

El Colegio de México

ESTUDIO DEL CONCEPTO DE LA MENTE (*MANAS*)

EN EL *YOGA-VĀSIṢṬHA*.

Tesis presentada por

ANSELMO HERNÁNDEZ QUIROZ

en conformidad con los requisitos

establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD

SUR DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2011

ÍNDICE

Introducción	1
Notas de la Introducción	8
Capítulo 1: Preliminares	10
El texto del <i>Yoga-Vāsiṣṭha</i>	10
El marco narrativo del <i>Yoga-Vāsiṣṭha</i>	15
Las doctrinas del <i>Yoga-Vāsiṣṭha</i> : las escuelas Vedānta y Sāṃkhya	18
La filosofía del Yoga clásico	24
Notas del Capítulo 1	31
Capítulo 2: El concepto de la mente	46
La mente individual	46
La mente universal	50
El universo y el mundo como una manifestación mental	53
La liberación a consecuencia de la eliminación e iluminación de la mente	58
Una ilustración del concepto de la mente	65
Notas del Capítulo 2	67
Capítulo 3: Análisis y Discusión	69
Análisis	70
Discusión	76
Notas del Capítulo 3	90

Conclusión	98
Notas de la Conclusión	106
Anexo 1	107
Traducción del Capítulo: “Investigación acerca de los nombres de la mente”	110
Notas del Anexo 1	157
Anexo 2	164
Algunas observaciones en torno a la psicología	164
La relación “cuerpo” y “mente” en la psicología	165
Terapias que curan y terapias que no son sólo terapias	167
Expectativas del comportamiento humano	169
La metodología de la investigación en psicología	171
Notas del Anexo 2	175
Glosario	176
Bibliografía	179

INTRODUCCIÓN

En el lenguaje cotidiano solemos hacer dos preguntas que indican, de manera general, aquello que se entiende comúnmente con respecto a la actividad mental, a saber, cuando preguntamos a alguien ¿qué tienes en mente?, o bien ¿qué pasa por tu cabeza? La primera pregunta supone un reconocimiento implícito de las facultades mentales tales como el pensamiento, la memoria, la imaginación, etc., con cuyas operaciones estamos familiarizados todos; y la segunda pregunta asume que hay un lugar en donde estas facultades estarían de cierta manera ubicadas, esto es, en la cabeza. Sin embargo, este saber común resulta vago e impreciso, al intentar explicar el origen, la consistencia, las características y las cualidades de los fenómenos mentales, pero sobre todo al intentar definir lo que sería en sí la mente, al no poder distinguir con claridad estos fenómenos mentales respecto de aquellos que corresponderían a nociones tales como “alma”, “consciencia”, “ego”, “cerebro”, etc. Valga decir que si la cuestión se presenta confusa para el lego, no lo es menos así para el estudioso, el cual *a fortiori* suma a su perspectiva los diversos puntos de vista teóricos y prácticos que hay asequibles en el campo de la investigación.

Hoy en día tres grandes disciplinas se adjudican el estudio de la mente como un tópico pertinente para sus respectivos campos, me refiero a la filosofía, la psicología y las neurociencias. El tema de la mente es en la filosofía occidental una preocupación que está ya bien delineada desde

las investigaciones pioneras de Aristóteles, quien en su tratado *Acerca del Alma* definiera el alma (*psique*) de manera general como la entelequia o forma (*morfe*) del cuerpo (*hyle*), y de manera particular como la forma racional (*logos*) del ser humano.¹ De entre las cinco facultades que distingue Aristóteles en el alma, sería la facultad discursiva (*dianoia*) aquella que correspondería a lo que hoy en día entendemos por la facultad mental del ser humano, dividida por él de este modo: capacidad imaginativa, desiderativa, deliberativa, de la memoria y volitiva. Desde su propia perspectiva esta facultad mental no se daría nunca separada del cuerpo, y además se le vendría a sumar el intelecto (*nous*) como lo único divino en la constitución del hombre.² El concepto de la mente también ocupó un lugar importante en la filosofía cristiana medieval, en donde la *mens* (mente) se concebía como la parte interior más sutil del hombre creada por Dios y mediante la cual el hombre se dirigía, como a través de un “itinerario”, al encuentro del alma con la Divinidad (el Bien Sumo).³

Sin embargo, es a partir de Descartes que el concepto de la mente se va perfilando más bien como el estudio de un tópico separado e independiente, el cual supone una entidad (o sustancia) cuyo carácter distintivo, a saber, la cognición (*res cogitans*), estaría en franca contraposición con la materia tangible (*res extensa*), siendo las posteriores reflexiones de Hume y Locke las que cimentarían propiamente la filosofía de la mente en occidente, asociada en primer lugar con el

estudio del entendimiento humano, como una herencia directa del dilema racionalista-empirista respecto a la habilidad innata o aprendida para concebir las ideas. Estas tendencias más o menos delineadas prevalecerían como un saber aceptado tan sólo hasta las rupturas representadas, entre otros, por Russell y Ryle.⁴

En cuanto a la psicología, sabido es que esta parte en un principio de las reflexiones filosóficas precedentes por un lado, y de los datos obtenidos de manera científica en el campo biológico y médico por el otro. En opinión de algunos autores, el intento de definir las actividades mentales a través de la concepción de una sustancia –sobre la cual operarían factores como el movimiento, la presión, el empuje, etc.,– puede rastrearse hasta Hipócrates, siguiendo con Galeno y pasando por los médicos del renacimiento. De tal modo que los primeros esbozos de la psicología como una disciplina independiente, se deberían tanto a la filosofía (predominante en autores como William James, Maslow, Jung, etc.) que se desarrollaría desde su interior en escuelas humanistas, cognitivas, terapéuticas, etc., así como a la biología-medicina (predominante en autores como Pavlov, Pinel, Fechner, Freud, etc.) que culminaría en escuelas conductistas, psicoanalíticas, cibernéticas, etc.

Por último, las neurociencias, las cuales se agrupan en una disciplina independiente, le deberían a la psicología su *leitmotiv*, a saber, la búsqueda de una entidad que responda a las

imprecisas nociones de “alma”, “mente”, “conciencia”, etc., pero con la finalidad de definirla e identificarla sobre una base enteramente material o física, la cual sería el cerebro y el sistema nervioso como los supuestos sustratos de la actividad mental, explicada al nivel de la interacción celular.

La presente tesis nace con el interés de estudiar el concepto de la mente desde una perspectiva netamente filosófica, a partir de un texto indio el cual, de entrada, se distingue en que no busca quedarse solamente en la especulación conceptual o en la invención de categorías. De hecho, la filosofía india –al menos la porción de ella estudiada aquí– paradójicamente se parecería más a la psicología que a la filosofía contemporánea, en tanto que se dirige al individuo para que este haga un diagnóstico sobre sí mismo, y a las neurociencias, en tanto que recetaría un medicamento apropiado para el mal particular de cada cual. Sin embargo, la diferencia sería que a la persona a la cual se dirige la filosofía india, idealmente busca llevarla más allá de su propia individualidad y en que el medicamento no estriba en ninguna sustancia ajena, sino únicamente en la presentación de los medios para la correcta discriminación entre lo verdadero y lo falso, bajo la guisa de una serie de narraciones y diálogos.

Ahora bien, debido a que el tema de estudio es de por sí tan amplio y el campo en donde se desea cosechar tan vasto, se ha comenzado por seleccionar un texto clásico de la literatura sánscrita

conocido como el *Yoga-Vāsiṣṭha*, atribuido tradicionalmente al legendario sabio-poeta Vālmīki. Y debido a que su magnitud sobrepasa los límites espaciales y temporales de una tesis de Maestría, únicamente se consultaron *in toto* los primeros cinco libros de esta obra, mientras que los libros VIa y VIb se utilizaron tan sólo parcialmente.

La investigación comenzó con la intención de aclarar y explicar al menos parcialmente las siguientes cuestiones:

- ¿Cómo se *describe* el **concepto de la mente** en la narrativa del *Yoga-Vāsiṣṭha*?
- ¿Cuáles son las doctrinas implícitas o explícitas que subyacen a esta descripción?
- ¿Con qué conceptos se relaciona inter e hipertextualmente?
- ¿Qué características, factores y funciones relacionadas es posible distinguir?

El estudio preliminar (Capítulo 1) abarca las nociones textuales, históricas y doctrinales mínimas para el abordamiento de este texto, las cuales traté de apoyar en la medida de mis capacidades en fuentes primarias, por lo que las notas del primer capítulo resultaron ser bastante abundantes (no obstante útiles tanto para verificar la validez de la investigación por parte del lector instruido, como para detallar y expandir las nociones no muy bien conocidas ni familiares a todos).

Los resultados propiamente de la investigación documental (Capítulo 2) se presentan de la manera más neutral posible, restando solamente mi trabajo que consistió en ordenar los datos en cinco apartados que consideré propicios para devanar la filosofía de la mente implícita en el texto.

Después, a partir de estos datos obtenidos, se analizan y se discuten en breve algunas cuestiones que planteo sucintamente (Capítulo 3) antes de poder arribar a algunas conclusiones.

Al final de la tesis adjunto dos anexos que son el resultado de la labor de traducción (Anexo 1) y de la reflexión posterior en torno a algunas problemáticas contemporáneas en el campo de la psicología (Anexo 2). La edición que emplee de base fue el texto del *Yoga-Vāsiṣṭha of Vālmīki*, obra editada por Ravi Prakash Arya (2005). Esta versión contiene el texto sánscrito en 4 Volúmenes –junto con la traducción al inglés de acuerdo a Vihari Lal Mitra–. Ocasionalmente se utilizaron otras versiones totales o parciales en inglés y también una versión que incluye un comentario en sánscrito (particularmente para llevar a cabo el Anexo 1).

En la transliteración a letras romanas de los términos sánscritos se utiliza un diacrítico por encima de la vocal (ā, ī, ū, ṛ) cuando este representa una vocal larga; un punto por debajo para indicar las vocales (ṛ, ḷ) y las consonantes (ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ, ṣ) cerebrales; un punto por debajo de la letra “m” (ṁ) cuando representa un *anusvāra* (nasalización final o bien, en medio de una palabra) y por debajo de la letra “h” (ḥ) para indicar la *visarga* (la emisión del aliento usualmente al final de una palabra); un diacrítico en forma de acento sobre la letra “s” (ś) para representar la sibilante palatal; la letra “h” para representar las consonantes aspiradas (kh, gh, ch, jh, ṭh, ḍh, th, dh, ph, bh) y el apóstrofo (‘) para indicar el signo *avagraha* (elisión de vocales). Cabe destacar que no se

utilizan letras altas para los términos sánscritos, a excepción de cuando se trata de nombres propios o títulos de obras.

Agradezco al Colegio de México por haberme permitido una estancia invaluable durante la Maestría, a todas las personas que conforman el Centro de Estudios de Asia y África, particularmente a los profesores del área del Sur de Asia, en especial al profesor Rasik Vihari Joshi, eminente sanscritista de nuestros tiempos, a los profesores Benjamín Preciado Solís y David Neal Lorenzen, estudiosos de la historia, filosofía y cultura india, a Xicoténcatl Martínez y Adrián Muñoz. A Estela Segura Hernández y a Homero Moreno Arredondo por toda su ayuda en la impresión y edición, respectivamente, final de la tesis. A mi hermana Marisol. A todos los miembros del Centro de Estudios Tradicionales y de la Simbólica en el Arte.

Notas de la Introducción

¹ Cito: “(de manera general)... el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo.” (Aristóteles, *Acerca del Alma...*p.168). En cuanto al ser humano, es sabido que la diferencia específica de éste con respecto al resto del género animal, es su capacidad de lenguaje, raciocinio, formación y expresión dialéctica del pensamiento, etc., lo cual se resume en el vocablo *logos*.

² A esta definición general hay que añadir que el alma se divide en facultades, a saber: nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento (*Acerca del Alma...* p.172) –las cuales no se darían de manera independiente del cuerpo-, más la facultad intelectual (*Ibidem...*p173) –de la cual el mismo Aristóteles no deja en claro su opinión sobre si es del todo eterna y separada del cuerpo, aunque si la conciba como algo divino-.

³ Por ejemplo, de acuerdo con el vocabulario de San Buenaventura (*ca. XIII d.C.*), el alma del ser humano poseería tres nombres, a saber: *animalitas* o “animal”, cuando se inclina hacia su aspecto sensible al considerar las cosas corporales exteriores; *spiritus* o “espíritu” cuando se inclina hacia las cosas interiores y hacia sí misma; y *mens* o “mente” cuando se inclina hacia las cosas que están por encima de ella (*Obras de San Buenaventura* (Tomo 1)... p.567). Estos nombres representan una progresión jerárquica en la adquisición de la sabiduría cristiana, la cual va más allá del hombre y de Dios hasta llegar al Bien y luego al Bien Sumo, nombre de la máxima perfección cristiana heredera de doctrinas tales como aquellas de San Dionisio, Escoto Eriúgena, San Agustín, etc.

⁴ Mención especial al respecto merecen las teorías de Russell acerca de la mente, que partieron de la necesidad de conciliar dos posturas de uso corriente en su tiempo, una en psicología -representada por las teorías conductistas, particularmente aquella de Watson- y otra en física -representada por las teorías modernas, particularmente la teoría de la relatividad de Einstein-. Las conclusiones a las que llegó Russell suponen una realidad “neutra” -es decir, ni

espiritual ni material- como base de la experiencia, y además: a) que la postulación de la mente y la materia serían puramente construcciones lógicas, b) las características esenciales de los fenómenos psicológicos serían la *subjetividad* y la *causación mnémica*, c) el hábito, la memoria y el pensamiento, serían el desarrollo de la *causación mnémica*, la cual podría suponerse que opera a nivel de los nervios y tejidos como cambios físicos, d) la consciencia sería un complejo y estaría alejado de las características universales de los fenómenos mentales, e) la mente sería un grado de la materia, y f) la psicología estaría más cerca de la realidad que la física, debido a que los datos con los cuales se opera constantemente son construcciones mentales (*The Analysis of Mind...* p129). Por otro lado, a diferencia del racionalismo, que afirmaba que la razón era la fuente del conocimiento, el empirismo tomaría la experiencia como la fuente y el límite de nuestros conocimientos. Ello supuso la crítica del innatismo, es decir, la negación de que existan "ideas" o contenidos mentales que no procedan de la experiencia. En el caso de Locke, su método de investigación supuso además la inversión del camino que va de la metafísica a la psicología, al afirmar que las *ideas simples* son la base del entendimiento humano (Mueller, F-L. *Historia de la psicología...*p.233). Cuando nacemos la mente sería una "tabula rasa" en la que no hay nada impreso y todos sus contenidos dependerían, entonces, de la experiencia. En el caso de Hume, la experiencia estaría constituida por un conjunto de impresiones, cuya causa desconocemos, y que estrictamente hablando no deben identificarse con "el mundo". Por lo demás, dejé de lado a Hegel en esta breve introducción, debido a que en su fenomenología (el estudio del fenómeno en oposición al noúmeno) el término "*Geist*"-el cual se traduce a veces por "mente"-, me parece que debe entenderse en todo caso como "espíritu".

CAPÍTULO 1: PRELIMINARES

El texto del *Yoga-Vāsiṣṭha*

La mayoría de los autores que han traducido total o parcialmente el texto del *Yoga-Vāsiṣṭha* (YVā) concuerdan en que ésta es una obra de primera importancia que ha sido descuidada por parte de los académicos.¹ Dentro de la historia de la literatura sánscrita, Krishna Chaitanya clasifica esta pieza como perteneciente a la poesía didáctica, es decir, a aquellas composiciones métricas que exponen comentarios éticos sobre la vida en general². Para Keith, el YVā sería un espécimen comparativamente temprano que conformaría parte de la literatura teológica y mística afín a las ideas de la doctrina Vedānta, pero con fuertes matices del Sāṃkhya y con bastante cercanía a las concepciones del Yoga (ver más adelante).³ Una tercera apreciación al respecto es aquella de O’Flaherty quien considera al YVā como un típico trabajo literario indio de género narrativo y con carácter filosófico-didáctico⁴.

El YVā es un voluminoso texto escrito originalmente en sánscrito confeccionado en versos pareados, de los cuales la gran mayoría están elaborados bajo la métrica llamada *śloka*, cuya característica principal es la de construir la estrofa contando treinta y dos tiempos en total (cortos y largos), agrupando con ello dos pies octosílabos en cada verso mediante una cesura exactamente a la mitad. Sin embargo, a menudo se utiliza para cerrar cada uno de los capítulos la métrica lírica de

veintidós tiempos en cada línea, para cambiar el ritmo de la recitación y empezar otro capítulo⁵.

Los diversos manuscritos que se poseen ahora representan la cristalización de distintas líneas de tradición oral, no obstante la obra completa del YVā es atribuida unánimemente al legendario sabio-poeta Vālmīki, a quien se le atribuye además otra de las obras cardinales del hinduismo, a saber, el *Rāmāyāṇa*. Al parecer, tanto en una como en otra obra es posible inferir que ha habido interpolaciones y añadiduras sobre una trama principal.⁶ A nivel textual, la figura protagónica de ambas piezas es el legendario héroe Rāma de quien se narran la vida y las peripecias en el *Rāmāyāṇa* mientras que en el YVā se describen las enseñanzas que recibe de su *guru* (preceptor). Para Atreya, el YVā habría sido compuesto con anterioridad al período en que vivió Śaṅkarācārya (ca. IX d.C.), muy probablemente alrededor del siglo VI d.C., antes de la época en que vivió Bhartṛhari (el gramático ca. 670 d.C.) y después de aquella de Kālidāsa (ca. V d.C.)⁷. De acuerdo con una aseveración incluida en el propio texto, la extensión de esta obra literaria estaría conformada por la cifra de 32,000 *śloka-s* o versos pareados, que se supone contienen la esencia de los “medios que conducen a la liberación” (*mokṣa upāya*) y que “confieren la extinción” (*nirvaṇa dāyini*) de uno mismo (también denominada la “extinción del yo” o “del ego”).⁸ Sin embargo, de las ediciones que se han recopilado hasta el momento, ninguna ostenta tal cifra de versos pareados.

Las versiones que contienen más estrofas son: 28,860 *ms.* de Londres y 27,687 *ms.* de Bombay.⁹

El YVā se divide en seis *prakaraṇa-s* o libros que contienen múltiples narraciones de “historias dentro de historias”. Esta forma narrativa en donde se concatenan y van superponiendo “historias sobre historias” es compartida por otros importantes trabajos literarios, tales como el *Kathāsaritsāgara* o “El Océano de los ríos de los cuentos” y el *Pañcatantra* (lit. “cinco hilos [que tejen una sola historia]”) por ejemplo. Sin embargo, a diferencia de estos, el YVā recurre a tópicos que se oponen –virtualmente al menos– a las ideas que atañen a los conceptos de *dharma* (deber), *artha* (ganancia) y *kāma* (erotismo), que son abundantemente tratadas una y otra vez en los libros supra referidos¹⁰.

La idea central del YVā –a saber, el concepto de *mokṣa* (lit. “liberación”)– se traslapa en el sistema tradicional del *varṇa-āśrama-dharma* hindú, y corresponde al cuarto y último objetivo del ser humano, esto es, a la renunciación por parte del individuo al apego mundano, objetivo el cual correspondería realizar bajo un orden normalizado, en el cuarto estadio de la vida, es decir, en la etapa de la vejez. Este diseño cuatripartito de estadios de la vida con deberes estrictamente marcados, consta de las etapas del 1) estudiante, 2) amo de casa, 3) eremita y 4) renunciante. El sistema está modelado bajo el prototipo del varón “dos veces nacido” (*dvīja*) de la casta sacerdotal (*brāhmaṇa*), quien idealmente debe renunciar definitivamente a la vida social y hogareña durante la etapa más madura de su vida.

El texto del YVā trata extensa y metódicamente con seis tópicos fundamentales que giran en torno a éste concepto de la liberación, y cada uno de ellos le da su nombre a un libro (*prakaraṇa*), aunque no por ello los capítulos se limiten a un solo tema ya que, en realidad, generalmente los seis tópicos son tratados mezcladamente en cada una de las narraciones. Los nombres de antedichos libros son: 1) *vairāgya* o “renunciación”, que consiste en la exhortación del desapego mundano, el retiro de los órganos de sus respectivos objetos y la progresiva eliminación de la idea del “yo” o “individualidad”¹¹; 2) *mumukṣu-vyavahāra* o “medios para la obtención de la liberación final”, que consiste en la descripción de personajes que desearon su propia liberación y se abocaron al progreso espiritual¹²; 3) *utpatti* o “evolución del mundo”, donde se explica que el universo manifestado y sus componentes –comenzando por aquél de su creador o demiurgo– son una apariencia, tal como la de un fantasma en un sueño (*svapnopalambhāvābham*)¹³; 4) *sthiti* u “ontología” o “existencia”, que describe la entidad única que soporta todo el universo¹⁴; 5) *upaśama* o “quietud”, que da descripciones ejemplares de sabios que habrían alcanzado un dichoso estado de paz y beatitud imponderables, cuyos ejemplos sirven para poner fin a la transmigración (*saṃsṛtiḥ*) en este mundo¹⁵; y por último 6) *nirvāṇa* o “extinción”, que detalla cómo es la extinción del sí-mismo individual o del “yo” y su reabsorción en el principio supremo¹⁶. Este último libro es el

más extenso de toda la obra, pues equivale a casi la mitad del total de sus estrofas, y es por ello que se divide en dos partes.

La importancia de una obra se puede sopesar por el empeño que se lleva a cabo por traducirse a otros idiomas. En este sentido, la trascendencia del YVā se manifiesta en que fue uno de los primeros trabajos que, mediante el patrocinio del imperio Mogol durante el siglo XVII, se tradujo al persa a petición del príncipe Dara Shikuh, quien tradujera él mismo además varias *upaniṣad-s*¹⁷. A finales del siglo XIX el YVā se trasladó al inglés por parte de Vihari Lal Mitra. En 1914 se publicó una edición en hindi en Lucknow y en Bombay a la vez, cuya gran popularidad continúa hasta la fecha. También hay una edición en urdu (Delhi 1913) y varias abreviaciones del original, entre las que destacan las versiones sánscritas de 6,000 estrofas del *Laghu-Yoga-Vāsiṣṭha* por parte de Abhinananda y la síntesis anónima de 200 estrofas conocida como *Yoga-Vāsiṣṭha-Sāra*.¹⁸ Actualmente, hay un proyecto de edición y traducción crítica al alemán del *Mokṣopaya* (el YVā) por parte de la Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg de Mainz (Alemania), en colaboración con la Università La Sapienza (Italia) y con la Universität Lund (Suecia)¹⁹.

Habiendo delineado los aspectos más importantes en torno al texto del YVā procederé a describir ahora en breve su contenido.

El marco narrativo del *Yoga-Vāsiṣṭha*

En términos generales, el YVā sería la narración de un episodio en la vida del legendario héroe Rāma: a saber, el encuentro que sostiene en la asamblea de su padre el Rey Daśaratha, en compañía del sabio Viśvāmitra y de su *guru* el sabio Vasiṣṭha, poco tiempo después de haber regresado de la gran peregrinación acaecida en la flor de su juventud²⁰. En dicha asamblea, el príncipe es llamado a comparecer por dos razones: primera, para explicar el por qué de su melancolía, y segunda, para ser requerido por el “jefe de los ṛṣi-s (sabios)” en una empresa heroica. A nivel textual, este episodio debería incluirse según la edición crítica como un inmenso apéndice entre los *sarga* I.20 y I.21 del *Rāmāyāna*, en donde se alude a los discursos de Vasiṣṭha proferidos a Rāma, los cuales conforman el texto del YVā²¹.

Dejando de lado la elaborada trama que introduce al texto propiamente, podemos comenzar donde se cuenta que Viśvāmitra ha venido a pedir al rey que envíe a su hijo junto con él, a una misión en contra de ciertos demonios (*rakṣasa-s*) que impiden la celebración adecuada de los sacrificios que realiza el sabio en el bosque. El jefe de estos demonios “lanza montones de carne y sangre sobre el terreno sacrificial”, en cada ocasión en la que el ṛṣi se dispone a hacer oblaciones.²²

Daśaratha se opone en un principio al requerimiento del sabio, debido a que su amor de padre lo

ciega y pretende evitar que su hijo sea puesto en peligro. Sin embargo, dos de las virtudes de la casta guerrera terminarán por imponerse: el valor y la hombría.

Al comparecer ante la asamblea, el príncipe expone en suma, que la causa de su melancolía estriba en que ha perdido el gusto por la vida y en que no halla cómo apaciguar a su mente, pese a que siente la profunda convicción de que ha intuido una verdad trascendental. Rāma manifiesta desde entonces un desapego total hacia los placeres mundanos, ausencia de anhelo por los goces carnales y desprecio hasta de su propio cuerpo.²³ En esta situación y ante un halo claroscuro de pesar y júbilo, el discurso de Rāma concluye con una petición cortes a la honorable asamblea: “como no es posible impedir que la mente piense en asuntos mundanos, sin la correcta discriminación, por lo tanto dígnense a decirme los dictados de la sana razón para mi guía”²⁴. Tal manera de hablar es alabada incluso por seres celestiales (*siddha-s*, *gāndharva-s*, *kinnāra-s*, etc.) quienes al escuchar desde la bóveda celeste el discurso del príncipe, habían descendido a presidir la congregación, en donde afirmaron que tanto ellos como los *ṛṣi-s* ahí presentes dejarían de poseer con justicia el título de “sabios” (*muni-s*), pasando en vez por “insensatos” (*hatabuddhayaḥ*), si no lograran darle una réplica satisfactoria a la elocuente habla de Rāma.²⁵

La narración de las historias que se habrían contado durante este encuentro serían así la réplica dada al discurso del héroe sobre la fatalidad de la vida, la fragilidad de la mente y la

necesidad de la guía espiritual. Y la historia principal junto con las demás historias que se encadenan habrían sido relatadas posteriormente por el legendario poeta Vālmīki en su ermita en el bosque a Bhāradvaja. Aunque lo más probable, como ya se sugirió, es que se trate de un texto en el cual varios autores han insertado distintos motivos facetados sobre una trama general cuyo núcleo es evidentemente la exposición de una doctrina metafísica²⁶. Como es sabido, Rāma es considerado un *avatar* o “descenso” del dios Viṣṇu. Sin embargo, a diferencia de los actos heroicos que se cuentan en el *Rāmāyaṇa*, cuyo punto nodal es el rapto de su esposa Sītā por parte del demonio Rāvaṇa, el motivo o la dinámica de la narración del YVā descansaría sobre una supuesta “imprecación” proferida en contra de Viṣṇu por parte de los dioses Sanat-Kumāra, Deva-datta y Vṛndā, quienes lo obligaron así a nacer en esta tierra bajo una forma humana, desposeído de su divinidad y víctima de tormentos mundanos, esto es, encarnado como el príncipe Rāma.²⁷

De tal manera que el propósito del YVā sería el de describir un evento doblemente paradójico, a saber, la “atadura” y la “liberación” de un dios todopoderoso quien, una vez encarnado padece del olvido de sí-mismo y luego, mediante la compañía de hombres sabios y de pláticas instructivas aunadas a su esfuerzo personal, recupera el conocimiento de su verdadera identidad con el principio supremo (*brahman*) una vez que ha llegado al *samādhi* o “absorción en la contemplación”²⁸.

Habiendo descrito en breve la narración principal del YVā, expondré a continuación la médula de las doctrinas que subyacen a este texto.

Las doctrinas del *Yoga-Vāsiṣṭha*: las escuelas Vedānta y Sāṃkhya

Para Atreya el YVā contendría en germen las ideas de muchas de las proposiciones centrales de la doctrina Advaita (“no-dual”) de la posterior escuela Vedānta reformulada por Śāṅkarācārya, ideas expuestas en un lenguaje similar, aunque no del todo equivalente ni paralelo conceptualmente. Respecto de este lenguaje presente en el YVā, sería posible inferir que tuvo influencia sobre algunas obras de ilustres pensadores de esta escuela metafísica india, por ejemplo, al realizar una comparación con la *Māṇḍukya-Kārikā* de Gauḍapāda, el *Viveka-Cuḍamani* de Śāṅkarācārya o con el *Mānasollāsa* de Suresvarācārya²⁹.

El término *vedānta* significa en primer lugar la “conclusión” (*anta*) del Veda, es decir, la culminación del conocimiento escritural, el lugar donde se establece su propósito final. Una de las grandes divisiones del Veda es aquella entre la porción abocada al *karma* (acción ritual) y aquella abocada al *jñāna* (conocimiento puro). La primera porción es la fuente escritural para la ordenación de todo lo concerniente a los sacrificios, la preparación de los materiales rituales y la ejecución de los ritos. La segunda porción está comprendida por un conjunto de tratados secretos

(*upaniṣad-s*) que se dedican a revelar el principio absoluto (*brahman*).³⁰ El Vedānta se divide en cinco grandes ramas de las cuales, todas estarían de acuerdo al menos en lo siguiente respecto al principio revelado: 1) en que es la causa de este mundo, 2) en que *brahman* sólo puede ser conocido mediante las escrituras y no mediante el razonamiento, y 3) en que el conocimiento del principio supremo conduce a la liberación final, la cual es el objetivo más elevado del ser humano.³¹ Sin embargo, son puntos de controversia entre estas cinco escuelas, el tipo de causalidad del principio respecto del mundo, la relación del sí-mismo viviente (*jīvātman*) con respecto a *brahman* y la condición que posee la persona una vez liberada (*mukta*).³²

La doctrina Advaita es una postura metafísica que proclama la no diferencia entre *ātman* y *brahman*. *Brahman* sería el principio Absoluto *ekam eva advitīyam*, lit. "uno-sin-segundo" (es decir, que no entra en contacto o en relación con alguna otra entidad)³³. A este *brahman* se le designaría como *ātman* (lit. "sí-mismo") cuando se le considera como el principio universal por el cual se manifiestan todas las cosas y el cual reside en el corazón de todos los seres (esto es, en la parte más interior de cada cual). El ser humano, por ejemplo, sería una más de entre las entidades que son manifestadas y regidas por el "controlador interno" (*antaryāmin*), otro nombre con el cual se designa al *ātman* presente en cada individuo³⁴. La médula de esta doctrina estriba en afirmar que el sí-mismo de cada ser viviente (*jīvātman*) –en este caso el del ser humano– es idéntico al sí-mismo

universal (*ātman*), el cual a su vez, no se distingue del principio absoluto (*brahman*) más que por medio de las limitaciones adjuntas creadas a la vez a causa y como efecto de la ignorancia (*avidyā*).

Ahora bien, este marco filosófico general del YVā (representado por la doctrina ya referida del Vedānta) será conveniente y a propósito de nuestro tema, complementarlo con la médula de las teorías sobre la mente que nos reportan las escuelas emparentadas del Sāṃkhya y del Yoga. La razón es que estas proveen el aparato teórico indispensable para comprender el por qué de la palabra *yoga* en el título de la obra y cuáles son algunas de las bases de la concepción de la mente que subyacen en el YVā.³⁵

De acuerdo con Sen Gupta, el punto de vista (*darśana*) del Sāṃkhya derivaría de la progresiva elaboración de algunos pasajes de las *upaniṣad-s* que son claramente de corte dualista y que muestran en síntesis cómo es la evolución de la manifestación universal.³⁶ Para la doctrina Sāṃkhya habrían dos principios universales denominados *puruṣa* y *prakṛti*. El primer término es trasladado según los casos como “espíritu”, “persona”, “ser” e inclusive “alma”. De acuerdo con los aforismos del Sāṃkhya, este sería un principio evidente de por sí dado que “no hay prueba (alguna) de que no sea” y, por el contrario, sería posible demostrar mediante dos sencillas pruebas que existe: a saber, porque el *puruṣa* es completamente heterogéneo respecto del cuerpo (lo cual denota la presencia de un agente y de un instrumento respectivamente) y porque el hombre

instruido expresa usualmente en el sexto caso (genitivo) la relación que posee con su cuerpo, por ejemplo al decir “éste (es) mi cuerpo”.³⁷ Los aforismos citados no elaboran en detalle estas dos “sencillas pruebas” (pues así es como las denominan) y para los propósitos de la argumentación son empleadas como axiomas. En otras palabras, para la doctrina Sāṃkhya sería evidente que la persona (*puruṣa*) se distingue de su vehículo de manifestación contingente y transitorio, de manera análoga a como se distinguen el sujeto del objeto. En cuanto al segundo término puede traducirse según el caso como “materia”, “naturaleza” o también “energía productora”³⁸. Éste principio se supone que es a la vez la causa indirecta de la manifestación del universo y de la atadura (*bandha*) del ser humano al sufrimiento, ya que el *puruṣa* por sí mismo es esencialmente “puro y una inteligencia libre” que no está conectada con el dolor sino hasta que entra en conjunción con la *prakṛti*.³⁹

La filosofía del Sāṃkhya establece desde su aforismo inaugural que el objetivo final del ser humano es “la completa cesación del dolor”, lo cual se logra sólo a través de la discriminación entre el “espíritu” y la “materia”, y esto es precisamente a lo que se le denomina la “liberación” (*mokṣa*) o estar “liberado” (*mukta*).⁴⁰ Dicho de otro modo, la causa de la atadura al sufrimiento sería la no-discriminación entre *puruṣa* y *prakṛti* y la remoción de este error se puede lograr por los medios indicados, así como la oscuridad se disipa mediante la luz.⁴¹

Ahora bien, la manifestación entera de la naturaleza no es para el bien de sí misma, sino para el bien del espíritu.⁴² En otras palabras, todas las cosas manifestadas son producidas por *prakṛti*, de la cual son en cierto modo modificaciones o determinaciones, pero sin la presencia de *puruṣa* estas producciones estarían desprovistas de toda realidad. Se dice que la naturaleza por sí misma permanece en un estado de equilibrio conformado por tres cualidades (*guṇa-s*) que son como energías o fuerzas productoras⁴³. En este sentido, cada una de las subsecuentes producciones resulta de la composición y predominancia en mayor o menor medida de una fuerza u otra. El primer producto –o también “la primera atadura” (ver nota núm. 43)– de la naturaleza sería entonces “el grande” (*mahat*), el cual se identifica con la inteligencia (*buddhi*) y en la cual predomina la primera cualidad de pureza o conformidad con la esencia (*sattva*).⁴⁴ El *Samkhya-sūtra* I.61 resume el orden de las demás producciones:

La naturaleza (*prakṛti*) es el estado de equilibrio (entre las cualidades o *guṇa-s*) de pureza (*sattva*), pasión (*rajas*) y oscuridad (*tamas*); de la naturaleza (procede) el intelecto (*mahat*): del intelecto, la conciencia individual (*ahaṅkāra*); de la conciencia individual, los cinco elementos sutiles (*tanmātra*), y el conjunto de ambos órganos (*indriya*) (internos y externos); y de los elementos sutiles, los elementos burdos (*sthūla bhūta*). (Más allá está el) espíritu (*puruṣa*). Tal es el conjunto de los veinticinco (elementos).⁴⁵

Cabe señalar al respecto de este importante aforismo tres cosas muy relevantes: 1) el papel que juegan los dos principios universales respecto de las subsecuentes producciones, 2) la

clasificación interna de las producciones, y 3) el hecho de que no se menciona sino implícitamente en el comentario a la mente (*manas*) como el décimo primer órgano que completa la lista de los elementos. Respecto de *prakṛti* o el principio sustancial se dice que “siendo raíz (*mūla*) de todo, no es producción”, y respecto de *puruṣa* o el principio esencial se dice que “no es ni producción ni productivo (ni *vikṛiti* ni *prakṛiti* tal como es en sí mismo), aunque sea por su influencia que la naturaleza manifiesta todas las cosas.⁴⁶ De los veintitrés elementos restantes, siete se clasifican como “producciones productivas” debido a que del intelecto, del *ahaṃkāra* y de los cinco *tanmātra-s*, se originan los restantes dieciséis elementos catalogados como “producciones improductivas”, a saber, las diez facultades de sensación y de acción (oído, tacto, vista, gusto y olfato, y órganos de excreción, generación, las manos, los pies y el órgano de la palabra, respectivamente) junto con la mente (*manas*) y los cinco elementos groseros (*bhuta-s*).

La mente (*manas*) entonces debe ser contada como el décimo primer órgano dado que comprende por su naturaleza una doble función, en tanto que sirve a la vez a la sensación y a la acción. También se le puede denominar “sentido interno” o “facultad mental”, y cabe destacar que éste es el único elemento del grupo de los dieciséis que está unido directamente a la conciencia individual (*ahaṃkāra*): “A este *manas* debe referirse el pensamiento individual, que es de orden formal (y comprendemos aquí tanto la razón como la memoria y la imaginación) y que de ningún

modo es inherente a la inteligencia (*buddhi*), cuyas atribuciones son esencialmente informales”.⁴⁷

Como bien lo señala Sen Gupta, la evolución de la naturaleza es, por lo tanto, no de lo simple a lo complejo sino más bien de lo indeterminado a lo determinado, de la homogeneidad a la heterogeneidad y de lo más sutil a lo menos sutil o más burdo (denso).⁴⁸

Los aspectos particulares respecto a la doctrina de la mente serán tratados en conjunto a continuación al delimitar brevemente la filosofía del Yoga clásico.

La filosofía del Yoga clásico

Para Joshi el significado de la palabra *yoga* puede ser derivado a partir de dos raíces: *yujir*, utilizada en el sánscrito védico, y *yuj* codificada durante la época del sánscrito clásico por Pāṇini.⁴⁹ Esta división que pudiese parecer en un principio artificial, más bien refleja una evolución etimológica asociada con concepciones metafísicas y también pragmáticas. De la primera raíz se obtendría el significado literal de “unión” o “conexión” entre distintas clases de cosas, como por ejemplo la unción de un buey o de un caballo a un carro.⁵⁰ Por otro lado, de la segunda raíz se obtendrían por derivación dos significados, a saber: “control” (*yuj*, en el sentido de *saṁyamāne*) y “contemplación” (*yuj*, en el sentido de *samādhau*). Así tendríamos tres significados primarios (unión, control y contemplación) a partir solamente del análisis de las raíces y sus derivaciones.

En cuanto a la palabra *yoga*, White sostiene que el empleo primario de la raíz *yuj*, a saber “unión”, debería ser mantenido para entender el paradigma primitivo de la práctica yóguica, en sus palabras:

Tal como hemos visto, la imagen del guerrero moribundo, quien está “embridado a su carruaje” o “listo para embridar” con el propósito de avanzar hacia arriba al camino más elevado, conformaba la base para el paradigma más antiguo del yoga, el cual privilegiaba una dinámica de movimiento hacia el exterior y la conquista.⁵¹

Esto es, el sentido prominente de la palabra *yoga* desde las fuentes más antiguas sería un sentido activo que caracteriza al *yogin* o practicante, “como si inter-penetrara cuerpos a voluntad” (personas, dioses, cosas, etc.) a través de técnicas basadas fundamentalmente en una imaginería visual; mientras que el sentido de contemplación se habría desarrollado a partir de un uso canónico filosófico basado exclusivamente en la interpretación del *yoga* como el *samādhi* de los *yoga-sūtras*.⁵² Es decir, de acuerdo una vez más con White, la mayoría de los filósofos que han especulado acerca del *yoga* en general, lo han hecho a partir de las especulaciones de personalidades como Śaṅkarācārya por citar un ejemplo, quienes se enfocaron únicamente en ciertos aforismos del texto clásico de Patañjali que tratan con la absorción de la mente, dejando de lado la investigación filosófica de los aforismos que tratan con la obtención de poderes, hecho que a la larga se convirtió en una recurrencia manifestada por los posteriores filósofos tanto indios como

extranjeros. En mi opinión, aseverar tal como lo hace White que el uso “espiritual” o “meditativo” de la palabra *yoga* es posterior es debatible¹. Sin embargo, este es un debate que no concierne en nada al presente trabajo.

Por otro lado, para Jacobsen se derivarían cinco acepciones básicas del término *yoga*, las cuales son: (1) un método disciplinado para lograr un objetivo; (2) técnicas de control del cuerpo y la mente; (3) el nombre de una escuela o punto de vista (*darśana*); (4) en combinación con términos como *hatha*, *mantra*, *laya*, etc., referiría tradiciones especializadas en técnicas puntuales; (5) y también significaría la meta de las distintas prácticas conocidas como *yoga*⁵³. Lo anterior podría quizás resumirse al considerar la palabra *yoga* como un término que designa a la vez prácticas y doctrinas de autocontrol, así como el estado que se obtiene por la culminación de estas, a saber: el estado de unión con aquello a lo cual dirige uno su pensamiento.⁵⁴

Por otra parte, el origen histórico del *yoga* es incierto, aunque se ha sugerido en más de una ocasión que se le podría datar por lo menos a partir de la civilización del Valle del Indo (ca. 2000 a.C.). Este debate continúa hoy en día abierto, debido a que el denominado sello Mohenjo-Daro 420, podría ser tanto la supuesta evidencia de la representación de un proto-*yogin*, así como también la de un rey.⁵⁵ Con respecto al aspecto pragmático, Samuel sugiere que pese a la presencia

¹ Para llevar a cabo este debate sería necesario realizar un estudio detallado de autores tales como Sri Aurobindo, T.V. Kapali Sastri, Ramachandra Rao, R.L. Kashyap, Joel Brereton, y una larga lista de etc., quienes argumentan en pro de las prácticas espirituales y meditativas registradas en el Rig Veda.

de algunas nociones doctrinales en textos fundamentales como el *R̥g-veda* o el *Atharva-veda*, no habría en ellos nada que implicase la utilización de prácticas yóguicas: “en el sentido de un conjunto desarrollado de técnicas para operar con la constitución del complejo mente-cuerpo (de un individuo)”⁵⁶. No obstante, Jacobsen habría demostrado que la concentración mental es ya importante hacia la época de las *upaniṣad*y que la retención de la respiración alcanza ya un estatus ritual en los *brāhmaṇa*.⁵⁷

En lo que sigue, para el propósito del presente trabajo, se tomará como referencia el texto clásico de Patañjali conocido como *Yoga-Sūtra*.⁵⁸ Este texto está muy emparentado con la doctrina del Saṃkhya, según la cual la manifestación del universo procede, como ya se señaló, de los dos principios denominados *puruṣa* y *prakṛti*.⁵⁹ El yoga es aquí definido como: “el control de las fluctuaciones de la mente”.⁶⁰ De acuerdo con el comentario del profesor Joshi, el principio de la conciencia (*puruṣa*) estaría siempre firme y quieto dentro del individuo, pero las personas no se darían cuenta de esa presencia de la conciencia por la tendencia de la mente (*manas*) a ser inquieta y dispersa.⁶¹ En suma, los cinco estados de la mente que menciona el Yoga clásico, descritos brevemente por el profesor Joshi, son⁶²:

- 1) *Muḍha* o confusión, caracterizada por la pereza, el olvido y la no-discriminación. Es como un caballo desbocado.
- 2) *Kṣipta* o distracción, caracterizada por la hiperactividad.

- 3) *Vikṣipta* o movilidad, caracterizada por la alternación de estados de felicidad e infelicidad.
- 4) *Ekagra* o concentración, cuando uno es capaz de fijar la atención en un punto u objetivo.
- 5) *Nirodhaḥ* o control, cuando las propias ondas mentales han cesado y hay lucidez.

Los primeros tres estados mentales se consideran naturales y los últimos dos se presentarían en el individuo sólo mediante la cultivación de ellos mismos, invirtiendo el sentido del flujo normal de la mente (el cual es tendiente hacia el exterior) para que retorne a su origen (hacia el interior). La mente también es descrita en términos de la teoría de los tres *guṇa-s*, que son los constituyentes de la materia primordial.⁶³ El reflejo de estos constituyentes en la mente es como sigue: la tendencia al conocimiento (*prakhyā*) por parte del *guṇa sattva*, la tendencia a la actividad (*pravṛtti*) por parte del *guṇa rajas*, y la tendencia a la estabilidad (*sthiti*) por parte del *guṇa tamas*. El *guṇa rajas* sería de cierto modo el motor de la mente, ya que provoca el constante flujo manifestado como funciones o procesos que incitan al cuerpo a tener actividades. Esta energía mental puede ser comparada con un río que fluye en dos direcciones: orientada hacia las acciones correctas, entendidas como aquellas que resultan de la discriminación entre el espíritu (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*), o bien, orientada hacia las acciones incorrectas, entendidas como aquellas en las que la fascinación de la mente por los objetos sensoriales refuerza la falsa identificación entre el espíritu (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*), obstaculizando con ello la emancipación del ser humano.⁶⁴ De acuerdo con Pujol, en el Yoga clásico, a diferencia del budismo, la mente no se consideraría tan

sólo una corriente momentánea, sino que sería un principio con una continuidad e identidad a lo largo de todos los distintos momentos perceptivos, mientras que las percepciones serían pasajeras.⁶⁵

Además, la mente tendría una doble constitución conformada por las huellas mnémicas (*saṃskāra*) y las cogniciones actuales (*pratyaya*).⁶⁶ Estas cogniciones serían básicamente las *vṛtti* o procesos mentales, mientras que las huellas mnémicas serían el principio activo que impulsa dichos procesos mentales, constituidos a su vez por el depósito de *karma* (el *karmāśaya*), depósito el cual tiene la capacidad de transmigrar y de dotar a la mente de una continuidad incluso más allá del cuerpo físico, asegurándole al individuo la retribución del *karma* (el *karmavipāka*) en la siguiente transmigración, al tomar un nuevo cuerpo. En conexión con esto, para Joshi las acciones (el *karma*) dejarían sus huellas en la mente y se convertirían así en la causa de las impresiones latentes (*vāsanā*).⁶⁷ Y las impresiones latentes, a su vez, serían la causa de más acciones. Finalmente, la raíz de este depósito de *karma* serían las aflicciones (*kleśa*). Y además, dependerían de la fructificación del *karma* la duración de la vida, la especie a la cual uno pertenecerá (*jati*) y la experiencia vital (*bhoga*).

Como puede apreciarse, el concepto de la mente es clave para las doctrinas que se han revisado brevemente, debido a que estas concuerdan en que la emancipación del ser humano no puede tornarse efectiva sino hasta que hay un control y una inversión de los procesos mentales.

Con esto se terminan los preliminares suficientes para abordar el estudio del concepto de *manas* en el texto del YVā, investigación documental de la cual se presentaran los resultados en el siguiente capítulo.

Notas del Capítulo 1

¹ Ver: Swami Venkatesananda *The Concise Yoga Vāsiṣṭha* p. ix; Bose, D.N. *Yoga – Vasiṣṭha Ramayana* p. i; Abhinananda *Laghu-Yoga- Vāsiṣṭha* p.ix; Feuerstein, Georg *The Yoga Tradition* p.303; etc., pero muy particularmente el comentario del Dr. Ravi Prakash Arya, cuya edición utilizo: *Yoga-Vāsiṣṭha de Vālmīki (Sanskrit text and English translation according to Vihari Lal Mitra)*. Vol. 1 pp. vi-vii (Este último libro será citado simplemente como *Y.Vā.* de aquí en adelante).

² Chaitanya, K. *A New History of Sanskrit Literature...* p. 434. Para este autor, el poema didáctico utilizaría la técnica conocida como *anyapadeśa* o *instrucción oblicua* para exponer diversos aspectos éticos, ya sea convirtiendo el poema en una descripción o bien dirigiéndose a un personaje dentro de la trama. La técnica más comúnmente empleada es la metáfora con significados transparentes: “El Yoga Vasiṣṭha utiliza también muy frecuentemente esta técnica”. (p.440). Por otro lado, es de extrañar que en la historia de la literatura sánscrita de Macdonnel no se mencione ni si quiera la existencia del *Yoga- Vāsiṣṭha*. Las dos menciones que se hacen ahí de este nombre (*Yoga- Vāsiṣṭha*) es cuando se discute el sacerdocio en la época temprana del *R̥g Veda* (*A History of Sanskrit Literature...*p. 135) y cuando se habla de un texto de la época de los *sutrā-s*, anterior al de Gautama y al de Manu (Ibidem... p. 220). Tampoco Dasgupta y De nos indican algo sobre esta obra en su propia historia, a pesar de tratar abundantemente con el período clásico (*History of Sanskrit Literature...* p.xi).

³ Keith, A.B. *A History of Sanskrit Literature...* pp. 479-80.

⁴ Cito: “Las narrativas indias poseen una inclinación peculiar por incorporar en sí mismas elementos que etiquetaríamos como pertenecientes a la filosofía: argumentos formales y largas discusiones que interrumpen la historia. En nuestra tradición, tales materias estarían relegadas a comentarios textuales...Sin embargo, para la

audiencia india, no hay una ruptura entre las historias y los comentarios, ciertamente... esta mira los argumentos filosóficos como el género básico y las historias se engarzan a estos como si fueran gemas, es decir como puntos focales...” (O’ Flaherty *Dreams, Illusions and other Realities...* p.128).

⁵ Ambas métricas derivan de los dos tipos de estrofas más comunes empleadas en el *Ṛg Veda*, a saber: “la *Anuṣṭubh*, compuesta de cuatro versos octosílabos (*dimeter verses*), y la *Triṣṭubh*, conformada por cuatro versos endecasílabos o dodecasílabos (*trimeter verses*)” (Arnold, E. *Vedic Metre...*p.7). Sin embargo, la diferencia estriba en que las estrofas védicas poseen distintos ritmos, acentos y variaciones en la formación de los pies. En este sentido, del *śloka* puede decirse que es más rígido y menos creativo. A veces suele denominársele “*Anuṣṭubh* épico”. Cf. *Rāmāyaṇa* I.2.17: “Fijado en cuartos métricos, cada uno con un número igual de sílabas, y apto para ser acompañado por instrumentos de cuerda y percusiones, la pronunciación que emití en este acceso de *śoka* (pena), será llamado *śloka* (poesía), y nada más” (Edición Crítica... p.128). La ‘pena’ se refiere al sentimiento de piedad surgido en Vālmīka (¿Vālmīki?) debido a la maliciosa muerte dada a un par de inocentes “golondrinas enamoradas” por parte de un *niṣāda* (cazador).

⁶ Respecto al *Rāmāyaṇa* el profesor Pollock comenta sobre la edición crítica lo siguiente: “Por un lado, entonces, tenemos la negación de que el *Rāmāyaṇa* haya existido alguna vez en una forma estable, y por el otro, la aserción no sólo de que fue establecido en una época temprana sino de que fue fijado en un escrito arquetípico. Cada postura tiene algo de verdad en ella, pero obviamente ambas no pueden ser totalmente correctas...Debemos, por lo tanto, postular un modo de transmisión que pueda dar cuenta de ambas características de la tradición textual del *Rāmāyaṇa*”(The *Rāmāyaṇa of Vālmīki...* pp. 87-88).

⁷ Atreya, B.L. *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Phillosophy...* p.38. Los argumentos que emplea para demostrar que es un trabajo anterior a Śaṅkara son: 1) La ausencia del vocabulario técnico empleado por Śaṅkara, 2) la presentación de la

doctrina *Advaita* inacabada, es decir no *in toto*, 3) la carencia del empleo de argumentaciones -en pro y en contra- y del constante empleo de citas para refrendar la autoridad del texto, 4) la preferencia por la experiencia (*pratyakṣa*) como fuente de autoridad ante aquella de la *śruti*, y 5) que los trabajos poéticos de Śaṅkara evidencian influencia del *Yoga-Vāsiṣṭha*. Por otro lado, para ubicarlo como posterior a la época de Kālidāsa, el profesor se apoya en tres versos pareados que se encuentran casi al inicio de la obra donde se esboza una minúscula narración sobre una “nube mensajera del Dios (Indra)” [cito estrofa I.4.22: देवदूत महाभि ग कुत आनयति त्वय । अधुन कुं गन्तसि तत्स्वकृपय वद ॥ “!Oh tu heraldo de los dioses, te pido encarecidamente que me digas de dónde vienes...” (*Y.Vā.* Vol. 1 p.2)]. Esto evidenciaría la influencia del poeta, considerando que esta temática se originó con él. En cuanto a la anterioridad respecto de Bhartṛhari, el profesor se basa en que la doctrina del *Śabda-Brahma*, la cual es la aportación principal del filósofo, sería desconocida para el autor del *Y.Vā.* Varios académicos de renombre han aceptado esta argumentación del profesor Atreya como válida (A.B. Keith, M. Winternitz, O. Schrader, S. Rādhākṛṣṇaṇ, etc.). [Cf. al respecto el punto de vista de Pandey en su obra *Pre- Śaṅkara Advaita Philosophy* para quien no sólo el *YVā*, sino también la *Bhāgavata Purāṇa* y el *Paramārthasāra* serían de fecha post- Śaṅkara (ver Capítulo 6 *The so-called Pre- Śaṅkara Works...* pp.50-58)].

⁸ Se trata de la estrofa II.17.6: मे क्षीपय भी घनियं संहति सरसंमति । त्शिद्धे च सहस्राणि जसत न्निष्णदयनि ॥ : “Esta colección de 32, 000 (estrofas) se sabe que contiene la esencia de los medios que conducen a la liberación y que confieren la extinción (de nuestro ser individual)” (*Y.Vā.* Vol.1 p.134). La palabra *nirvāṇa* significa lit. *extinción*. Es un término propio del sánscrito clásico en general, pese a que popularmente se le asocia casi exclusivamente con el budismo. Para A.K Coomaraswamy el término equivalente en pali (*nibbana*) significaría: “desde el punto de vista ético, la desaparición de la lujuria, del resentimiento y del engaño; desde el punto de vista psicológico, la liberación de la

individualidad. El Reconocimiento de la Verdad. Un estado de Salvación que se alcanza aquí y ahora... *Nibbana* no implica la “aniquilación del alma”, pues el budismo enseña que jamás existió ninguna entidad semejante al alma... puede traducirse como Abismo, Quietud, Vacío o Nada” (*Buddha...* p. 232).

⁹ Ver la *Introducción* (*Y. Vā.* Vol. 1 p. v).

¹⁰ El *Kathāsaritsāgara* atribuido a Somadeva es una enorme compilación de relatos procedentes de fuentes heterogéneas. Los temas que aborda se tratan de historias fantásticas, fabulas, misterios, etc... que involucran princesas, héroes, ascetas, estafadores, fantasmas, etc... “Difícilmente se puede mencionar una clase de relato que no se encuentre aquí” (Tripathi, N. *Faiths and Beliefs in the Kathāsaritsāgara...* p.4). Por su parte, el *Pañcatantra* trata particularmente sobre el amplio concepto de *nīti* que incluye obligaciones y deberes, familiares y socio-políticos, pero sobre todo el ejercicio de la sabiduría práctica en los asuntos públicos y privados: “...la sabiduría no de un santo o de un sabio sino la sabiduría que debe gobernar el pensamiento y la conducta de las personas que pertenecen al mundo, y que están en el mundo” (Rajan Ch., *The Pañcatantra...*p.xxvii).

¹¹ Cito estrofa II. 17. 11: वैराग्याख्यं प्रकरणं प्रथमं परिकीर्तितम्। विरागो वद्धते येन सेकेनेव मरौ तरुः ॥ ११ ॥ “El primer capítulo trata de la renunciación y provoca el crecimiento de la apatía como un árbol en un suelo desierto” (*Y. Vā.* Vol. 1 p.135).

¹² Cito estrofa II. 17. 13: मुमुक्षुव्यवहाराख्यं ततः प्रकरणं कृतम्। सहस्रमात्रं ग्रन्थस्य युक्तिग्रन्थेन सुन्दरम् ॥ १३ ॥ “El siguiente capítulo trata de uno que anhela la liberación y contiene mil estrofas arregladas en bello orden” (*Y. Vā.* Vol. 1 p.135).

¹³ Cito estrofa II. 17. 18: पृथ्व्यादिभूतरहितं संकल्प इव पत्तनम्। स्वप्नोपलम्भावाभं मनोराज्यवदाततम् ॥ १८ ॥ “Los elementos como la tierra y otros son sólo imaginaciones (*samkalpa*) como un castillo (construido en el aire), como un fantasma que aparece en un sueño, o como quimeras de la mente” (*Y. Vā.* Vol. 1 p.135).

¹⁴ Cito estrofa II. 17. 29: त्रीणि ग्रन्थसहस्राणि व्याख्यान्याख्यायिकामयम्। इत्थं जगदहंभावरूपसथितिमुपागतम्॥ २९॥ “Contiene tres mil stanzas llenas de explicaciones y narraciones que muestran que el mundo es una forma (o desarrollo) que existe a partir del yo (*aham*)” (*Y. Vā.* Vol. 1 p.136).

¹⁵ Cito estrofa II. 17. 33: इत्थं संज्ञा म्यतीत्यस्मिन्कथ्यते श्लोकसं ग्रहैः। उपशान्ति प्रकरणे श्रुते शाम्यति संसृतिः॥ ३३॥ “Las narraciones reunidas en las stanzas de este capítulo suprimen ese (error del tomar como distintos al yo, tú, él, etc.), al escuchar el *upaśānti prakaraṇa* cesa la transmigración (*samsṛtiḥ* lit. el ir y venir)” (*Y. Vā.* Vol. 1 p.136). La palabra *samsṛtiḥ* es a todas luces sinónimo de *samsara*.

¹⁶ Cito estrofa II. 17. 41: शिष्टो ग्रन्थः परीमाणं तस्य ज्ञानमहाथदः। बुद्धे तस्मिन्भवेच्छ्रेयो निर्वाणं सान्तकल्पनम्॥ ४१॥ “Este libro contiene el número de estrofas restantes cuyo conocimiento posee muchos significados y su entendimiento conduce al bien supremo de la extinción (*nirvāṇam*) y pacificación de los deseos (*sāntakalpanam*)”. (*Y. Vā.* Vol. 1 p.137).

¹⁷ Güven, R. *Indo-Islamic Cultural Relations...* p.213.

¹⁸ Estos y otros datos más al respecto pueden consultarse en el eximio trabajo del profesor B. L. Atreya *The Yoga Vasishtha and its Philosophy...* pp. 19-22.

¹⁹ Weg zur Befreiung“ (*Mokṣopāya*) in 30.000 Versen. Historisch-kritische Gesamtedition. <http://adwm.indologie.uni-halle.de/CompleteBibliography.htm>.

²⁰ El sabio Vasiṣṭha, a quien se debe el título de la obra, es el nombre de uno de los Siete Ṛṣis míticos de la antigüedad de la India. Los otros seis son: Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Kratu y Pula. Estos sabios son asimilados a cada una de las estrellas de la constelación de la Osa Mayor y se dice que ellos fueron los primeros sacrificadores (ṚV VI.75). El significado de la palabra Vasiṣṭha significa lit. ‘el mejor de los *Vasu*’, divinidades nacidas directamente de *brahmā* y

que se cuentan en número de ocho. En la cadena tradicional o *paramparā* del Advaita Vedanta es contado como el tercer preceptor en la jerarquía semi-mítica que va desde *narāyāna* hasta Śaṅkara).

²¹ *Rāmāyāna* (Edición Crítica)... pp.165-68.

²² Cito estrofa I.7.6: बहुशो विहिते तस्मिन्मया राक्षसनायकाः । अकिरंस्ते महीं यागे मांसेन रुधिरे ण च ॥ “El líder de los *Rākṣasa-s* lanza montones de carne y sangre sobre el terreno sacrificial (delante de mí) en todas las ocasiones en que comienzo el sacrificio” (*Y.Vā.* Vol. 1 p.18) Cf. La misma historia en *Rāmāyāna* I.18.5 donde se mencionan dos demonios por nombre: “Mārīca y Subāhu”.

²³ Estrofa I.31. 26 नाहमस्य न मे नान्यः शाम्याम्यस्त्रेदहीपवत् । सर्वमेव परित्यज्य त्यजामीदं कलेवरम् ॥ “No pertenezco a este cuerpo, ni él pertenece a mí, ni es alguna otra cosa mía; seré nulo y vacío como una lámpara sin aceite, y abandonare todo con este cuerpo” (*Y.Vā.* Vol. 1 p.80).

²⁴ Estrofa I.31.16 मनोमननशालिन्याः सत्ताया भुवनत्रये । क्षयो युक्तिं विना नास्ति ब्रूत तामलमुत्तमाम् ॥ (*Y.Vā.* Vol. 1 p.80).

²⁵ Estrofa I.33. 46 सकललोकचमत्कृतिकारिणोऽप्यभिमतं यदि राघवचेतसः । कलति नो तदिमे वयमेव हि स्फुटतरं मुनयो हतबुद्धयः ॥ “Si este discurso de Rāma, que ha llenado a cada uno de los aquí presentes con admiración, no obtiene una réplica que satisfaga la mente de Rāma, téngase por seguro que todos nosotros aquí, deberemos pasar por sabios insensatos (sobre la tierra)” (*YVā.* Vol. 1 p.86).

²⁶ Precisamente, cuando Rāma termina su famoso discurso –donde vitupera entre otras cosas a las riquezas, la juventud, la vejez, las mujeres, el egoísmo, las vicisitudes de la vida, la transitoriedad del ser humano y del mundo, etc.- se menciona un listado general de los sabios e ilustres ahí presentes, entre ellos Vālmīki. Cito estrofa I.33.25: क्रतुः पुलस्त्यः पुलहः शरलोमा मुनी श्वरः । वात्स्यायनो भरद्वाजो वाल्मीकि मुनिपुङ्गवः ॥ (*Y.Vā.* Vol. 1 p.84). Por doctrina metafísica ha de

entenderse un conjunto coordinado de proposiciones universales concernientes a los principios y categorías fundamentales que pueden ser concebidas por el intelecto y que no son demostrables racionalmente ni empíricamente. (Por ejemplo, proposiciones trascendentales acerca del Espacio, Tiempo, Si mismo, etc. que no son asequibles para el sujeto racional a través de la sola percepción ni incluso a través de la inferencia).

²⁷ Estrofa I.1.6.35 भृगुर्णैवं कुमारेण शापितो देवशर्मणा। वृन्दया शापितो विष्णुस्तेन मानुष्यतां गतः ॥ (*Y. Vā.* Vol. 1 p.6). El contexto de la serie de imprecaciones ocurre en el *Brahmaloka* (cielo de Brahma) cuando Viṣṇu llega de visita e injuria a Sanat-Kumāra debido a que este último no se puso de pie ante su llegada. Viṣṇu lo condenó a nacer en la tierra acosado por deseos y, al parecer, esta condena se cuadruplicó para el dios mismo.

²⁸ Al final de la narración, el Rey Daśarātha y la asamblea por entero agradecen a los sabios reunidos por las palabras mediante las cuales han sido liberados de la ignorancia y han entrado en la paz como consecuencia del cese de la mente. Rāma exclama: स्थितोऽस्मि गतसंदेहः स्वभावे ब्रह्मरूपिणि। निरावरणविज्ञानः करिष्ये वचनं तव ॥ २५ ॥ “Ahora permanezco en mi si-mismo sin dudas en la verdadera forma de *brahman*. Actuaré en adelante como tú dices reconociendo la verdad” (Estrofa VIb.214. 25, *Y. Vā.* Vol. 4 p.767).

²⁹ Atreya, B.L. *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Phillosophy*, p.4.

³⁰ Las *upaniṣad-s* no son sin embargo la única fuente fundacional del Vedānta. Cito de la guía de fuentes de investigación del profesor Van Buitenen: “El Vedānta clásico reconoce tres ‘puntos de partida’ (*prasthānatraya*) para su filosofía... primero el conjunto de las *upaniṣad-s*, luego el texto de la *bhagavadgīta*, y finalmente, el texto de los *brahmasūtra-s*. Cada uno agrega una nueva dimensión al otro” (*A Source Book of Advaita Vedānta...* p.4).

³¹ Swami Vireswarananda *Brahma Sūtras...*p.xii. Estas cinco ramas principales son escuelas que derivan su autoridad de los siguientes grandes comentaristas: Śaṅkara, de la escuela ‘no-dual’ (*advaita*); Rāmānuja, de la escuela

‘cualificada’ (*viśiṣṭha*); Madhva, de la escuela ‘dualista’ (*dvaita*); Nimbārka, de la escuela ‘diferencia sin diferencia’ (*bhedābheda*) y Vallābha, de la escuela ‘pura’ (*śuddha*). Con el pronombre ‘Eso’ se hace referencia de manera impersonal al principio absoluto y con el pronombre ‘Él’ se le refiere de manera personal.

³² Ibídem. Hago una síntesis de la erudita suma de saber que expone el Swami: Para Śaṅkara, el principio es *nirguṇa*, es decir ‘sin-atributos’, inmutable e inteligencia pura; el mundo es una ‘aparente transformación’ (*vivarta*) manifestada por medio de *māyā* (el poder de *brahman*); el alma individual (*jīvātman*) es en realidad omnipenetrante e idéntica con el principio Absoluto, pero se mira como separada y atómica debido a su *upādhi* (limitación adjunta) que es el *antahkāraṇa* (el órgano interno o ego). Para Rāmānuja y los demás comentaristas *brahman* no es sin-atributos sino un Dios personal que posee infinitas atribuciones (*saguṇa*). Tampoco aceptan la doctrina de *māyā* o ‘ilusión’ del mundo ya que lo consideran real. Madhva además, acepta que *brahman* es la causa eficiente del mundo pero no la material, y de acuerdo con él, el alma individual es realmente atómica, un agente y una parte de el Señor. Para Nimbārka, *brahman*, el mundo y las almas individuales son realidades independientes que se relacionan a veces siendo diferentes y otras sin diferencia. Y de acuerdo con Vāllabha, el mundo y las almas individuales serían *brahman* mismo y su relación sería literalmente como aquella de la parte y el todo” (pp. xii-xiv).

³³ Cito Ch. Up. VI. ii. 1: सदेव सोम्येदमग्रे आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तद्वैक आहुरसदेवेदम ग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तस्मादसतः सज्जा यत ॥ १ ॥

“En el principio, hijo, este mundo era simplemente lo que es –uno solo, sin un segundo. Ahora, sobre este punto algunos dicen: ‘En el principio este mundo era simplemente lo que no-es –uno solo, sin un segundo. Y de lo que no-es nació lo que es” (Olivelle, P. *The Early Upaniṣads...*pp.246-7). La derivación de la palabra *brahman* es de la raíz *brh* ‘lo que se expande’ o ‘lo que crece inmensamente’. Para Śaṅkara, se le llama Brahman: “...debido a (el sentido

etimológico de) *bṛhattamattva*, ser lo más grande”. Además, aquél aspirante que: “...*vetti*, conoce, ese Brahman, es *brahmavit*.” (Swāmī Ghambhīrānanda *Eight Upanishads...* {Vol. 1} p.304).

³⁴ Toda la sección de Br. Up. III.vii.1-23 se aboca a revelar al ‘controlador interno’ (*antaryāmin*) mediante una serie de aproximaciones hacia lo más interior del ser humano. Cito: यो विज्ञाने तिष्ठान्विज्ञानान्तरः, य विज्ञानं न वेद, यस्य विज्ञानं शरीरम्, यो विज्ञानमन्तरो यमयति, एष त आत्मान्तर्याम्यमृतः ॥ २२ ॥ “Aquél que habita en el intelecto (*vijñāna*), que está dentro del intelecto, pero que el intelecto no conoce, cuyo cuerpo es el intelecto, y que controla el intelecto desde el interior, este es el controlador interno, tu propio sí-mismo inmortal” (Swami Madhavananda *The Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad...* p.354).

³⁵ Que el *Y. Vā.* prescribe la doctrina Vedānta y rechaza las doctrinas de Kāpila y aquellas de los Vijñānavādīnes se hace explícito en la sección IV.xxi. versos 24-26 y 28 (*Y. Vā.* Vol. 2 p.57). Estos versos serán abordados en el Capítulo 3.

³⁶ Cito: “Mientras que las Upaniṣads sostienen que el mundo ha venido de alguna u otra manera a la existencia, a partir de la realidad espiritual última, el Sāṃkhya clásico expone que el mundo se ha manifestado en una serie evolutiva... Este pasaje del estadio monista de las Upaniṣads al estadio claramente dualista del Sāṃkhya es, sin embargo, extenso y variado” (Sen Gupta, A. *The Evolution of the Sāṃkhya...* p. 6). Estas notas se complementan con la siguiente observación de Larson: “...cierto número de pasajes en los *Brāhmaṇa-s* y en las *Upaniṣad-s* tempranas son importantes para los problemas que se relacionan con las concepciones del Sāṃkhya sobre el sí-mismo, el conocimiento y la salvación. Por supuesto que ninguno de estos textos antiguos provee de hecho un sistema Sāṃkhya o incluso una clara terminología Sāṃkhya. Lo que es importante sin embargo, es hacer notar las doctrinas y los hilos del pensamiento que pudieron haber sido asimilados más tarde al interior del Sāṃkhya” (Larson, G. *Classical Sāṃkhya...* p.71).

³⁷ *Sāṃkhya* Aforismos VI.1-3: अस्त्यात्मा ना स्तित्वसाधनाभावात् । १। देहादि व्यतिरिक्तोऽसौ वैचित्र्यात् । २। षष्ठी व्यपदेशादपि । ३। (Ballantyne, J.R. *The Sāṃkhya Aphorisms...* pp. 419-421).

³⁸ Jacobsen nos advierte de entrada que *prakṛti*, el principio material, es de una extremada sutileza, por lo cual el término ‘materia’ no debe ser confundido con los elementos burdos ni con los cuerpos materiales (*Prakṛti in Sāṃkhya Yoga...* p.5).

³⁹ *Sāṃkhya* Aforismo I. 20: न नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावस्य तद्योगस्तद्योगादृते। १९। (Ballantyne, J.R. *The Sāṃkhya Aphorisms...* pp.20-21) Comentario: “De aquí que, así como la atadura cesa, en el momento de la separación (del sí-mismo) respecto de la Naturaleza, la atadura es meramente reflexional y nunca esencial ni adventicia”.

⁴⁰ *Sāṃkhya* Aforismo I.1 : अथ त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः। १। (Ballantyne, J.R. *The Sāṃkhya Aphorisms...* pp.1-3)

Los tres tipos de sufrimiento que se indican son: 1) debido a uno mismo (*ādhyātmika*) 2) debido a producciones de los elementos (*ādhibhautika*) y 3) debido a causas supernaturales (*ādhidaivaika*); y Aforismo VI. 20: मुक्तरन्तरायध्वस्तेन परः। २०। (Ibídem, p. 431) Por otro lado, para Guénon, no habría en sánscrito ninguna palabra que traduzca adecuadamente el término ‘materia’, lo que significa para él que esta no es una concepción tradicional de la India. En cambio, se podrían utilizar las siguientes definiciones: “*Mūla-Prakṛiti* es la ‘Naturaleza Primordial...raíz de todas las manifestaciones (pues *mūla* significa raíz); también se le designa como *Pradhana*, es decir, ‘lo que está antes que todas las cosas, puesto que contiene en potencia todas las determinaciones y, según los Purāna-s, se identifica con *Māyā* concebida como ‘madre de las formas’.” René Guénon *El Hombre y su Devenir según el Vedānta...* p.67.

⁴¹ *Sāṃkhya* Aforismos I.56 a-b: विषययाद्वन्द्वः। ५६। नियतकारणा तदुच्छित्तिर्ध्वान्तवत्। ५६। (Ballantyne, J.R. *The Sāṃkhya Aphorisms...* pp. 58-59). Por otra parte, la diferencia respecto con la doctrina Advaita Vedānta estribaría en que para el Sāṃkhya la causa de atadura sería precisamente esta ‘conjunción’ que se da entre el ‘espíritu’ y la ‘materia’, mientras que para los Vedāntines la causa sería la ignorancia (*avidyā*). Cf. *Sāṃkhya* Aforismo I.20 : नाविद्यातोऽप्यवस्तुना बन्धायोगात्।

२०। “Tampoco de la ignorancia (surge la atadura del alma); debido a que aquello que no es una realidad no es apto para atar”(Ibídem, p.24); con lo que expresa Śaṅkara en la introducción a los *Brahma-Sūtra*, con respecto a la no-discriminación entre el ‘espíritu’ y la ‘materia’: “Este comportamiento tiene por causa material una ignorancia (*avidyā*) no-real (en sí misma) a la cual recurre el hombre al mezclar la realidad con la irrealidad como resultado de la superimposición de las cosas como son en sí mismas o bien de sus atributos, sobre otras”. (Swami Gambhīrānanda *Brahma-Sūtras...*p.1). En ambos casos la no-discriminación es el punto crucial para que se dé la atadura.

⁴² *Saṅkhya* Aforismo II.11: आत्माथत्वात्सृष्टेर्नैषामात्मात्माथ आरम्भः।११। (Ballantyne, J.R. *The Sāṅkhya Aphorisms...* p.195).

⁴³ La palabra *guna* significa también *cuerda*: “que *ata*, como a (una vaca, o cualquier otra) bestia-bruta, al Alma (*Puruṣa*)”. Comentario al aforismo I.61 (que se citará extenso más adelante) (Ballantyne, J.R. *The Sāṅkhya Aphorisms...* p. 72).

⁴⁴ *Saṅkhya* Aforismo I.71 : महदाख्यमाद्यं कार्यं तन्मनः।७१। (Ballantyne, J.R. *The Sāṅkhya Aphorisms...* p.88) ; y Aforismo II.13: अध्यवसायो बुद्धिः।१३। Comentario: “‘Intelecto’ es sinónimo del ‘Gran Principio’ (o Mente Universal); y el ‘juicio’ también llamado ‘averiguación’, es su modificación peculiar” (Ibídem, pp. 196-197). El término *manas* que aparece directamente en el *sūtra* debe ser entendido como la “Mente Universal” o simplemente la “Mente” con mayúscula. Sin embargo, para que no se confunda con *manas* entendida como uno de los aspectos del órgano interno (*ahaṅkāra*), a saber, la mente individual, cuya característica es la fluctuación, traduciré *maha*t siempre como equivalente a *buddhi*.

⁴⁵ Aforismo I.61: सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः प्रकृतेमहान्महतोऽहंकारोऽहंकारात्मञ्च तन्मात्राण्युभयमिन्द्रियं तन्मा त्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पञ्चविंशतिगणः॥६१। (Ballantyne, J.R. *The Sāṅkhya Aphorisms...* p.71).

⁴⁶ Cito: *Sāṃkhyakārikāḥ* III मूलप्रकृतिरविकृतिमहदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त। षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिन विकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥ (Mainkar, T.G. *The Sāṃkhyakārikā*... p. ९-१०).

⁴⁷ Guénon, R. *El Hombre y su Devenir según el Vedānta*... p.94-95 Cabe destacar que para este autor, habría una concordancia notable entre esta doctrina del *Sāṃkhya* y las teorías Aristotélicas sobre la *psique* y el *nous*, y el papel del *logos* respecto del individuo y del cosmos.

⁴⁸ Sen Gupta, A. *Classical Sāṃkhya*...p.96.

⁴⁹ Joshi, K.S. *On the –meaning of Yoga*... pp. 53-55. Respecto a los significados derivados de la raíz *yujir*: “La palabra (*yoga*) ha aparecido en este sentido, en el *R̥g-veda* (X.cxiv.95), donde un vidente védico pregunta quién conoce el *yoga* (i.e. la conexión) entre las palabras de un verso” p.53; “En algún lugar en el *Atharva-veda* (VI.xci.1) la palabra “*yoga*” parece denotar un conjunto de ocho o seis bueyes, y, por implicación, un arado en el que eran utilizados para trabajar tantos bueyes como se mencionan” (p.53-54). Respecto a los significados derivados de la raíz *yuj*: “Es posible, como lo menciona Dasgupta , que las técnicas de control y sujeción de la mente estuvieran ya desarrolladas y organizadas en la época de Pāṇini, y para indicar esto quizás haya pensado que sería necesario derivar la palabra “*yoga*” de una raíz diferente a la de “*yuj-ir*”, de tal manera que la raíz “*yuj*” fuera inventada por él a partir del sustantivo “*yoga*”.” (p.55).

⁵⁰ Esta primera derivación persistiría como una imagen familiar que describe una técnica de control de la mente en la cual, los sentidos son como los caballos y el cuerpo como el carro, mientras que el intelecto sería el conductor cuya voluntad opera la sujeción (Cf. *Y. Vā.* II.12.22, Vol. 1 p.120).

⁵¹ White, G. *Sinister Yoguis*... p.73.

⁵² White, G. *Sinister Yoguis*... (ver capítulo dos: *Ceci n'est pas un Yogui*) p.38 y ss.

⁵³ Jacobsen, Knut A. *Introduction: Yoga Traditions*, p.4 (En *Theory and practice of yoga*, Ed. by Jacobsen).

⁵⁴ Como podrá apreciarse, al hablar del “yoga” siempre es posible desatender el significado global del término por colocar el énfasis en uno solo de sus aspectos. En cuanto a lo que he llamado “reconocimiento efectivo” puede también entenderse como la intuición intelectual de un conocimiento trascendental. Cf. “El Yoga es una técnica destinada a procurar el método mediante el cual se llega al “trance” (*śamādhi?*) que procura el conocimiento extra-ordinario y *sui generis*, no discursivo, intuitivo, vivencial, descrito por los antiguos comentaristas indios del Yoga (Siglos VII-XII) en términos similares a aquellos utilizados por Leibniz, Descartes, Santo Tomás, para describir la intuición...” Tola y Dragonetti *Filosofía de la India...*p. 63).

⁵⁵ Gordon sostiene que la usual identificación del sello conocido como Mohenjo-Daro 420, identificado por Marshall como un “proto-Śiva”, es producto de una visión colonialista del “Yoga Clásico”. Termina su estudio con estas irónicas palabras: “...en vez de representar un “proto-Śiva” o un “proto-yogin”, significa un monumento a un sistema de clasificación imperfecto [impuesto durante la India Británica]: un proto-*cār bīs yogī* [“420-yogui” el número con el cual se clasificaban a los charlatanes o falsos ascetas en el incipiente sistema legal] (*Warriors, Yogīs, and Sorceres...*p.105).

⁵⁶ Samuel, Geoffrey *The Origins of Yoga and Tantra...* p.8. Por su parte, para Paul Masson, el *yoga* sería como un deporte psicofísico que el jainismo y el budismo en primera instancia pusieron “al servicio de la liberación” (*El Yoga* p.30) además de que sería exclusivamente “ascesis y no devoción” (p. 33), al menos no hasta a partir del *Bhagavad Gīta*.

⁵⁷ Pujol, Ò. y Domínguez, A. *Patañjali / Spinoza...*p.29.

⁵⁸ Cabe destacar que, como bien lo señala Mircea Eliade: “junto a este *yoga* ‘clásico’, existen innumerables formas de *yoga* ‘populares’, asistemáticos, y existen igualmente ciertos *yoga* que no son brahmánicos (por ejemplo el de los budistas y el de los jainas)”. *Patañjali y el Yoga...* p.15.

⁵⁹ Es interesante notar al respecto que en la *Bhagavad Gītā* se distinguen claramente tres *puruṣa-s*, dos que están dentro de este mundo (uno ‘perecedero’ y otro ‘imperecedero’) y uno que trasciende e imbuye los tres mundos (‘*puruṣa* superior’) idéntico con *paramatman* o el supremo sí-mismo. Cito B.G. XV.16-18: द्वौ इमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च। क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते॥ १६॥ उत्तमः पुरुषस्तु अन्यः परमात्मेऽत्युदाहृतः। यो लोकत्रयम् आविश्य विभक्त्यव्यय ईश्वरः॥ १७॥ यस्मात् क्षरमतीतोऽहम् अक्षरादपि चोऽत्तमः। अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः॥ १८॥ (Radhakrishnan, *S.Bhagavad Gītā*...pp.331-2)

Para Śaṅkara *Īśvara* sería también conocido como *Māyā* y sería por ende la semilla del principio perecedero, mientras que el receptáculo de los seres que transmigran (*ātman*) sería el principio imperecedero. Y con respecto a *puruṣottama* agrega: “Cuando se muestra, el nombre tiene la capacidad, por su significado etimológico, de que el principio se revele él mismo como si dijera: <Yo soy Dios, el que no puede ser superado>”. (Martín, C. *Bhagavad Gītā*...pp. 263-4)

⁶⁰ *Yoga-Sūtra* Aforismo I.2: योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः।२। (Joshi *Los Yogasutras*...p.25).

⁶¹ Comentario a *Yoga-Sūtra* Aforismo I.13: तत्र स्थितौ यत्नः अभ्यासः। १३। “Práctica es hacer en la estabilidad de la naturaleza inherente de Puruṣa”. (Joshi *Los Yogasutras*...p. 43).

⁶² Joshi *Los Yogasutras*...pp.25-26.

⁶³ Pujol, Óscar *El concepto de la mente en los Yogasūtra*... p.579.

⁶⁴ Pujol, Óscar *El concepto de la mente en los Yogasūtra*... p.581.

⁶⁵ Pujol, Óscar *El concepto de la mente en los Yogasūtra*... p.581.

⁶⁶ Pujol, Óscar *El concepto de la mente en los Yogasūtra*... p.582.

⁶⁷ Comentario a *Yoga-Sūtra* Aforismo I.24: क्लेश क म विपाक आशयैः अपरामृष्टः पुरुष विशेष इ श्वरः।२४। “Dios es un Puruṣa especial que no está sujeto a las aflicciones, a la acción, a los resultados de la acción y a la mente”. (Joshi *Los Yogasutras...*p.61).

CAPÍTULO 2: EL CONCEPTO DE LA MENTE

La palabra *manas* en el texto del Y.Vā es utilizada para denotar tanto la mente individual como la universal. Por otro lado, el concepto de la mente en el YVā se articula como parte de una doctrina metafísica que intenta ofrecer una respuesta con respecto al estatus del universo, calificándolo en breve como una manifestación mental. Esta doctrina, a su vez, elabora en detalle el papel que juega el control y la extinción de la mente, por parte del *yogin* o individuo que está en pos de la liberación (*mokṣa*). A continuación, trataré en breve cada uno de estos cuatro aspectos relacionados con *manas* y para terminar el capítulo haré la reseña de una narración en la cual se ilustra el concepto de la mente.

La mente individual

La mayoría de las veces, al describir el concepto de *manas*, en el texto del YVā se entrelazan los aspectos individuales y universales de manera tal que es difícil separarlos. Para propósitos prácticos, haré una distinción preliminar entre aquello que se refiere particularmente al *jīva* (principio individual) o a *Brahmā* (principio universal)¹. En la sección III.96 hay una investigación explícita acerca de la mente individual, la cual servirá de esquema base para el presente trabajo.

En el verso III.96.1 se dice que la mente en el individuo es igual a la “extensión-del-pensamiento” (*bhāvanāmātram*) y que el principal atributo del pensamiento (*bhāvanā*) es la “capacidad de expansión” (*spandadharmiṇī*). Por otro lado, aquella característica (*rūpam*) que configura la mente es el “poder de volición” (*saṃkalpaśaktiḥ*), el cual se considera a su vez como un reflejo de la omnipotencia del principio supremo (*sarvaśakteḥ mahātmanaḥ*) (III.96.3). Cabe destacar que de acuerdo con la filosofía del YVā no habría diferencia alguna entre la mente y la acción en general (*karma*) (III.96.7). La razón es que la mente se identifica con sus propias acciones (*spanda ekadharmatvā kartuḥ yā* i.e. las actividades mentales) (III.96.21) y también debido a que la mente, siendo la causa eficiente de las actividades físicas, se puede identificar con las actividades que llevan a cabo los distintos órganos corporales (*karmendriya*) (III.96.12). Además, tampoco habría diferencia alguna entre la mente y el sí-mismo (*ātman*) incluso en el estado individual (III.96.7). Cabe destacar que esta última identificación no compromete en nada a la libertad y pureza inherentes al sí mismo individual –el cual es en esencia idéntico a *brahman*–, debido a que es una identidad que no es recíproca por parte de la mente, cuya esfera es limitada y se halla contenida por completo en el principio supremo (ver lo que se dice al final del Capítulo 3 en la discusión).

La mente puede ser nombrada por algunos de sus diversos estados, modalidades o funciones, como por ejemplo: inteligencia (*buddhi*), ego (*ahaṃkāra*), raciocinio (*cittam*), acción (*karma*), imaginación (*kalpanā*), retención (*samsṛti*), deseo (*vāsanā*), ignorancia (*avidyā*), esfuerzo (*prayatna*) y memoria (*smṛti*) (III.96.13)². Los términos de naturaleza (*prakṛti*) (III.96.28) e ilusión (*māyā*) (III.96.29), que también son mencionados, los abordaré en las siguientes secciones, limitándome por el momento a describir a grandes rasgos los previamente mencionados.

A *manas* se le conoce como “inteligencia” (*buddhi*) cuando todas las facultades del pensamiento son reunidas (*bhāvanām anusamdhāna*) a voluntad y son dirigidas hacia un solo objeto (III.96.18). Se le conoce como “ego” (*ahaṃkāra*) cuando debido al falso orgullo (*mithyābhimānena*) se imagina que la propia existencia de uno (*sattām kalpayati svayam*) es real (III.96.19); esto es, cuando se considera erróneamente la existencia del “yo” individual como independiente y separada del principio trascendente (*paramātman*). Se le conoce como “raciocinio” (*citta*) cuando ésta abandona sucesivamente un objeto de pensamiento tras otro (*tyaktvedamāyāti*) sin formar un correcto juicio (*vicāram samparityajya*) (III.96.20). Se le conoce como “imaginación” (*kalpanā*) (III.93.6) cuando elabora un ensamblado accidental de objetos de la fantasía (*kākatāliḥyayogena*) (III.96.22). Se le conoce como “memoria” (*smṛti*) cuando retiene una imagen que ha sido o no vista con antelación (*pūrvadṛṣṭamadṛṣṭam vā*) (III.96.23). Se le conoce

como “impresión latente” (*vāsanā*) cuando quiere gozar objetos (pasados) (*padārthaśaktīnām sambhuktānām*) o hace esfuerzos por obtener otras cosas nuevas (III.96.24). Se le llama “ignorancia” (*avidyā*) cuando oscurece la visión de la esencia pura del sí-mismo (*ātmatattvaṃ vimalam*) con la sombra de la visión de la dualidad (*dvitīyā dṛṣṭirañkitā*) (III.96.25).

Es el personaje de Rāma en su faceta de discípulo quien pregunta el por qué hay tantos nombres para referirse a una sola entidad, lo cual genera sin duda confusión y ambigüedad. La respuesta de Vasiṣṭha es que todos estos nombres que se le dan a la mente representan distintas posibilidades de manifestación en el devenir de las personas. El ser humano sería en esencia pura conciencia, pero en el momento en que éste empieza a imaginar en sí mismo (*kalpanātmakam*) otra cosa que no es él (esto es, un “yo” individual al cual le pertenece un cuerpo), esta conciencia pura se mancharía (*sakalañkatvam*) surgiendo entonces todas estas diversas manifestaciones relacionadas con la mente, la cual despierta así de este modo (*manaḥsthitā* lit. “se pone de pie”) (III.96.17)³.

Por otra parte, en este mismo capítulo se establece que la naturaleza de la mente no es ni intelectual (*cetana*) ni material (*jaḍa*) (III.96.62). Su naturaleza sería más bien la de un estado intermedio y sutil entre ambos polos. Sin embargo, ella es la causa de la forma visible de todos los

objetos (*kāraṇamarthānām rūpānām*) (III.96.64), forma que es vista tanto por el ojo físico como por el órgano sutil de la visión.

Para el YVā, la mente se originaría a partir del intelecto. Se dice que el intelecto (*cit*), al ser perturbado por las formas intelectuales (*cetyas*), se manifiesta en la forma de la mente (III.96.31).

En otras palabras, al intelecto (*cit*) se le llama raciocinio [uno de los sinónimos de mente] (*citta*) cuando éste experimenta desde el interior de todos los seres sus afecciones y sentimientos (*āvilam*) (III.96.38). Finalmente, cabe destacar que sólo la mente es capaz de percibir el mundo, ya que este no puede ser percibido ni por el intelecto debido a que es puro, ni por la materia debido a que es inerte. Esto significa que de acuerdo con la filosofía del YVā si no hay raciocinio (*citta*) tampoco hay mundo (*jagat*) (III.96.65). La mente en el individuo es la que le permite darse cuenta del mundo y es en este sentido que ella es su principal causante.

La mente universal

El principio universal (*Brahmā*) es estrictamente análogo al principio individual, lo cual significa que los puntos de comparación que hay entre ambos se deben invertir de cierta manera (como en un espejo) y además que la comparación nunca llegará al grado de identidad. Considérese, por ejemplo, el poder que tienen tanto *Brahmā* como el *jīva* para crear fantasías: hay analogía en tanto

que ambos son capaces de manifestar realidades intelectuales y sutiles, pero no hay identidad debido a que el poder mental del individuo es transitorio mientras que el de *Brahmā* es eterno. Y por otro lado, el principio universal se distinguiría del principio absoluto (*paramātman*) en que este último permanece inmutable mientras que *Brahmā* se manifiesta primariamente como intelecto (*cit*) y secundariamente como raciocinio (*citta*). En el siguiente verso, donde se le denomina al principio universal *sat* (esto es, la esencia), se dice que:

Sat está compuesto primariamente del atributo de la intelectualidad (*cetyatva*), y es a partir de la intelección (*cetana*) de su parte intelectual (*cetyāṃsa*) que se le atribuye el nombre de raciocinio [sinónimo de mente] (*citta*). La intelección (*cetana*) procede entonces del poder de su intelecto (*citśaktiva*) (III.13.2).

En otras palabras, se dice que *Brahmā* en sí es una esfera puramente intelectual (*cidvyomakevala*) que no tiene principio, medio, ni fin (*anantam-anādimadhyam*), pero que sin embargo se le denomina el “nacido de sí mismo” (*svayambhū*) cuando éste se manifiesta como su propia capacidad de raciocinio (*nijacitta*) (III.2.2.56). Pero además, su mente sería lo mismo que su propia volición (*saṃkalpamātram eva etat manas*) (III.2.2.54) y por lo tanto, *Brahmā* no se manifestaría como algo distinto de sí mismo, sino que todos los seres y las cosas del universo serían como imágenes en su propia mente universal, tal como en la mente de un pintor están contenidas las imágenes de diversas cosas (*yathā citrakṛdantaḥsthā*), sin que esto afecte la unidad de su propia persona (III.2.2.55)⁴.

Una de las grandes diferencias de la mente universal con respecto de la mente individual, es que los seres humanos retendrían la reminiscencia de sus actos previos (*pūrvakarma*) y debido a ello tomarían un nuevo nacimiento (*saṁbhavati kāraṇam*) en un cuerpo fresco (III.3.3); mientras que *Brahmā* no poseería actos previos (*prāktanam karma yadā kiṁcinna*) (III.3.4) por lo que se dice que éste se manifiesta sin ninguna otra causa que la de su propia mente (*svacitta ekakāraṇam*) (III.3.5). Por otro lado, todos los seres que son creados poseerían dos cuerpos (*dehau dvau*), a saber, el sutil (*sūkṣma*) y el burdo (*sthūla*), pero *Brahmā* sólo poseería un cuerpo trascendental (*ātivāhika*) (III.3.8). Este cuerpo tendría como característica ser “sólo raciocinio” (*cittamātra*) sin entrar en relación con elementos materiales tales como la tierra y otros (*pṛthvyādi*) (III.3.11). Luego entonces, debido a que *Brahmā* consiste solamente de su propia mente (*manomātram*), el universo (*viśam*) (esto es, todo lo que hay) también sería una cosa puramente mental (III.3.25). Por último, se dice que el número de mundos y de creaciones sucesivas no puede ser conocido (*na vidyate*) (II.3.6) pero que todos estos permanecerían en la vacuidad (*vyomni*) en el propio corazón (*svahr̥di*) del principio supremo (*ajāḥ*, lit. del “no nacido”) (II.3.9).

El universo y el mundo como una manifestación mental

Ya sea que se considere que en la mente del individuo surge el mundo, o que el universo está contenido en la mente de *Brahmā*, en ambos casos pueden considerarse de manera equivalentes el “mundo” y el “universo” como generados por las configuraciones mentales de una persona. Cabe destacar que las palabras “mundo” y “universo” no denotan aquí la manifestación física empírica directamente asequible a la percepción de nuestros cinco sentidos, sino más bien el conjunto total de una posible experiencia consciente, particular y colectiva en el caso de las personas individuales, y universal en el caso de la persona divina. Esto es, tanto *Brahmā* como las distintas personas individuales (humanos, semi-dioses, dioses, etc.) generan sus propios campos de experiencia cada uno conforme a sus pensamientos. Ahora bien, además de los aspectos individuales y universales, en el YVā se describe la mente como un poder informe perteneciente a una entidad trascendental que produce todo “lo que se mueve” (*jagat*). El giro de esta perspectiva es que dirige la cuestión desde el punto de vista del principio supremo (denominado de varias maneras tales como: *ṛtam*, *ātman*, *param*, *brahman*, etc.) (III.1.3.11) del cual y en el cual, por el poder mental (*mananān*) que le es inherente, habría surgido la mente (*manas*) (III.1.3.14).

Desde este punto de vista, la mente carecería de forma alguna (*rūpaṃ na kiṃcīt*) (III.4.2.38), no estaría ubicada ni fuera ni dentro (*na bāhyate nāpi hṛdaye*), esto es, no sería ni el

cuerpo ni lo que está dentro del corazón, sino que más bien sería algo omnipresente (*sarvatraiva sthitam*), así como la vacuidad celeste (*nabhah*) (III.4.2.39). Se le identificaría con la volición (*saṃkalpanam*) (III.4.2.43) y la mente sería aquello que hace “visibles los objetos” (lit. el “esplendor de los objetos”) (*arthapratibhānam*) (III.4.2.42), es decir, aquello que los “ilumina” y también el lugar mismo en donde se representan (la sustancia y el locus). Además, la mente representaría en turno indistintamente objetos “verdaderos y falsos” (*satyamastvathavā’ satyam*) (III.4.2.45).

Por “verdadero” y “falso” debe entenderse aquí simplemente aquello que posee o no la cualidad del ser (*sat*) o de la esencia. En este sentido, la mente representaría tanto cosas esenciales como no esenciales (es decir, cosas que tienen o no “seidad”). Se dice que cualquier cosa que se le presente a la mente con una firme convicción (*dṛḍhaniścayavat*), la mente asume esa forma mediante el pensamiento (*cetaḥ*), tal como una bola de hierro asume la forma ígnea al contacto con el fuego (IV.20.2). De tal manera que la mente sería el lugar donde aparecen y se suceden los pensamientos contradictorios (“esto es así, esto no es así”), de los cuales ninguno prevalece al fin. Esto implica que incluso la convicción de que algo es (*bhāva*) o de que algo no es (*abhāva*) es una mera fluctuación mental, por lo que no se puede decir respecto de las cosas imaginadas por la mente que sean realmente verdaderas o no (IV.20.3).

Como quiera que sea, el mundo visible (*dṛśyam*), ya sea representado por la mente universal o bien por la individual, se dice que está situado por completo en el intelecto supremo (*mahācit*) (III.4.2.49) y que en él mismo se desarrolla tal como un loto que procede de una semilla. Esto es, la visibilidad en abstracto (*dṛśyatvaṃ*) que se hace concreta con el mundo visible (*dṛśyam*) pertenecería en esencia al veedor (*draṣṭr*), tal como la velocidad le es inherente al viento o la fluidez a los líquidos (III.4.2.50). De tal manera que siempre hay identidad entre el “veedor” y lo que éste “ve”, siendo la mente la causa de la “visión” y la forma material con la cual se crea lo “visto”.

En suma, ya sea el universo (*viśā*) o el mundo (*jagat*), ambos son calificados al mismo título como una “manifestación mental”, la cual se sostiene sólo mientras en el veedor (*draṣṭari*) se da la contemplación de lo visible (*dṛśyadhīḥ*), y ésta es precisamente la razón de por qué se considera que tanto el mundo como el universo son falsos, debido a su transitoriedad y contingencia, al igual que un adorno impreso en oro (*aṅgadatvaṃ yathā hemni*), el agua que hay en un espejismo (*mṛgnadyāṃ...jalam*), o la visión de una ciudad durante el sueño (*svapnapure*) (III.4.2.51). La idea central que busca comunicarse de manera analógica mediante estos y otros ejemplos, es que hay por un lado, un sustrato real (el oro que compone cualquier joya por ejemplo) el cual soporta la existencia de cosas sobre-impuestas en él, mientras que por otro lado hay transformaciones

ocurridas en ése mismo sustrato (tal como una forma circular a la que llamamos “anillo” por ejemplo), las cuales no deben ser confundidas con lo real, dado que estas son solamente nombres y formas pasajeros. Lo pasajero es destructible mientras que lo real no está sujeto a destrucción. Por lo demás, el “veedor” (*draṣṭṛ*) de la manifestación mental debe ser identificado con el intelecto, puesto que ambos son la esfera vacía en la que se proyectan los nombres inteligibles y las formas visibles.

Al llegar a este punto, cabe destacar que el protagonista Rāma se pregunta cómo es que puede compararse este mundo tangible con algo insubstancial e ilusorio, cuando la experiencia común nos presenta las cosas como si fuesen reales (esto es, usualmente consideramos que su realidad estriba en que se pueden ver, tocar y manipular). Vasiṣṭha le responde que todo esto (*idam*) ni es producido desde el principio (*ādau utpannam*) ni está en el principio de la manifestación (*sargādau*), sino que viene a existir hasta que la mente lo ilumina (*manaso bhāti*) (III.4.3.76). De hecho, la mente tampoco habría sido producida desde el principio de la manifestación, por lo que se dice que ésta era una entidad no-existente (*asadvapuḥ*) (III.4.3.77). Sin embargo, sería gracias al poder de la mente que el universo es capaz de manifestarse en un sólo instante, dado que es la mente la que nos permite tener una experiencia de esa manifestación:

...a partir de un sólo instante (*kṣaṇāt*), así como es nuestro entendimiento (*yathā jñaptiḥ*), así es lo que experimentamos (*tathānubhavati*), pues de la misma manera en que el intelecto (*cit*) es la sede de los objetos inteligibles (*cetyārthām*), en la mente están las impresiones de los objetos racionales (*cittārtha*) (III.44.18).

Esto significa que la forma exterior del mundo (*jagadrūpam*) es configurada desde el interior del individuo (III.44.19). Todo lo que se ve al exterior (*bāhyam*) es visto a partir de las configuraciones mentales internas tal como en un sueño (*svapnārtha*) vemos cosas generadas solamente por nuestros propios procesos mentales internos (III.44.20). Esto implica que la mente genera tanto lo que percibimos despiertos como dormidos, sin que haya desde el punto de vista de la filosofía del YVā alguna distinción entre ambos dominios. El punto culminante de esta doctrina es que hay una completa equivalencia entre el estado de sueño y el estado de vigilia:

...así como se comprueba que un sueño es una no-existencia al despertar (*svapne jāgradasadrūpā*), lo que ocurre en el estado de vigilia también es un sueño y también es una cosa no-esencial (*svapno jāgrati asanmayaḥ*) (III.44.25).

La doctrina arriba delineada implica que solamente el intelecto es auto-existente y verdadero, debido a que es este el que se manifiesta a sí mismo como la mente, la cual es dependiente de él. El hecho de que no sólo la mente sino también la inteligencia, el ego, los elementos, las montañas y las direcciones del espacio, entre otras cosas, no poseen una existencia independiente, queda establecido en el verso III.14.52 donde se dice que todo ello, más las cosas

que componen y soportan el mundo, proceden de la esencialidad del intelecto (*citaḥ tattvāt*). Luego entonces, la asunción del intelecto (*cit*) al tomar la forma del raciocinio (*citta*) y crear el universo, es algo contingente y temporal (III.14.56). Y como lo que no existe de manera independiente es considerado falso, por ende la mente es considerada falsa e irreal.

Ahora bien, al decir que *manas* o *citta* es una entidad falsa e irreal, debe tenerse en cuenta que este es el aspecto negativo de la mente en el que se encuentra teñida por la ilusión y la ignorancia, mientras que en su aspecto positivo, ya sea que se trate de la mente divina o de la mente iluminada, debe ser considerada idéntica al principio supremo, luego entonces, como un poder verdadero y real. Sin embargo, para acceder a esta iluminación de la mente por parte del individuo, tendría que haber una previa eliminación de la mente misma, por lo que a continuación se expondrá en breve cómo es que la liberación de todas las contingencias resulta de la extinción y el cese del pensamiento.

La liberación a consecuencia de la eliminación e iluminación de la mente

Al describir la condición de su propia mente, al comienzo de la narrativa, Rāma hace uso de la imaginación tradicional al compararla por ejemplo con un “vasto océano” (*mahārṇavam*) en donde constantemente surgen “olas y remolinos” (*kallolakalitā*), acosados por los “ilusorios monstruos

acuáticos” (*māyāmakara*) (I.16.7). Esto es, la mente, al igual que un océano, estaría constantemente agitada por pasiones y erróneas concepciones productos de la ignorancia (*avidyā*), de la ilusión (*māyā*) o de los pensamientos (*bhāvanā*), entidades que el sabio reconocería como equivalentes y falsas al unísono (IV.21.37). De hecho, la mente sería pernicioso para el ser humano cuando ésta se asocia constantemente con los órganos del cuerpo, los cuales son la fuente de las malas acciones (*kukāryam*) y de los actos pecaminosos (*durjayāḥ*) (IV.24.2)⁵.

En el texto del YVā se dice que el ir y venir del raciocinio (*citta cañcala*) no es motivo de felicidad para el sí-mismo (*ātmano na sukhāya*) (V.11.5). La mente se dedica a imaginar cosas constantemente, a producir mundos tejidos por el deseo. Dichos mundos se extienden como las diversas ramas de un árbol y en ese indefinido movimiento consiste el *saṃsara* (V.11.5). Sin embargo, en contraparte la mente también sería como una preciosa gema (*mañiḥ*), cuando ésta es iluminada y virtuosa (IV.24.14). Y sería en este último sentido que la mente, a través del sólido razonamiento y la ausencia de contacto con los órganos de los sentidos, se tornaría útil para tratar de cruzar el océano de la existencia en contra de la corriente de la sensualidad (*indriyārīṇalam*) (IV.24.19).

A partir de la complicada historia de Līla y la diosa Sarasvatī, en donde se ilustra alegóricamente la petición de una gracia a la diosa de la sabiduría (a saber, la resurrección) y en la

cual ocurren fantásticas visiones en las que se rememoran las vidas pasadas y se presencian algunos hechos extraordinarios de manera intelectual, como un previo al descenso del conocimiento de sí mismo, otorgado como un don de sabiduría suprema por parte de Sarasvatī a Lila, se desprende la conclusión de que: “todo lo que se experimenta (*anubhavati*) en el exterior es el efecto de nuestras concepciones al interior” (III.44.18). En otras palabras, se dice que todo aquello que experimentamos, desde las cosas tangibles hasta las cosas puramente concebibles, es el resultado de una producción mental de cuya aparente realidad estamos convencidos. No obstante la postura contraria, es decir, la convicción de que los objetos visibles no son reales (*drśyam nāsti*), conduciría a la eliminación de las impresiones formadas en la mente (*manaso drśyamārjnanam*) (I.3.1.6).

En el capítulo V.11, tras haber sido narrada a Rāma la historia de Janaka –quien fuera un renombrado *jīvanmukta* (ser vivo liberado) de la antigüedad, que habría sido un rey ejemplar y quien realizara ejemplarmente sus deberes y obligaciones día tras día, pese a haber obtenido plenamente la liberación (*mokṣa*) –, Vasiṣṭha encadena tres razonamientos para rechazar como real la asociación de uno mismo con aquello que es visible:

No tienes (*tava na*) una mínima (*manāgapi*) relación (*saṃbandhaḥ*) con las cosas (*vastunā*) visibles (*drśyena*), [debido a que] qué relación (*saṃbandhaḥ ko*) [habría] con este tipo (*ayam īdrśaḥ*) de formas mentales creadas por la ignorancia (*avidyāmanarūpeṇa*) (V.11.12).

Tú no eres (*asat tvam*) y esto tampoco es (*etat ca na sat*). Entre dos cosas que no son (*dvayoḥ eva asatoḥ*), sería ciertamente una maravilla sin precedentes (*citra iyaṃ apūrva eva*) torcida y nunca antes vista (*akṣara valī*), [el que hubiese una] relación real entre ambas cosas (*satoḥ saṃbandha iti*), [a saber, el “yo” y el “mundo”]. (V.11.13).

Aún suponiendo (*cet*) que esto [el mundo] no fuese real (*asat etat*) pero que tú sí fueses real (*tu sat*), ciertamente aún así es verdad (*tathāpi kila sundara*) [lo que se ha dicho]. Dime tú (*vada tvam*) qué tipo de relación (*saṅgaḥ kīdrk*) [podría haber] entre lo real y lo irreal (*sadasatoḥ*), [así como tampoco la hay] entre lo vivo y lo muerto (*martyajīvayoḥ*) (V.11.14).

En otras palabras, dado que sólo aquello que existe por sí mismo es real, y debido a que el “mundo” (lo visible) y el “yo” (la noción de agencia) existen por otro –a saber, como proyección y como reflexión del intelecto respectivamente–, se sigue que ambas entidades no son reales y que por lo tanto su asociación con el sí-mismo (*ātman*) es transitoria. El uso tanto de argumentos como de ilustraciones, se dice que es con el fin de que Rāma abandone las producciones mentales (*vicitrām*) y conduzca su mente hacia la paz, es decir, hacia el cese del pensamiento (*cintām upaśamaṃ vraja*) (V.11.8).

Para ilustrar el *samādhi* o estado de absorción en la contemplación de la igualdad, el texto del YVā abunda en descripciones de *yogin-sy* y de prácticas ascéticas. El yoga es definido como: “El medio para cruzar el *saṃsāra*” (*saṃsārottaraṇe yuktiḥ*), y su atributo principal sería “la pacificación de la mente” (*cittopaśamadharmiṇīm*) (VIa.13.3)”. Además, se clasificaría en dos tipos principales,

los cuales son el conocimiento de sí-mismo (*ātmajñāna*) y el control de la respiración (*prāṇasaṃrodhaḥ*) (VIa.13.4). Por ejemplo, en el capítulo V.82 Vasiṣṭha relata cómo un sabio llamado Vītahavya se retiró al bosque para practicar el yoga. Allí se ofrece una detallada descripción de cómo éste último conquistó gradualmente el control de sus sentidos y de sus pensamientos, hasta lograr quedarse sentado en la postura conocida como “flor de loto” (*padmāsana*) (V.82.9), permaneciendo entonces en un estado de serenidad al lograr por completo que las nociones de su mente quedasen eliminadas y reconocer entonces la presencia del principio supremo en sí mismo.

Se dice que hay dos semillas que hacen que, pese a ser cortado, se vuelva a levantar el árbol de la mente y se extienda como una enredadera, a saber: la expansión del aliento vital (*prāṇaparispandaḥ*) y el firme [constante] flujo de pensamientos (*dṛḍha-bhāvanā*) (V.91.14). Cuando el aliento vital vibra a través de los pulmones y las arterias, entonces la mente tiene conciencia de su existencia (*saṃvedanamayam*) (V.91.15). Y los pensamientos, como ya lo hemos visto, son la extensión de la mente, es decir, todo lo que esta abarca.

En otra manera de describir las bondades de la extinción, se dice que habiendo hecho perecer el propio sí mismo individual (*naśayatvā svamātmānam*) y junto con las facultades de la mente reprimidas (*vṛttisaṃkṣaye*) se llega a presenciar esa forma inefable (*rūpam anākhyeyam*)

(III.10.39) del principio supremo (*paramam brahmam*) (III.10.38). Mediante la meditación se llega a un estado de la mente sin sueños (*asvapna*), sin materia (*ajāḍa*) y sin límite (*ananta*) (III.10.43). La mente que se libera de las actividades de sus órganos corporales (*indriya*) y de los sueños (*svapna*) llega a concentrarse en el intelecto supremo (*mahācīt*) y permanece indistintamente en lo que está en movimiento (*jaṃgame*) y en lo que es inmóvil (*sthāvare*) (III.10.52). El que logra permanecer fijo (*sthāvara*) se convierte sólo en inteligencia (*bodhamaya*) y queda liberado de la operación y flujo de sus facultades mentales, del entendimiento, etc. (*manobuddhyādinirmukṭim*), siendo comparable así al supremo (*param*) y a todos los dioses que reposan en la pacífica y auspiciosa (*śāntau śivam*) unidad (*eka*)⁶.

Y mediante este perfeccionamiento (*saṃpannam*) surgiría en la mente entonces el estado supremo (*parā*) calificado como “sin-aliento-y-sin-fluctuación” (*nirvāṇanirvṛttiḥ*) (I.3.1.6).⁷ La felicidad suprema (*paramaṃ sukham*) se obtendría junto con el surgimiento de la paz de la mente (*praśamanodbhūtaṃ*) (II.13.47). Y esta paz no se podría conseguir ni por medio de acciones manuales ni con actividades de los pies (*na hastapādacalanam*) –tal como hacer ofrendas o asistir a peregrinaciones –, ni tampoco por medio de sufrimientos corporales (*kāyakeśā*) –como al realizar austeridades– (II.13.39), sino tan sólo por los correctos medios de discriminación (*viveka*), a saber: investigación racional (*vicāra*) y fijación en la verdad única (*ekāntaniścayam*) (II.13.41).

De acuerdo con esta filosofía, la mente se mueve e ilumina gracias al poder del intelecto; sin embargo, el intelecto en su propia naturaleza excluye las nociones de movimiento o pulsación (*spandaśaktiḥ asanmayī*) (V.13.51)⁸, por lo cual puede decirse que el intelecto teñido de pensamientos equivale a la mente (*cetyena sahitā*), en tanto que el intelecto sin pensamientos (*cetyena rahitā*) se equipara a *Brahmā* (V.13.53).

En el YVā se describen dos tipos de mentes pertenecientes a quienes se han liberado. El primer tipo de mente es llamado *svarūpa* (lit. “propia-forma”) y se dice que pertenece a los seres liberados en vida (*jīvanmukta*) quienes tienen la convicción de que su personalidad es distinta de su cuerpo (V.90.20). El segundo tipo de mente es llamada *arūpa* (lit. “sin-forma”) y se dice que pertenece a los seres liberados que ya no poseen ningún cuerpo (*videhamukta*) y quienes no tienen ni siquiera consciencia de su personalidad (V.90.23). En ambos casos la destrucción de la mente (*manonāśaḥ*) sería el punto clave. En suma, respecto al tópico de la liberación y de la eliminación de la mente:

Los deseos son removidos a causa del conocimiento (*jñānāt*), y la desaparición de los deseos destruye la mente; esto produce la supresión de la expansión del aliento (*prāṇāḥspandam*), y luego es enseñada la pacificación (*śāntiḥ*) (VIa.69.35).

Hasta aquí una breve investigación sobre el concepto de la mente.

Una ilustración del concepto de la mente

Para terminar este capítulo, haré el resumen de un relato narrado por Vasiṣṭha, el cual ilustra de manera sencilla el concepto de la mente, en tanto que concebida como un agente instrumental subordinado⁹.

Se cuenta que hace mucho tiempo vivía en las regiones infernales (*pātāla*) un rey llamado Bali, quien era un poderoso monarca servido por dioses y *nāgas*, dedicado a realizar sacrificios y austeridades, protegido por Hari y viviendo en la abundancia reinando durante miles de años. Cierta día, se sintió asolado e insatisfecho de los gozos que otorga la vida y entonces decidió retirarse a la región polar más alejada del monte Meru para poder ahí meditar. Una vez estando ahí, comenzó a reflexionar acerca de la vanidad de este mundo y de la transitoriedad de los deseos. Al verlo sumido en sus propios pensamientos, su padre, Virocana, le preguntó qué era lo que le causaba congoja. Bali contestó que se hallaba sumido en un dilema que le causaba pena, pues no sabía si renunciar o no al mundo de manera completa. Virocana entonces le relató una historia con el propósito de remover su aflicción y destruir su ignorancia. El padre comenzó su relato así: “hay una región extensa en algún lugar en este universo, donde caben miles de esferas que componen los tres mundos; allí hay un soberano (*rājā*) de gran esplendor (*mahādyutiḥ*) quien está silenciosamente en todos lados, ocupando todas las regiones del espacio, y quien ha elegido un

ministro (*mantri*) muy capaz de llevar a cabo los asuntos que parecen imposibles. Dicho ministro es poderoso e invencible incluso frente al dios Indra, el rey de los dioses. Y la promoción de constantes guerras entre dioses (*devas*) y titanes (*asuras*) son su pasatiempo, afligiendo con ello a los demás seres. Solamente podría llegar a considerarse un valiente héroe a quien acaso llegase a vencer a este gigante que acosa a las personas en los tres mundos”.

Al finalizar su narración, Vasiṣṭha le explicó a Rāma que con el soberano de aquél lugar, Virocana trataba en realidad de ilustrar al divino sí mismo (*bhagavānātman*), mientras que con el ministro trataba de representar a la mente (*manas*) (V.24.13). La vasta y vacía región en donde habitaba el rey sería el asiento mismo de la liberación (*mokṣa*), en donde se lograría al fin el cese de todos los sufrimientos (*sakaladuḥkhaḥā*) al terminar la guerra (V.24.12). La intención de Vasiṣṭha al explicar esta historia –al igual que casi todas las demás que él mismo relata–, es exhortar a Rāma a que controle y elimine gradualmente su mente, de manera que sea obtenido por él mismo el dichoso estado de la paz, sinónimo de la liberación.

A continuación haré un análisis y procederé a una breve discusión del tópico.

Notas del Capítulo 2

¹ Esta distinción entre un principio individual y otro universal deberá tenerse en cuenta posteriormente al momento de coordinar ambas nociones con aquellas de “universo / mundo” y del “principio supremo” (inmanente y trascendente a la vez). Por otro lado, la noción de *jīva* tiene la característica de referirse no a un individuo sino más bien al principio de la individuación que emana directamente del *ātman* (sí mismo) y del cual emergen los seres individuales, tal como en la descripción de la evolución del universo (III.1) que abordaré más adelante. Por lo demás, la teoría de la multiplicidad de los *jīva-s* es tajantemente descartada. Cito: “*eka eva na jīvo’stī*” (III.14.18) [lit. no hay sino sólo un *jīva* o “ser viviente”, es decir el individuo o el alma individual. La emanación del principio es una individuación universal integral].

² En el verso II.9.20 se menciona además como sinónimo de la mente la palabra destino (*daivam*). Proseguir la línea de investigación que abre cada noción al respecto de la naturaleza de la mente no es posible en tan breve espacio. Nótese, sin embargo, que: “... la mente es la que realiza (*karma sādho*) las acciones llamadas también destino (*yadaivam tāni karmāṇi*)... (II.9.18)” y “...el destino, no siendo más que el resultado de los esfuerzos personales realizados de manera previa (*prākpauruṣāt*), es posible modificarlo mediante la compañía de los sabios (*sādhusaṅgama*) y el estudio de los textos que poseen autoridad (*śāstraiḥ*)... (II.6.1)”.

³ De acuerdo con el Y.Vā., Manu, el primer hombre, derivaría su nombre de la palabra *manas*, y sería una forma: “...de *Viriñci* (el poder creativo de *Brahmā*) y su mundo sería el dominio mental (*manorājyaṃ*)” (III.3.33).

⁴ De hecho, el personaje Vasiṣṭha, el gran sabio instructor, se describe a sí mismo como si hubiera sido producido “a través de la mente en meditación” (*manasā parisamkalpya*) de *Brahmā* (II.10.24).

⁵ Bajo este aspecto negativo, la mente es comparada con un *vetāla* (especie de espíritu demoníaco) (V.81.15).

⁶ Los dioses que se mencionan explícitamente son: “*Brahmā, Arka* (Sol / Fuego), *Viṣṇu, Hara, Śakra, Sadāsīva*, etc.”.

De tal manera que incluso a algunos de entre los dioses se les concibe como realizando la meditación profunda que conduce a la absorción del *samādhi*, el cual posee entonces con toda justicia el sentido de absorción en la “contemplación de la mismidad” (*samā + dhi*). En otras palabras, hombres y dioses se describen realizando los mismos esfuerzos para ingresar a la vía pacífica.

⁷ He preferido utilizar en éste caso “sin-aliento”, significando a la palabra *nirvāṇa*, pero debe notarse que el compuesto podría traducirse también como “extinguido e inoperante”, esto es, el estado en donde hay la extinción del “yo” y la capacidad de agencia queda sin operar o sin entrar en acción.

⁸ Una imagen utilizada para ilustrar la dependencia de la mente respecto del intelecto es comparar a las facultades mentales con una bandada de animales carroñeros que se alimentan gracias a la caza del león, el cual sería comparado con el omnipotente principio intelectual (V.13.48).

⁹ Esta narración está extraída de los capítulos V.22-V.25.

CAPÍTULO 3: ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

Es evidente que los redactores del YVā retomaron el modelo arquetípico de las relaciones ideales entre el *varṇa* de la “realeza” (*kṣatriya*) y el “sacerdotal” (*brāhmaṇa*) –tal como estas relaciones se reflejan en la historia del héroe del *Rāmāyāṇa*– para elaborar un enorme apéndice concerniente al tópico de la liberación (*mokṣa*), labrado a la usanza. Un aspecto primordial en antedichas relaciones es la transmisión del conocimiento de manera discipular: de aquí que sea conforme a la tradición que Vasiṣṭha –quien es considerado un perito en las ciencias védicas y un “toro entre los sabios”– funja en el papel del preceptor, mientras que Rāma –tenido expresamente como el prototipo del mejor de los hombres– juega el rol del discípulo. Se dice que la naturaleza de Rāma es una feliz mezcla de los componentes *rajas* y *sattva*, y que sus principales cualidades son poseer sabiduría (*prajñā*), capacidad de mando (*naṇavat*) e inteligencia (*dhīraḥ*) (V.5.7). Y es precisamente debido a que la trama del YVā es un diálogo instructivo, que considero factible desprendernos de un análisis de la retórica y entrar de lleno a la dilucidación de algunos conceptos filosóficos empleados en torno del concepto clave de la mente.

Análisis

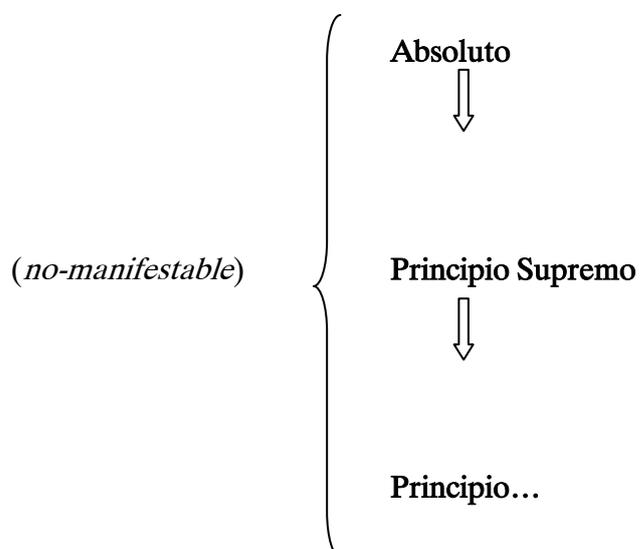
El análisis que se ofrece, girará en torno a cinco cuestiones retomadas a partir de los datos del capítulo precedente, mismas que a su vez serán discutidas posteriormente en este mismo capítulo.

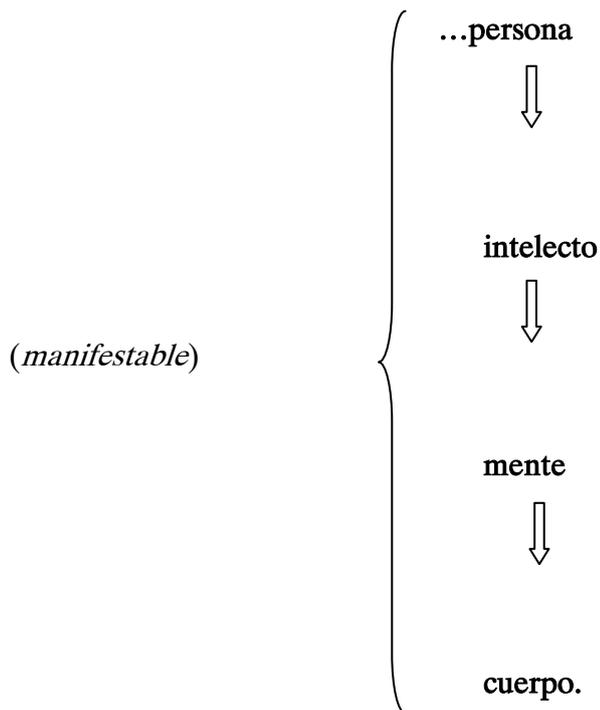
La primera cuestión que planteo es aquella del estatus de la mente, esto es: ¿es posible determinar su condición ontológica? La mente, tal como se ha visto previamente, no es considerada ni inteligencia (*cetana*) ni materia-burda (*jaḍa*), sino más bien una condición intermedia. Ahora bien, esta condición intermedia sería co-existente con las manifestaciones materiales tanto sutiles como burdas, es decir, con los estados de consciencia en donde se experimentan el plano de los sueños y el plano de la vigilia respectivamente. Sin embargo, esta condición intermedia no sería co-existente con el intelecto (*cit*), sino que solamente una de las dos condiciones podría manifestarse en un mismo momento, debido a que la presencia de una implicaría la ausencia de la otra. Cabe mencionar que, de hecho, el intelecto es considerado como una entidad omnipresente, por lo cual sería “real” (*satya, sattā*) al poseer en todo momento el ser (*sat*), mientras que la mente desde esta perspectiva, sería “irreal” (*asatya, asattā*) al poseer el ser únicamente cuando de alguno u otro modo el intelecto cae en el plano de la existencia (*bhāva*), manifestándose entonces a causa de ello la formación de los “pensamientos” (*bhāvanā*), y por ende el estado mental. Es por estas razones que un primer análisis arroja el doble resultado de que la mente “existe-y-no-existe” -o bien de que

“existe intermitentemente”-, y además el de que la mente nunca se presenta como una entidad que “es”. En otras palabras, la mente sería “irreal” por no poseer el ser más que a título de préstamo.

En todo caso, la mente es presentada como algo contingente, causado y no-verdadero.

La segunda cuestión que planteo tiene que ver con qué lugar ocupa el concepto de la mente al interior de una jerarquía conceptual que refleja los nodos de una filosofía. Me parece que la doctrina central del YVā consiste en la exposición didáctica del concepto de la liberación (*mokṣa*) y de los medios (*upaya*) intelectuales para adquirir la firmeza en el conocimiento liberador. De tal manera que *mokṣa* actúa como el polo conceptual a partir del cual van a descender en escalada vertical una serie de conceptos, los cuales a su vez giran alrededor de ése polo desde cada nivel o ámbito que circunscriben. Esto es, cada concepto que ocupa un determinado lugar jerárquico es susceptible de relacionarse desde su particular posición y perspectiva con el concepto clave de la liberación. El descenso de esta escalada puede resumirse como sigue:





El pronunciamiento último del YVā sería que sólo existe lo Absoluto no-dual, mientras que la persona universal y las personas individuales son solamente manifestaciones que emanan de su infinito poder sin alterarlo o modificarlo en nada. Además de que la doctrina filosófica que se expone es dirigida únicamente para aquellos que no han realizado la verdad última, pero que desean realizarla. En otras palabras, la doctrina expuesta en el YVā no sería útil ni para el ignorante carente del deseo de liberarse, ni para el sabio que mora en la firmeza del conocimiento: “sólo hay lo Absoluto, yo soy lo Absoluto”, sino más bien sólo para uno quien es ignorante de esta verdad y que a la vez está deseoso de realizarla. Ahora bien, el Absoluto como tal permanecería sin ser concebible por el entendimiento humano; sin embargo, se podría lograr que el ser humano tuviese en alguna medida una aproximación intelectual, deviniendo concebible lo Absoluto de

cierta manera y tan sólo a modo de instrucción. Bajo este tenor, se representa entonces a lo Absoluto como poseyendo en sí una doble naturaleza: la de un Principio Supremo carente de atributos (infinito, sin-partes, sin- semejanza, etc.) a la vez que la de un Principio que posee en sí todos los atributos concebibles (omnipresencia, omnipotencia, omnisciencia, etc.). Nótese, empero, que en este nivel los conceptos que asume la doctrina se mantienen en el ámbito de lo no-manifestable y que las concepciones de lo manifestable comienzan sólo en el nivel siguiente, en el cual se enseña que la persona es la entidad universal única que se hace manifiesta a sí misma por medio de su intelecto, en primer lugar como espacio (*ākāśa*) o vacío (*śūnya*). Después, el intelecto de la persona se manifestaría cósmicamente por medio de la mente, dando lugar a la multiplicidad integral: al nivel *macro* como los mundos y *micro* como los seres vivientes. Finalmente, el cuerpo – tanto microcósmico como macrocósmico– sería el resultado concreto y culminante de esta escalada conceptual, en la cual la mente ocupa a todas luces una posición subordinada e instrumental.

La tercera cuestión que planteo es saber si la mente puede ser concebida como auto-subsistente, pese a su cualidad subordinada e instrumental. No obstante, es evidente que en el texto del YVā la descripción de la mente –sea como una entidad o sólo como un concepto– no se da nunca de manera independiente. Es decir, la mente no se concibe como una entidad autónoma, auto-existente o separable. Y en cambio, la persona sería aquella entidad la cual es el soporte de su

manifestación contingente –sea que se le considere individual o universal– y a la cual la mente supone siempre, puesto que depende de su intelecto para poder subsistir.

La cuarta cuestión es dilucidar la propuesta del YVā según la cual la manifestación del universo, así como la del mundo, es tan sólo mental. Esto es: ¿en qué sentido debemos entender que todo cuanto hay procede *de*, está contenido *en* y conformado *por* la mente divina –en el caso del universo (*viśa*, *viśva*) – y *por* la mente individual –en el caso del mundo (*jagat*, *loka*)–? Si tomamos por el momento la palabra “mente” como si abarcara la producción tanto del universo como del mundo de manera indistinta, considero que el concepto clave aquí sería el del “veedor” o “vidente” (*draṣṭṛ*), el cual puede ser entendido como la identificación de la persona (*puruṣa*) con alguno de sus atributos o poderes, a saber, la “visión” (*darśana*). Esta identificación, lejos de ser exclusiva, es tan sólo una de las posibles concepciones simbólicas acerca de la persona –la cual puede ser simbolizada también como el “oidor” (*śroṭṛ*), el “hacedor” (*karṭṛ*), el “productor” (*prajāpati*), etc.– que intentan describir el ordenamiento y el despliegue de la manifestación de su poder.

De manera resumida, la persona sería la consciencia pura en donde emerge el poder de la visión –tan sólo como uno más de sus poderes–, poder que se conforma de lo “visible” (*drśya*) y de lo que es visto (*drṣṭa*). Lo visible corresponde al ámbito de lo inteligible (*cetya*) e intelectual

(*cetana*), mientras que aquello que es visto corresponde al ámbito de la materia-sutil (*ajaḍa*) y al de la materia-burda (*jaḍa*), considerados por la filosofía del YVā como equivalentes. El ámbito sutil se verificaría en el estado de consciencia donde la persona entra en sueños y el burdo donde permanece despierto en la vigilia. Y ambos serían equivalentes entre sí dado que, tal como al despertar aquello que ha ocurrido durante un sueño se experimenta como un producto de la fantasía, siendo algo efímero y transitorio, del mismo modo al dormir aquello que se percibe en el mundo concreto mientras estamos despiertos, se experimenta como inexistente en tanto perdura el estado de sueño, por lo que ambos ámbitos son considerados como irreales, es decir, no establecidos en el ser. Por su parte, lo inteligible e intelectual, aunque pertenezcan al ámbito del ser, tampoco se pueden catalogar como reales, dado que estos se disuelven en su propia fuente la cual es el intelecto, que a su vez se sumerge de nuevo en la persona, quedando así el ser como consciencia pura sin sujeto ni objeto. Es por ello que se considera toda la manifestación como “falsa” por el simple hecho de que sólo permanece mientras sea visible y vista por el veedor. En suma, la substancialidad del universo y del mundo sería solamente mental.

La quinta cuestión tiene que ver con el concepto ápice de la “extinción” (*nirvāṇa*) o “pacificación” (*śānti*), el cual sería la meta idealmente establecida para los practicantes del método ascético del YVā. En breve, los medios establecidos para arribar a dicha meta corresponden a un

yoga doble, basado en el conocimiento de sí-mismo (*ātmaññāna*) y el control de la respiración (*prāṇasaṃrodhaḥ*). El segundo aspecto de este yoga es el de un método purificador corporal conductivo a la cesación de la vibración mental mediante el equilibramiento del *prāṇa*. Así que se comienza por frenar las actividades sensoriales, restringiendo a continuación poco a poco las actividades perceptivas e imaginativas de la mente, a través del control de la respiración y de los procesos de pensamiento y concentración. No obstante, la sentencia decisiva al respecto es que la liberación se posibilita únicamente por medio del conocimiento de sí-mismo -lo cual es el primer aspecto de este yoga-, conocimiento que provoca de manera definitiva la eliminación total de la mente, requisito insalvable para que la liberación sea lograda efectivamente.

Discusión

El análisis que se ha ofrecido previamente, quisiera ahora debatirlo en breve retomando tres grandes líneas de discusión: a) el lugar que ocupa la filosofía de la mente expuesta en el YVā con respecto a la filosofía india en general, b) las convergencias y divergencias entre los sistemas ortodoxos del Sāṃkhya-Yoga y el Advaita Vedānta, y c) el sentido en que debe entenderse la categorización del YVā como una filosofía idealista.

Una característica fundamental que compartiría el YVā en conexión con el resto de la filosofía india ortodoxa –*āstika*, en oposición a la filosofía *nāstika* (heterodoxa)¹, sería que el término “mente” (*manas*) mantiene una relación subordinada, dependiente e instrumental, con respecto al concepto del “sí-mismo” (*ātman*). De acuerdo con el estudio de Sarasvati Chennakesavan, las filosofías Nyāya, Sāṃkhya, Yoga y Vedānta, a pesar de sus diferencias conceptuales respecto de la mente, concordarían en que esta entidad: “...no puede ser equiparada con el sí-mismo tal como la mayoría de los pensadores Occidentales lo hacen”². Con esta última observación, Chennakesavan se refiere al debate argumentado por ella, en relación a las diferencias que hay entre los modos generales de conceptualizar a la mente desde las disciplinas de la filosofía y la psicología de orígenes europeos, con respecto a los modos generales del pensamiento ortodoxo indio, para el cual el poder de proyección y de volición de la mente son tan sólo un reflejo de la voluntad del principio supremo (así como en YVā III.96.3 por ejemplo).

Las divergencias que Chennakesavan menciona podrían resumirse como sigue:

- a) Para el filósofo indio el concepto del sí-mismo sería el principio fundamental por el cual todo existe y actúa, incluida la mente, mientras que para el pensador occidental en raras ocasiones habría una diferencia entre la mente y el sí-mismo, y no estaría preparado para otorgarle algún estatus ontológico al sí-mismo como una entidad independiente³.

- b) La filosofía y psicología occidental contemporáneas habrían relegado el estatus de la mente a nada más que “ciertas disposiciones” en el ser humano, debido a una grave confusión terminológica en el esquema reduccionista de la mente y el cuerpo, dado que a la mente se le identifica a veces con: el “alma”, la “conciencia”, el “yo”, y en otras ocasiones con el “cuerpo” o bien, con una parte restringida, a saber, el “cerebro”⁴.
- c) Por su parte, para la filosofía india -sobre todo la afín al Vedānta-, la mente sería en suma un medio por el cual se experimenta, a modo de reflejo, la luminosidad del sí-mismo. Y antedicha experiencia se presencia tanto en la vigilia como en el sueño por la continuidad de la consciencia proyectada desde el principio.

Como se puede apreciar, el concepto fundamental del sí mismo sería la nota que distinguiría a la filosofía ortodoxa india de cualquier otra filosofía, sea nativa o foránea. Y en este sentido, habría una diferencia cualitativa mayor entre la filosofía de Descartes –por citar tan sólo un ejemplo– y la del YVā, que la que existe entre el YVā y el sistema de lógica indio conocido como el Nyāya, debido a que la máxima del filósofo francés *cogito ergo sum* identifica la actividad racional con el ser propio de uno (es decir, identifica la mente con el sí mismo),⁵ mientras que la escuela del Nyāya aún cuando admite una pluralidad de almas individuales y considera a la mente como una sustancia (contraponiéndose con ello a los postulados básicos del Vedānta), se aproximaría más a las ideas del YVā al insistir en que el sí-mismo es distinto tanto de la mente como del cuerpo, y también al establecerse como objetivo final la liberación⁶.

Ahora bien, con respecto a las posibles influencias e interrelaciones a lo largo del tiempo con otras doctrinas indias, en mi opinión el YVā estaría más cercano en todo caso a las concepciones del Śivaismo de Cachemira que con respecto a la filosofía idealista budista, a pesar de todas las apariencias. En relación con esto, Mayrhofer opina que hay suficientes argumentos para afirmar que los redactores que expandieron el YVā conocían muy bien el monismo temprano śivaita y que adoptaron ideas que se encuentran por ejemplo en la *Spandakārikā* y el *Vijñānabhairava* (ca. IX – X d. C.)⁷. Por su parte, en su análisis de la escuela budista Vijñānavāda, el profesor Wood encuentra que la máxima expresada como “sólo mente” (*cittamātrā* - *vijñānamātrā*) no implica de suyo la concepción de un tipo de “absoluto” o de una “mente no-dual” –como lo es en el Vedānta (ver más adelante lo que se dirá respecto a la ecuación “*manas=brahma*”)–, además de que la culminación o perfección del conocimiento se daría al arribar a un estado (*tathā* “la talidad”) el cual, pese a que es calificado como “no-mente” (*acitta*), nunca se considera que sea un estado absoluto. En sus palabras:

Los pasajes en los *sūtras* de la escuela Mahāyāna y en los *śāstras* de la Vijñānavāda que afirman que todo es sólo mente han sido tomados naturalmente por los filósofos occidentales –y por filósofos indios influenciados por sistemas idealistas como el Advaita Vedānta– como implicando una decidida doctrina absolutista.

Considero que esta interpretación -al menos desde un punto de vista doctrinal- está muy equivocada.⁸

En lo tocante a la filosofía del Yogācāra, A. K. Chatterjee opina que esta es al mismo tiempo idealista y una forma de monismo absoluto que no puede ser estigmatizado meramente como subjetivismo, debido a que a partir de su premisa principal (a saber, “sólo-mente”) se debería arribar lógicamente a la conclusión de un absoluto.⁹ En mi opinión, salvando los paralelismos teóricos o puentes doctrinales que efectivamente hay entre las doctrinas budistas y las afines al Vedānta, estos no serían suficientes para hablar de influencias o préstamos doctrinales de ninguna de ambas partes, ya que en ambas doctrinas bien pudieron haberse desarrollado ideas similares de manera independiente o bien al interior de un mismo nicho intelectual y cultural compartido, ideas que, no obstante, sirven en cada una de estas doctrinas para propósitos muy distintos.¹⁰ Además de que el uso de algunos vocablos y esquemas de pensamiento de corte budista, pudieron haber sido utilizados por parte de las diversas escuelas ortodoxas indias para participar en un debate común, y la intención de debatir es a todas luces un acto de legitimización de la propia doctrina frente a otras. En este sentido, considero que al comparar dos o más filosofías como si se tratase de dos edificios, se debe tener en cuenta que se pueden desprender bloques de cada uno de ellos para ser analizados y comparados por separado, pero que estos elementos no pueden ocupar el lugar entero de la construcción. Siguiendo con la metáfora, me parece que el concepto clave del “sí-mismo” es aquello que constituye el cimiento de la ortodoxia india, y que es el gran punto de divergencia y el

único insalvable entre las dos posturas, debido a que desde el punto de vista del YVā –y desde el ortodoxo indio en general– al no aceptarlo no se pueden explicar la continuidad de las impresiones mentales en una sola persona –cosa que debería admitirse *ipso facto* al reconocer las “vidas pasadas”–, ni se puede entender cuál sería el sustrato real de las apariencias¹¹.

Retornando a la discusión principal, el segundo punto es que en el YVā habría una clara interrelación funcional entre los postulados de la doctrinas Sāṃkhya-Yoga y el Advaita Vedānta. Cabe señalar que ambas posturas no son paralelas y que parten desde diferentes supuestos que, de entrada, se contraponen, no obstante ambas tengan el mismo objetivo expreso de liberar al individuo de todo aquello que implica la transmigración¹². El punto de encuentro particularmente entre el Sāṃkhya y el Vedānta me parece que se da en el nivel individual en donde se concibe que la mente regula directamente las diez facultades de sensación y acción, lo cual podría ejemplificarse en palabras de Zimmer como sigue: “...(La mente) es comparable a un gobernador local que recolecta las experiencias de los sentidos externos y las presenta al ministro de finanzas (*ahaṃkāra*, la función del ego), de donde parten hacia el canciller (*buddhi*, la facultad que enjuicia)”¹³. Esta concepción es enteramente similar a la postura de YVā descrita al final del capítulo precedente.

Para Òscar Pujol, el sistema del Yoga clásico nos ofrecería una solución viable a la problemática general del dualismo entre la materia y el espíritu, ya que, a diferencia del dualismo

cartesiano irresoluble, nos presentaría más bien una distinción entre lo que es el espíritu o la conciencia pura en sí, y aquellas categorías materiales en las cuales ésta se hace manifiesta a sí misma, tales como el intelecto y la mente.¹⁴ En otras palabras, Patañjali habría solucionado el dilema de cómo se produce la experiencia fenoménica a partir de dos principios que se supone nunca se tocan -aunque sí interactúan-, y de los cuales, uno de ellos (a saber, el *puruṣa*) estaría siempre emancipado, siendo independiente y autónomo.¹⁵ El punto de solución, de acuerdo con Pujol, radicaría en proponer que el espíritu se contempla a sí mismo en la materia, y que dicha contemplación puede ser entendida como una visión en la cual se identifican ambos principios.¹⁶ De tal manera que el *aṣṭāṅgayoga* sería una técnica holística que en sus últimas tres fases (a saber, *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi*) se abocaría tan sólo a la realización espiritual o, en otras palabras, a propiciar en el aspirante la intuición de que en la “visión” misma de todas las cosas estriba la identidad entre *puruṣa* y *prakṛti*.

En mi opinión, sería este énfasis en la obtención del *samādhi* (la absorción en “la contemplación de la mismidad”) lo que aproximaría a los métodos del Yoga con el objetivo Advaita de la “extinción del yo” (*nirvāṇa*), el cual es reflejado fielmente en el YVā.¹⁷ Además de que la dualidad de principios propuestos por el Sāṃkhya-Yoga, bien puede considerarse que se reintegran en el estado de “soledad” (*kaivalya*). En palabras del profesor Whicher:

He propuesto que el *Yoga-Sūtra* no sostiene un “camino” de liberación que deja en última instancia a *puruṣa* y a *prakṛti* incapaces de “co-operar” juntos. Por el contrario, el *Yoga-Sūtra* busca “unir” estos dos principios sin que quede la presencia de algún entendimiento erróneo, “juntarlos”, alineándolos propiamente en un estado de balance, armonía y claridad de conocimiento en la integridad del ser y la acción.¹⁸

Por otro lado, es de llamar la atención que uno de los nombres técnicos de uso común en el sistema Sāṃkhya-Yoga no aparezca en la lista de sinónimos del YVā otorgados a la mente, a saber: *saṃskāra*. Este término podría traducirse como “huellas mnémicas” y se correlaciona estrechamente con *vāsanā*, que denota las impresiones latentes que se prosiguen de vida en vida.¹⁹

Sin embargo, este es quizás un indicio de que los redactores del YVā no adaptaron todo el sistema clásico del Sāṃkhya-Yoga, sino que tan sólo hicieron uso deliberado de algunas ideas esquemáticas, pero solamente como apuntalamientos de verdades relativas y progresivas que se disuelven en una verdad última.²⁰

Finalmente, quisiera discutir en breve la usual categorización de la filosofía expuesta en el YVā como idealista. En occidente, la proposición según la cual todas las cosas que hay son solamente ideas percibidas *en y por* la mente, fue enunciada por Berkeley por primera vez durante el siglo XVII. Berkeley compartía la opinión puesta en boga por Locke acerca de que los nombres refieren siempre cosas concretas y nunca abstractas. No obstante, para Berkeley, todas las cosas eran consideradas como ideas y de ninguna manera como algún tipo de materia. Además, su

filosofía idealista reconocía la presencia de un espíritu rector, lo cual lo condujo naturalmente a concebir un Dios por sobre todas las cosas. En palabras del profesor Frondizi:

El inmaterialismo se alcanza (en Berkeley) a través de una posición nominalista y a su vez este es el camino que nos conduce al espiritualismo; el teísmo es la coronación de todo el sistema y la solución para evitar una posición solipsista que no satisface a Berkeley.²¹

Ahora bien, el idealismo de Berkeley es considerado como subjetivo debido a que en éste persiste la noción del sujeto como la piedra angular de su edificio filosófico. El sujeto del conocimiento, para Berkeley, sería la “mente, espíritu, alma o sí-mismo”, la cual considera que es de naturaleza percipiente y siempre activa, en contraste con el objeto del conocimiento, el cual estaría conformado por todas las ideas, consideradas a su vez como pasivas.²² Ahora bien, todas las cosas que nos son familiarmente conocidas –como por ejemplo, objetos externos al sujeto (árboles, sol, cuerpos, etc.) u objetos internos (imágenes, emociones, pensamientos, etc.)- no estarían compuestas en ningún caso de un substrato material, debido a que su “esencia” misma consistiría en “ser-percibidas” (*esse est percipi*).²³ De aquí que Berkeley concluya que todo lo que hay existe sólo en la mente o espíritu, sea el de cualquier individuo o en la mente de Dios, la cual de hecho proyectaría mentalmente aquello que usualmente llamamos la realidad externa a los sujetos.

Para Atreya, el YVā sería una filosofía afín al idealismo de Berkeley tan sólo en el plano intelectual, mientras que sería similar al idealismo de Fichte, Hegel y Schopenhauer, tanto en el

plano intelectual como en el plano emotivo²⁴. Pero se diferenciaría de todas estas filosofías en que lograría reunir en una sola doctrina todos los puntos de vista contenidos en ellas, y además en que sería capaz de proporcionar al individuo una satisfacción a sus demandas de felicidad y libertad. Esto es, Atreya argumenta que el inevitable solipsismo al cual se arriba al proseguir las consecuencias de un postulado idealista, es salvado en el YVā al establecer que el “yo” o “ego” que experimenta el mundo como una creación mental propia es en esencia lo Absoluto mismo, manifestándose como una posibilidad más entre las infinitas posibilidades de su poder.²⁵

Para Dasgupta, el idealismo del YVā podría parecer a primera vista idéntico al de Śankarācarya y las escuelas Advaita que dimanan de él. Sin embargo, Dasgupta mismo señala puntos de digresión que merecen ser tomados en cuenta al respecto, los cuales pueden resumirse como sigue:

- a) La doctrina Advaita, tal como se haya expuesta en la obra de Śankara, concede la existencia de objetos reales independientes de la mente –entidades cuyo estatus sería idéntico al de *māyā*, esto es, “ni reales-ni irreales”, simplemente indefinibles– por lo que ésta no se adhiere a la doctrina de *esse es percipi*.²⁶
- b) La noción de *māyā* [la “ilusión” que proyecta lo fenoménico y vela la esencia] en Śankara permanece sin ser negada ni afirmada, esto es, queda indefinida, sosteniéndose que lo único real es Brahman; por su parte en el YVā el Brahman –también concebido como sin-forma y sin-características– se asocia con una energía de

movimiento [*spanda* “vibración” / “expansión”], por medio de la cual el Brahman mismo es capaz de manifestar las apariencias.²⁷

c) Sin embargo, esta noción de un movimiento que se considera interior e inmanente se presenta sin ser explicada mediante una dialéctica propia, ni tampoco se expone adecuadamente su modo de operación, ya que sus producciones se consideran como accidentales, esto es *kākatāliya* [“coalición accidental de fantasías”]. Y éste sería su principal defecto.²⁸

d) Al contrario de Śankara, en el YVā se afirmaría que la mezcla de la acción (*karma*) junto con el conocimiento (*jñāna*) conduce a la meta última, tal como un ave que vuela con dos alas.²⁹

Por último, Dasgupta señala que la auténtica característica distintiva de la filosofía del YVā sería el papel que asigna al “esfuerzo humano” (*pauruṣa*)³⁰ como el medio para sobreponerse al destino (*daiva*) –el cual es considerado inclusive como una mera noción imaginada por uno mismo–³¹ y a los frutos del *karma* –el cual es concebido primariamente como una entidad mental–³².

Lo que es un hecho es que el texto del YVā sostiene una postura doctrinal afín al Advaita Vedānta (IV.21.26)³³ y que descarta en última instancia las doctrinas del Sāṃkhya (seguidores de Kāpila) (IV.21.24), de los Vijñānavādīn (IV.21.28) y de los Ārhat (IV.21.29)³⁴. Me parece que en su filosofía sería difícil encontrar la oposición radical que en occidente se conoce como aquella entre “espíritu” y “materia”. Las palabras que pueden traducirse por materia, *jaḍa* y *pṛthvi*, hacen referencia, en mi opinión, tan sólo a las facetas más densas o burdas de la manifestación universal,

la cual queda claro que toda ella se da *en* el intelecto. En este sentido, el ser humano nunca se considera que sea “material”, ni siquiera cuando se habla del cuerpo. El hombre, ya sea denominado *nara* (V.4.20) o *puruṣa* (IV.20.7) se dice que es puramente mental (lit. hecho de raciocinio, *citta*). Y es precisamente el hecho de que el ser humano sea identificado con la mente y no con el cuerpo lo que explica las transmigraciones y el reconocimiento de las vidas pasadas en el caso de los ascetas que meditan para obtener el recuerdo de ello³⁵. Además, tampoco se encuentra una oposición radical entre el estado de vigilia y el de sueño, debido a que son comparables en que en ambos hay deseos, pensamientos, impresiones, etc. que resultan ser velos transitorios.

De acuerdo con el YVā se puede afirmar entonces que es la propia voluntad del ser supremo (*parasya puṁsaḥ*) aquello que se denomina el raciocinio (*cittam*); no obstante, es precisamente la negación del raciocinio y de la imaginación (*acittatvamaṣaṅkalpāt*) aquello en lo cual consistiría la liberación (*mokṣa*) (V.13.80). Luego entonces, la última palabra acerca de la mente, es que ésta junto con términos tales como “entendimiento” y “ser viviente”, son nombres inventados por quienes desconocen la suprema verdad (*paramārthataḥ*) (V.13.74), dado que de otro modo la liberación no podría ser verificada. En realidad, no habrían ni mente (*manas*), ni pensamiento (*matih*), ni entendimiento (*dhīh*), ni cuerpo (*śarīrakam*), sino solamente la suprema verdad del sí mismo eterno (V.13.75). Esto es, la mente misma sería *brahman*, el principio supremo

(V.13.75). Y con esta identificación por parte de la mente, se evitaría a toda costa el dualismo, dado que sería la majestuosa no-dualidad (*advitīyā ina*) la que por sí misma (*tenātmanā*) se extendería como si fuese lo dual (*dvitam iva atatam*) (III.67.79).

En otras palabras, la filosofía del YVā sería en última instancia absolutista, dado que reconoce a *brahman* como la única realidad y explica la existencia de la mente como una mera consecuencia de su omnipotencia. Esto es, su piedra angular es la noción de un principio supremo el cual es trascendental e inmanente a la vez con respecto a su manifestación, manifestación que abarca todas las posibilidades del ser y del devenir, mismas que presenciadas como creaciones mentales tanto en la mente divina como en las mentes individuales. Y se debe destacar que el idealismo presente en la filosofía del YVā sería tan sólo una fase en la exposición gradual de la doctrina completa, lo cual significa que el idealismo es tan sólo un momento del aprendizaje tutelar en donde el discípulo deja de pensar en las entidades en tanto que materiales para concebirlas solamente como ideales, esto es, únicamente como ideas presenciadas en la mente. Finalmente, en mi opinión habrían dos ecuaciones de máxima importancia para la filosofía del YVā, a saber: a) “la mente = el estado de transmigración“, y b) “la mente = al principio supremo”. La primera ecuación representa un hecho contingente, que se haría patente en la percepción del mundo y la experiencia de la dualidad que perdurarían hasta donde subsista la ignorancia, la aversión y el

apego; en tanto que la segunda ecuación representa un hecho necesario, que se realizaría sólo hasta cuando habiéndose iluminado la mente del aspirante se reconoce en sí mismo que todo es falso –tal como un castillo en el aire o el hijo de una mujer estéril– excepto lo único real, a saber, *brahman*, el principio supremo.

Notas del Capítulo 3

¹ Como lo señala atinadamente el profesor Lorenzen, el término *āstika* implica en primera instancia la aceptación de los vedas, y en segundo lugar la creencia en el *ātman*. En este sentido, la filosofía Jaina es ortodoxa en cuanto acepta la existencia de un alma y heterodoxa en cuanto proclama su fe en otro canon distinto al védico.

² Chennakesavan, S. *The concept of mind...* p. ix.

³ Chennakesavan, S. *The concept of mind...* p. 130.

⁴ Chennakesavan, S. *The concept of mind...* p. 131.

⁵ Después de haber enunciado las reglas de su propio método, Descartes propone como una especie de principio metafísico el hecho de que podía desechar toda idea acerca de lo real y toda cosa concebible, con excepción del sujeto pensante. Cito: “Sin embargo poco después me di cuenta que, mientras quería pensar así que todo era falso, era necesario que yo quien lo pensaba fuese alguna cosa; y, al notar que ésta verdad: (yo) *pienso, luego (yo) existo*, era tan firme y tan segura, que todas las suposiciones extravagantes de los escépticos no eran capaces de estremecerla...” (*Discours de la Méthode...* p.33).

⁶ Tres argumentos con los cuales diferencia el Nyāya el sí-mismo (*ātman*) del cuerpo (*śarīra*) son: a) los sentidos y los órganos son instrumentos, por ende necesitan de un agente, b) cada órgano o sentido posee un objeto propio de aprehensión, así que debe haber algo que reúna todas las sensaciones y actividades, y ese algo es libre de asumir cualquier forma de cualquier objeto, y c) en última instancia, la filosofía ortodoxa que acepta la transmigración, admite a su vez el mérito y el demérito, los cuales no podrían ser experimentados en distintos cuerpos por una sola persona, en el caso de considerar idénticos al sí-mismo y al cuerpo. En cuanto a la distinción entre el sí-mismo y la mente, el

argumento básico es que así como hay instrumentos de percepción externos, debe haber un instrumento de percepción interno, y el cual debe ser distinto del conocedor (pp. 11, 13 y 30) [Gangopadhyaya, M. *Nyāya Philosophy...*(Part III)].

⁷ Mayrhofer, C. *Indo-Iranian Journal No. 44...* p.77.

⁸ Wood, T.E. *Mind Only...* p.192. Por lo demás, no estaría de acuerdo del todo con la denominación de “idealismo absoluto” para calificar al Vedānta. Ver al final de este Capítulo lo que se dirá respecto a la filosofía absolutista del YVā y al idealismo como una fase de la misma.

⁹ Citado en: Harris, I.Ch. *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra...*p.67 El profesor Harris sugiere por un lado que las concepciones de las dos grandes ramas del Mahāyāna no son puntos de vista que signifiquen un rompimiento con la tradición budista primitiva, y por el otro, que los conceptos clave de *śūnyātā* (vaciedad) y *cittamātrā* (sólo-mente) son puntos de vista que en vez de oponerse se coordinan.

¹⁰ Al respecto de las relaciones entre el budismo Mahāyāna y el Advaita Vedānta se acepta que hay de manera general una comunidad de terminología y de metáforas ilustrativas de puntos doctrinales particulares. Sin embargo, la balanza entre los estudiosos -como era de esperarse- se ha inclinado por turno hacia alguno de los dos lados en cuanto a decidir cuál poseería la patente de origen de las enseñanzas. El profesor King representa el lado de la balanza que se inclina a favor del budismo Mahāyāna. Algunos de sus principales argumentos son: 1) La *Gauḍapādīya-Kārikā* [(GK)texto fundacional de la escuela Advaita Vedānta] no pertenecería a la mano de un sólo autor ni sería un sólo texto, por lo que sería conveniente hablar más bien de una escuela de pensamiento “Gauḍa”, de origen Bengalí, 2) Los temas centrales de la GK (a saber, las doctrinas *ajāti* (no-origenación) y *asparśayoga* (el yoga del no-contacto) dependerían filosóficamente de las escuelas budistas Madhyamaka y Yogācāra, 3) El punto de vista según el cual la doctrina de la GK no entra en contradicción con ningún punto de vista (*avirodhavāda*) habría sido tomado de la crítica de Nāgārjuna

a todos los puntos de vista (*dṛṣṭi*). (*Early Advaita...*pp.12 y 235-41). King concluye de este modo: “Teóricamente, Advaita Vedānta pudo haberse desarrollado de manera independiente desde una lectura particular de fuentes Brahmánicas tales como las Upaniṣads. Mi trabajo solamente sugiere que, históricamente, un tal punto de vista ignora la fecundación recíproca de ideas que indudablemente ocurrieron entre las diferentes escuelas religiosas...” (*ibídem...*p.238). A su vez, Mahadevan propone a favor de la tradición Brahmánica lo siguiente: a) la doctrina de la no-origenación (*ajāti*) se derivaría de la *śruti*, particularmente de las enseñanzas de Yājñavalkya en la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, b) No se necesitaría apelar a Nāgārjuna para sostener la teoría de las “dos verdades” (absoluta y relativa) dado que esta se puede derivar directamente de la Muṇḍaka Upaniṣad, c) pese a que el término *asparśayoga* (lit. “el yoga del no-contacto”) no se encuentra en las Upaniṣads, en la Gīṭa se trataría con el tópico y sería posible que Gauḍapada hubiese acuñado el término (*Gauḍapada: a study...*pp.208-9, 213-4 y 218). Mahadevan finaliza así su estudio: “De este modo se puede ver que hay diferencias significativas entre el budismo Mahāyāna y el Advaita Vedānta. Gauḍapada quien fue un ilustre predecesor de Śaṅkara y un eminente Vedāntin ha tomado todo el cuidado para hacer notar estas diferencias claramente en su *Kārikā*” (*Ibídem...*p.231)”, asumiendo con ello no sólo la existencia de un sólo autor y texto, sino también de una sola línea de pensamiento de derivación tradicional. El principal punto de divergencia para ambos puntos de vista referidos es el estudio minucioso del libro IV de la GK, donde algunos verían un tratado independiente de corte budista y otros una arenga en términos budistas con la finalidad de imponer la doctrina Vedānta y establecer aquello de lo cual el Buda no habría hablado. [Cito de la GK IV.99: “...*na etat buddhena bhāṣitam* (esto no fue dicho por el Buda)...Que la naturaleza de la suprema Realidad es libre de las diferencias del conocimiento, lo conocido y el conecedor, y una sin-segundo...aún cuando una aproximación cercana al no-dualismo

estaba implícita en su negación de objetos externos y su imaginación de todas las cosas como mera consciencia (Swāmī Gambhīrānanda *Eight Upaniṣads* (Vol. 2)...p.402).

¹¹ La posición ortodoxa reconocida por todas las escuelas budistas –a excepción de los Vātsīputriyas, sería que: “No existe ninguna entidad (alma, *pudgala*, espíritu, consciencia, *dharma*) que pase de una existencia a otra” (Tola *El Budismo Mahāyāna*...p.27), y de acuerdo con Tola, la escuela Yogācāra –una de las dos principales escuelas del budismo Mahāyāna, correspondería a un tercer período de desenvolvimiento de las doctrinas primitivas Budistas (p.11). Por lo demás, tanto King como Mahadevan (ver nota anterior) aceptan que hay diferencias fundamentales que son insalvables: la postulación del Absoluto y el sí-mismo por un lado, y la postulación de la Nada y de la momentaneidad por el otro. En pocas palabras, para la filosofía ortodoxa india, en el famoso ejemplo de “la cuerda y la serpiente”, la ilusión, fenómeno o apariencia (representados por la serpiente imaginada en una cuerda), tendrían un sustrato real el cual es el principio absoluto, lo único que existe y que permanece por siempre, otorgándole un soporte a lo efímero y transitorio con su mera presencia ininterrumpida en todo espacio y tiempo; en cambio, para la filosofía budista, tanto la causa (cuerda) como el efecto (serpiente) carecerían de un soporte.

¹² El Advaita rechaza tajantemente por ejemplo la noción de una pluralidad de almas o la interacción de dos principios. Para Zimmer: “En la forma de Sāṅkhya y Yoga la filosofía dualista-realista y la cosmología pre-Arya, en donde hay la concepción de las mónadas-vivientes versus la materia-viviente del universo, devino aceptable, eventualmente, a la ortodoxia brahmana” (p.314). Por otra parte, este “devenir aceptable” a la ortodoxia brāhmaṇa me parece que responde a su vez el por qué son utilizados antedichos elementos dentro de la doctrina Advaita.

¹³ Zimmer, H. p.318.

¹⁴ Pujol, Óscar *El concepto de la mente en los Yogasūtra...* El impulso que origina las funciones intelectuales y mentales no es material, es pura conciencia. Cito: “La mente es como el diamante, porque es transparente y porque tiene la capacidad de llenar de contenido la conciencia neutra o pura del *puruṣa*: al igual que el diamante, rompe el haz de luz blanca en un espectro de colores... Cabe hacer notar la interdependencia del espíritu y la materia” p.571 Cf. Jacobsen: “La materia, [...] abarca a ambos principios mentales y burdos. Es imposible hablar de la manifestación y disolución de la materia en Sāṃkhya y Yoga sin introducir principios mentales materiales... como la causa material de los sentidos y los objetos” (*Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga...* p.7).

¹⁵ Pujol, Ò. y Domínguez, A. *Patañjali / Spinoza...* p.58.

¹⁶ Pujol, Ò. y Domínguez, A. *Patañjali / Spinoza...* p.59. Pujol considera esta solución ingeniosa al mismo tiempo que de acuerdo con la tradición.

¹⁷ En su notable libro *Sinister Yogis* White delata el hecho de que tanto historiadores como filósofos han retomado acriticamente el estudio del Yoga fundamentado exclusivamente a partir de una lectura canónica de Patañjali, particularmente de la porción de obra dedicada a la obtención del *samādhi* vía prácticas meditativas. En sus palabras: “En el caso de los YS (Yoga Sūtras), ha sido una convención en los comentarios... mantener que el término “yoga” denota el estado de culminación meditativa del *samādhi* (“contemplación pura”, “com-posición”) más que una unción física o unión. Esta lectura fue canonizada, por decirlo de alguna manera, por el gran comentador de los siglos X-XI Vācaspatimiśra” (p. 41). White aboga por una historia del Yoga hecha a partir del *yogin* (*yogī*) o practicante del Yoga, y por que la obtención de los poderes (*siddhis*) descritos en los YS sean colocados en un primer plano, punto de vista que se tendrá que omitir al presente. [Cf. al respecto la siguiente cita: “...no es un sólo aforismo el que nos previene contra el poder, como parecen afirmar algunos autores, sino que se trata de una postura consistente con la propia

doctrina del *sāṃkhya-yoga*, que propone una liberación por encima de las fuerzas de la naturaleza y no un mero dominio de potencias naturales.” (Pujol, Ò. y Domínguez, A. *Patañjali/Spinoza...*p.32)].

¹⁸ Whicher, Ian *The Integration of spirit (puruṣa and matter (prakṛti))...*p.62.

¹⁹ Cito: “(vāsanā)... puede ser utilizado para referirse al olor que se adhiere a la ropa que ha sido perfumada con un humo fragante... *saṃskāra*... es un término rico y altamente sugestivo. El conjunto de sus connotaciones girarían en torno al concepto de ‘aquello que ha sido exaltado, cultivado, traído a una forma’. Sin embargo esto, en el caso del individuo, es la personalidad -con todas sus características adornos, cicatrices y excentricidades- los cuales durante años, en verdad durante vidas, han estado en proceso de cocción”. (Zimmer p.325)

²⁰ Por otra parte, en pensadores posteriores del Vedānta ha habido una tendencia a aproximar aún más la cercanía doctrinal con el Sāṃkhya, identificando a *prakṛti* con la *avidyā* de los vedāntines (ver Dasgupta *Yoga...* p.11).

²¹ Berkeley *Tratado sobre los principios...*Pág. XXVIII En particular, respecto al segundo estadio del pensamiento de Berkeley, el profesor comenta: “En efecto, Berkeley pasa de su negación de las ideas abstractas en general, a la negación de la materia, que es para él una idea abstracta. Y he aquí el segundo momento de su filosofía: el inmaterialismo”. (Ibídem, p. XXX).

²² Berkeley *The Principles of Human Knowledge...* (No. 2) p.9.

²³ Berkeley *The Principles of Human Knowledge...* (No. 6) p.26.

²⁴ Atreya *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Philosophy...* p.174.

²⁵ Cito: “Una vez que entendemos el verdadero significado del individuo en tanto que lo Absoluto manifestado en una forma particular, del *Yo* en tanto que un sentimiento Absoluto enfocado en un punto de interés, y de *mi consciencia* como el Absoluto mirar de soslayo a través de una ventanilla particular, no encontraremos difícil darnos cuenta que el

ordinario Solipsismo, Realismo y el Idealismo Absoluto los tres son igualmente ciertos dentro del tipo más elevado de Solipsismo sugerido por Vasiṣṭha”. (Atreya *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Philosophy...* pp.180-1).

²⁶ Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy...* p.269 Incidentalmente, de acuerdo con el professor Dasgupta, esta sería el por qué de la férrea crítica al Idealismo Budista por parte de Śankara.

²⁷ Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy...* p.271.

²⁸ Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy...* p.271.

²⁹ Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy...* p.267-68.

³⁰ Lit. “(lo que procede de o que se relaciona con el) *puruṣa*”, esto es, el esfuerzo voluntario que pertenece propiamente al ser humano. La primera vocal de la palabra toma *vṛddhi* para su formación.

³¹ Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy...* pp.254-55.

³² Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy...* p.238 Cito: “Es el movimiento mental el que constituye el karma”.

³³ Cito también: “Esta manifestación quintupla (*prapañca*) es completamente falsa (*mithyā eva*), “yo soy Brahman no-dual” (*brahma aham advayam*) eso es la verdad (*satyam*). He aquí la experiencia (*anubhava*) de los maestros del Vedānta (*vedāntāḥ guravaḥ*) como testimonio (*pramāṇam*) de ello” (III.21.35).

³⁴ En el YVā se reconoce que es debido a la elocuencia de los variados tipos de hombres sabios que hay tantos nombres (*nāmābhīmatākṛtim*) para la mente así como puntos de vista (*śāstradrṣṭibhiḥ*) (IV.21.12). Por otro lado, aún cuando el YVā rechaza otras doctrinas, reconoce que el principio último -designado en el Sāṃkhya como *pumān* (el hombre supremo), como *brahma* (lo Absoluto) en el Vedānta, y como *vijñānamātra* (“sólo discernimiento”) por el *vijñānavit* (“el conocedor del discernimiento”) (III.5.6)- es el mismo. [Nótese que *vijñānavit* no podría ser equiparado con

vijñānavādin, lo que concuerda con la observación de Mahadevan de que los términos *vijñānamātra*, *cittamātrā* o *jñāptimātrā* empleados al interior de la filosofía ortodoxia india significan el principio supremo].

³⁵ En el capítulo IV.20 Vasiṣṭha le dice a Rāma que la finalidad de narrarle historias de antiguos ascetas que investigaron sobre sus vidas pasadas es con el propósito de explicarle la naturaleza de la mente, e irónicamente pregunta: ¿Si el *puruṣa* fuera el cuerpo (y no la mente) entonces cómo podría haber transmigrado el gran sabio Śukra y recordado sus vidas pasadas? Por otra parte, mientras que la mente está sujeta a la transmigración, el intelecto nunca muere cuando un cuerpo deja de existir. De hecho, nadie nacería ni moriría (*evam na kaścinnriyate jāyate na ca kaścana*) sino que solamente (*kevalam*) el “ser viviente” (*jīva*) es el que se revolcaría (*luṭhati*) debido a las impresiones latentes (*vāsanā*) (III.54.69).

CONCLUSIÓN

A continuación presentaré en breve algunas conclusiones que intentan corresponder en alguna medida al estudio de la vasta filosofía de la mente expuesta en el YVā, y las cuales ciertamente no pueden ser consideradas como tajantes o finales. En primer lugar haré una síntesis de los resultados obtenidos a partir de la investigación documental y después trataré de desarrollar aquello que considero importante para concluir el tema.

El análisis y la discusión que se han presentado previamente, arrojan en conjunto los siguientes resultados: a) la mente sería una condición intermedia entre la inteligencia y la materia-burda (co-existente con los estados de consciencia de sueño y vigilia), la cual sería contingente, causada y no-verdadera, y la cual sería concebida en todo caso como subordinada e independiente, dado que su existencia intermitente supondría siempre la existencia permanente de la persona, b) con respecto a la consistencia del universo y del mundo, ésta sería solamente mental, y se originaría, sostendría y disolvería en el intelecto, c) la eliminación total de la mente sería el requisito insalvable para que la liberación sea lograda efectivamente, y ello sólo podría alcanzarse a través del conocimiento de sí-mismo (*ātmajñāna*), el cual ilumina la mente d) la filosofía del YVā sería completamente ortodoxa, por un lado, al respecto de la filosofía india en general, al aceptar el postulado del sí-mismo (*ātman*) como un axioma, y por el otro, al respecto de la filosofía afín al

Vedānta, al asumir la existencia singular de lo absoluto (*brahman*), y e) el idealismo que se manifiesta en el YVā sería tan sólo un aspecto parcial de la doctrina y una fase de dosificación de la enseñanza, por lo que éste adjetivo no podría calificar su filosofía de manera completa.

Luego entonces, de acuerdo con la filosofía absolutista del YVā, la mente sería tan sólo el poder del principio supremo que es manifestado a partir del intelecto como pensamiento, cuyo atributo es la vibración que produce una continua expansión. Este poder abarcaría todas las manifestaciones del pensamiento, sean burdas o sutiles. En otras palabras, todas las cosas o fenómenos de la experiencia, en cualquier estado de consciencia donde se presencien ideas, formas, fantasías, imágenes, percepciones, etc., estarían dentro del dominio que engloba la mente, porque esta los contiene en tanto que objetos del pensamiento.

Ahora bien, considero que es importante destacar los posibles significados de los términos *śakti*, *bhāvanā* y *spanda*, para una mejor comprensión de lo que se ha delineado arriba. En sentido primario, la palabra *śakti* significa “poder”, “habilidad”, “capacidad”, “fuerza”, “energía”, etc. En tanto que referido al ser humano, el poder es un término que se asocia con la realeza, y en tanto que referido a las deidades, se asocia con su poder activo representado como si fuese una consorte. Algunos sentidos secundarios serían: “el poder de composición poética”, “el poder inherente en la causa para producir su efecto”, y “el órgano generatriz femenino (símbolo del poder productivo)”,

etc. El punto es que la mente, al ser considerada el poder del principio supremo, no se concibe como algo separado o distinto de este, sino más bien como algo que le es inherente (tal como el fuego presenta de manera intrínseca la capacidad de quemar, o el agua la capacidad de fluir, etc.). Pero además, la mente no sería equivalente a todo el poder del Absoluto, sino tan sólo a un segmento o porción, a partir del cual manifiesta activamente la multiplicidad integral contenida en semilla en el intelecto, de manera análoga a como un diamante descompone el haz de luz blanca en todos los colores que esta contiene indistintamente. Y que la mente se origina a partir del intelecto, implica entonces que no es concebida como material en ningún caso, como tampoco el ser humano, el cual se identifica con su propia mente. Cabe destacar al respecto que el concepto de “materia”, tal y como en occidente lo entendemos comúnmente, no correspondería en propiedad a ningún término sánscrito, y que por el otro lado el concepto mestizo de “forma material” o “forma substancial”, sería quizás conveniente rescatarlo del vocabulario Aristotélico-Tomista para hablar de aquello que en la filosofía del Vedānta se denominan los “objetos” (*artha*) o las “cosas” (*vastu*), las cuales se considera que consisten tan sólo de la mente, no obstante se nos presenten como externas y perceptibles.

En cuanto a *bhāvanā* este es un término gramaticalmente activo que significa primariamente “efectuando”, “produciendo”, “manifestando”, esto es, en una sola paráfrasis,

“trayendo a la existencia de modo continuo”. Mientras que algunos sentidos secundarios son: “concepción”, “imaginación”, “fantasía”, “idea”, etc. Al haber decidido utilizar la palabra “pensamiento” para resumir este campo semántico, tomé en consideración que el acto de pensar es siempre generativo, que puede darse de manera espontánea o dirigida, y que su ropaje consiste en formas, figuras e impresiones. En este sentido, que la mente consiste en puro pensamiento, implica que es palpable mientras subsista en todas las operaciones que utilizan el nombre, la forma o la acción como vehículo para su manifestación, debido a que todas estas cosas pueden ser pensadas, al ser codificadas en imágenes o palabras, además de que las actividades siempre son motivadas y dirigidas por el pensamiento.

Por su parte, el término *spanda* es una palabra que significa primariamente “latido”, “pulsación”, “palpitación”, “vibración”, etc. Y en cuanto a los sentidos secundarios, menciono solamente el de “expansión”, al cual le di preeminencia en esta tesis. La idea es que la naturaleza de la mente se concibe en el YVā como la de un movimiento continuo, el cual puede ser representado como series de ondas esféricas que se incrementan proporcional y rítmicamente hacia todas las direcciones, ocupando todo el espacio (intelecto) sin que éste se sature. Que el atributo de la mente es la expansión implica de suyo que está en constante progresión a partir de una serie de centros o focos que corresponderían a cúmulos de pensamientos que producen cada uno y entre

sí sobre-tonos o variaciones indefinidas, tal como las sucesivas ondas que son provocadas por una piedra al ser arrojada al agua pueden confluír con otras ondas producidas desde diversos otros puntos, o mejor aún, tal como las notas armónicas que se suceden al tañido de una campana se mezclan al unísono con el sonido de distintas campanas. Además en ambos casos cada observador sería capaz de distinguir tanto las ondas o sonidos particulares, como capaz de percibir la suma total de estos en un momento dado. En otras palabras, cada sujeto pensante sería capaz de diferenciar o de integrar sus propios pensamientos.

También, la mente puede ser entendida como una entidad producida que a su vez es productora de conjuntos posibles de soportes de experiencia, esto es, como la causante directa de los mundos y universos. Cuando se habla de *viśa*, *viśva*, *jagat*, *loka*, etc.¹, se debe estar muy atento a no confundir el “mundo” solamente con el espacio físico empírico perceptible que nos es común a todos en el estado de consciencia de vigilia, donde podemos percibir la tierra, los planetas, las estrellas, etc. y en el cual perseguimos el fruto de nuestras actividades. La palabra “mundo” significaría en el YVā más bien “la totalidad de la experiencia personal consciente”, la cual abarcaría estratos en donde el ser humano, además de ser susceptible de la percepción de la materia burda, podría entrar en contacto con la percepción de materia sutil, a través de la intelección de formas materiales, o bien, acceder a estratos en donde el ser humano se identifica

tan sólo con el ámbito intelectual, identificación que ilumina a la mente al llenarla de inteligencia, convirtiéndola así de nuevo en intelecto puro.

El punto es que el ser humano se convierte en aquello de lo cual es consciente, y la mente es capaz de darse cuenta o de realizar planos distintos al material denso y sutil, esto es, capaz de habitar planos puramente intelectuales. Cada mundo sería entonces la capacidad de experiencia consciente propia de cada uno de los seres (animales, humanos, dioses, etc.), la cual se da por completo en el intelecto, mientras que los universos serían los conjuntos de conjuntos de experiencias personales que cohabitan y conviven. Estas experiencias individuales son pasajeras y están revolucionándose en una serie de transmigraciones, pero en cambio, la experiencia de la persona divina, según la cual esta es consciente de todo lo que hay en un sólo instante, sería eterna, beatífica y plena.

En cuanto a los seres humanos, además del propio mundo, la mente configuraría a su vez de manera particular en cada uno la personalidad, los rasgos característicos, los distintos anhelos individuales y las actividades que innatamente se inclinaría a realizar cada persona (no olvidemos la identidad que hay según el YVā entre *karma* y *manas*). En otras palabras, la mente es la que otorga todo el contenido de la experiencia fenoménica consciente, a la cual se estaría atado por naturaleza. Y es aquí en donde esta filosofía de la mente en su aspecto puramente liberador, nos

plantea que a través de la cultivación del correcto discernimiento sería posible desatarse de las trabas del mundo fenoménico, siempre y cuando se tenga el ardiente deseo de indagar en la esencia de uno mismo.

La discriminación que se persigue inculcar en cada instante de la narración, es la distinción entre aquello que posee el ser en todo momento y aquello que lo posee de manera momentánea. Todo lo que es visto sería imperecedero, dado que es destructible. Y lo visible, pese a subsistir en el intelecto, tampoco sería una garantía de realidad. En palabras del YVā:

“Lo visible es irreal” (*dṛśyaṃ nāstīti*): mediante el despertar (*bodhena*) [de éste conocimiento] lo visible queda borrado de la mente (*manaso dṛśyamārjanam*). Una vez que se ha perfeccionado ese (*saṃpannaṃ cettat*) [despertar] emerge [entonces por sí mismo] el estado de “extinción-y-reabsorción” supremo (*utpannā parā nirvāṇanirvṛtiḥ*) (I.3.1.6).

Esto es, a modo de premisas: a) lo real posee los calificativos de permanente, necesario y auto-existente, b) lo visible (así como lo audible, etc.) posee los calificativos de impermanente, contingente y subsistente, c) luego entonces lo visible es irreal; d) todo lo visible es tan sólo una impresión formada en la mente (esto es, lo visible es sólo mental), e) la ignorancia consiste en tomar por reales las impresiones mentales, f) el conocimiento (expresado como “lo visible es irreal”) elimina la ignorancia, luego entonces, elimina también las impresiones mentales (a través de la firme convicción y resolución); por último, habiéndose iluminado la mente g) el desapego

culminaría en la renuncia al mundo fenoménico (cuando este va acompañado del correcto conocimiento), y h) la perfección del conocimiento culminaría en el cese, la quietud y la paz.

De entre los muchos ejemplos de ilustres sabios que habrían alcanzado dicha paz, quisiera citar, ya casi para cerrar el tema, un pasaje del YVā que representa la etapa final del ascetismo alcanzada por el sabio Vītahavya, quien durante su vida activa fuera reconocido como alguien comprometido constantemente en rituales y sacrificios, y quien se dedicara después solamente a la vida contemplativa, reinando plácidamente sobre la tierra:

De tal modo (*evam*), recurriendo al final (*kalitavān antaḥ*) con una mente pacificada (*praśāntamananā*), a esta (*eṣāḥ*) sílaba OM (*praṇavam*), [repitiéndola] lentamente (*śanaiḥ*) en un tono alto y fuerte (*uccārayaṃstāram*), obtuvo la tierra (*prāptabhūmika*) [para sí mismo] (V.87.1).

Esto es, con “obtener la tierra para sí mismo” quiere darse a entender vivir de manera soberana gozando de la paz y felicidad inherentes a sí mismo. Como se puede apreciar, la filosofía expuesta en los sermones del legendario sabio Vasiṣṭha, estaría lejos de ser una mera especulación o invención de categorías, dado que por el contrario, esta sería como una medicina operativa para la enfermedad de la mente (*manovyādhicikitsana*) (III.84.34), enfermedad que consistiría, dicho de manera simple, en tomar por real lo que es en sí irreal.²

Notas de la Conclusión

¹ Es curioso que al menos una de estas palabras proviene de una raíz verbal que significa “ver”, a saber, *loka* de la raíz *lok-lokate*.

² Que la sílaba sagrada OM (*aum*) se considera la técnica de meditación trascendental se establece en varios pasajes del YVā. Cito uno de entre estos, en el cual, la sílaba misma es además identificada con la deidad Śiva: “Conoce a quien es toda quietud (*sarvam praśāntam*), el no-nacido (*ajam*), el uno (*ekam*)... hecho de la palabra (*śabdamayī*), ... el cual no es posible indicar mediante signos visibles (*tu dṛṣṭiḥ bodhārtham eva hi mudhā*), sino que sólo es indicado mediante esta sílaba OM (*tad om iti idam*) (V.57.27).

ANEXO 1

El texto del YVā trata en general el t3pico de la mente (*manas*) en todas sus narraciones. Sin embargo, hay cap3tulos en donde se aborda con particular 3nfasis y detalle este tema. De entre estos, se ha seleccionado el cap3tulo 96 del libro III para ser traducido, debido a que en este se resumen varios puntos importantes de la filosof3a de la mente expuesta en el YVā. Pero antes de presentar la traducci3n, resumir3 algunos otros cap3tulos que tambi3n son importantes al respecto:

IV.20 (9 versos) Secci3n titulada *Descripci3n de la mente*. El mundo es una ilusi3n, se debe confiar s3lo en lo que est3 libre de atributos y de errores. (.1) Toda narraci3n (*sarvaṃ kathitaṃ*) [hecha por Vasiṣṭha] fue s3lo para esclarecer las formas de la mente (*manorūpanirūpaṇam*). (.3) Las convicciones de la existencia o no-existencia (*bhāvābhāva*) son s3lo elaboraciones mentales (*cetanakalpita*) y por ende no son verdaderas ni falsas (*nāsatyā nāpi satyāḥ*) sino s3lo fluctuaciones. (.4) La mente es la causa del engaño (*moha*) y se manifiesta tambi3n como el aspecto denso o burdo del universo (*viśvarūpa*). (.7) La mente es el *puruṣa* (la persona, el ser).

IV.21 (64 versos) Secci3n titulada *Sobre la filosof3a de la mente*. Hay una investigaci3n acerca de la causa del mundo. (.2-3) Rāma pregunta c3mo puede surgir la mente en el vac3o del intelecto, el cual es

libre de espacio y tiempo, y permanece eternamente puro (*nitye nirāmaye*). (.11-14) Vasiṣṭha señala que la mente tiene por naturaleza el poder de pensar y que cualquier forma que tome a voluntad se convierte en algo perceptible (ya sea de manera densa, sutil o intelectual). (.23) También señala que las mentes de las personas persiguen variadamente la tétrada *dharma-artha-kāma-mokṣa* y se esfuerzan distintamente en razón de ello. (.25-26) Rechaza los puntos de vista de Kāpila (doctrina del Sāṃkhya). (.27) Señala la pertenencia de su doctrina al Vedānta, y enuncia la máxima de que la mente es Brahman y que los medios de liberación son auto-control (*dama*) y pacificación (*śama*). (.28-31). Rechaza algunas escuelas budistas. (.32) Se dice que la mente es la fuente de las reglas y métodos que establecen las escuelas filosóficas, cada cual a su manera. (.35) A partir de este verso se exhorta a la meditación profunda, para lograr que la mente abandone el apego a las cosas mundanas.

IV.24 (21 versos) Sección titulada *La no-entidad de la mente*. Se describen los medios para reprimir la fuerza de los sentidos y para frenar los deseos sensuales. (.1-11) Se describe a los sentidos como enemigos o ladrones que habitan en el cuerpo y lo infestan con cientos de deseos. (.12) La mente sólo sería apreciada cuando está dotada de sabiduría (*manīṣiṅām*). (.13) Entonces, cuando coadyuva al discernimiento y a la iluminación, la mente se asemeja a un padre (*pitā*). (.14-21) La mente cultivada es

como una gema (*mañih*), llena de razonamientos firmes con los cuales se puede cruzar el mundo (fenoménico).

V. 13 (117 versos) Titulado *Gobierno de la mente*. Se dan razones y reglas para el control de la mente, a partir del ejemplo de la indiferencia de Janaka. (.1-10) Se exhorta a Rāma a indagar (*vicarya*) continuamente acerca del sí-mismo (*ātmānam*) por medio de sí-mismo (*ātmanā*). (.11) El resultado del constante discernimiento es llamado “el fruto que cae del cielo” (*nabhaḥphalanipātavat*) inesperadamente. (.12-18) Estar consciente de que “yo” soy un individuo tal o cual se considera un error, y se exhorta a sumergirse en la consciencia suprema. (.19) ‘No pienses “yo soy” (*aham asti*) o “alguien más es” (*anya asti*) ni tampoco que no hay nada (*na asti*), mantén la mente tranquila (*manaḥ praśāntim*)’. (.20-46) Se exhorta al desapego de lo que parece bello, placentero, etc. El brillo de las cosas externas es la causa del error. El *yogin* que refrena su mente está libre de pasión y aversión (*rāgadveṣavinirmuktaḥ*). (.47-57) La mente es servil y dependiente del intelecto. El intelecto en cuanto tal carece de pulsación, sin embargo la mente provoca en él el movimiento debido al flujo de la imaginación y el pensamiento. (.58-73) El intelecto permanece como si estuviese dormido mientras la mente imaginativa toma formas a voluntad. (.74-89) La mente y los nombres que son sus sinónimos (raciocinio, imaginación, memoria, etc.) designan cosas ficticias, debido a que sólo existe la única

realidad. (.90-117) La mente por sí misma no tiene poder ni consistencia, existe sólo en el estado de ignorancia y mientras uno no es capaz de gobernarla.

Las secciones V.81 (19 versos) titulada *Insustancialidad de la mente* y la V.82 (83 versos) titulada *Investigación en la naturaleza sensual de la mente*, repiten de manera perifrástica las ideas que he resumido hasta el momento, por lo que destacaré solamente dos versos: V.81.3 ‘Es a partir de la ignorancia (*avidyatvāt*), de la no-racionalidad (*acittatvāt*) y de la ilusión (*māyātvāt*) [las tres en abstracto] que tiene lugar lo que no es (*asat*)’ y, V.82.60 ‘[La mente es como un instrumento, por lo que] sin ostentar la causalidad de un agente (*akartuḥ karaṇasyāsyā*) no tiene por sí misma ningún poder (*shaktiḥ kācinna vidyate*)’.

Traducción del capítulo: “Investigación acerca de los nombres de la mente”

La mente es descrita como una entidad en constante vibración que consiste en la continua formación de pensamientos, entendidos en el sentido amplio de cualquier clase de configuraciones mentales. La capacidad expansiva, dinámica y multiforme de la mente es puesta de relieve mediante la descripción de quince aspectos de la facultad mental. Cada nombre que refiere un determinado aspecto define a la

mente en un sentido particular. Después se insiste en que la mente es producida a partir del intelecto, el cual es en sí puro y libre de todo movimiento o pulsación, no obstante sea la verdadera causa del mundo al permitir la manifestación mental. En este sentido es de particular importancia la distinción que se hace entre “la inteligencia” (*buddhi*) y “el intelecto” (*cit*), siendo la primera un aspecto de la mente (a saber, la fijación en una sola idea) y el segundo el soporte entero de la manifestación (soporte en sí vacío de contenido, puro e idéntico con la consciencia). Se mencionan también algunas escuelas rivales.

श्रीवासिष्ठमहारामायणे उत्पत्तिप्रकरणे सूच्युपाख्याने मनःसंज्ञाविचारो नाम षण्णवतितमः सर्गः ॥ ६९ ॥

ityarṣe śrīvāsiṣṭhamahārāmāyaṇe utpattiprakaraṇe sūcyupākhyāne manaḥsamjāvicāro nāma

ṣaṇṇavatitamaḥ sargaḥ | | 69 | |

वसिष्ठ उवाच ।

मनो हि भावनामात्रं भावना स्पन्दधर्मिणी ।

क्रिया तद्भवितारूपं फलं सर्वोऽनुधावति ॥ १ ॥

vasiṣṭha uvāca

mano hi bhāvanāmātram bhāvanā spandadharminī ।

kriyā tadbhavitārūpaṁ phalaṁ sarvo'nudhāvati । । 1 । ।

श्रीराम उवाच ।

विस्तरेण मम ब्रह्मन् जडस्याप्यजडाकृतेः ।

रूपमारूढसंकल्पं मनसो वक्तुमर्हसि ॥ २ ॥

śrīrāma uvāca

vistareṇa mama brahman jaḍasyāpyajaḍākṛteḥ ।

rūpamārūḍhasaṁkalpaṁ manaso vaktumarhasi । । 2 । ।

वसिष्ठ उवाच ।

अनन्तस्यात्मत्वस्य सर्वशक्तेर्महात्मनः ।

संकल्पशक्ति रचितं यद्रूपं तन्मनो विदुः ॥ ३ ॥

vasiṣṭha uvāca

anantasyātmattvasya sarvaśaktermahātmanaḥ ।

saṅkalpaśakti racitaṁ yadrūpaṁ tanmano viduḥ ।। 3 ।।

[*Yoga-Vāsiṣṭha*, Libro III Capítulo 96]

1.- Vasiṣṭha dijo:

La mente es sólo pensamiento¹ y el atributo del pensamiento es la vibración. [La mente es (igual a) la extensión del pensamiento y el atributo del pensamiento es la expansión²].

La acción es conforme a la propia naturaleza de estos (pensamientos) y todo (ser) prosigue el resultado (de estas acciones).

2.- El señor Rāma dijo:

¡Oh mi señor! Dígnate a explicarme en detalle (la distinción que hay entre) la agencia de la materia-sutil y de la materia-burda³, (así como) la forma⁴ de la mente, la cual es la exaltada volición⁵.

3.- Vasiṣṭha dijo:

Los que saben (dicen) que la forma que configura la mente es el poder de volición y que su propia esencia⁶ (es un reflejo) de la omnipotencia infinita del supremo sí-mismo⁷.

भावः सदसतोर्मध्ये नृणां चलति यश्चलः।

कलनोन्मुखतां यातस्तद्रूपं मनसो विदुः ॥ ४ ॥

bhāvaḥ sadasatormadhye nṛṇāṃ calati yaścalaḥ ।

kalanonmukhatām yāstadrūpaṃ manaso viduḥ ।। 4 ।।

नाहं वेदावभासात्मा कुर्वाणोऽस्मीति निश्चयः।

तस्मादेकान्तकलनस्तद्रूपं मनसो विदुः ॥ ५ ॥

nāhaṃ vedāvabhāsātmā kurvāṇo'smīti niścayaḥ ।

tasmādekāntakalanastadrūpaṃ manaso viduḥ ।। 5 ।।

कल्पनात्मिकया कमशक्त्या विरहितं मनः ।

न संभवति लोकेऽस्मिन्गुणहीनो गुणी यथा ॥ ६ ॥

kalpanātmakayā karmaśaktyā virahitaṁ manaḥ ।

na sambhavati loke'sminguṇahīno guṇī yathā ॥ 6 ॥

यथा वह्न्यौष्ण्ययोः सत्ता न संभवति भिन्नयोः ।

तथैव कममनसोस्तथात्ममनसोरपि ॥ ७ ॥

yathā vahn्याuṣṇyayoḥ sattā na sambhavati bhinnayoḥ ।

tathaiva karmamanasostathātmamanasorapi ॥ 7 ॥

स्वेनैव चित्तरूपेण कमणा फलधर्मिणा ।

संकल्पैकशरीरेण नानाविस्तरशालिना ॥ ८ ॥

svenaiva cittarūpeṇa karmaṇā phaladharminā ।

saṅkalpaikaśarīreṇa nānāvistaraśālinā ॥ 8 ॥

4.- La condición (de la mente) es la de aquella fluctuación que se mueve en los hombres (al dudar) entre lo que es y no es. Saben que la forma de la mente es la dubitación entre dos alternativas⁸.

5.- Saben que la forma de la mente (se expresa con esta) convicción: “yo no conozco la manifestación auto-luminosa⁹ (del sí-mismo), yo soy el hacedor (el agente)”. Por ello (Rāma) te incito a concentrarte en la realidad única¹⁰.

6.- Así como en este mundo el ser virtuoso no puede estar desprovisto de cualidades, la mente no existe nunca sin su poder de acción, (el cual es) la propia naturaleza de la imaginación.

7.- Así como la existencia del fuego y del calor no se dan por separado, del mismo modo no hay diferencia alguna entre la mente y la acción (*karma*), ni entre el sí-mismo (*ātman*) y la mente.

8.- (A la mente se le conoce de manera diversa) en un solo cuerpo mediante abundantes y múltiples maneras (de nombrar sus operaciones, a saber): voliciones, resultados¹¹, acciones y razonamientos¹².

इदं ततमनेकात्म मायामयमकारणम्।

विश्वं विगतविन्यासं वासनाकल्पनाकुलम् ॥ ९ ॥

idaṁ tatamanekātma māyāmayamakāraṇam ।

viśvaṁ vigatavinyāsaṁ vāsanākālpanākulam ॥ 9 ॥

या येन वासना यत्र सतेवारोपिता यथा।

सा तेन फलसूस्तत्र तदेव प्राप्यते तथा ॥ १० ॥

yā yena vāsanā yatra satevāropitā yathā ।

sā tena phalasūstatra tadeva prāpyate tathā ॥ 10 ॥

कर्मबीजं मनःस्पन्दः कथ्यतेऽथानुभूयते।

क्रियास्तु विविधास्तस्य शाखाश्चित्रफलास्तरोः ॥ ११ ॥

karmabījaṁ manaḥspandaḥ kathyate'thānubhūyate ।

kriyāstu vividhāstasya śākhāścitrāphalāstaroḥ ॥ 11 ॥

मनो यदनुसंधत्ते तत्कर्मैन्द्रियवृत्तयः ।

सर्वाः संपादयन्त्येतास्तस्मात्कर्म मनः स्मृतम् ॥ १२ ॥

mano yadanusandhatte tatkarmendriyavṛttayaḥ ।

sarvāḥ sampādayantyetāstasmātkarma manaḥ smṛtam । । 12 । ।

मनो बुद्धिरहंकारश्चित्तं कर्मार्थं कल्पना ।

संस्मृतिर्वासना विद्या प्रयत्नः स्मृतिरेव च ॥ १३ ॥

mano buddhirahamkāraścittam karmārtha kalpanā ।

saṁsṛtīrvāsanā vidyā prayatnaḥ smṛtīreva ca । । 13 । ।

9.- Esta (mente) se halla esparcida (*tatam*) en los sí-mismos individuales (los cuales están) hechos de la ilusión¹³ de “lo mío”¹⁴. (Dado que) el universo no (está hecho con)

substancias¹⁵ (ni posee) substrato alguno¹⁶ (se infiere que es una configuración) del ensamblaje de las impresiones latentes y de la imaginación.

10.- Así como cualquier impresión latente [o residuo kármico] (*vāsanā*)¹⁷ haya sido tomado como real por alguien, así es obtenida (y configurada dicha realidad particular), debido a esa misma (impresión [o residuo] y como un) producto de sus resultados¹⁸.

11.- Se dice¹⁹ que la vibración [expansión] mental es la semilla de la acción. Además, las acciones que son experimentadas son ciertamente múltiples y variadas como las ramas y los diversos frutos de (cada) árbol.

12.- Cualquier cosa que es determinada (*anusamdhate*) por la mente (se convierte en) el trabajo²⁰ de los órganos de la acción. (De tal modo que) todos estos (trabajos) son causados (por la mente). Por ello se dice²¹ que el pensamiento es (idéntico a) la acción (como la causa con su efecto)²².

13.- La mente (*manas*) es la inteligencia (*buddhi*), el ego (*ahaṃkāra*), el raciocinio (*cittam*), la acción (karma), el objeto [de los órganos de acción y sensación] (*artha*), la imaginación (*kalpanā*), la transmigración [del sí-mismo individual] (*saṃsṛti*)²³, las

impresiones latentes (*vāsanā*), la ignorancia (*vidyā*), el esfuerzo (*prayatna*), la memoria (*smṛti*).

इन्द्रियं प्रकृतिर्माया क्रिया चेतीतरा अपि।

चित्राः शब्दोक्तयो ब्रह्मन्संसारभ्रमहेतवः ॥ १४ ॥

indriyaṁ prakṛtirmāyā kriyā cetitarā api ।

citrāḥ śabdoktayo brahmansārsārabhramahetavaḥ ।। 14 ।।

काकतालीययोगेन त्यक्तस्फारट्टगाकृतेः ॥

चित्तेश्चेत्यानुपातिन्याः कृताः पयायवृत्तयः ॥ १५ ॥

kākatāliyayogena tyaktasphāradṛgākṛteḥ ।।

citeścetyānupātinyāḥ kṛtāḥ paryāyavṛttayaḥ ।। 15 ।।

श्रीराम उवाच।

परायाः संविदो ब्रह्मन्नेताः पर्यायवृत्तयः ।

कल्प्यमानविचित्रार्थाः कथं रूढिमुपागताः ॥ १६ ॥

śrīrāma uvāca ।

parāyāḥ saṁvido brahmannetāḥ paryāyavṛttayaḥ ।

kalpyamānavicitrārthāḥ katham rūḍhimupāgatāḥ ॥ 16 ॥

वसिष्ठ उवाच ।

गतेव सकलङ्कत्वं कदाचित्कल्पनात्मकम् ।

उन्मेषरूपिणी नाना तदैव हि मनःस्थिता ॥ १७ ॥

vasiṣṭha uvāca ।

gateva sakalaṅkatvaṁ kadācitkalpanātmakam ।

unmeṣarūpiṇī nānā tadaiva hi manaḥsthitā ॥ 17 ॥

14.- La sensación (*indriyam*), la naturaleza (*prakṛti*), la ilusión (*māyā*) y la actividad (*kriyā*). Estas e incluso otras palabras bien arregladas son dichas (para nombrar a la mente²⁴), ¡Oh noble!²⁵ provocando (así) la caída en la rueda de la transmigración²⁶ (debido a la confusión y falta de discernimiento).

15.- Las acciones -las cuales ocurren de muchas maneras- se desprenden del intelecto que ha abandonado (su propia) forma²⁷ continua²⁸, a causa de la fortuita colisión simultánea²⁹ (de muchas sensaciones que provocan que la mente se torne activa).

16.- El Señor Rāma dijo: ¡Oh Señor! ¿Cómo es que estas diversas expresiones de la conciencia suprema³⁰ están siendo dotadas con variadas significaciones y ocurrencias comunes del lenguaje³¹?

17.- Vasiṣṭha dijo: Como si se manchase³² (la conciencia pura) de cualquier persona, (y haciendo suposiciones) imaginarias acerca de sí misma, de este modo la mente asume variadas maneras y se hace consciente del estado de la vigilia³³.

भावनामनुसंधानं यदा निश्चित्य संस्थिता ।

तदैषा प्रोच्यते बुद्धिरियत्ताग्रहणक्षमा ॥ १८ ॥

bhāvanāmanusāndhānaṁ yadā niścitya saṁsthitā ।

tadaiṣā procyate buddhiriyattāgrahaṇakṣamā । । 18 । ।

यदा मिथ्याभिमानेन सत्तां कल्पयति स्वयम् ।

अहंकाराभिमानेन प्रोच्यते भवबन्धनी ॥ १९ ॥

yadā mithyābhimānena sattāṁ kalpayati svayam ।

ahaṁkārabhimānena procyate bhavabandhanī । । 19 । ।

इन्द्रं त्यक्त्वेदमायाति बालवत्पेलवा यदा ।

विचारं संपरित्यज्य तदा सा चित्तमुच्यते ॥ २० ॥

indraṁ tyaktvedamāyāti bālavatpelavā yadā ।

vicāraṁ saṁparityajya tadā sā cittamucyate । । 20 । ।

यदा स्पन्दैकधर्मत्वात्कर्तुर्या शून्यशंसिनी ।

आधावति स्पन्दफलं तदा कर्मत्युदाहृता ॥ २१ ॥

yadā spandaikadharmatvāt karturyā śūnyaśamsinī ।

ādhāvati spandaphalaṁ tadā karmetyudāhṛtā । । 21 । ।

काकतालीययोगेन त्यक्तवैकघननिश्चयम् ।

यदेहितं कल्पयति भावं नेनेह कल्पना ॥ २२ ॥

kākatāliyaयोगेन tyaktvaikaghanaṁ niścayam ।

yadehitam kalpayati bhavam neneha kalpanā । । 22 । ।

18.- Cuando habiendo decidido (algo) permanece en la determinación de (ése) pensamiento, entonces se dice que esta es la inteligencia (*buddhi*), el estado en el que se retiene pacientemente (lo que se ha formado mentalmente).

19.- Cuando se considera a sí misma como verdadera³⁴ debido a una falsa opinión sobre ella misma, se dice que es el ego (*ahaṃkāra*), el cual es la causa de la atadura a la existencia³⁵ debido a la orgullosa opinión de uno mismo³⁶.

20.- Cuando deliberando en rápida sucesión (avanza y retrocede)³⁷, como si fuera el capricho de un niño³⁸, que habiendo abandonado un objeto retorna a otro, entonces se le llama raciocinio (*cittam*).

21.- Cuando el “carente de habla, el agente motriz³⁹” (esto es, la mente), se mueve de acuerdo con los resultados de la vibración, a causa de la pulsación de la sustancia única, entonces se le llama acción (*karma*).

22.- Habiendo abandonado la unánime y sólida convicción, debido al ensamblado accidental de las fantasías⁴⁰, y configurando con ello la realidad (particular) así tal y como se presentan los deseos, en ese caso (se le llama) imaginación (*kalpanā*).

पूर्वदृष्टमदृष्टं वा प्राग्दृष्टमिति निश्चयैः ।

यदैवेहां विधत्तेऽन्तस्तदा स्मृतिरुदाहृता ॥ २३ ॥

pūrvadr̥ṣṭamadṛṣṭam vā prāgdr̥ṣṭamiti niścayaiḥ ।

yadaivehām vidhate'ntastadā smṛtirudāhṛtā | | 23 | |

यदा पदार्थशक्तीनां संभुक्तानामिवाम्बरे।

वसत्यस्तमितान्येहा वासनेति तदोच्यते ॥ २४ ॥

yadā padārthaśaktinām sambhuktānāmivāmbare |

vasatyastamitānyehā vāsaneti tadocyate | | 24 | |

अस्त्यात्मतत्त्वं विमलं द्वितीया दृष्टिरङ्किता।

जाता ह्यविद्यमानैव तदाऽविद्येति कथ्यते ॥ २५ ॥

astyātmatattvaṁ vimalaṁ dvitīyā dṛṣṭiraṅkitā |

jātā hyavidyamānaiva tadā'vidyete kathyate | | 25 | |

स्फुरत्यात्मविनाशाय विस्मारयति तत्पदम्।

मिथ्या विकल्पजालेन तन्मलं परिकल्प्यते ॥ २६ ॥

sphuratyātmavināśāya vismārayati tatpadam ।

mithyā vikalpajālena tanmalaṁ parikalpyate ।।26।।

श्रुत्वा स्पृष्ट्वा च दृष्ट्वा च भुक्त्वा घ्रात्वा विमृश्य च।

इन्द्रमानन्दयत्येषा तेनेन्द्रियमिति स्मृतम् ॥ २७ ॥

śrutvā spr̥ṣtvā ca dr̥ṣtvā ca bhuktvā ghrātvā vimṛśya ca ।

indramānandayatyeṣā tenendriyamiti smṛtam ।।27।।

23.- Cuando dispone del esfuerzo (de retención y,) a causa de las convicciones (propias, entonces) se hacen patentes en el interior (los objetos del pensamiento), hayan sido o no vistos con antelación, se le llama⁴¹ memoria (*smṛti*).

24.- Cuando habita aquí (en éste mundo, impulsada) bajo⁴² la fuerza de otros objetos que son disfrutados cercanamente⁴³ en la vecindad⁴⁴ (de los sentidos), entonces se le llama impresión latente (*vāsanā*).

25.- Cuando aparece (como) una segunda (entidad) –producida tan sólo por la falta de discernimiento-, entonces mancha la esencia suprema y la visión queda marcada, por lo que se le llama ignorancia (*avidyā*).

26.- (Cuando) vibra [se expande] (lo hace) para la destrucción de uno mismo, haciéndole olvidar (al sí-mismo) la morada suprema⁴⁵. La mancha de eso (esto es, de la mente) es una ilusión forjada⁴⁶ debido a la trampa de la vacilación.

27.- Habiendo escuchado, tocado, mirado, saboreado, olido y deliberado, siendo la causa del disfrute de Indra⁴⁷, a causa de ello se le llama la facultad de sensación (*indriyam*)⁴⁸.

सर्वस्य दृश्यजालस्य परमात्मन्यलक्षिते।

प्रकृतत्वेन भावानां लोके प्रकृतिरुच्यते ॥ २८ ॥

sarvasya dṛśyajālasya paramātmanyalakṣite ।

prakṛtatvena bhāvānām loke prakṛtirucyate ।। 28 ।।

सदसत्तां नयत्याशु सत्तां वा सत्त्वमञ्जसा ।

सत्तासत्ताविकल्पोऽयं तेन मायेति कथ्यते ॥ २९ ॥

sadasattām nayatyāśu sattām vā sattvamañjasā ।

sattāsattāvikalpo'yaṁ tena māyeti kathyate । । 29 । ।

दर्शनश्रवणस्पर्शरसनघ्राणकर्मभिः ।

क्रियेति कथ्यते लोके कार्यकारणतां गता ॥ ३० ॥

darśanaśravaṇasparśarasanaḡhrāṇakarmabhiḥ ।

kriyeti kathyate loke kāryakāraṇatām gatā । । 30 । ।

चित्तेश्चेत्यानुपातिन्या गतायाः सकलङ्कताम् ।

प्रस्फुरद्रूपधर्मिण्या एताः पर्यायवृत्तयः ॥ ३१ ॥

citeścetyānupātinyā gatāyaḥ sakalaṅkatām ।

prasphuradrūpadharminyā etāḥ paryāyavṛttayaḥ || 31 ||

चित्तामुपयाताया गतायाः प्रकृतं पदम्।

स्वैरेव संकल्पशतैर्भृशं रूढिमुपागताः ॥ ३२ ॥

cittatāmupayātāyā gatāyāḥ prakṛtaṁ padam |

svaireva saṅkalpaśatairbhṛśaṁ rūḍhimupāgatāḥ || 32 ||

28.- La red de todo lo visible está en el supremo sí-mismo, el cual es invisible (pero deviene manifestado) en este mundo a causa de los objetos sobre los que versan⁴⁹ los pensamientos. (Por ello) se le llama naturaleza (*prakṛti*).

29.- (Debido a que la mente) gira con ligereza hacia lo “real-e-irreal”, (presentándolo) velozmente (como algo) real o irreal, (siendo) esto una vacilación entre lo “real-e-irreal”, por eso se le llama ilusión [o magia] (*māyā*).

30.- A los trabajos hechos por la visión, el oído, el tacto, el gusto y el olfato se les llama “actividades”. (La mente) es el movimiento⁵⁰ que causa las acciones en el mundo.

31.- Lo inteligible (se manifiesta a partir) del intelecto. Estas variadas expresiones (mentales surgen) debido al atributo de la vibración [expansión], (a causa) de haberse manchado (la consciencia pura) y como una consecuencia de ello.

32.- Al ser modificada (en tanto que) raciocinio deviene el soporte de la naturaleza⁵¹, (y entonces) obtiene la condición (donde se) yerguen vehementemente los propios deseos (que son contados) por cientos de voliciones de acuerdo al gusto de uno mismo.

चेतनीयकलङ्काङ्गाज्जाड्यजालानुपातिनी ।

संख्याविभागकलना स्ववैकल्याकुलेव चित् ॥ ३३ ॥

cetanīyakalaṅkāṅkājjāḍyajālānupātinī ।

sāṅkhyāvibhāgakalanā svavaikalyākuleva cit ॥ 33 ॥

जीव इत्युच्यते लोके मन इत्यपि कथ्यते।

चित्तमित्युच्यते सैव बुद्धिरित्युच्यते तथा ॥ ३४ ॥

jīva ityucyate loke mana ityapi kathyate ।

cittamityucyate saiva buddhiritucyate tathā । । 34 । ।

नानासंकल्पकलिलं पर्यायनिचयं बुधाः।

वदन्त्यस्याः कलङ्किन्याश्च्युतायाः परमात्मनः ॥ ३५ ॥

nānāsamkalpakalilam paryāyanicayam budhāḥ ।

vadantyaśyāḥ kalāṅkinyāścyutāyāḥ paramātmanah । । 35 । ।

श्रीराम उवाच।

मनः किं स्याज्जडं ब्रह्मंस्तथा वापि च चेतनम्।

इत्येको मम तत्त्वज्ञ निश्चयोऽन्तर्न जायते ॥ ३६ ॥

śrīrāma uvāca ।

manaḥ kiṁ syājjaḍaṁ brahmaṁstathā vāpi ca cetanam ।

ityeko mama tattvajña niścayo'ntarna jāyate ।।36।।

33.- A causa de la impureza⁵² de los inteligibles, el intelecto cae en la trampa de la materia-burda, provocando (que se enrede en) la enumeración y partición (de los componentes del mundo), (provocando) así (también) su propia imperfección y bajeza.

34.- En el mundo es llamada “el ser viviente” (*jīva*) y también es llamada “la mente” (*manas*), así como también se dice que es “el raciocinio” (*cittam*) y se dice que es “la inteligencia” (*buddhi*).

35.- Las personas instruidas la nombran con variadas expresiones, mezcladas con múltiples concepciones, a partir de (el momento en) que se mancha y se desprende del supremo sí-mismo.

36.- El Señor Rāma dijo:

¡Oh (tú que sabes) Brahman! ¿Es la mente materia-burda o consciente [O también: ¿Es la mente inconsciente o inteligente?]. Acerca de esto no se produce en mí ni una sola convicción.

वसिष्ठ उवाच।

मनो हि न जडं राम नापि चेतनतां गतम्।

म्लानाऽजडा तदा दृष्टिर्मन इत्येव कथ्यते ॥ ३७ ॥

vasiṣṭha uvāca ।

mano hi na jaḍam rāma nāpi cetanatām gatam ।

mlānā'jaḍā tadā dṛṣṭirmanā ityeva kathyate । । 37 । ।

मध्ये सदसतो रूपं प्रतिभूतं यदाविलं।

जगतः कारणं नाम तदेतच्चित्तमुच्यते ॥ ३८ ॥

madhye sadasato rūpam pratibhūtam yadāvilam ।

jagataḥ kāraṇaṁ nāma tadetaccittamucyate । । 38 । ।

शाश्वतेनैकरूपेण निश्चयेन विना स्थितिः।

येन सा चित्तमित्युक्ता तस्माज्जातमिदं जगत् ॥ ३९ ॥

śāśvatenaikarūpeṇa niścayena vinā sthitiḥ ।

yena sā cittamityuktā tasmājjātamidam jagat । । 39 । ।

जडाजडदृशोर्मध्ये दोलारूपं स्वकल्पनम्।

यश्चित्तो म्लानरूपिण्यास्तदेतन्मन उच्यते ॥ ४० ॥

jaḍājaḍadrśormadhye dolārūpaṁ svakalpanam ।

yaścito mḷānarūpiṇyāstadetanmana ucyate । । 40 । ।

चिन्निःस्पन्दो हि मलिनः कलङ्कविकलान्तरम्।

मन इत्युच्यते राम न जडं न च चिन्मयम् ॥ ४१ ॥

cinniḥspando hi malinaḥ kalaṅkavikalāntaram |

mana ityucyate rāma na jaḍam na ca cinmayam ||41||

37.- Vasiṣṭha dijo:

¡Oh Rāma! En verdad la mente no es materia-burda ni tampoco es inteligible [materia-sutil]⁵³. La materia-burda⁵⁴ (procede) de la materia-sutil, luego entonces lo visible (también) es mental⁵⁵, así se ha dicho.

38.- (Cuando) aquello⁵⁶ (el intelecto) –la verdadera causa del mundo–, adquiere la forma de la confusión (y permanece) en medio de lo “real-e-irreal”, a ello se le llama raciocinio⁵⁷.

39.- (Dado que la mente) no (permanece) estable con una firme convicción acerca de la única (realidad) eterna, por lo tanto se produce este mundo. Y debido a ello se le llama raciocinio.

40.- Aquel intelecto, (debido a su) propia (capacidad de) imaginación, (adquiere una) forma oscilante entre la aparición⁵⁸ (visible) de la materia burda y sutil. (Y debido al contacto) de la materia-burda a eso se le llama mente.

41.- El intelecto es ciertamente inmutable⁵⁹. (Sin embargo a causa) de la impureza (de la ignorancia) se confunde y se mancha internamente. (Y por ello) ¡Oh Rāma! se le denomina mente, la cual no es materia-burda ni está hecha de inteligencia.

तस्येमानि विचित्राणि नामानि कलितान्यलम्।

अहंकारमनोबुद्धिजीवाद्यानीतराण्यपि ॥ ४२ ॥

tasyemāni vicitrāṇi nāmāni kalitānyalam ।

ahaṁkāramanobuddhijīvādyānītarāṇyapi ।। 42 ।।

यथा गच्छति शैलूषो रूपाण्यलं तथैव हि।

मनो नामान्यनेकानि धत्ते कर्मान्तरं व्रजत् ॥ ४३ ॥

yathā gacchati śailūṣo rūpāṅyalaṁ tathaiva hi ।

mano nāmānyanekāni dhatte karmāntaram vrajat ।।43।।

चित्राधिकारवशतो विचित्रा विकृताभिधाः।

यथा याति नरः कर्मवशाद्याति तथा मनः ॥ ४४ ॥

citrādhikāraśato vicitrā vikṛtābhidhāḥ ।

yathā yāti naraḥ karmavaśādyāti tathā manaḥ ।।44।।

या एताः कथिताः संज्ञा मया राघव चेतसः।

एता एवान्यथा प्रोक्ता वादिभिः कल्पनाशतैः ॥ ४५ ॥

yā etaḥ kathitāḥ saṁjñā mayā rāghava cetasaḥ ।

etā evānyathā proktā vādibhiḥ kalpanāśataiḥ ।।45।।

स्वभावाभिमतं बुद्धिमारोप्य मनसा कृताः।

मनोबुद्धीरिन्द्रयादीनां विचित्रा नाम रीतयः ॥ ४६ ॥

svabhāvābhimatām buddhimāropya manasā kṛtāḥ ।

manobuddhīrindrayādīnām vicitrā nāma rītayaḥ । । 46 । ।

42.- De ella (la mente) se dan numerosos nombres que se adecuan, (tales como): el ego, la mente, la inteligencia, el ser viviente, etc., e incluso otros más.

43.- Así como un actor representa diversos papeles, de la misma manera la mente toma variados nombres (de acuerdo a) las acciones internas y externas⁶⁰ que realiza⁶¹.

44.- Así como el hombre toma⁶² distintas apelaciones⁶³ de acuerdo a sus diversas ocupaciones, de la misma manera la mente adquiere⁶⁴ (diversos nombres) de acuerdo a sus acciones.

45.- ¡Oh Rāma! Estos nombres de la mente -los cuales (te) han sido dichos por mí-, éstos e incluso otros más, han sido inventados por (muchos) exponentes a causa de sus cientos de confabulaciones.

46.- (A) las acciones (hechas) por la mente, (se les dan) muchos nombres (que indican sus distintos) movimientos: mente, inteligencia, facultad de sensación, etc., (los cuales han sido) atribuidos a la inteligencia, conforme a las opiniones propias (de cada exponente).

मनो हि जडमन्यस्य भिन्नमनस्य जीवतः ।

तथाहंकृतिरन्यस्य बुद्धिरन्यस्य वादिनः ॥ ४७ ॥

mano hi jaḍamanyasya bhinnamanasya jīvataḥ ।

tathāhamkṛtiranyasya buddhiranyasya vādināḥ । । 47 । ।

अहंकारमनोबुद्धिदृष्टायः सृष्टिकल्पनाः ।

एकरूपतया प्रोक्ता या मया रघुनन्दनः ॥ ४८ ॥

ahamkāramanobuddhidṛṣṭāyaḥ sṛṣṭikalpanāḥ ।

ekarūpatayā proktā yā mayā raghunandanaḥ । । 48 । ।

नैयायिकैरितरथा तादृशैः परिकल्पिताः ।

अन्यथा कल्पिताः सांख्यैश्चावाकैरपि चान्यथा ॥ ४९ ॥

naiyāyikairitarathā tādr̥śaiḥ parikalpitāḥ ।

anyathā kalpitāḥ sām̐khyaiścārvākairapi cānyathā ।। 49 ।।

जैमिनीयैश्चाहृतैश्च बौद्धैर्वैशेषिकैस्तथा ।

अन्यैरपि विचित्रैस्तैः पाञ्चरात्रादिभिस्तथा ॥ ५० ॥

jaiminīyaiścārhatāiśca baudhairvaiśeṣikairstathā ।

anyairapi vicitraistaiḥ pāñcarātrādibhistathā ।। 50 ।।

सर्वैरेव च गन्तव्यं तैः पदं पारमार्थिकम् ।

विचित्रं देशकालोत्थैः पुरमेकमिवाध्वगैः ॥ ५१ ॥

sarvaireva ca gantavyaṁ taiḥ padaṁ pāramārthikam ।

vicitram deśakālotthaiḥ puramekamivādhvagaiḥ || 51 ||

47.- Para unos la mente es ciertamente materia-burda, y para otros no es distinta del ser viviente. De la misma manera, para otros es el ego⁶⁵ (y hay) otros exponentes (que la llaman) inteligencia.

48.- ¡Oh alegría de los Raghu! Ya (te) he explicado que las nociones de ego, mente e inteligencia, junto con la facultad imaginativa de creación, son las propiedades de una sola cosa.

49.- Similarmente, los representantes (de la filosofía) Nyāya han inventado otras maneras (de expresarse acerca de la mente), y también los representantes (de la filosofía) Sāṃkhya han inventado otras maneras e incluso para los Cārvāka hay otros modos (de expresión).

50.- También los seguidores de la escuela de Jaiminī, los Ārhat, los Baudha y los Pāñcarātra, han confeccionado otras diversas apelaciones.

51.- Sin embargo todas estas (doctrinas) –surgidas en distintos lugares y épocas–, deben llegar (en algún momento a la concepción) del soporte supremo: la verdad última. De la misma manera en como todos los viandantes arriban a una sola ciudad.

अज्ञानात्परमार्थस्य विपरीतावबोधतः ।

केवलं विवदन्त्येते विकल्पैरारुरुक्षवः ॥ ५२ ॥

ajñānātparamārthasya viparītāvabodhataḥ ।

kevalaṁ vivadantye te vikalpairāruruṣavaḥ । । 52 । ।

स्वमार्गमभिज्ञंसन्ति वादिनश्चित्रया दृशा ।

विचित्रदेशकालोत्था मार्गं स्वं पथिका इव ॥ ५३ ॥

svamārgamabhiśamsanti vādinaścitrayā dṛśā ।

vicitradeśakālotthā mārgaṁ svaṁ pathikā iva । । 53 । ।

तैर्मिथ्या राघव प्रोक्ताः कर्ममानसचेतसाम् ।

स्वविकल्पार्पितैरर्थैः स्वा स्वा वैचित्र्ययुक्तयः ॥ ५४ ॥

tairmithyā rāghava proktāḥ karmamānasacetasām ।

svavikalpārpitairarthaiḥ svā svā vaicitryayuktayaḥ । । 54 । ।

यथैव पुरुषः स्नानदानादानादिकाः क्रियाः ।

कुर्वस्तत्कर्तृवैचित्र्यमेति तद्वदिदं मनः ॥ ५५ ॥

yathaiva puruṣaḥ snānadānādānadikāḥ kriyāḥ ।

kurvaṁstatkartṛvaicitryameti tadvadidaṁ manaḥ । । 55 । ।

विचित्रकार्यवशतो नामभेदेन कर्तृता ।

मनः संप्रोच्यते जीववासनाकर्मनामभिः ॥ ५६ ॥

vicitrakāryavaśato nāmabhedena kartṛtā ।

manaḥ saṁprocyate jīvavāsanākarmanāmabhiḥ । । 56 । ।

52.- Estas posturas contradictorias (surgen) debido al desconocimiento de la verdad última. Ellos disputan solamente acerca de vacilaciones y con el deseo de exponer (sus puntos de vista).

53.- Los exponentes alaban sus propias doctrinas⁶⁶, dotadas con variados puntos de vista, así como los viandantes venidos de diversos lugares y épocas (alaban) su propio camino.

54.- ¡Oh bastión de los Raghu! Ellos han declarado en vano (múltiples doctrinas acerca de) la acción, la mente y la inteligencia, mediante el ofrecimiento de sus propias discrepancias, argumentadas de diversas maneras por ellos mismos una y otra vez.

55.- Así como un hombre que está realizando acciones –(como por ejemplo) bañarse, hacer donaciones, negar donaciones, etcétera– es conocido⁶⁷ a causa de eso (según) las distintas acciones (bañador, donador, no-donador, etc.), de la misma manera esta mente (es llamada de acuerdo a las funciones y actividades que realiza).

56.- (Así como) el agente es reconocido por distintos nombres de acuerdo a la manifestación de su voluntad al realizar variadas acciones, (de la misma manera) la mente es llamada por los nombres: el ser viviente, las impresiones latentes y la acción.

चित्तमेवेदमखिलं सर्वेणैवानुभूयते।

अचित्तो हि नरो लोकं पश्यन्नपि न पश्यति ॥ ५७ ॥

cittamevedamakhilam sarveṇaivānubhūyate ।

acitto hi nara lokam paśyannapi na paśyati ।। 57 ।।

श्रुत्वा स्पृष्ट्वा च दृष्ट्वा च भुक्त्वा घ्रात्वा शुभाशुभम्।

अन्तर्हर्षं विषादं च समनस्को हि विन्दति ॥ ५८ ॥

śrutvā spr̥ṣtvā ca dr̥ṣtvā ca bhuktvā ghrātvā śubhāśubham ।

antarharṣam viṣādam ca samanasko hi vindati ।। 58 ।।

आलोक इव रूपाणामर्थानां कारनं मनः।

बध्यते बद्धचित्तो हि मुक्तचित्तो हि मुच्यते ॥ ५९ ॥

āloka iva rūpāṇāmarthānām kāranam manaḥ ।

badhyate baddhacitto hi muktacitto hi mucyate ।। 59 ।।

तज्जडानां परं विद्धि जडं येनोच्यते मनः ।

न चावगच्छति जडं मनो यस्य हि चेतनम् ॥ ६० ॥

tajjāḍānāṃ paraṃ viddhi jaḍaṃ yenoḥyate manaḥ ।

na cāvagacchati jaḍaṃ mano yasya hi cetanam । । 60 । ।

न चेतनं न च जडं यदिदं प्रोत्थितं मनः ।

विचित्रसुखदुःखेहं जगदभ्युदितं तदा ॥ ६१ ॥

na cetanam na ca jaḍaṃ yadidaṃ protthitaṃ manaḥ ।

vicitrasukhaduḥkhehaṃ jagadabhyuditaṃ tadā । । 61 । ।

57.- Es un hecho que todos experimentamos de modo completo este raciocinio. En verdad, el hombre (que) no (tiene) raciocinio, inclusive viendo al mundo no lo ve [Esto es, si los órganos sensoriales (como los ojos por ejemplo) no son auxiliados por la mente

en sus funciones, aún entrando estos en contacto con sus objetos de sensación (por ejemplo una mesa), es como si estos objetos no existieran].

58.- Habiendo escuchado, tocado, visto, degustado y oído, (tanto) lo agradable (como) lo desagradable, (la mente) obtiene el regocijo y la tristeza interior, integrando a ambos (opuestos).

59.- Así como la visión es la causa (de la percepción) de las formas de los objetos, (del mismo modo) la mente (es la causa la percepción del mundo). En verdad, uno está atado (a la transmigración cuando se está) atado al raciocinio, (y) uno es liberado (cuando se está) liberado del raciocinio.

60.- Sabe que aquél quien dice que la mente es materia-burda, ése es el más lerdo (de todos los exponentes)⁶⁸. La mente de él ciertamente es lerda y no comprende (la naturaleza) de la inteligencia⁶⁹.

61.- (Cuando) esta mente –la cual no es inteligencia ni tampoco materia burda– echa retoños, entonces (se experimenta) el surgimiento del mundo y de las variadas penas y alegrías (que hay) aquí.

एकरूपे हि मनसि संसारः प्रविलीयते।

उपाविलं कारणं तैर्भ्रान्त्या जगदुपस्थितम् ॥ ६२ ॥

ekarūpe hi manasi saṁsāraḥ pravilīyate ।

upāvilam kāraṇam tairbhrāntyā jagadupasthitam । । 62 । ।

अजडं हि मनो राम संसारस्य न कारणम्।

जडं चोपलधर्मापि संसारस्य न कारणम् ॥ ६३ ॥

ajaḍam hi mano rāma saṁsārasya na kāraṇam ।

jaḍam copaladharmāpi saṁsārasya na kāraṇam । । 63 । ।

न चेतनं न च जडं तस्माज्जगति राघव।

मनः कारणमर्थानां रूपाणामिव भासनम् ॥ ६४ ॥

na cetanam na ca jaḍam tasmājjagati rāghava ।

manaḥ kāraṇamarthānām rūpāṇāmiva bhāsanam ।।64।।

चित्तादृतेऽन्यद्यस्ति तदचित्तस्य किं जगत्।

सर्वस्य भूतजातस्य समग्रं प्रविलीयते ॥ ६५ ॥

cittādṛte'nyadyastyasti tadacittasya kiṃ jagat ।

sarvasya bhūtajātasya samagraṃ pravilīyate ।।65।।

नानाकर्मवशावेशान्मनो नानाभिधेयताम्।

एकं विचित्रतामेति कालो नान यथर्तुभिः ॥ ६६ ॥

nānākarmavaśāveśānmano nānābhidheyatām ।

ekaṃ vicitratāmeti kālo nāna yathartubhiḥ ।।66।।

62.- La transmigración se disuelve ciertamente en la mente (que está establecida) en la forma-única⁷⁰ (de la realidad no dual). A causa de la confusión, ellos yerran y entonces el mundo surge.

63.- ¡Oh Rāma! (Tanto) la materia-sutil (como el) intelecto⁷¹, ciertamente no son la causa de la transmigración, así como tampoco la materia-burda -(por ejemplo) cualquier piedra- es la causa de la transmigración.

64.- (La causa de la transmigración) no es la inteligencia ni la materia-burda. Por eso, ¡Oh descendiente de Raghu!, (sabe que) la mente es la causa (de la percepción) de las formas de los objetos en el mundo, así como (una lámpara que está) iluminando (es la causa de percibir los objetos que se ven dentro de un cuarto).

65.- En el caso opuesto –en ausencia del raciocinio–, ¿qué mundo podría (surgir) de ese no-raciocinio? La totalidad de lo que ha sido producido y es existente sería disuelto (inmediatamente)⁷².

66.- (Aunque) el tiempo es uno solo, (éste) toma variadas denominaciones de acuerdo (al cambio de) las estaciones, (de la misma manera) la mente toma múltiples nombres de acuerdo con las diversas acciones⁷³.

यदि नामामनस्कारमहंकारेन्द्रियक्रियाः ।

क्षेभयन्ति शरीरं तत्सन्तु जीवादयः परे ॥ ६७ ॥

yadi nāmāmanaskāramahaṁkāreṅdriyakriyāḥ ।

kṣebhayanti śarīraṁ tatsantu jīvādayaḥ pare । । 67 । ।

दर्शनेषु तु ये प्रोक्ता भेदां मनसि तर्कतः ।

क्वचित्क्वचिद्वादकरैरपवादकरैः किल ॥ ६८ ॥

darśaneṣu tu ye proktā bhedāṁ manasi tarkataḥ ।

kvacitkvacidvādakairapavādakariḥ kila । । 68 । ।

ते हि राम न बुध्यन्ते विशिष्यन्ते न च क्वचित्।

सर्वा हि शक्तयो देवे विद्यन्ते सर्वगा यतः ॥ ६९ ॥

te hi rāma na budhyante viśiṣyante na ca kvacit ।

sarvā hi śaktayo deve vidyante sarvagā yataḥ ।। 69 ।।

यदैव खलु शुद्धाया मनागपि हि संविदः।

जडेव शक्तिरुदिता तदा वैचित्र्यमागतम् ॥ ७० ॥

yadaiva khalu śuddhāyā manāgapi hi saṁvidaḥ ।

jaḍeva śaktiruditā tadā vaicitryamāgatam ।। 70 ।।

ऊर्णनाभाद्यथा तन्तुर्जायते चेतनाज्जडः।

नित्याप्रबुद्धात्पुरुषाद्ब्रह्मणः प्रकृतिस्तथा ॥ ७१ ॥

ūrṇanābhādyathā tanturjāyate cetanājjaḍaḥ ।

nityāprabuddhātpuruṣādbrahmaṇaḥ prakṛtistathā ।। 71 ।।

67.- Si a las actividades de los sentidos y del ego –que provocan la agitación del cuerpo– (se les considerara) carentes de consciencia y privadas de sensación⁷⁴, aún así (el término) “el ser viviente” y los demás (responderían por la naturaleza de la mente)⁷⁵.

68.- Sin embargo, en las doctrinas en torno de la mente, aquellos argumentos cismáticos de los (diversos exponentes) son declarados de una y otra manera por los expositores y los contra-argumentantes.

69.- ¡Oh Rāma!, estos (poderes) no son inteligibles ni discernibles (entre sí) de ninguna manera. En verdad todos los poderes –omnipresentes y en constante movimiento–, se encuentran (simultáneamente) en (la mente de) la Deidad⁷⁶.

70.- Ciertamente, cuando emerge desde la conciencia pura -aunque sea ligeramente-, el poder (del intelecto) como materia-burda⁷⁷, entonces aparece la multiplicidad.

71.- Así como de la (propia) araña⁷⁸ surge su telaraña, (de la misma manera) la materia-burda (es producida a partir) de la inteligencia. Del mismo modo la naturaleza (nace a partir) de la Persona siempre-despierta (*nityā prabuddha*), (la cual es) Brahmā.

अविद्यावशतश्चित्तभावनाः स्थितिमागताः।

चित्तिपर्यायशब्दा हि भिन्नास्ते नेह वादिनाम् ॥ ७२ ॥

avidyāvaśataścittabhāvanāḥ sthitimāgatāḥ ।

citiparyāyaśabdā hi bhinnāste neha vādinām ।। 72 ।।

जीवो मनश्च ननु बुद्धिरहंकृतिश्चेत्येवं

प्रथामुपगतेयमनिर्मला चित्।

सैषोच्यते जगति चेतनचित्तजीवसंज्ञागणेन

किल नास्ति विवाद एषः ॥ ७३ ॥

jīvo manaśca nanu buddhirahaṅkṛtiścetyevam

prathāmupagateyamanirmalā cit ।

saiṣocyate jagati cetanacittajīvasamjāgaṇena

kila nāsti vivāda eṣaḥ ।। 73 ।।

72.- Los argumentos⁷⁹ (de los oponentes) llegan a establecerse (en ellos) debido (sólo) a la complacencia en la ignorancia. (De aquí) se desprenden los sinónimos del intelecto (dados) por los exponentes de otras doctrinas⁸⁰.

73.- Sin duda, este intelecto puro (*anirmalā cit*)⁸¹ se ha hecho famoso así, en primera instancia (con estos nombres): “el viviente”, “la mente”, “la inteligencia” y “el ego”. En verdad en el mundo este (intelecto) es llamado por el conjunto de nombres: “la inteligencia”, “el raciocinio”, “el ser viviente”, y acerca de esto no hay disputa.

Notas del Anexo 1

¹ ‘bhāvanā-mātra’ lit. “de la medida de aquello que se forma mentalmente”. Me parece que la palabra “pensamiento” cubre muy bien el espectro de posibles traducciones (ver lo que se dice al respecto en las conclusiones, p.100).

² ‘spanda’ lit. “vibración, pulsación”, etc. He preferido utilizar alternativamente el término “expansión” para correlacionarlo con “extensión” y porque mantiene mejor la idea de algo que continuamente está generándose y creciendo. Cf. Xicoténcatl Martínez: “...a menudo el término (*spanda*) se vuelve extremadamente técnico puesto que cada comentador asocia palabras derivadas de la raíz *sphur* (“latir, pulsar”, etc.), con una serie de imágenes para explicar el sentido del término” (*Un universo no-fragmentado...*p.28).

³ ‘jaḍasya api-ajaḍasyā-kṛteḥ’ lit. “del agente de lo no-lerdo y lerdo”. La traducción de ‘jaḍa’ (o ‘jaḍā’) por “material” y la consecuente traducción de ‘ajaḍa (o ‘ajaḍā’) por “inmaterial” me parecería en extremo inexacta, debido a que ambos términos implican al mismo título la operatividad de la mente, la cual, de acuerdo con la filosofía del YVā no es ni corpórea ni incorpórea. Por ende he preferido mejor la distinción entre la “materia-burda” y la “materia-sutil” como dos campos de operatividad mentales.

⁴ ‘rūpa’ lit. “forma”, “peculiaridad”, “característica”, etc. Por lo demás no se debe confundir la “forma de la mente” con aquellas “formaciones mentales” que genera.

⁵ ‘ārūḍhasaṃkalpa’ lit. ‘voluntad exaltada, ascendida’.

⁶ ‘ātmatattva’ lit. “la esencia de sí-mismo”. He tomado aquí el término como un pronombre reflexivo.

⁷ ‘mahātmanah’ lit. “del gran sí-mismo” o “de la gran alma” o “espíritu”. Para homogeneizar términos en la presente traducción prefiero siempre el equivalente “supremo sí-mismo”.

⁸ El comentario (Sastri Pansikar, V.L. *Vasisthamaharāmāyanatpariyaprakāśa* [VMTP]... p. 356) sustituye ‘kalanonmukhata’ por ‘koṭīdvaya’ que es un término más claro, lit. “los dos fines”, esto es, “los extremos pertenecientes a alternativas opuestas”.

⁹ El término ‘avabhāsātmā’ está en nominativo, lit. “el sí-mismo que se manifiesta”, sin embargo hay que suplir la información con el texto de Ravi Prakash Arya de que el ego no conoce esta auto-manifestación, la cual debe ser concebida además como refulgente o auto-luminosa.

¹⁰ ‘ekāntakalana’, ‘ekānta’ es lit. “un lugar solitario”, “devoción a un solo objeto”, “doctrina monista”, “una sola parte”, etc., mientras que ‘kalana’ al final de un compuesto implica “causar” algo. Me parece que el sentido es exhortar a meditar y realizar esa única entidad, a saber, el supremo sí-mismo.

¹¹ ‘phaladharmin’, lit. “dotado con frutos” o “resultados”. Las facultades son los poderes de la mente que operan al exterior y al interior obteniendo siempre resultados definidos.

¹² ‘cittarūpa’, lit. “la forma del raciocinio”, esto es, el razonamiento.

¹³ ‘māyā-maya’ mi traducción es literal.

¹⁴ ‘makāra’ lit. “la letra *ma*”. Ahora bien, como es sabido ‘mama’ (“mío”, “de mí”) es el caso genitivo del pron. per. ‘asmad’ (primera persona), mientras que, por otro lado, ‘mākara’ tiene la doble acepción de “monstruo acuático” y “lo que es de mí”.

¹⁵ ‘vigata’, lit. “desaparecido”, “partido”, etc., también refiere “desprovisto de luz” en Monier-Williams. El texto de Ravi Prakash Arya suple la idea de que el universo (*viśvam*) no está compuesto de sustancias, sino que es etéreo.

¹⁶ ‘vinyāsam’ lit. “colocado por debajo”, “exhibido”, etc., al igual que en la nota anterior se suple la idea de que el universo no tiene un substrato sobre el cual pueda ser colocado.

¹⁷ ‘vāsanā’, lit. “el conocimiento derivado de la memoria”, particularmente las huellas mnémicas de las buenas o malas acciones pasadas (Apte). “que perfuma, que impregna la mente... (técnicamente) impresión latente, residuo kármico” (Pujol).

¹⁸ ‘phalasūḥ’ lo tomo como ‘phalam sauti’ lit. “eso produce el resultado”, calificando al pron. fem.

¹⁹ ‘kathyate’ lit. “se relata”, “es narrado”, etc. En mi opinión este es uno de los marcadores del origen de estas enseñanzas en la tradición oral.

²⁰ ‘vṛtta’ lit. “girado”, “puesto en moción”, etc., lo tomo en el sentido de aquello que pone en funcionamiento a los órganos.

²¹ ‘smṛtam’, lit. “es recordado”. Otro marcador de la tradición oral (ver nota 18)

²² ‘karma manas’ lit. “la acción es la mente”, esto es consiste también sólo en pensamiento. Como bien señala el profesor Preciado, “imaginar es crear”.

²³ ‘saṃṣṛti’ lit. “revolución”, “curso”, etc. Monier Williams añade: “la rueda o el círculo de la existencia mundana”.

²⁴ En el comentario al verso 19, se menciona que la lista de sinónimos para el término “mente” es de quince nombres: “...*panchadaśāpi nāmāni vyācīkīṛṣuḥ prathamam mana...*”([VMTP]...p. 357).

²⁵ Lit. ‘brahman’, vocativo que traduzco como “¡Oh noble!” y como “¡Oh Señor!”, en el caso de Rāma y Vasiṣṭha respectivamente.

²⁶ ‘saṃsara’, lit. “ir a través”, he decidió utilizar la versión estándar de “rueda de la transmigración”.

²⁷ ‘ākṛti’ lit. “forma bien moldeada”.

²⁸ ‘sphārā’. El comentario lo sustituye por ‘aparicchinnā’ lit. “sin-intervalos” ([VMTP]...p. 356)

²⁹ ‘kākatāliya’, lit. “accidental”, “inesperado”, etc. Nombrado así por la fábula del fruto que cae en la mano sin ser esperado a causa de un cuervo (kāka). ‘yogena’, el texto de Ravi Prakash Arya suple con ‘saṃyogena’, “colisión simultánea”.

³⁰ ‘parāyāḥ saṃvidāḥ’, lit. “conciencia, conocimiento, entendimiento” etc., que trasciende.

³¹ ‘rūḍim upāgatāḥ’, ‘rūḍim’ lit. “crecimiento, desarrollo” etc. pero también el “uso convencional de las palabras por costumbre o tradición”. ‘upāgata’ lit. “aproximado, llegado”, etc. pero también lo que “ocurre” o “sucede”.

³² ‘gateva sakalañkatvam’ lit. “como yendo a la impureza (esto es, el estado en abstracto donde se mancha la conciencia)”.

³³ ‘unmeṣarūpiṇī’ lit. “el acto de abrir los ojos”. Monier Williams anota también “manifestarse”, “devenir visible”, etc.

³⁴ ‘sattā’ lit. “existencia, ser”, esto es, que una persona se considera a sí misma como existente, lo cual desde el punto de vista de la filosofía del YVā es completamente falso.

³⁵ ‘bhavabandhanī’, lo tomo lit. “la ligadura de lo que viene a la existencia”.

³⁶ ‘abhimāna’, lit. “intención de hacer daño”, se utiliza para referir el “orgullo”, es decir “una elevada opinión acerca de sí mismo”, de naturaleza siempre “ilusiva”.

³⁷ ‘vicāraṃ saṃparityajya’, lit. “habiendo dejado (un lugar y) girando alrededor de la deliberación”.

³⁸ ‘bālavat-pelavā’ lo tomo como *tatpuruṣa* gen. ‘pela-vā’ lit. “moviéndose-moviéndose”.

³⁹ ‘śūnyaśaṃsinī’ lit. “vacío de pronunciamiento”; ‘kartuḥ yā’ lit. “el motor del que provoca la acción”.

⁴⁰ Ver nota 24.

⁴¹ ‘udāhṛtā’, lit. “es tomado hacia arriba”. Monier Williams anota: “se dice de algo...”.

⁴² ‘asta-mita’ se toma como una sola palabra “debajo de” (Monier Williams).

⁴³ ‘iva’ lit. “como”. Lo empleo como “cercanamente” en conexión con el siguiente sustantivo en loc. (Monier Williams).

⁴⁴ ‘ambara’ lit. “circunferencia, compás... cielo” etc.

⁴⁵ ‘tatpadam’, lit. “el terreno de eso”.

⁴⁶ ‘parikalpyate’ lit. “es ilusionada”.

⁴⁷ Se estila la creencia de que los dioses gozan por medio de los seres humanos. En el comentario se recoge la autoridad de Pāṇini: ...*indrajuṣṭam-indriyam-iti hi pāṇinyanuśāsanam...* ([VMTP]... p.356).

⁴⁸ ‘indriya’ lit. “poder, fuerza, virilidad”, etc.

⁴⁹ ‘prakṛtatva’ lit. “el ser el cual es el objeto de la discusión”.

⁵⁰ ‘gaṭā’ lit. part. pasado pasivo “idos, desaparecidos” etc. Lo tomo como “movimiento”, es decir, sustantivo neutro (Ver Monier-Williams).

⁵¹ ‘prakṛti’ lit. “pre-hecho”. El comentario añade ...*prastutaM saMsArapadam...* (“que consiste en el soporte de la transmigración”) ([VMTP]... p.357).

⁵² ‘kalaṅkāṅkāt’ lit. “a causa de las manchas en la luz de la luna”.

⁵³ ‘cetanatām gatam’ lit. “ida a la inteligencia”.

⁵⁴ ‘mlānā’ lit. “débil, lánguido”, etc.

⁵⁵ ‘tadā dṛṣṭiḥ mana’ lit. “luego entonces la visión es la mente”. La idea es que aquello que se ve (sea compuesto de materia burda o sutil) pertenece al ámbito mental.

⁵⁶ ‘yat’ lit. “lo cual”. El texto de Ravi Prakash Arya supe con ‘cit’: el “intelecto” con respecto al ámbito universal, la “inteligencia” con respecto al ámbito particular.

⁵⁷ ‘citta’ lit. “notado”, también “pensamiento”, “imaginación” etc. He preferido “raciocinio” debido a que se trata de una reflexión dialéctica que procede de los principios que conforman la inteligencia. En sánscrito es evidente la derivación (‘cit’ + ‘kta’ = ‘citta’).

⁵⁸ ‘dṛśā’ lit. “mirada, apariencia”.

⁵⁹ ‘niḥspanda’ lit. “sin-vibración [expansión]”.

⁶⁰ ‘karmāntaram’, el adjetivo “antara” usualmente significa “interior”. Sin embargo, en este como en la mayoría de los casos, Monier Williams anota su significado opuesto como plausible en ciertos contextos. De tal manera que también significaría “exterior” (así como la significación opuesta de “cercano” y “distante”). Las acciones de la mente se evidencian en ambos dominios. Sería preferible distinguir entre “actividades” y “acciones” mentales, las primeras patentes al interior y las segundas al exterior, tomando como punto de referencia al cuerpo compuesto de materia-burda.

⁶¹ ‘vrajaṭ’ lit. “(que están) caminando”.

⁶² ‘yāti’ lit. “va (a)”.

⁶³ ‘vikṛtābhidhāḥ’ lit. “transformado (en) apelaciones”. Omiteo “transformado”.

⁶⁴ Misma situación que en la nota 51.

⁶⁵ ‘ahaṃkṛti’ = ‘ahaṃkāra’.

⁶⁶ ‘mārga’ lit. “camino”.

⁶⁷ ‘eti’, lit. “(él) va (a)”, esto es, “pasa por ser un...”.

⁶⁸ Empleo el término ‘*jaḍa*’ en dos sentidos: 1) como adjetivo (esto es, “lerdo”) que está calificando a una persona de escaso o fallido entendimiento, y 2) como sustantivo (esto es, “materia-burda”) que intenta ser una definición de la pregunta: “¿qué es la mente?”.

⁶⁹ Divido la segunda línea de la estrofa guiándome en el texto de Ravi Prakash Arya quien al parecer toma esta en dos partes: ‘*na ca avagacchatī... cetanam*’ y ‘*jaḍaṃ mano yasya hi*’.

⁷⁰ En el comentario se lee: ...*evaṃrūpe advitīyabrahmākāre satī*... (“establecido en la forma tal del principio absoluto no-dual, no-agente”)([VMTP]... p.359).

⁷¹ La palabra ‘manas’ también es empleada para referir el intelecto universal. Además, la coherencia interna del texto exige que sea la mente la que causa la transmigración al crear el mundo, hecho de lo visible, como se describe una vez más en la siguiente estrofa.

⁷² En el comentario se lee: ...*yasmat cittalaye sarvasya prāṇinikāyasya samagram jagat pravilīyate...* “(esta) extinción del raciocinio es la causa de que la totalidad del mundo –(compuesto) de la reunión de todos los seres que poseen aliento vital, sea disuelto”... Y más importante aún la conclusión: ...*tasmāt cittamātram tadityarthaḥ...* (“por ende el significado es que (el mundo) es solamente el raciocinio”) ([VMTP]... p.359).

⁷³ Sigo la lectura de Vihari Lal Mitra (*The Yoga Vasishtha* (Vol. III)... p.111).

⁷⁴ Mi lectura es ‘na-ama-amanaskāram’ . Por lo demás, en el comentario se lee: ...*amanaskāram cittābhogaṃ vinā...* (“sin-conciencia, (esto es) sin el disfrute del raciocinio”) ([VMTP]... p.359).

⁷⁵ En el comentario se lee: ...*pare mano ’iriktāḥ...* (“aún así queda el excedente (*surplus*) de la mente”) ([VMTP]... p.359).

⁷⁶ ‘deve’ lit. “en dios”. En el comentario se lee ...*mano devasya...* (“la mente del dios”) ([VMTP]... p. 359).

⁷⁷ ‘jaḍā iva śaktiḥ uditā’. Tomo ‘śaktiḥ’ (poder) en conexión con ‘uditā’ (surgido) y ‘jaḍā’ (materia-burda) en conexión con ‘iva’ (como), la partícula de comparación, metáfora, símil, etc. Que el “poder” es lo que emerge del intelecto es acorde con la doctrina de que la mente no es ni materia-burda ni inteligencia pura.

⁷⁸ ‘ūrṇanābha’. Lit. “(aquella que tiene) hilo en el ombligo”.

⁷⁹ ‘cittabhāvanā’ lit. “pensamiento (formado) por el raciocinio”.

⁸⁰ ‘neha’ Lo tomo como ‘na iha’, “no en este sistema” (Monier Williams).

⁸¹ ‘anirmalā’ lit. “sin-mancha”.

ANEXO 2

Algunas observaciones en torno a la psicología

La manera de proceder en la investigación de un objeto de estudio particular, perteneciente a determinada disciplina o ciencia, idealmente debería arrojar como un resultado anexo consideraciones metodológicas, epistemológicas, éticas y pragmáticas, de las cuales pudiese beneficiarse el ámbito académico de manera general, así como la realidad social en particular. La tesis presente ha sido elaborada principalmente desde el ámbito filosófico, sin embargo, su objeto de estudio (a saber, el concepto de la *mente*) es susceptible de ser analizado desde variados ámbitos, y dado que mi formación previa procede del campo de la psicología, a continuación me gustaría elaborar algunas breves notas que son como los frutos de una posterior reflexión y que tocan a esta disciplina de modo general y laxo en cuanto a:

- 1) la interrelación de los conceptos “mente” y “cuerpo”,
- 2) las alternativas terapéuticas de curación mental,
- 3) las normas ideales de comportamiento social e individual, y
- 4) el proceder investigativo mismo en torno al concepto clave de la “mente”.

La relación “cuerpo” y “mente” en la psicología

La psicología contemporánea encaja de variadas maneras tanto en el campo de las ciencias como en el de las humanidades. Por un lado se aproxima a los métodos de investigación científicos -como aquellos propios de la biología, química, y de la medicina en general- y por el otro a aquellos que se emplean en filosofía, antropología, sociología, etc. -tal como la hermenéutica, el trabajo de campo, la encuesta, etc.-, situación por la cual considero que es preferible denominarla una disciplina, que puede ser científica en algún momento o en algún tipo de estudio, pero que no equivale a una ciencia por sí misma.

En esta disciplina, ha sido de una consecuencia trascendente la previa distinción entre los conceptos de “cuerpo” y “mente”, que suponen, el primero una entidad tangible empírica, y el segundo una entidad difusa que en no pocas ocasiones ha causado incertidumbre y dolores de cabeza en quienes han intentado teorizar sobre ella. Reeves resume las teorías acerca de la relación “cuerpo-mente” que han tenido impacto en occidente, en tres grupos:

- a) Aquellas que sostienen que las actividades corporales afectan a la mente y viceversa, representadas por teorías como las de Hipócrates, Galeno y Descartes, las cuales cimentaron de algún modo u otro las modernas teorías interaccionistas que, en ocasiones, suponen la interacción entre estas dos entidades como yendo solamente en una sola dirección.

b) Aquellas que asumen la existencia de una sola entidad -ya sea sólo la mente, por ejemplo en Berkeley, o sólo el cuerpo, como en el caso de Lucrecio, Hobbes, y algunos reduccionistas modernos-, o bien la existencia independiente de dos entidades que actúan en paralelo, como en el caso de Leibniz.

c) Aquellas que cuestionan la necesidad de postular una entidad (o una sustancia) e incluso cuestionan la noción de causalidad. Estas teorías derivarían de autores como Spinoza, Hume, y más recientemente Russell - quien aboga por lo que puede ser denominado la teoría del “aspecto”- y Ryle.¹

En opinión de Reeves, Descartes no se habría dado cuenta de la imposibilidad factual para dos sustancias diferentes de entrar en contacto, debido a que algo corpóreo no puede actuar sobre algo incorpóreo, ni viceversa. Lo cual implica a su vez que la causa y el efecto deben ser de la misma naturaleza para que pueda haber entre ambos una relación real. En cuanto a las teorías en paralelo, nos recuerda cómo Voltaire ridiculizó la postura de Leibniz, el cual suponía una relación entre el “mejor de los mundos posibles” y su creador. Al respecto de Russell, la teoría del “aspecto” aboga por que la configuración del mundo no sea en última instancia ni mental ni física, si no consistente en un algo “neutral” que podría ser ordenado de diferentes maneras. Y en el caso de las neurociencias y de los estudios que suponen que la actividad mental es dependiente de la actividad cerebral, estos caerían en la categoría donde Reeves señala que hay la asunción de una sola sustancia a la cual se reduciría toda la experiencia.

En mi opinión, la psicología en general podría beneficiarse al concebir la mente no como una sustancia ni como una entidad (que fuese corpórea o incorpórea), sino más bien como un instrumento de la consciencia. Esto es, concebirla como un medio a través del cual se manifiesta la consciencia en múltiples y variadas formas densas y sutiles. Para ser explícito, considero que el término “consciencia” podría reservarse para denotar el continente de la experiencia personal propia en donde cada uno sabemos de nosotros mismos y de aquello que entra en contacto con nosotros mismos, mientras que el término “conciencia” se podría emplear para denotar un estado particular de la consciencia, a saber, cuando nos damos cuenta de manera clara y nítida de la experiencia sensorial obtenida a través de los sentidos y de los órganos del cuerpo.

De esta manera, sería posible entender la “consciencia” como el continente, en tanto que sus contenidos serían todos los objetos que se actualizan por uno u otro de sus instrumentos (intelecto, sentidos, órganos, cuerpo, etc.), de los cuales la mente es uno de los más importantes.

Terapias que curan y terapias que no son sólo terapias

El término sánscrito *yoga* se ha convertido en uno de los conceptos más famosos y divulgados de la cultura de la India. En palabras de Joseph Alter:

...es muy fácil decir que el Yoga se ha convertido en un fenómeno transnacional –similar en mucho al cricket, el Cristianismo, y la democracia– pero es muchísimo más difícil concebir por qué toma un significado tan distinto en diferentes lugares y en diferentes épocas, mientras que continua siendo lo mismo. ¿Pero lo mismo en relación a qué?²

El profesor Alter hace referencia en su estudio a la interrelación que hay entre el yoga y el bienestar del cuerpo desde una perspectiva científica y filosófica. El hecho es que en recientes años el yoga se ha constituido en una más de las alternativas terapéuticas en la medicina y psicología occidental, por lo que ha cobrado el sentido de una terapia alternativa más entre muchas otras (de hecho, a veces suele emplearse la palabra “yogaterapia” así como también “psicología yóguica”).³

Sin embargo, me gustaría sólo señalar que el yoga, además de ser concebido como una práctica bio-física que redundaría en el bienestar corporal y en el equilibrio mental, también puede ser entendido como una práctica ascética metafísica que idealmente debería culminar en la intuición de la verdadera esencia de uno mismo. En palabras de Òscar Pujol, refiriéndose al yoga clásico:

La filosofía se nos aparece, pues, como una terapéutica para la enfermedad de la existencia, sabiendo que no se trata de una enfermedad vital, sino de una enfermedad cognitiva, cuya raíz es una visión errónea que nos encierra en una individualidad finita.⁴

Esto es, la filosofía oriental de la mente (por ejemplo la expuesta en el YVā) nos propondría una cura para un tipo de enfermedad que no consiste en un malestar meramente corporal y que sobrepasa también el ámbito psicológico.

Expectativas del comportamiento humano.

Cuando en psicología se califica una conducta o un comportamiento con la palabra “normal” se pueden querer decir al menos tres cosas: 1) que dicho comportamiento está dentro del promedio de una estadística social, 2) que dicho comportamiento representa el ideal de una sociedad, 3) que dicho comportamiento es natural para los individuos.⁵ El verdadero problema estriba en saber si realmente aquello que hacen todos es ciertamente lo normal, correcto o bueno. O también saber realmente qué comportamientos son esencialmente naturales al ser humano y cuáles son netamente aprendidos, dependiendo de la comunidad en la cual se vive. Y todavía más complejo, saber si pueden haber normas ideales que no sean impuestas por la moda, el capricho, la novedad, etc. El punto es que el comportamiento humano usualmente es modelado socialmente y que la expectativa es que todos seamos más o menos uniformes en nuestro modo de actuar o que nuestros comportamientos entren al menos dentro de ciertos parámetros.

En mi opinión, la psicología en general ha puesto de manifiesto la crítica al llamado comportamiento normal humano empujando los límites entre lo social y lo individual, y también al interior del individuo, empujando los límites de lo consciente y lo subconsciente. No obstante, considero que dicha crítica se ha sostenido a costa del estudio y la experimentación de sujetos manifiestamente insanos, mientras que por otro lado le ha apostado siempre al comportamiento individualista de la superación personal entendida como el éxito material, el confort egoísta y la pseudo-espiritualidad emotiva.

Sin embargo, una filosofía absolutista de la mente que pone el énfasis en la libertad del principio supremo y en la calidad del esfuerzo individual a la vez, podría inspirar en la psicología la búsqueda de la identidad del “yo” en términos personales más íntimos que los socialmente compartidos. Solamente habría que hacer notar que con “esfuerzo individual” no me refiero a un “individualismo” en pro de la espiritualidad, lo cual sería ciertamente desde mi perspectiva otro error moderno. Aquello a lo que hago alusión, es a la indagación personal en las causas y orígenes de nuestro propio comportamiento con la finalidad de corregir las conductas que no son propicias a cada uno para acceder a un estado sereno de paz y felicidad, el cual ciertamente redundaría en un bienestar colectivo.

La metodología de la investigación en psicología.

Por último, me parece que cada objeto de estudio particular necesita de su propio método, su propia definición y de su propia manera de proceder en la investigación. No estaría de acuerdo con la suposición de Murphy & Murphy, respecto a que habría una “psicología universal” que abarcaría al unísono tanto las producciones ideológicas de oriente como de occidente. Y no estaría de acuerdo en dos sentidos, a saber: en el sentido de que, en mi opinión, no habría una uniformidad global de formas de pensamiento, ni tampoco maneras completamente similares de estudiar e interpretar los fenómenos psicológicos.⁶

Esto es, la psicología oriental se diferenciaría de la psicología occidental, casi al mismo título y bajo los mismos esquemas respecto a la filosofía de ambos sitios de procedencia. En occidente usualmente apreciamos el “yo” como una categoría bien fundada (pese a reconocer en ella niveles de sub-consciencia o de in-conciencia) en tanto que en oriente el estudio del ser no se lleva a cabo en términos de una entidad individual cerrada. Para ser explícito, desde la perspectiva del YVā al menos, el “yo” sería tan sólo una modalidad de la persona, mientras que para la psicología occidental el “yo” sería la persona completa. En este sentido, me parece que en occidente no se comprende bien la noción de un “Yo” universal, el cual englobaría y sostendría las experiencias de cada “yo” individual, por ejemplo tal como Ramana Maharshi lo describe:

La mente vuelta hacia adentro es el Yo; vuelta hacia fuera se convierte en el ego y en todo el mundo. al algodón convertido en varias telas le llamamos por varios nombres. Pero todas las telas son algodón. El uno es real, los muchos son meros nombres y formas. Pero la mente no existe aparte del Yo, es decir que no tiene existencia independiente. El Yo existe sin la mente, nunca la mente sin el Yo.⁷

Por lo que la psicología de oriente es, si se quiere categorizarla en términos occidentales, más bien una “psicología metafísica”, dado que pone el énfasis en la manifestación del principio supremo como el soporte de toda la existencia, ya sea que se conciba esta de manera general, colectiva, individual, o bien, de manera singular.

En cuanto a los conceptos de “sub-consciencia” e “in-conciencia” que he empleado a propósito, quiero dejar en claro que con el primero me refiero a las modalidades de experiencia personal que están por debajo [sub] del rango normal de percepciones de las que tenemos un saber propio y cierto [consciencia], tal como el caso de las ensoñaciones, recuerdos latentes, lapsus, etc., en tanto que con el segundo concepto quiero dar a entender tan sólo un estado particular en el que no [in] nos damos cuenta de la experiencia corporal sensitiva [conciencia], tal como el caso de un desmayo, el coma, etc. Por lo demás, esta distinción la presento con el fin de no confundir a su vez la “in-conciencia” con la “in-consciencia”, siendo esta última algo imposible, dado que rigurosamente no podría existir nada que no fuese consciente, mientras que la no experiencia sensorial empírica (la inconciencia propiamente dicha) ocurre todos los días en cada uno al ingresar

al sueño profundo de manera pasiva, o bien en el dado caso de ingresar a la meditación profunda de manera activa.

Por otro lado, en occidente se asocia a la psicología estrechamente con la biología-medicina, en tanto que en oriente se la relaciona más bien con la filosofía. Como señalara Guénon respecto a la diferencia entre los fenómenos psíquicos por un lado, y por el otro los físicos y fisiológicos:

Cuando se habla de psicología, se puede tratar de dos cosas muy diferentes que es indispensable distinguir bien de entrada: por un lado, la psicología metafísica, es decir el conocimiento del alma vista por sí misma en su misma naturaleza, y por otro lado, la psicología propiamente dicha, positiva o experimental, la cual trata solamente de los estudios de los fenómenos mentales y que por consecuencia debe ser tenida como una ciencia que trata con hechos, al mismo título que las ciencias físicas y fisiológicas.⁸

En mi opinión, la base de cada metodología son los principios teóricos mediante los cuales se procede a ordenar la investigación entera. Y estos principios me parece que no han sido los mismos ni a lo largo de los tiempos ni en lo ancho del mundo. Considero que habría que señalar y entender bien primero las diferencias en los modos de abordar un objeto de estudio, como lo es el concepto de la mente, y entonces sí, beneficiarse de los resultados obtenidos por aquí y allá.

Finalmente, al abordar el concepto de la mente como un instrumento de la consciencia, no se tendría por qué definir el término “consciencia” de entrada para comenzar a realizar un estudio, tal como el físico no define en sí qué es el “espacio” ni el biólogo qué es en sí la “vida”, antes de

proceder en sus indagaciones. Para intentar definir la consciencia en todo caso, se requiere de otra disciplina que no compete ya propiamente a la psicología.

Notas del Anexo 2

¹ Reeves J.W. *Body and Mind...* pp.16-20.

² Alter, J. S. *Yoga in Modern India---* p.75.

³ Por ejemplo, “yogaterapia” se emplea en el tipo de investigación llevada a cabo en el M.D. Anderson Center, en Houston, donde se analizan las relaciones ente la mente y el cuerpo aplicadas al cáncer (Ver: Chandwani et Al. *Mind-Body Research in Cancer*). “Psicología yóguica” (*Yoga Psychology*) es el nombre dado a un sistema holístico de terapias que combinan budismo, hatha yoga, vegetarianismo, bio-energía, terapia gestalt, etc. (Ver: Morgan D. *Assimilation from the East and the Spectrum of Consciousness*).

⁴ Pujol, Ò. y Domínguez, A. *Patañjali / Spinoza...* p.27.

⁵ Eysenck, H.J. *Uses and abuses of Psychology...* pp.177-8.

⁶ Murphy & Murphy, M. *Asian Psychology...*p.vii. Para este autor, los sistemas “místicos” y “pragmáticos” de la India, China y Japón: “Todos ellos se convierten en algo psicológico debido a que en el trajín de definir practicas éticas y religiosas devienen más y más explícitas en cuanto a (descifrar) qué es la mente y cómo funciona, cómo puede ser liberada ambos de la ilusión y de la miseria auto-impuesta” (p.11).

⁷ Preciado, B. *El mundo como proyección interna...* p.11.

⁸ Guénon, R. *Psychologie...* p.45.

GLOSARIO

ahaṃkāra	- ego, la noción “yo hago”.
ahaṃkṛti	- ego.
artha	- ganancia (en la riqueza y el éxito), significado (en términos y proposiciones), propósito (en acciones).
āśrama	- lugar retirado para practicar ascetismo, también significa un estadio o etapa de la vida.
ātman	- sí mismo, como pronombre reflexivo y como principio supremo, trascendente e inmanente a la vez.
avidyā	- ignorancia, de manera particular el desconocimiento de la propia esencia.
bhāvanā	- pensamiento, lo que es formado en la mente.
bhedā	- separación, cisma, diferencias de opinión.
brahman	- principio supremo, concebido como absoluto y no-dual.
Brahmā	- principio universal, concebido como nacido de sí mismo.
brāhmaṇa	- nombre del varṇa sacerdotal, de los miembros que lo constituyen y de los textos más antiguos que interpretan el sacrificio y los mantras védicos.
buddhi	- inteligencia (individual), intelecto (universal).
cetana	- inteligencia, la manifestación individualizada (cósmica - sutil) del intelecto.
cit	- intelecto, la manifestación universal de la conciencia.
citi	- intelecto.
citta	- raciocinio, la reflexión del intelecto (cit).
darśana	- doctrina, punto de vista, visión.
deva	- dios (entidad singular-universal), dios (entidad particular-universal) [sólo la segunda acepción se emplea en dual o plural].
dharma	- deber, norma, ley eterna, atributo.
draṣṭṛ	- veedor o vidente, el agente de la visión.
dr̥śya	- lo visible, la visión que se da intelectualmente sin un soporte material.
dr̥ṣṭa	- lo visto, la visión que recurre a un soporte material burdo osutil.

dvīja	- dos veces nacido, hace referencia a la iniciación donde se otorga el cordón sagrado a los miembros varones de los primeros tres varṇas.
guṇa	- cualidad, atributo y fuerza de la naturaleza.
jagat	- mundo, todo lo que se mueve.
jīva	- el ser viviente, el individuo humano.
jñāna	- conocimiento, especialmente el conocimiento puro (sin sujeto ni objeto).
karma	- acción, trabajo, lo que se hace en general.
karmendriyas	- órganos de acción.
kalpanā	- imaginación, lo que es formado con fantasías.
kāma	- lo erótico, amor (como fuerza y como sentimiento), deseo (como satisfacción y placer).
kṛta	- acción, lo que es hecho.
loka	-mundo, aquello que se ve.
manas	- mente (puede ser individual o universal, incluso referirse al intelecto).
mantra	- forma métrica atestada en los himnos de los Vedas.
māyā	- ilusión, magia, la proyección del poder que vela la esencia.
mokṣa	- liberación, se dice propiamente de la liberación del ser humano con respecto de la transmigración.
mukta	- liberado (a).
nirvāṇa	-aniquilación, extinción de la noción del “yo” o “ego”.
prakṛti	- principio material, naturaleza, la naturaleza productora.
prayatna	- esfuerzo, particularmente el esfuerzo humano bien encausado.
puruṣa	- principio espiritual, persona (ser u hombre universal), el principio con-cualidades concebido como si fuese un hombre con miembros etc.
rajas	- atributo de la naturaleza activo, pasional y siempre pujante.
rūpam	- forma, característica, asociado a la capacidad de visión.
śakti	- poder, fuerza, energía, etc. en cualquier ámbito.
śānti	-paz, estado de quietud y gozo sereno de la beatitud.

samādhi	- absorción en la contemplación, igualdad en la visión intelectual.
saṃkalpa	- volición, el poder de la voluntad.
saṃsāra	- rueda de la transmigración, lit. “ir a través”.
saṃskāra	- huella mnémica, impresión mental.
saṃsṛti	- transmigración, la revolución del sí-mismo individual en el mundo.
sattva	- atributo de la naturaleza conforme al ser en pureza.
saṃvit	- conciencia pura, sin sujeto ni objeto.
smṛti	- memoria.
tamas	- atributo de la naturaleza concebido como oscuro, denso, pesado.
tarkata	- argumento, razonamiento, etc. producido con el auxilio de la lógica (tarka)
upaniṣad	- tratado que revela el conocimiento del principio supremo.
upaśama	- pacificación, la infusión de la tranquilidad en uno mismo.
upāya	- medios, principalmente técnicas de autocontrol y fórmulas intelectuales.
varṇa	- color, la división cuatripartita de la sociedad ideal brahmánica en sacerdocio, realeza, trabajadores y sirvientes.
vāsanā	- impresión latente, lo que emerge del almacén de la memoria constantemente.
vedānta	- la conclusión y el fin del Veda, escuela que parte de las Upaniṣads.
viśa, viśva	- universo, el todo.
yoga	- unión, técnica o práctica específica, estado obtenible, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Abhinanda Tarkavagisa** (1971) *Laghu-Yoga-Vasistha* (Translated into English by K. Narayanaswami Aiyer). Adyar Library and Research Centre. Madras, India.
- Alter, Joseph S.** (2004) *Yoga in Modern India: The body between Science and Philosophy*. Princeton University Press. New Jersey, U.S.A.
- Atreya, B.L.** (1939) *The Yoga- Vāsiṣṭha and its Phillosophy*. (2nd. Ed.) Benares Hindu University. Varanasi, India.
- Apte, V.S.** (2000) *The student `s Sanskrit-English dictionary*. (Reimp. 2003). New Baratiya Book Corporation. Delhi, India.
- Aristóteles** (1978) *Acerca del alma* (Intr., trad. y notas: Tomás Calvo Martínez). Gredos. Madrid, España.
- Arnold, Edward Vernon** (1967) *Vedic metre in its historical development*. Motilal Banarsidass. Delhi, India.
- Ballantyne, James R.** (1963) *The Sāṃkhya aphorisms of Kāpila : with illustrative extracts from the commentaries*. Chowkhamba Sanskrit Series Office. Varanasi, India.

Berkeley, George (19--?) *The Principles of Human Knowledge* (Ed., Intr., & Notes by Collyns Simon). George Routledge & Sons. New York, U.S.A.

–(1939) *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Trad., intr. y notas de Risieri Frondzini). Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, Argentina.

Bose, D.N. (1984) *Yoga-Vasistha Ramayana* (Translated into English from the original Sanskrit text). KLM Private. Calcutta, India.

Coomaraswamy, Ananda Kentish (1989) *Buddha : y el evangelio del budismo* (Trad. Enrique A. Franchi). Paidós. Barcelona, España.

Chaitanya, Krishna (1977) *A New History of Sanskrit Literature*. Manohar Book Service. Delhi, India.

Chennakesavan, Sarasvati (1960) *The concept of Mind in Indian Philosophy*. Asia Publishing House. Madras, India.

Dasgupta, Surendra Nath (General Editor) (1962) *A History of Sanskrit Literature* (Classical Period) University of Calcutta. Calcutta, India.

- (1952) *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press. London, England.

- (1924) *Yoga: As Philosophy and Religion*. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi, India.

Descartes, René (1932) *Discours de la Méthode. Les passions de l'ame*. Ed. Gallimard. Paris, France.

Deutsch, Elliot y Van Buitenen, J. A. B. (1971) *A Source Book of Advaita Vedānta*. The University Press of Hawaii. Honolulu, U.S.A.

Eliade, Mircea (1991) *Patāñjali y el yoga* (Traducción de Juan Valmard). Paidós. México, D.F.

Eysenck, H.J. (1963) *Uses and abuses of Psychology*. Penguin Books. Middlesex, England.

Feuerstein, Georg (2002) *The yoga tradition : its history, literature, philosophy and practice* (Foreword by Ken Wilber). Bhavana Books. New Delhi, India.

Gangopadhyaya, Mrinalkanti (1972) *Nyāya Philosophy: Literal translation of Gautama's Nyāya-sūtra & Vātsyāyana's Bhāṣya* (Part III: Third Adhyāya). R.D. Press. Calcuta, India.

Goldman, Robert P. (General Editor) (1984) *The Rāmāyāna of Vālmiki: An Epic of Ancient India* (Volume I: Bālakāṇḍa). Princeton University Press. U.S.A.

Guénon, René (1939) *El Hombre y su Devenir según el Vedānta* (Trad. de Raúl A. Viglizzo).

CS Ediciones. Buenos Aires, Argentina.

–(Attribution) (2001) *Psychologie: Introduction, notes et choix des illustrations para Alessandro Grossato*. Archè Milano. Italia.

Güven, Rasih (s/a) *Indo-Islamic Cultural Relations*.

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1242/14162.pdf>

Harris, Ian Charles (1991) *The Continuity of Madhyamaka and Yogacāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. E.J. Brill. Leiden, Netherlands.

Jacobsen, Knut A. (Editor) (2005) “Introduction” *Theory and Practice of Yoga*. Brill Academic Publishers. Leiden, The Netherlands.

– (2002) *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi, India.

Joshi, K.S. “On the meaning of Yoga”. *Rev. Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1965), pp.53-64. University of Hawaii Press. U.S.A.

Joshi, Rasik Vihari (1992) *Los Yogasutras de Patañjali* (Traducción directa del sánscrito y comentarios). Árbol Editorial. México, D.F.

Kavita, D. Chandwani et Al. (2008) "Mind-Body Research in Cancer" (pp.139-160). Humana Press. NJ, U.S.A.

Keith, A. Berriedale (1956) *A History of Sanskrit Literature*. Oxford University Press. London, England.

King, Richard (1995) *Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Mahāyāna context of the Gauḍapādādiya-Kārikā*. State University of New York Press. U.S.A.

Larson, Gerald James (1979) *Classical Samkhya : an interpretation of its history and meaning*. Ross-Erikson. Santa Barbara, Cal.

Macdonell, Arthur A. (1962) *A History of Sanskrit Literature*. Motilal Banarsidass. Delhi, India.

Mainkar, T.G. (1964) *The Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa* (With Gauḍapādabhāṣya). Oriental Book Agency. Poona, India.

Mahadevan, T.M.P. (1960) *Gauḍapāda: A Study in Early Vedānta*. University of Madras Press. Madras, India.

Martín, Consuelo (1997) *Bhagavad Gītā* (Con los comentarios Advaita de Śankara). Editorial Trotta. Madrid, España.

Martínez Ruíz, Xicotécatl Octavio (2005) *Un universo no fragmentado* (Tesis de Maestría). El Colegio de México. México, D.F.

Masson-Oursel, Paul (1963) *El Yoga* (Trad. de la 5ta. Ed. por Abelardo Maljuri). Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Mayrhofer, Colin “Review: Chenet, François “Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha”. *Indo-Iranian Journal* Vol. 44 (2001), pp. 74-79.

Monier-Williams (2008) *Sanskrit-English searchable dictionary on line*: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>.

Morgan, Donald “Assimilation from the East and the Spectrum of Consciousness”. *Journal of Psychotherapy Integration*, Vol.11, No. 1 (2001), pp.87-105.

Mueller, Fernand-Lucien (1980) *Historia de la Psicología: de la antigüedad a nuestros días*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

Murphy, Gardner & Murphy, Lois B. (1968) *Asian Psychology*. Basic Books, Inc. New York, U.S.A.

Olivelle, Patrick (1998) *The Early Upaniṣads* (Annotated text and translation). Oxford University Press. New York, U.S.A.

O' Flaherty, Wendy Doniger (1984) *Dreams, Illusions and other Realities* The University of Chicago Press. Chicago, U.S.A.

– “The Dream Narrative and the Indian Doctrine of Illusion”. *Daedalus*, Vol. 111, No. 3, Representations and Realities (Summer, 1982), pp. 93-113.

Pandey, Sangam Lal (1983) *Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy*. Darshan Peeth. Allahabad, India.

Prakash Arya, Ravi (Editor) (2005) *Yoga-Vāsiṣṭha of Vālmiki* (Sanskrit text and English Translation according to Vihari Lal Mitra). [4 Vols.]. Parimal Publications. Delhi, India.

Preciado Solis, Benjamín “El mundo como proyección interna: la filosofía de Ramana Maharshi”. (Página personal: <http://ceaa.colmex.mx/profesores/benjaminpreciado/>) pp.1-11.

Pujol, Óscar “El concepto de la mente en los ‘yogasūtra’”. *Estudios de Asia y África*, Vol. 43, No. 3 (137) (Sep. - Dec., 2008), pp. 567-593.

–(2005) *Diccionari Sànskrit Català*. Enciclopèdia Catalana SA. Barcelona, España.

–y **Domínguez, Atilano** (2009) *Patañjali / Spinoza*. Pre-Textos Índika. Valencia, España.

Radhakrishnan, S. (1963) *The Bhagavadgītā* (With an Introductory Essay, Sanskrit Text and English Translation). George Allen and Unwin. London, Great Britain.

Rajan, Chandra (1993) *The Pañcatantra / Visnu Sarma* (translated from the Sanskrit with an introduction). Penguin. New Delhi, India.

Reeves, Joan Wynn (1958) *Body and Mind in Western Thought: and introduction to some origins of modern psychology*. Penguin Books (The Universit Press). Glasgow, Great Britain.

Russell, Bertrand (1921) *The Analysis of Mind* (version electrónica disponible en línea: <http://www.reasoned.org/dir/lit/mind.pdf>).

San Buenaventura (1945) *Obras de San Buenaventura*. (Ed. Bilingüe, Tomo I). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España.

Samuel, Geoffrey (2008) *The Origins of Yoga and Tantra (Indic Religions to the Thirteenth Century)*. Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom.

Sastri Pansikar, Vasudeva Laxmana (Ed.) (1981) *The Yogavasistha of Valmiki : with the commentary Vasisthamaharamayanatparyaprakasha*. Munshiram Manoharlal. New Delhi, India.

Sen Gupta, Anima (1982) *Classical Sāṃkhya: A Critical Study*. Munshiram Manoharlal Publishers. Delhi, India.

–(1986) *The Evolution of the Sāṃkhya School of Thought*. Munshiram Manoharlal Publishers. Delhi, India.

Swāmī Gambhīrānanda (1965) *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṃkarācārya*. Advaita Ashrama. Calcutta, India.

–(2006) *Eight Upaniṣads* (With the Commentary of Śaṃkarācārya, Vol. I y II). Advaita Ashrama. Kolkata, India.

Swami Madhavananda (2004) *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (With the Commentary of Śaṃkarācārya). Advaita Ashrama. Kolkata, India.

Swami Vireswarananda (2005) *Brahma Sūtras: According to Śrī Śaṃkara* (With text word-for-word translation). Advaita Ashrama. Kolkata, India.

Swami Venkatesanada (1984) *The concise Yoga Vasistha* (With an introduction and bibliography by Christopher Chapple). State University of New York. U.S.A.

–(1995) *The Supreme Yoga: a new translation of Yoga Vāsiṣṭha* (2 Vol.) The Divine Life Society. Himalayas, India.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (1980) *Budismo Mahāyāna: Estudios y textos*. Kier. Buenos Aires, Argentina.

– (2008) *Filosofía en la India - Del Veda al Vedanta - El sistema Samkhya*. Kairós. Barcelona, España.

Trikha, Nirmal (1991) *Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara / With a foreword by Satya Vrat Shastri*. Eastern Book Linkers. Delhi, India.

Venkateswarulu, Bulusu (1985) *Sree Yôga Vāsishtha, Sree Vāsishtha Mahā Rāmāyana*. Kakinada. Andhra Pradesh, India.

Whicher, Ian “The integration of spirit (puruṣa) and matter (prakṛti) in the Yoga Sūtra”. En: Whicher, Ian and Carpenter, David (Ed.) (2003) *Yoga: The Indian Tradition*. Routledge Curzon. London, England.

White, David Gordon (2009) *Sinister Yogis*. University of Chicago Press. U.S.A.

–“Yogīs, Warriors, and Sorceres”. En: Banerjee-Dube, Ishita and Dube, Saurabh (Ed.) (2009) *Ancient to Modern: Religion, Power, and Community in India*. Oxford University Press. New Delhi, India.

Wood, Thomas E. (1994) *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Análisis of the Vijñānavāda*. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi, India.

Zimmer, Heinrich (1961) *Philosophies of India*. Meridian Books. New York, U.S.A.