

Yoga y Samkhya: diferencias más importantes¹

Gerald James Larson

Reflexionaré con mayor detalle sobre la filosofía del Yoga más adelante. Sin embargo, es importante en este punto de la discusión articular las diferencias más notables entre el Yoga y el Samkhya a fin de completar este esbozo de la historia intelectual del Yoga como sistema propio de la filosofía india. En este sentido, las convencionales consideraciones escritas han sido de todo menos adecuadas. Tales consideraciones se centran principalmente en dos diferencias. Primero, mientras que el Samkhya representa la base teórica para la meditación, el Yoga representa su implementación práctica o praxis. Segundo, mientras que el Samkhya es no-teísta, el Yoga incorpora la noción de Dios a fin de acomodarse al sentimiento popular religioso. Ambas afirmaciones son parcialmente correctas, pero es preciso decir mucho más acerca de ellas. Además, hay que mencionar unas cuantas diferencias significativas más. En total podemos señalar seis diferencias notables entre el antiguo Samkhya y la emergente filosofía del Yoga.

- (a) Primero, mientras que el Samkhya distingue entre intelecto (*buddhi*), ego (*ahamkara*) y mente (*manas*) como tres facultades diferentes que conforman el *antahkarana* u “órgano interno”, la filosofía del Yoga reduce las tres a una omnipresente *citta* o “conciencia” (o “mentalidad”, según J.H.Woods)². El conjunto de trece elementos del Samkhya, consistente de intelecto, ego, mente, cinco órganos de los sentidos y cinco órganos de la acción, se convierte en el Yoga en un conjunto de solo once elementos, o incluso de forma más sencilla, únicamente en la omnipresente mentalidad. El término *citta*, por supuesto, aparece con diversas interpretaciones en la literatura antigua, tanto Bramánica como Budista, pero es difícil evitar el paralelismo con las discusiones sobre *citta*, en particular en los contextos budistas Vijñānavada y Sautrantrika. En el Yoga, sin embargo, se acentúa la objetividad, la materialidad o falta de consciencia de *citta*, convirtiéndola así en casi análoga a *prakṛiti* (YS IV.19). Por otro lado, *citta* se considera en gran medida una noción pre-individual o pre-personal del funcionamiento cognitivo. La identidad personal surge en el entramado cognitivo como una aflicción (YS II.3), concretamente como la aflicción denominada egoidad (*asmita*) (YS II.3 y II.6). Es necesaria una conciencia pura, sin contenido (*puruṣa* o *citishakti*) a fin de hacer capaz a *citta* de funcionar y ser consciente de sí misma. La noción de conciencia en el Yoga, en otras palabras, difiere de la noción de conciencia en el Samkhya y el Budismo (y también en el Vedanta tardío).
- (b) Segundo, mientras que el Samkhya habla de un conjunto de trece elementos que, junto con los cinco elementos sutiles, conformarían el cuerpo sutil de dieciocho elementos (*sukshmaśarīra*) que transmigra tras la muerte para renacer en un nuevo cuerpo, el punto de vista más sofisticado y sencillo del Yoga afirma que puesto que la conciencia (*citta*) es omnipresente, en el momento de la muerte se produce una

¹ Extraído de Larson, Gerald James & Bhattacharya, Ram Shankar, 2011, “Encyclopedia of Indian Philosophies”, Volume XII, Yoga: India’s Philosophy of Meditation (pag. 45-52), Delhi, Motilal Banarsidass.

² *citta* I.2, 30, 33, III.9, 19, 34, IV.15, 16, 18, 21; *cittam* I.37, IV.5, 23, 26; *cittasya* II.54, III.1, 11, IV.17; *cittasya* III.12, 38; *cittāni* IV.4

transferencia instantánea a una nueva encarnación, obviando por tanto la necesidad de un cuerpo sutil (YS II.13, IV.10). Aquí, nuevamente, es evidente el paralelismo con las discusiones Budistas (y Jainas). Los Theravadines (y el pensamiento clásico Jaina) afirman al igual que la filosofía del Yoga que no hay necesidad de una existencia intermedia (*antarabhava*) o cuerpo sutil, mientras que los Sarvastivadines y otras escuelas Budistas afirman que hay una especie de existencia intermedia o cuerpo sutil. Curiosamente en este punto, las posiciones del Abhidharmakosha y el Bhasya se muestran más próximas al Samkhya antiguo sobre la necesidad de un cuerpo sutil en oposición al Yoga que parece más cercano al rechazo de un cuerpo sutil por parte de los Theravadas (y Jainas).

- (c) Tercero, mientras que el Samkhya trata con lo que puede denominarse la fenomenología de la experiencia en términos de los cincuenta componentes de la denominada “creación intelectual” (*pratyaya-sarga*), y que consiste de cinco conceptos falsos, veintiocho incapacidades, nueve contentamientos y ocho logros, los cuales, junto con los diez “principios básicos” (*mulikartha*) componen a su vez el grupo de los sesenta (*sashti*) elementos de la “ciencia de los sesenta” (*sashtitantra*), el Yoga simplifica ampliamente la descripción de la experiencia fenoménica en términos de “transformaciones de la conciencia ordinaria”, los *citta-vrittis*, es decir conocimiento, error, construcción mental, sueño y memoria (*pramana, viparyaya, vikalpa, nidra y smriti*). Claramente el léxico utilizado por el yoga es filosóficamente más sofisticado. La argumentación yóguica se refleja estrechamente en las argumentaciones indias clásicas sobre las teorías del conocimiento, del error, del lenguaje y su significado, de los estados de conciencia y de la memoria, que pueden encontrarse en diferentes escuelas técnicas de filosofía de la India (Hindú, Budista y Jaina).
- (d) Cuarto, mientras que el Samkhya se ocupa del problema del tiempo y la transformación solo en términos de una sencilla teoría de transformación de los *gunas* (*gunaparinama*), la filosofía del Yoga ofrece una sofisticada explicación del tiempo y la transformación en términos de una teoría sobre la fugacidad (*kshana*, YS IV.33) y otra acerca de las tres perspectivas sobre el cambio y la transformación (YS III.13-14), o sea, cambio en la “forma característica” (*dharma*), cambio en la “variación temporal” (*lakshana*) y cambio en la “edad” temporal o “condición” (*avastha*) (YS III.13). El cambio en el *dharma* es el cambio en la forma concreta, es decir, un bloque de arcilla se convierte en una olla. El cambio en *lakshana* es el cambio en la variación temporal del pasado al presente y finalmente al futuro, es decir, un bloque de arcilla se convierte en una olla y finalmente se rompe en pedazos. El cambio en *avastha* es el cambio en cualquier condición objetiva como volverse viejo, es decir, la olla puede estar nueva, usada, o gastada totalmente. Como ya sabemos, los Budistas (Sarvastivadines, Sautrantikas y Vijñanavadines) debaten el problema del cambio en casi los mismos términos. Mientras que los Budistas debaten acerca de éstas posibilidades (y otras más), la filosofía del Yoga acepta la explicación de los tres modelos. El Yoga relaciona los tres con su teoría del “*dharmin*” (YS III.14) o, en otras palabras, con la teoría del Samkhya sobre la causación (*satkaryavada*) y su afirmación de una sustancia (*prakriti*) siempre presente. La filosofía Samkhya es actualizada por tanto con la sofisticada teoría del cambio y la transformación dentro del evolucionado lenguaje de las discusiones clásicas sobre el cambio y la transformación.

- (e) Quinto, mientras que el Samkhya se abstiene de mencionar a Dios y se considera mayormente (al menos en sus formulaciones sistemáticas) como no teísta en el sentido de que Dios no es realmente necesario dentro del completo contexto metafísico de *purusha* y *prakriti*, el Yoga desarrolla una interesante teoría o teología sobre Dios. A cierto nivel, el Yoga sigue la orientación del Samkhya respecto a que Dios no es un creador sino más bien uno más entre toda la pluralidad de *purushas* (YS I.23-24). También, si Dios es un *purusha*, Dios no puede ser ni personal ni ningún tipo de absoluto cósmico. A otro nivel, la teoría del Yoga sobre Dios parece reducir a Dios al fenómeno *avidyan* (“primer conocedor”) en analogía con, por ejemplo, un Buda, un Jina, un Kapila, o cualquier otro avatar (YS I.24-25)³. El Dios del Yoga es puro (*aparamrishtha*) y, por tanto, no involucrado en las aflicciones, las acciones y la maduración kármica de los rastros sutiles (YS I.24). Por ello, el dios del Yoga es impersonal, acósmico, indiferente y cuya ausencia de contenido solo permite que muestre lo que no es⁴. Lo que no es, sin duda, es “*sattva* puro” (*prakrishthasattva* o *prakrishthacittasattva*) con *rajas* y *tamas* completamente inhibidos, la “excelencia eterna” (*shashvatika utkarshah*), cuya sola presencia permite ser a todas las cosas. El término *pranidhana* no es *bhakti* o teísmo devocional en sentido convencional. Es, más bien, un rol (*adhikara*) de ausencia de conciencia. Es, en otras palabras, un “tipo especial de *bhakti*” (*bhaktivishesa*), tal como afirman Vyasa y Vacashpatimishra (YS I.23), que consiste en una meditación profunda sobre la naturaleza de la trascendencia, y no algún tipo de teísmo devocional. Además, puesto que *ishvara* no es personal en ningún sentido del término, *ishvarapranidhana* (YS I.23, II.1, II.32 y II.45) solo puede entenderse como un profundo anhelo por la trascendencia. Tal como discutiremos a continuación, la razón para introducir este tipo de *ishvara* en el Yoga es para tratar una importante cuestión cosmológica del Samkhya antiguo. En lugar de la explicación común del Samkhya sobre un equilibrio primero de los *triguna* que resulta alterado por la presencia de *purusha*, la interpretación del Yoga sugiere una “excelencia eterna” (*shashvatika utkarshah*) o sin comienzo (*anadi*), junto con o en presencia de la conciencia sin contenido (*purusha*), un “perfecto *sattva*” que está siempre presente, como una especie de estereotipo que permanece a través de los ciclos cósmicos de *pralaya* y *mahapralaya*.
- (f) Finalmente, sexto y quizás lo más importante, el Samkhya no ha desarrollado suficientemente su soteriología sobre el “discernimiento” de la diferencia entre

³ Esto es así, de acuerdo con los comentarios de Vyasa y Vacaspatimishra. En algunos comentarios tardíos (por ejemplo, el de Vijñanabhikshu) la noción del Yoga sobre *ishvara* no se entiende correctamente o, de forma alternativa, se reinterpreta hacia la convencional *bhakti*.

⁴ Tanto el Bhasya de Vyasa como Vacaspatimishra entienden las implicaciones de un *ishvara* que trasciende la concepción usual de un creador o de cualquier tipo de dios personal. Además, por supuesto, el *ishvara* del yoga no puede involucrarse en la vida ordinaria o “encarnarse” como un avatar puesto que no le afectan ninguno de los procesos (*klesha*, *karma*, *vipaka*, etc.) que permitirían una encarnación de cualquier tipo. La noción de *pranidhana* es, sin embargo, un “tipo exclusivo de *bhakti*” (afirman Vyasa y Vacashpati) en línea con una profunda meditación sobre lo divino como trascendencia radical y más allá de toda conceptualización. Otros comentarios, quizás especialmente el asignado a Sankara (Patanjalayogasastravivarana) y el Yogavarttika de Vijñanabhikshu parece que se apartan de este punto completamente y hablan en términos de la *bhakti* tradicional. De igual forma, la mayoría de los comentaristas modernos de Yoga, tanto en India como en Occidente, han malinterpretado el concepto único de *ishvara* en el Yoga.

prakriti y *purusha* (*vyaktavyaktajñaniñanat*), sosteniendo sus principios últimos, *purusha* y *prakriti*, en base a deducciones del tipo de “correlación general” (*samanyatodrishta*). Estas deducciones se basan en lo que en principio es imperceptible de acuerdo con ciertos aspectos de lo que es perceptible. El problema de la liberación en el Samkhya es, en primer lugar, un asunto fundamentalmente filosófico o intelectual y puede resolverse a través del razonamiento inferencial o la reflexión filosófica. Tal reflexión implica la meditación, por supuesto, pero el proceso de meditación requerido a fin de lograr el discernimiento se presupone ampliamente. El Yoga acepta completamente el enfoque del Samkhya sobre el discernimiento reflexivo de la diferencia entre *purusha* y *prakriti* (YS II.17-21, IV.14-23) pero la principal preocupación del Yoga se relaciona con las estrategias a seguir, tanto físicas como psicológicas, para lograr el discernimiento. Por eso, el enfoque del Yoga se efectúa principalmente sobre los estados de concentración de la conciencia que en último término desembocan en el discernimiento reflexivo —de aquí, la correcta etimología del término “yoga”: “*yoga samadhih*”. El Yoga desarrolla una sofisticada y detallada teoría de la conciencia en base a los “estados alterados de conciencia” (concentrada y reprimida) de tipo intencional o llena de contenido (*samprajñata*) y no intencional o carente de contenido (*asamprajñata*). El primero tipo comprende los casos en que existe un contenido o, en otras palabras, que se fundamentan en algo. El otro tipo comprende aquellos casos en que no hay contenido, “sin semilla” (*nirbija*)⁵. Muchos intérpretes del Yoga han malinterpretado esta importante distinción y han concluido erróneamente que existen dos (o más) tipos de Yoga establecidos en los YS. No han tenido en cuenta, sin embargo, el aspecto filosófico implicado, es decir, la diferencia entre la conciencia intencional y no intencional⁶. En cualquier caso, se podría argumentar que es mejor leer el YS en su totalidad como un intento de describir y analizar estados de conciencia que precisan ser cultivados a fin de aclarar la relación entre la conciencia (*cittatattva*) y la consciencia (*purusha* o *citishakti*). Trasladado al lenguaje de la filosofía contemporánea, la filosofía del Yoga es una investigación fascinante dentro de la rama de la filosofía conocida como filosofía de la mente.

⁵ Utilizo los términos “intencional” y “no intencional” en el mismo sentido en que se utilizan estos términos en la filosofía contemporánea de la mente. La “intencionalidad de la conciencia” se refiere a la idea de que los estados mentales son en su mayor parte “acerca de algo”. Es decir, existe algún tipo de contenido, ya se trate de un objeto o de un estado mental. La “no intencionalidad” se refiere a los estados mentales que no tienen contenido en este sentido. Para una aguda argumentación sobre este tema, consultar en Searle 2004, la sección titulada “La estructura de la intencionalidad”, pag. 166ff. Ni que decir tiene que no estoy sugiriendo que la filosofía India discuta generalmente los estados mentales en el mismo sentido que las discusiones de la filosofía contemporánea sobre la intencionalidad de la conciencia. La discusión moderna, sin embargo, es una perspectiva útil, en mi punto de vista, para intentar comprender esta importante distinción en la filosofía del Yoga.

⁶ Frauwallner, por ejemplo, argumenta respecto a una distinción básica entre lo que él denomina el “Yoga de ocho pasos” (en YS II y III) y el Yoga de la cesación de la función cognitiva (YS I). Oberhammer (pag. 124ff.) coincide con Frauwallner en este asunto. Para una completa y correcta crítica de ambos, consultar Feuerstein 1979, pag. 79-86. También debería mencionarse que Oberhammer discute la “estructura de la meditación Samkhya” en términos del *pratyayasarga* del *Samkhyakarika* (pag. 17-55).