañjali, hablan de distintos samadhis samprajñata. Pero, ateniéndonos exclusivamente a los Yoga Sutras, solo hay cuatro tipos de samprajñata: savitarka, savichara, nirvitarka y nirvichara. En todos ellos, además, se dan en uno u otro grado dos componentes básicos: ananda o felicidad y asmita o conciencia de existencia. Estos samadhis son progresivos, a medida que profundiza el practicante, y cuando se alcanza nirvichara se llega a las puertas de asamprajñata.

En un momento dado, se alcanza asamprajñata, que es un estado extremadamente raro y, por tanto, difícilísimo de explicar, pues en él se trasciende incluso el conocimiento más profundo. A partir de ahora, de acuerdo con Patañjali, la mente inicia un proceso de reabsorción en sí misma, hasta su purificación completa.

El asamprajñata también tiene fases de profundización pero ya es difícil hablar de ellas. Solo puede explicarse mediante comparaciones, como, por ejemplo, cuando se considera que se alcanza un estado de luminosidad extrema (otoñal, dice Patañjali) o cuando se dice que en el yogui se produce una lluvia de virtud.

El asamprajñata samadhi conduce hacia la liberación suprema, que en el yoga se denomina kaivalya y que, según esta filosofía, debe coincidir con la muerte física.

Todo esto lo puedes profundizar en los artículos:

<http://www.abserver.es/yogadarshana/Samadhi.htm>

<http://www.abserver.es/yogadarshana/vicharasamadhi.htm>

y en los sutras I.17—18, I.40—51, IV.29—34

Entonces, el yogui que alcanza nirvichara y llega a las puertas de asamprajñata, ¿puede “vislumbrar” su muerte física? ¿mahasamadhi es lo mismo que asamprajñata samadhi?

No exactamente. Como te decía hay distintos grados de profundización en asamprajñata. Hay que profundizar este estado. Solo cuando el grado de profundización da lugar al kaivalya es cuando se produce irremediamente la muerte física, pues “ya no hay razón para vivir”.

Pero, no hay que pensar que la meditación conduzca a la muerte (como algún aprensivo podría llegar a creer), pues es ahora, en estos estados de conciencia tan elevados cuando el poder del yogui alcanza “lo ilimitado”.

La opinión generalizada de los eruditos clásicos es que el yogui considerado popularmente como liberado en vida permanece en uno de estos estados (concretamente, dharmameghasamadhi), coincidente con el estado de bodhisattva del budismo mahayana, hasta que voluntariamente decide ingresar en el kaivalya y liberarse definitivamente de la ilusión.

El mahasamadhi es un término que significa “gran samadhi”. En la India, el término samadhi se utiliza también como sinónimo de muerte física y el término mahasamadhi alude a la muerte de un liberado en vida. Por tanto, mahasamadhi podría ser sinónimo de asamprajñata, una vez producida la muerte del yogui.

Al hilo de lo que explicas me surgen estas preguntas:

1. ¿Qué puede mover al yogui liberado en vida a retrasar su entrada en kaivalya?
2. Y después de alcanzar kaivalya, lo ilimitado ¿qué nos queda?
3. Si nuestra existencia no termina en el estado de kaivalya ¿qué sucede?

1.- La compasión

2.- Todo. Kaivalya es fundirse con el universo.

3.- Según el yoga hinduista, renecemos con parte del trabajo hecho para lograrlo en una nueva existencia. Cada religión aporta su propia respuesta. Pero esta es la visión relativa de las cosas...

254— ESTADOS DE LA MENTE

Dice Mircea Eliade que de los cinco estados mentales (mūdha, kshipta, vikshipta, ekâgratâ y nirodha), los verdaderamente yóguicos son los dos últimos, pues ekâgratâ tiene que ver con dharana y nirodha con dhyana. Creo que sobre esto no tengo duda y lo entiendo; pero no me ocurre lo mismo con los otros tres ¿podrías explicarme de forma sencilla los tres primeros con algún ejemplo? No acabo de comprender tus definiciones:

mūdha: estado mental torpe, ignorante o instintivo.

kshipta: estado mental impulsivo, salvaje.

vikshipta: estado mental inestable.

Kshipta: la mente está perturbada y es incapaz de entender algo; la concentración en este estado esta producida por pasiones violentas, como cuando peleamos contra un enemigo mortal.

Mudha: casi no hay ninguna inclinación a actuar, a reaccionar u observar; éste puede ser un estado temporal o mas habitual, debido a sobrealimentación, falta de sueño, drogas, constitución física, etc; la concentración en este estado esta producida por apego ignorante o por instinto.

Vikshipta: es un estado en el que actuamos pero tenemos dudas, llegan las distracciones, hay obstáculos. En este estado, propio de cualquier persona ordinaria, la concentración sólo es posible por algún tiempo.

255—SAMSKÂRAS Y VÂSANÂS

¿Puedes aclararme la diferencia que existe entre los samskaras y los vâsanâs?

El término samskâra tiene un significado psicológico: designa las impresiones indelebles dejadas en nuestro subconsciente detrás de nuestras experiencias diarias, conscientes o inconscientes, internas o externas, deseables o no.

De acuerdo con la teoría del conocimiento aceptada por los sistemas de la India, la mente es similar al líquido que llena una jarra, adoptando la forma de esa jarra. Es decir, lo sin forma, adopta la forma de aquello sobre lo que se sustenta, en nuestro caso los objetos del mundo exterior y la actividad voluntaria concreta. Los objetos tienden a dar a la mente una forma o carácter y a dejar en ella una impresión o “memoria”, mas o menos permanentes. Esta impresión latente o subliminal, esta huella psíquica dejada por una experiencia anterior u objeto en la memoria profunda es lo que se denomina samskâra.

No solo queda como vestigio la forma del objeto mismo, sino también los sentimientos y pensamientos asociados a ella, así como la voluntad y determinación de actuar que la forma ha provocado.

Las impresiones latentes se acumulan en una especie de depósito subliminal de samskâras, o karmâshaya (que Rupert Sheldrake ha identificado con su teoría de los campos morfogenéticos) y son de dos tipos: (i) las manifestables que dan origen a los recuerdos y a las cinco causas psicológicas de angustia (ignorancia, egoísmo, deseo, rechazo y miedo), denominadas impulsos o deseos potenciales (vâsanâ), y (ii) las invisibles que causan que la vida sea justa o injusta de acuerdo con las acciones anteriores.

Por tanto, los vâsanâ son tendencias psicológicas para actuar de una forma concreta ante una serie de estímulos, es decir, forman el comportamiento instintivo. Dicho de otra forma, son las samskâras de similar clase que se combinan y forman modelos definidos o “estelas” (vâsanâ) en la mente profunda, lo que en lenguaje psicológico denominaríamos tendencias, deseos, pulsiones, hábitos e instintos.

Son los vâsanâ los que dan origen a los vrittis, es decir, a cada una de las modificaciones mentales que aparecen en el individuo, cuando son reanimados por el impacto de algo nuevo. De este modo se provocan recuerdos, surgen imágenes de la memoria y se funda la continuidad del deseo vital, el temor y las formas de conducta. Y precisamente tales vrittis se manifiestan mediante acciones (karma) que, a su vez, originan nuevos samskâras formándose así un circuito ininterrumpido o “rueda” del karma.

Según Patañjali, a menos que tales samskâras sean completamente extirpadas mediante la práctica del samâdhi, las personas continuarán atrapadas en el círculo del karma.

256—ATMAN, PURUSHA, ISHVARA

Quando estudias la filosofía india, muchas veces te mueves entre conceptos o términos ambivalentes o al menos confusos. Algunos de esos conceptos son âtman, âtma, purusha e îshvara. El glosario que suele aparecer al final de las obras suele generar más confusión según sea el autor del libro. ¿Podrías dar unas pinceladas para poder aclarar definitivamente estos cuatro términos?

Âtman es lo mismo que âtma. Tanto purusha como âtman se refieren a lo mismo, a lo absoluto en el individuo, a la esencia de nuestro ser, a nuestra auténtica naturaleza. En nuestro idioma encontramos distintos términos que se acercan a este concepto (espíritu, alma, yo profundo, sí mismo, absoluto, etc). Dependiendo del contexto y de la escuela filosófica o psicológica, utilizaremos uno u otro.

Igualmente, purusha (literalmente, “el hombre dentro de la ciudad”, en referencia a nuestro ser más íntimo) y âtman (esencia individual) se utilizan preferentemente por los sistemas sâmkhya y yoga, el primero, y por el vedânta, el segundo. Pero, también dependiendo del contexto, los dos términos son usados por todos los sistemas.

Respecto a îshvara, según el yoga de Patañjali, es un purusha especial puesto que no ha sido afectado por prakriti, es decir, no se ha producido la “conexión” (samyoga) particular e incomprensible entre espíritu y materia que da origen a la vida.

Fíjate también en la pregunta 040-El observador en los Yoga Sutras.

295—YOGA Y SAMKHYA (2)

El aspecto metafísico o especulativo del Yoga se basa en el sistema Samkhya. Pero ¿existe algún aspecto metafísico “sui generis” o realmente exclusivo del darshana Yoga?

El Yoga y el Samkhya clásicos comparten una metafísica y una terminología muy similar, pero no son el mismo sistema.

En realidad, la gran diferencia entre ambos es que el Samkhya cree que podemos librarnos de la ignorancia esencial y alcanzar la liberación por medio del conocimiento intelectual. Sería por tanto algo parecido a un sistema filosófico.

Por el contrario, el Yoga considera que el conocimiento intelectual no basta: hay que trascenderlo y para ello es necesaria la práctica meditativa. En este sentido, el Yoga sería similar a un sistema de psicología.

Aparte de esta diferencia fundamental de enfoque, la metafísica del Yoga tiene algunas diferencias claras con el Samkhya que puedes consultar en la pregunta 012—Yoga y Samkhya (1)

296—SIETE PREGUNTAS SOBRE YOGA CLASICO

El filósofo indio Rajadhyaksha señala que los seis sistemas (saddarshanas) surgen del caudal común, constituido por los Vedas, aunque discurren por vertientes distintas. Dado que, según él, surgen de la misma fuente, presentan las siguientes ideas compartidas:

1. La realidad y la inmortalidad del Atman o alma: existe un Ser Supremo, al que Patañjali no se atreve a llamar Dios, sino Ishvara, pero que es igual al Purusha o Âtman.

Ishvara es el Ser Supremo, pero no porque sea superior a purusha. Patañjali dice que ishvara ES un purusha, pero “especial”, “sui generis”. También podríamos traducirlo como “lo absoluto en el universo” o “el poder universal”, por ejemplo.

El apelativo de Dios presenta muchas connotaciones que hacen que lo asimilemos inconscientemente al Dios occidental, propio de las religiones patriarcales. Y ambos conceptos no tienen nada que ver.

Puede decirse que existe un “Dios” del Yoga, que realmente sería el Absoluto, pero al que se le dan diferentes apelativos en función de donde situemos el observador y lo observado: en nosotros, en el entorno inmediato, en el cosmos...

Patañjali, cuando se refiere a ishvara, solo utiliza este apelativo. Cuando se refiere a purusha, según el contexto utiliza drashta (veedor), atman (esencia) o citishakti (conciencia-energía).

2. Samsara o metempsicosis: el alma transmigra de vida en vida, es decir, existe la reencarnación.

Los Yoga Sutas dedican bastantes sutras a la teoría del karma, aunque no afirman tajantemente la existencia de la reencarnación. Se da por sentado que esta teoría forma parte de las enseñanzas del yoga clásico, pues se desarrolló en el seno del hinduismo, pero también caben otras interpretaciones que ajustan la teoría del karma a una sola vida: la presente. Como siempre, los Yoga Sutas presentan una doctrina suficientemente abierta como para que pueda adaptarse a otras creencias.

¿No crees que el karma ceñido a una sola vida tiene que ver más, por ejemplo, con el budismo zen que con el yoga?

Personalmente creo que la teoría del karma es una teoría bastante satisfactoria para explicar el devenir del ser humano y ofrece respuestas a muchas situaciones normalmente incomprensibles. Pero una visión más profunda del asunto encontraría muy superficial esta teoría.

El yoga se desarrolló en el ámbito del hinduismo y, por tanto, adoptó algunos puntos comunes a las doctrinas indias, como éste.

En el budismo también se acepta la teoría del karma, pues también se desarrolló en la India y adoptó desde el principio esta teoría. Sin embargo, el budismo no habla del más allá después de la muerte (más bien, habla del más allá después de la iluminación) y, por tanto, la teoría del karma que sostiene contempla ligeras diferencias.

¿Cuál sería esa visión más profunda?

Consulta la pregunta 245—Lo relativo y lo absoluto

Si. Ya conocía esta respuesta ... Pero sigo sin comprender(te).

Lo que pasa es que intentas comprender racionalmente y lo que yo te digo es que hay que comprender intuitivamente. Lo absoluto solo puede comprenderse experimentándolo.

3. **Ley del karma:** la vida presente y las futuras están condicionadas por nuestras acciones (karma).

Si, teniendo en cuenta la puntualización anterior.

4. **Ideal de la liberación:** la meta es liberar al Purusha del engaño que padece al identificarse con Prakriti.

Si, pero fíjate que no se trata de liberar algo externo a nosotros mismos. Se trata de alcanzar el profundo e inequívoco convencimiento de que lo que somos es únicamente purusha.

Sería sencillamente “despertar”, hacernos conscientes ¿no?

A mi me gusta más el simil de la persona que observa de forma desenfocada (un miope, por ejemplo) y que, de repente, ajusta su enfoque de forma correcta y aprecia todos los detalles que antes le estaban velados.

Otro simil parecido sería el de la persona que observa a su alrededor y tiene una visión de lo que le rodea desde su limitado estado de animal terrestre y que, de repente, puede volar y observar desde el cielo con una perspectiva nueva y enriquecedora.

5. **Autoridad de los Vedas:** si el Yoga es muy anterior a los Vedas y estos fueron llevados a la India con la invasión aria, ¿cómo se explica que el Yoga confíe en su autoridad?

El sistema del Yoga Clásico se estableció como darshana ortodoxo a raíz de la aparición de los Yoga Sutras, hacia el siglo II de nuestra era. Esta obra, como bien sabes, es una compilación de enseñanzas muy antiguas y dispersas de corte chamánico, muchas de las cuales se encuentran en los vedas y los upanishads.

Actualmente hay mucha controversia con los orígenes de la cultura hindú, con la verdad o falsedad de la invasión aria, con la fecha de redacción de los vedas y otras escrituras clásicas, etc. Las últimas investigaciones basadas en la geología por satélite asignan al Rig Veda una fecha próxima al 6000 antes de nuestra era. Hay que tener en cuenta también que estamos hablando de fechas de redacción de los vedas, pero su tradición oral es muchísimo más antigua, sin que podamos averiguar hasta donde se remontan estas ideas y prácticas.

6. **Los pramanas o instrumentos del conocimiento válido:** ¿qué especialidades revisten los pramanas del Yoga con respecto al resto de los darshanas?

Hay ligeras diferencias. Todos los sistemas admiten el primer pramana: pratyaksha. Luego, hay quien admite los otros dos del yoga (anumana y agama), hay quien añade un cuarto (analogía) o incluso un quinto (comparación)...

Hay una cita en el sutra I.7 que transcribo literalmente:

“El Budismo, que había empezado por reconocer como pramána incluso las escrituras, acabará reduciendo los medios de conocimiento a dos tan solo: percepción directa e inferencia. Lo mismo hará el Vaiseshika, que considera la comparación y la autoridad, admitidas por el Nyaya, con posibilidad de resolverse en la inferencia. Los materialistas van aún mas allá, y confieren validez probatoria solamente a la percepción directa, exclusión hecha de todo otro medio cognoscitivo. La división cuatripartita fue seguida por el Nyaya, que, además de la percepción directa,

admite la inferencia, la autoridad revelada (shabda) y la comparación (upamana). Los Mimamsaka de la escuela de Kumarila y el Vedanta aumentan a seis los medios de conocimiento: percepción directa, inferencia, comparación o analogía, autoridad, evidencia o presunción y percepción de la no existencia. Prabhakara, eliminando el último, reduce los pramâna a cinco. El Jainismo divide los medios de conocimiento en dos grupos: inmediatos y mediatos (pratyaksha y paroksha), cada uno de los cuales se diversifica en varios subgrupos, aunque en un sentido muy distinto del que tiene en las otras escuelas. Los seguidores de Madhva, distinguen el conocimiento en dos clases: conocimiento puro (kevala—pramâna) y conocimiento subsidiario (anu—pramâna), entendiendo por el primero el conocimiento evidente por si mismo, el que tiene en si mismo su propia certeza. Conocimiento subsidiario es el conocimiento mediato, el cual es triple: perceptivo (pratyaksha), inferencial (anumâna) y de autoridad (âgama) (Tucci, Giuseppe “Historia de la filosofía hindú”).

7. La disciplina ética (citando a su vez a Jadunath Sinha): ¿los yamas y niyamas de Patañjali son extensibles o compartidos por el resto de los darshanas?

Son muy similares.

298—YOGA BHASYA VIVARANA

¿Cómo es que el Yoga-Bhâshya-Vivarana es del siglo XIV, siendo que Shankara es del siglo VIII (-IX)?

El Vivarana es un texto descubierto recientemente y traducido al inglés primero por Trevor Legget y después por T.S. Rukmani. Su autor es un tal Shankara Bhagavatpada.

Inicialmente se identificó este autor con Shankaracharya, el célebre filosofo del vedanta advaita, pero estudios posteriores parece que demuestran que tal atribución no es correcta. En este caso, Shankara Bhagavatpada sería el nombre de otro comentarista importante posterior, concretamente el de un erudito de Kerala del siglo XIV.

299—YOGA Y VEDANTA

A la luz de los Yoga Sûtras, como texto genuino y puro del Yoga ¿Pueden establecerse puntos de encuentro con el darshana Vedanta?

Seguramente, pues ambos darshanas son ortodoxos, es decir, proceden de los Vedas; pero creo que el Vedanta se asemeja mucho más al Samkhya que al Yoga, ya que se trata de un sistema con una filosofía muy elaborada, donde se asigna gran importancia a los conceptos intelectuales.

Las grandes diferencias entre ambos sistemas se encuentran en el aspecto teórico. En el aspecto práctico son muy parecidos, aunque el Vedanta clásico se centra casi exclusivamente en los últimos miembros del ashtangayoga de Patañjali (a partir del pranayama)

Está claro que la teoría y práctica del Yoga las podemos encontrar condensadas en los Yoga Sutras, pero, hablando del Vedanta, ¿dónde consideras que puede encontrarse algo parecido donde indagar o investigar?.

El texto equivalente a los Yoga Sutras en el Vedanta sería los Brahma Sutras de Badarayana (siglo II dC)

300—ISHVARA Y PURUSHA

Hay quien dice que Patañjali puso énfasis en la importancia práctica de Dios y en su necesidad metafísica, en contraposición con el Samkhya, citando para ello el sutra II.32. ¿Piensas que esto es realmente justificable al hablar de ĩshvarapranidhāna?

Te remito a las notas de Feuerstein y Tola y Dragonetti insertadas en el sutra I.23 y, especialmente a la primera nota del I.24 de Feuerstein, que te reproduzco literalmente:

De acuerdo con G.M.Koelman, si admitimos que ĩshvara no responde a ninguna necesidad lógica en el yoga de Patañjali, tampoco podemos mantener que Patañjali mismo o los yoguis en general tengan que ser devotos de ĩshvara. Lo único que puede afirmarse es que toda la filosofía del yoga y toda su técnica de liberación psicológica tienen una naturaleza atea. Si algún yogui, incluso si todos los yoguis, admiten a ĩshvara como algún tipo de Dios, esto no sería debido a la doctrina del yoga, sino a las disposiciones religiosas particulares de los yoguis. Podría afirmarse que la técnica del yoga de Patañjali prescinde de que alguien admita o niegue a Dios (Feuerstein, Georg “The Philosophy of Classical Yoga”).

¿Qué diferencias podrían establecerse entonces entre Dios y la presencia que habita en nosotros y que nos lleva a “despertar”, a darnos cuenta de nuestra “esencialidad”?

Según Patañjali, ishvara y purusha son idénticos en esencia.

La diferencia entre ambos es que ishvara nunca se ha visto afectado por prakriti (y, por tanto, no se ha visto afectado por tiempo y espacio), mientras que purusha parte de una aparente relación de “atracción” con prakriti (quedando afectado, por tanto, por el tiempo y el espacio), aunque en realidad esta “atracción” sea producto de una especie de velo de ignorancia que impide darnos cuenta de nuestra auténtica realidad.

311—KRIYA YOGA DE PATAÑJALI

¿Qué debe entenderse por Kriya Yoga según Feuerstein? Te hago esta pregunta porque, en el comentario del sutra I.1, señalas que este autor considera a Patañjali como el fundador de la escuela Kriya Yoga.

Para Feuerstein, el método yóguico por excelencia que se expone en los Yoga Sutras no es el famoso Ashtanga Yoga, sino el Kriya Yoga. El Kriya Yoga de Patanjali (no lo que se entiende como tal hoy en día) sería un concepto más abarcante y que incluiría el yoga de ocho pasos.

Feuerstein avanza una teoría según la cual el Kriya Yoga comprende dos puntos esenciales: abhyasa (práctica) y vairagya (desapego).

La práctica se divide a su vez en tapas (disciplinas ascéticas), svavdhyaya (estudio) e ishvarapranidhana (entrega a lo absoluto).

En este esquema, el ashtanga yoga (excepto svavdhyaya e ishvarapranidhana) se encuadraría dentro de tapas.

Puedes consultar una cita explicativa en YS.II.01

313—KLESHAS Y KLISHTA

En el glosario indicas que klesha, en sentido general, es todo aquello que, adherido a la naturaleza humana, restringe o impide la manifestación de su auténtica naturaleza; y en sentido específico, son las cinco causas de aflicción que impiden el conocimiento trascendente y la liberación (avidyâ, asmitâ, râga, dvesha, abhinivesha). Por otro lado, señalas que klišta es toda actividad mental (cittavritti) que se limite a mantener la potencia de las causas de aflicción (klesha); conectado con dolor o sufrimiento (con klesha). Así pues, deduzco que son dos cosas distintas.

Sin embargo, leyendo a Ballesteros, en su nota 11 de su obra Antah Karana, aparece lo siguiente: “La causa del movimiento de los cuerpos es el deseo de experiencias que generalmente recibe el nombre de klišta o klesha. Los individuos son afectados por cinco clases de klišta: la ignorancia radical (avidya), la conciencia de existencia (asmita), la pasión (raga), el odio (dvesha), y el apego a la existencia (abhinivesa)”

¿Puedes aclararme estas aparentes contradicciones entre ambas apreciaciones?

Klišta (afligido, doloroso, penoso) es el participio pasado del verbo klish (atormentar, angustiar, causar dolor) Klišta se refiere a una cualidad negativa (por oponerse al conocimiento) que poseen algunas fluctuaciones mentales (cittavritti) que potencian la existencia de los klesha.

Klesha es un sustantivo que también deriva de klish y que, como tal, designa una serie de estados psicológicos negativos (por oponerse al conocimiento).

Efectivamente, son dos términos distintos; uno hace referencia a la cualidad negativa del proceso mental y el otro es el mismo proceso mental negativo.

Ballesteros no indica que los dos términos sean idénticos, sino que ambos conceptos pueden referirse, de forma muy general, al deseo de experiencias que todos poseemos, dado que éste deseo es precisamente lo que mueve al mundo.

Los cinco kleshas no son lo mismo que los cinco klištas, igual que no son lo mismo un hombre perverso, nervioso o enfermo, que la perversidad, el nerviosismo o la enfermedad.

Quizás, Ballesteros tendrían que haber depurado un poco más estos conceptos. En todas sus obras se pueden detectar aparentes erratas o contradicciones similares.

319—ESTUDIO DE LOS YOGA SUTRAS

¿Qué motivos te han llevado a estudiar los sutras?

Mi interés por los Yoga Sutas se remonta a más de 25 años, cuando cayó en mis manos el libro de Fernando Tola y Carmen Dragonetti “Yogasutras de Patañjali”. Entonces me pareció un texto muy profundo y que merecía la pena ser estudiado.

Sin embargo, no me comprometí en su estudio serio hasta 1992, fecha en que mis circunstancias personales y profesionales me permitieron acometer esta tarea.

Desde entonces, he investigado todas las versiones y traducciones que me han parecido interesantes y he podido adquirir. Y cuanto más los estudio, más sigo descubriendo su significado oculto. Son una caja de sorpresas. Cuando creo que ya he captado el significado preciso de un sutra, encuentro un matiz que lo cambia (a veces, totalmente). Por eso siempre recomiendo a los interesados en su estudio que no impriman mis páginas sobre los Yoga Sutras, pues continuamente son revisadas.

323—LOS YOGA SUTRAS Y EL VEDANTA

¿Qué autores destacarías especialmente? Ya sabes mi inclinación por el vedanta.

De todos modos, te recuerdo a Ballesteros, cuando dice que el sistema filosófico de más calado metafísico y con mayor solidez, es precisamente el vedanta.

Desde luego, la metafísica más elaborada en la India pertenece a la escuela de Shankara. Pero para mí lo más importante no es elaborar una explicación teórica del ser o del estado de liberación, sino liberarme y alcanzar el ser. Por eso prefiero la doctrina de Patañjali y por eso me atrae tanto el zen: son eminentemente prácticos.

Actualmente, en nuestro idioma, solo destacaría a Fernando Tola y Carmen Dragonetti como claros exponentes del Yoga clásico. Hay otros estudiosos de Patañjali en español que merecen la pena, como Ballesteros, Iyengar y Desikachar pero, en mi opinión, no son totalmente fieles a su doctrina. En algunos momentos, desvirtúan el significado de algunos sutras y se inclinan hacia el vedanta.

Pero la doctrina metafísica de Patañjali se basa en el Samkhya, y este darshana, como sabes, propugna la liberación a través de la especulación.

Cierto. Eso es lo que propugna el Samkhya y por eso no es lo mismo que el Yoga. Patañjali tomó prestados muchos conceptos e ideas del Samkhya, pero no todos. Se mantiene aparte y constituye un dharsana independiente.

Según tu planteamiento, hay que establecer fronteras bien delimitadas: los Yogasûtras de Patañjali y los Brahmasûtras de Badarayana. No cabe un punto de encuentro donde profundizar.

En última instancia todo es lo mismo, por eso práctico zen. Pero solo en última instancia. Hasta entonces, los caminos son distintos.

Eso de “en última instancia”, ¿quiere decir que cuando llegue me daré cuenta?

Seguro.

En ciertos momentos, cuando tomo conciencia, cuando intuyo o vislumbro lo real, encuentro absurdo toda esta realidad envolvente ¿a ti también te pasa?

Si. Entonces, todas las teorías, todas las doctrinas se vuelven absurdas. La sociedad misma parece absurda. Pero permíteme que insista: en última instancia, todo tiene sentido, todo encaja.

Es como si lo irreal se necesitase realmente...

Lo irreal ya no se opone a lo real. Las diferencias desaparecen.

Sería válido decir entonces, con el vedanta, TODO ES UNO.

Claro; ya dijimos que el vedanta poseía la metafísica más profunda.

335—TRADUCCIONES DE LOS YOGA SUTRAS

Ayer leí la sección preguntas y respuestas y escribes que Tola es el mejor comentarista de textos, etc en castellano. Mi pregunta es sobre el libro “la filosofía yoga” de Tola que tienes en la bibliografía y al que haces referencia en algún sutra. He leído el resumen de la web de la editorial, pero me gustaría que me dieras tu opinión, porque estoy estudiando los sutras con el libro de Iyengar, pero no me importaría ampliar mi estudio con este otro.

Para complementar la traducción de Iyengar son muy buenas las traducciones de Ballesteros Arranz y de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, ambas del primer pada, pero supongo que te será muy difícil localizarlas porque están agotadas.

En español prácticamente no hay otras traducciones a las que acudir si se pretende un estudio serio de los Yoga Sutras que aclare el significado profundo de algunos términos o frases.

“La filosofía yoga” de Fernando Tola es un buen libro que intenta tender un puente entre el misticismo del Ashtanga Yoga de Patañjali y la mística cristiana. No analiza los Yoga Sutras, aunque incluye la traducción lineal de los mismos sin comentarios adicionales.

En inglés puedes conseguir todas las traducciones clásicas y modernas de eruditos, tanto occidentales como indios. Si puedes leer textos en inglés, ésta sería la mejor opción.

Hay también una versión gratuita en red muy recomendable; se encuentra en portugués y es fácil de entender. La autora, Lilian Cristina Gulmini, es una doctora en filosofía que presentó esta traducción comentada como su tesis doctoral. La tienes en la sección de Librería Digital.

379—EL ESTADO DE YOGA

En el comentario de Vyâsa al sutra I.1, se indica: “(El Yoga) es una cualidad (dharma) de la mente que puede presentarse en cualquier estado”.

¿No es un error?

¿Porqué crees que es un error?

Porque luego se dice: “De tales (estados, los dos primeros no tienen relación con el yoga e incluso) en el estado mental inestable, los momentos de interiorización completa se encuentran subordinados a los momentos de inquietud y, por tanto, (estos momentos de interiorización completa) no pueden considerarse propiamente como yoga”.

Por ello, ¿no debería ser el otro comentario del siguiente tenor: “(El Yoga) es una cualidad (dharma) de la mente que NO puede presentarse en cualquier estado”?

El término yoga en los yogasutras hace referencia tanto al proceso como al resultado final, pero en estos primeros sutras Vyasa se está refiriendo al yoga como resultado

y, más concretamente, como un estado de concentración absoluta que puede ser consecuencia no solo de los métodos propios del yoga, sino de cualquier otra causa. En este entorno, continúa describiendo los cinco estados psicológicos en que puede encontrarse la mente en relación a su grado de concentración y su acercamiento al ideal del estado de yoga. Se trata de cinco estados mentales que pueden contener desde simples momentos de concentración hasta periodos más o menos estables de concentración absoluta (samadhi). Dado que durante el samadhi, la percepción del tiempo se distorsiona, tales momentos, por muy insignificantes que sean, son estados de yoga.

Sin embargo, más adelante, Vyasa aclara que los dos primeros estados psicológicos (kshipta y mudha) no se pueden considerar “propia” yoga (es decir, consecuencia de la práctica de los métodos del yoga); la razón para ello es que la concentración que pueda alcanzarse en ellos no son estados controlados por el yogui. Solo a partir del tercer estado (el estado de conciencia ordinario) puede el yogui lograr algún estado de quietud profunda de forma controlada.

Esta apreciación puede enlazar también con el sutra IV.1, cuando Patañjali aclara que los poderes (siddhi) propios del estado de yoga, pueden lograrse de cinco formas: por nacimiento, mediante la ingestión de alucinógenos, con la recitación de mantras (se refiere a las fórmulas védicas recitadas por los brahmanes), mediante prácticas ascéticas (extremas) y mediante el logro del samadhi. En este caso, Vyasa da a entender que el método correcto es el último y que los otros cuatro, aunque también permiten alcanzar ciertas habilidades, no son los más recomendables para el yogui (por supuesto, para el yogui que practica el yoga de Patañjali).