

## **Meditación, moralidad y análisis: el arte de la tranquilidad** **(śama/śānti/śamatha)\***

*Meditation, Morality and Analysis: The Art of Tranquility*  
*(śama/śānti/śamatha)*

**Arindam Chakrabarti**

Universidad de Hawaii en Manoa, Estados Unidos  
arindam@hawaii.edu

**Recibido:** 03/11/2021

**Aceptado:** 18/04/2022

**Formato de citación:**

Chakrabarti, A. (2022). “Meditación, moralidad y análisis: el arte de la tranquilidad (śama/śānti/śamatha)”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 12-23, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/chakrabarti.pdf>

**Resumen**

Este ensayo cuestiona una imagen popular del yoga como algo amoral, anti-analítico, o a-racional e indaga sobre la relación exacta entre meditación yóguica, pensamiento o razonamiento lógico-analítico y las virtudes prácticas morales y sociales.

**Palabras clave**

Meditación, *tarka*, tranquilidad, virtud, yoga.

**Abstract**

This essay questions a popular image of yoga as amoral, anti-analytic or a-rational and inquires what exactly is the relation between yogic meditation, logical analytical thinking or reasoning and practical moral and social virtues.

**Keywords**

Meditation, *tarka*, tranquility, virtue, yoga.

---

\* El presente texto es una traducción del artículo de Arindam Chakrabarti “Logic, Morals and Meditation: Tarka, Dharma, Yoga”, publicado en 2004 en la revista *EVAM*, Vol. 13, Núms. 1 & 2, New Delhi, Samvad Foundation India. La traducción al español ha sido realizada por Ana Laura Funes Maderey contando con las autorizaciones pertinentes.

## 1. Meditación filosófica vs. meditación espiritual

Cerraré ahora los ojos, me tapané los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio solo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio (Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, III).

¿Acaso estas líneas no suenan como si salieran del libro *Autobiografía de un yogui*? De hecho, como muchos podrán reconocer, Descartes comienza la tercera meditación con estas líneas en sus *Meditaciones Metafísicas*. Esta coincidencia se vuelve más intrigante conforme uno continúa leyendo el resto de esa meditación. Uno de los objetos alternativos de meditación recomendado por Patañjali en sus *Yogasūtras* es la idea de dios –no exactamente la idea de un dios creador a la manera cristiana, cartesiana o naiyāyika, sino más bien como centro único de la conciencia, libre de las ataduras del karma y de los deseos y aflicciones, “donde la semilla de la omnisciencia alcanza su más alta perfección concebible” (YS 1.25). La tercera meditación de Descartes también se enfoca en el concepto de dios, pero en un concepto de éste radicalmente diferente al recomendado por Patañjali. Dada dicha coincidencia, sin embargo, sería asombroso para los racionalistas-modernos de occidente, así como para los amantes del misticismo oriental, llamar a Descartes ¡un inadvertido practicante de yoga! Descartes era un matemático haciéndose pasar por un escéptico en su búsqueda por la certeza perfecta por medio del pensamiento puramente lógico; estableciendo así las bases de la epistemología científica europea y de la fenomenología. ¿Qué tiene que ver esto con la espiritualidad oriental, la cual, se supone, nos ayuda a trascender todo pensamiento lógico para sumergirnos en la experiencia oceánica intuitiva de dios, del sí mismo, o de la vacuidad?

Sin embargo, la explicación autobiográfica de cómo Descartes se prepara para descubrir más verdades filosóficas después de haberse encontrado con la “primera persona” (*res cogitans*) suena asombrosamente yóguica. En efecto, su descripción sobre la suspensión de todos los sentidos parece hacer eco de la *Bhagavadgītā*, capítulo VIII, verso 12:

*sarvadvārāṇi samyamya, mano hṛdi nirudhya ca, mūrdhny ādhātmanah  
prāṇam āsthito yoga-dhāraṇām*

Habiendo restringido la entrada de todas las puertas del cuerpo y apaciguado la mente en el corazón, uno practica el yoga de la concentración firme al dirigir por completo el aliento vital hacia el tope del cráneo.

Otra semejanza entre las dos tradiciones puede notarse en relación con la descripción de un agente moral perfecto. En el sexto capítulo de la *Gītā* un yogui perfecto se define como aquél que considera los placeres y penas de los otros en analogía con los placeres y penas propios y ve a todos por igual, viendo a todos en sí mismo y al sí mismo en todos. Dicha descripción pareciera corresponder con la que hace Adam Smith en su definición de simpatía como el sentimiento moral más importante: “Por medio de la imaginación, nos ponemos en el lugar del otro, en su cuerpo, y, en cierta medida, nos convertimos en una misma persona...” (2004: 16-17). Aun así, la imagen popular de la meditación yóguica –con todo su énfasis en posturas y técnicas de respiración especiales, así como con los niveles de concentración interna para alcanzar un cierto tipo de tranquilidad– tiene poco que ver con ser una persona buena o justa en su

conducta social, o con empatizar con los otros y tratar de aliviar su sufrimiento. Yoga pareciera ser en el imaginario popular algo amoral, anti-analítico, o a-racional. ¿Pero, en verdad es así? El principal propósito de este ensayo es investigar si esta imagen popular del yoga es correcta e indagar sobre la relación exacta entre meditación yóguica, pensamiento o razonamiento lógico-analítico y las virtudes prácticas morales y sociales.

## **2. Razonamiento, meditación y moralidad: respuestas a objeciones contra la tesis de su unidad**

Pienso que estos tres aspectos de perfección humana de alguna manera van siempre juntos. El *Yogavāsiṣṭha*, un inmenso texto sánscrito del siglo IX d.n.e. originalmente llamado “La vía de la liberación” (*Mokṣopāya*), describe vívidamente la presencia conjunta de estas tres virtudes en el ideal de la persona espiritualmente liberada en vida. Habiendo alcanzado una perfecta tranquilidad mental, después de que se ha ido más allá de las fluctuaciones mentales por medio del razonamiento filosófico con uno mismo, la persona liberada que mantiene relación con este mundo actúa espontáneamente de manera ética. El *Yogavāsiṣṭha*, siendo un texto completamente intelectual y argumentativo –y, sin embargo, poético– menosprecia las prácticas yóguicas psicofísicas como las posturas y las técnicas de respiración.

La persona liberada en vida se ríe de las formas mundanas, encontrando sus placeres insípidos al comienzo, en medio y al final. Aun así, esta persona se divierte en este mundo, haciéndolo agradable. Evita los extremos de la ansiedad en momentos difíciles y la complacencia; permanece neutral ante enemigos mutuos; es siempre amable y generosa. Los asuntos frenéticos de su vida diaria no le causan agotamiento. Externamente se mantiene ocupada con muchas iniciativas de manera eficiente, pero en su corazón se mantiene quieta y sosegada sin ningún deseo ardiente. Es una persona refinada, dulce, altruista, y sonríe al hablar. Es valiente en las batallas, y disfruta de sí misma entreteniéndola a otros con juegos y actividades dinámicas. En general, domina varios temas científicos y es respetada por su habilidad en debates y diálogos (*YV: Upaśama* (V), cap.18, y *Nirvāṇa* (VIb), 170).

Por supuesto, esto es demasiado perfecto para ser real, pero el significado está claro: la perfección yóguica o espiritual supone hacer del filósofo un ser social, urbano, éticamente virtuoso y también más agudo intelectualmente. ¿Pero cómo? ¿Cuál es la conexión entre la práctica espiritual de tranquilidad interior, el carácter moral y la agudeza de pensamiento lógico?

Permítanme empezar desarrollando una robusta objeción, la cual dice que no hay ninguna conexión entre estos aspectos. Las siguientes consideraciones podrían aducirse como evidencia de una completa desconexión entre yoga, por un lado, y agudeza de pensamiento o excelencia ética, por el otro:

Algunas personas hacen yoga y meditan regularmente, pero no son muy éticas en su vida personal o pública. Muchas personas demuestran virtudes morales ejemplares en sus vidas, pero no tienen tiempo para practicar meditación. De esto podemos concluir que la meditación no tiene nada que ver con la moralidad, que calmar las fluctuaciones mentales mediante la práctica contemplativa no es ni necesario ni suficiente para ser un buen ser humano o para actuar correctamente.

De la misma manera, muchas personas inteligentes, analíticas, eruditas no muestran ninguna inclinación hacia la meditación. Y muchas que son buenas en aquietar el flujo oscilante de sus mentes no parecen razonar bien y son adversas al pensamiento analítico. Tales fallas de correlación muestran que la meditación no tiene nada que ver

con la agudeza lógica o el pensamiento racional, y que sería un mal juego de palabras tomar el título de la obra de Descartes, *Meditaciones Metafísicas sobre la Filosofía Primera*, como un tipo de concesión a la práctica espiritual.

Tal vez, la mejor defensa que podemos dar para la práctica de yoga, si concedemos que la meditación no tiene impacto en el carácter moral de la persona y requiere poco uso de las habilidades conceptuales y del razonamiento analítico, es que nos ayuda a lidiar con nuestras emociones. Pero, ¿cómo vivir con tan trivial imagen tripartita de la naturaleza humana en la que el pensamiento y la acción están tan aisladas del sentimiento que un adepto al yoga, tranquilo y emocionalmente equilibrado, podría tan fácilmente ser un idiota o un depravado? Aun si en la imaginación religiosa hindú, budhista, o sufí y en sus hagiografías uno encuentra algún “santo loco” (*paagol*, *khyapa*, *baul* son palabras en bengalí que significan cariñosamente “loco”) que, al estar liberado, vive más allá del bien y el mal como un vagabundo embriagado, ¿el propósito común del yoga seguramente no es el de convertirse en ciudadanos irresponsables como aquellos holgazanes tántricos! Incluso si la serenidad contemplativa no es condición suficiente para la buena conducta, al menos debe ser condición necesaria para las virtudes intelectuales tales como el conocimiento y el raciocinio. De otra manera, el supuesto básico de la metafísica de la mente según la filosofía del Yoga sería falso, pues ésta ve en el estado aflitivo de las cualidades constitutivas de los sentimientos de placer, dolor, y letargo (es decir, los *gunā*), la causa de la ignorancia teórica y la confusión lógica. Una vida en desequilibrio afectivo es causa de avaricia, odio, violencia, crueldad o egoísmo en la vida pública. A menos que la psicología filosófica del Yoga esté fundamentalmente equivocada, ¿cómo puede la gente tener ideas y creencias claras sobre sí misma y el mundo mientras “ríos turbulentos dentro de sus mentes fluyen hacia la maldad” (*Yogabhāṣya* 1.12)?

Trataré de dar respuesta a estas preguntas indagando sobre el lugar que tienen el razonamiento lógico y la conducta ética en la vida de un meditador ideal, tal y como lo recomienda las filosofías del *sāṃkhya-yoga*, budhismo-*mahāyāna* y el *Śivaísmo* de Cashemira. Pero también cuestionaré la línea de pensamiento general que saca conclusiones sobre la correlación o falta de ella desde la estadística de la “vida-real”, analizando el destino de la supuesta unidad de las virtudes morales e intelectuales. Por unidad no me refiero a una estricta identidad o reduccionismo: ¿decir que el no hacer a los demás lo que a uno no le gustaría que le hicieran requiere de un pensamiento claro no es lo mismo que decir que la justicia aplicada no es otra cosa que pensamiento claro! La unidad entre claridad cognitiva y conducta recta consiste en las condiciones que la primera crea para habilitar la segunda.

Olvidemos el yoga o la meditación por un momento. Veamos la correlación directa entre racionalidad cognitiva y perfección ética. Es también un hecho que mucha gente claramente moral posee un pensamiento lógico tenue y mucha gente dotada de pensamiento lógico carece por completo de moralidad. A pesar de que filósofos occidentales reconocen este hecho, todavía consideran que la idea de que las virtudes cognitivas y morales van juntas es bastante convincente. Lo que quiero decir al traer la atención hacia este par de correlaciones fallidas entre el mérito cognitivo y el moral es esto: convencidos por Platón, Tomás de Aquino, o Spinoza, algunos pensadores asumen, *en teoría*, que el conocimiento y pensamiento lógico circunspecto sobre uno mismo y su entorno son condiciones necesarias –nótese que no digo suficientes– conducentes hacia la práctica de virtudes morales. Estos pensadores se molestarían al ver que cada una de estas características parecen encontrarse fácilmente en personas reales sin la presencia de la otra, es decir, que hay santos tontos así como sinvergüenzas inteligentes. De la misma manera, alguien como yo, quien asume que la meditación

yóguica ayuda al razonamiento lógico y a la conducta virtuosa a la vez que se beneficia de estos, encontraría profundamente vergonzoso el que haya tantos bobos meditando, intelectuales listos que no meditan, no-yoguis moralmente virtuosos y cretinos que practican yoga diariamente. Pero esta vergüenza no debe llevarnos a abandonar la idea, conceptualmente inteligible y defendida en los textos, de que la meditación yóguica requiere y fortalece la conciencia ética, la claridad del pensamiento racional analítico, y el cuidadoso manejo de las emociones; así como la gran cantidad de tontos bienportados y deshonestos inteligentes no refuta la afirmación que el conocimiento y la virtud están íntimamente relacionados. Tal vez lo que Kant llamó “madera retorcida” de la naturaleza humana está, sin duda, tan anudada y enredada que ninguna tesis de vinculación directa puede ser defendida. Tal vez una cierta actitud contemplativa espiritual puede coexistir, en ciertos casos y en cierta medida, con la falta de virtudes intelectuales y éticas, ¡mas la excelencia moral e intelectual no implican automáticamente profundidad espiritual! Esto no significa, sin embargo, que la espiritualidad o Yoga sea incompatible con la agudeza analítica, y mucho menos que una personal moralmente virtuosa sea incapaz de meditar o sea reacia a ello. Pero mera compatibilidad no es ni siquiera una versión débil de unidad.

Un texto como la *Bhagavadgītā*, aunque está abierto a la idea de muchas formas alternativas de Yoga o de caminos alternativos hacia el bien y la sabiduría –algunos más cognitivos, otros más orientados a la acción, otros más emocionales –parece sostener una tesis de unidad moderada al declarar que el conocimiento puro, reafirmado por la práctica de la amabilidad, compasión, sinceridad, y autocontrol, lleva hacia la suprema tranquilidad yóguica. Este texto sostiene que el Yoga es destreza en las acciones (*BG* II.50), que la ecuanimidad emocional, así como la igualdad moral en nuestro trato a los otros fluyen naturalmente del Yoga, y que la sabiduría discursiva y metafísica (*jñāna*) y la inteligencia (*buddhi*) son el secreto de la perfección moral y espiritual. ¿Cómo puede uno defender tal tesis de unidad frente a tan relucientes fallas de correlación?

Por supuesto, hay una salida fácil a este acertijo. Cada vez que la correlación falla, uno puede afirmar que uno de los términos no estaba realmente presente. El supuesto experto practicante de Yoga que muestra crueldad o corrupción en su conducta social, podría uno insistir, no está practicando Yoga apropiadamente. O, más atrevidamente, uno podría insistir en que lo que parece una ausencia de contemplación yóguica, no es en realidad una ausencia. La vida de un intelectual sin inclinación espiritual, quien parece ser tan brillante en su investigación científica, no está realmente desprovista de Yoga, pues puede decirse que cualquier tipo de *samādhi* es, después de todo, una cualidad presente en todos los estados de la mente (*Yogabhāṣya* 1.2). Incluso un pensador *cārvāka*<sup>1</sup> como Daniel Dennett pasa por un estado de *samādhi* de corta duración cuando se enfoca en lo que va a escribir en su próximo libro. Incluso él medita, aunque no lo llame así. Esta línea de defensa de la tesis de correlación es seductora, pero apesta a circularidad. Pareciera que definimos por estipulación las tres clases de excelencias de tal manera que el “descubrimiento” de que una no puede florecer sin la otra se convierte en una mera afirmación analítica.

### 3. ¿Una tesis fuerte de la unidad de las virtudes?

Firmes defensores de la unidad de las virtudes intelectuales, morales y contemplativas han adoptado abiertamente esta táctica circular cuando se enfrentan con casos flagrantes de des-unión: la sabiduría racional y las virtudes prácticas deben ir juntas porque, cuando una se encuentra sin la otra, no es un caso genuino de sabiduría o virtud. Un

---

<sup>1</sup> “Materialista”. Nota de la traductora.

cierto jefe de un Estado poderoso puede parecer muy inteligente y muy sediento de sangre al mismo tiempo. Pero su astucia y razonabilidad mundanas, se puede insistir, es un barniz al que subyace una estúpida falta de imaginación (una incapacidad para ponerse en el lugar de la víctima explotada, por ejemplo) que lo hace tan éticamente discapacitado. Un terrorista o jefe de Estado totalitario que pide a su gente matar a aquellos enemigos de su religión puede sonar muy digno de alabanza, o parecer muy santo, ser super inteligente, dominar la más avanzada tecnología de destrucción masiva o de lavado masivo de cerebros; pero esa persona no es ni sabia ni santa y, yo diría, que no califica ni siquiera para entrar a una clase de “Introducción a la meditación”, incluso si pasara mucho tiempo rezando en su templo. La idea de inteligencia emocional, después de todo, nos ayuda a diagnosticar tales casos flagrantes de rufianes astutos como casos de falta de inteligencia. Incidentalmente, esto es un requisito empinado que descalificaría no solo a Schopenhauer con su falta de temperamento, sino a la mayoría de nosotros de corte académico que profesamos poseer cierto tipo de habilidades cognitivas. Nuestro conocimiento, en palabras de un maestro espiritual indio contemporáneo, nos informa pero no nos transforma. Sócrates, Spinoza y el Mahābhārata usarían abiertamente tan duros estándares contra lo que se llama inapropiadamente “conocimiento”, rechazando la erudición, elocuencia y brillantez de los que nos aferramos tan apasionadamente a nuestra reputación y perspectiva, y que tan fácilmente nos vemos destrozados por calamidades personales o sobornados con galardones. Pensadores como ellos no tendrían uso para la *techne* o siquiera la *episteme* que falla en dar *arete* y *phronesis* como resultado.

La epistemóloga contemporánea Linda Zagzebski, en su libro *Virtues of the Mind* (1996: 158), propone la tesis de unidad de las virtudes: “Hay conexiones tanto lógicas como causales entre las virtudes morales e intelectuales que son tan extensivas y profundas como las conexiones entre varias virtudes morales”. Zagzebski muestra cómo la cualidad moral de honestidad implica lógicamente las cualidades intelectuales de agudeza perceptual y consideración juiciosa de la evidencia a través de la preservación cuidadosa de la verdad y la justificación de lo que uno dice a los otros. También trata de demostrar que las fallas causalmente morales como el orgullo excesivo, la envidia y el deseo de poder pueden interferir en el camino de las virtudes epistémicas, como detectar nuestros propios errores y enfrentar las consecuencias de nuestras propias creencias. La pugnacidad y egotismo con los que muchos científicos y filósofos profesionales se aferran a sus posiciones, generalmente rechazando la evidencia contraria, muestra cómo la falta de entrenamiento espiritual en el no-apego ha disminuido los avances de la ciencia.

La razón por la que esto es relevante en el contexto presente es que uno puede fácilmente encontrar esa clase de conexiones lógicas y causales entre las cualificaciones requeridas para la meditación yóguica y las excelencias intelectuales y éticas. Si después de permanecer inmóvil en un trance como la meditación trascendental por un par de días o después de meditar en *brahman*, *Allah*, Dios, o el vacío budhista, una persona religiosa muestra signos de idiotez, irracionalidad y pensamiento incoherente y confuso, o emerge como un terrorista suicida o un asesino en serie con una orden supuestamente celestial para exterminar a otros y “liberarlos”, o comienza a vender su propia técnica de meditación como un eficaz mantra de mercadeo para ganar una ganancia obscena, podríamos decir con seguridad que tal concentración o ejercicio espiritual no es Yoga, ya que no se basa en buen razonamiento ni resulta en no-violencia (*ahimsā*) y no-codicia (*aparigraha*). El *Yogabhāṣya* (2006: 103-104) claramente conecta la no-violencia (como si fuera una virtud del corazón) con la veracidad y lo fidedigno (virtudes epistémicas) al decir lo siguiente:

Si hablas y piensas tal como has percibido, tal como has razonado por ti mismo, tal como has escuchado de fuentes confiables; si tus palabras son emitidas con la intención de transmitir a otros el entendimiento o el conocimiento que tú has alcanzado; si tus declaraciones no son engañosas ni vacías comunicativamente (al ser ininteligibles o tautológicas), entonces tú puedes ser llamada una persona honesta. Además, todo el propósito de hablar debe ser para el bien de todos los seres, tanto como sea posible, y sin lastimar a ningún ser viviente. Incluso cuando es hablado con buenas intenciones, si tu discurso lastima y hiere a otros, entonces no contará como diciendo la verdad, aun si está literalmente declarando los hechos como son (*Yogabhāṣya* 2.30).

El *Mahābhārata* llega al extremo tratando de enriquecer la noción epistémica de verdad al integrar otras trece virtudes a esta, las cuales incluyen estabilidad atenta de la mente o una disposición contemplativa pacífica. La integración de las virtudes que estoy tratando de defender se logra solamente con una noción muy amplia de veracidad y sinceridad, tal y como aparece en el doceavo canto del *Mahābhārata*. (Incidentalmente, Bernard Williams, en su *Truth and Truthfulness*, especialmente en los capítulos 5 y 8 sobre la relación entre verdad, sinceridad y autenticidad, se propone una agenda similar, la cual considero es un antídoto saludable a las desdénas teorías minimalistas y deflacionarias del concepto de verdad). Las trece virtudes son: *ecuanimidad, igualdad o equidad, auto-control, no-envidia, saber perdonar, actitud positiva alegre y templada por la vergüenza en caso de equivocarse, recato, no-malicia, desapego, concentración meditativa o dhyāna, dignidad civil desinteresada, paciencia, benevolencia y no-injuriar*.

Así que todas esas personas envidiosas de corazón duro que dicen la plena verdad para dar una lección a alguien; todos aquellos “cumplidores de promesas” que están listos para matar a sus vecinos simplemente porque han hecho tontamente una promesa vengativa; todos aquellos chismosos inquietos que están listos para las habladurías porque les urge ver la emoción o el sufrimiento que les sigue, *no están diciendo la verdad* de acuerdo con estos criterios. Incluso en el *Nyāya-Vārttika* (1.1.7) Uddyotakara, al definir el testimonio de un creyente que posee conocimiento verdadero como fuente de conocimiento de segunda mano, dice que el oyente no tendría la garantía epistémica apropiada a menos que el hablante confiable (*āpta*) diga las cosas como son motivado por la compasión por el otro. El autor śivaīta de Cachemira, Utpaladeva, abre su glosa sobre sus propios versos crípticos sobre “El reconocimiento de Dios en la conciencia subjetiva” con estas hermosas líneas: “¿Por qué escribí este tratado? Tuve que escribirlo porque debía compartir mi conocimiento con otras personas. ¿Por qué tenía que compartir mi conocimiento con otras personas? Porque me avergonzaba el disfrutar solo el tesoro de sabiduría que se me ha dado como un regalo, y quería que otra gente se beneficiara de él también (*ekāki sampadā lajjamānaḥ*).” Así como la benevolencia puede llevar a hablar lo que uno sabe, la valentía y el coraje pueden también hacer que uno hable claro. La sinceridad con la que Gārgī, filósofa antigua de la India, habla ante una asamblea dominada por hombres en la que fue acallada groseramente está registrada en la *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*. A pesar de ser amenazada por el orador principal de estar cruzando los límites y poder morir si hacía más preguntas, ella se atreve a hacer un par de preguntas que resultan ser las más profundas e incisivas espiritualmente, pues hacen que Yajñavalkya, su formidable interlocutor, elucide la más profunda verdad metafísica sobre el sí mismo (*ātman*). Su sincero desafío personifica para mí las tres características de honestidad intelectual, valentía moral y ecuanimidad yóguica que surgen del vencer el miedo a la muerte.

#### 4. Lógica y Yoga

La práctica del Yoga, no debemos olvidar, se basa directamente en la teoría sāmkhya del conocimiento. Sāmkhya reconoce las tres fuentes del conocimiento: percepción, autoridad de las escrituras, e inferencia. Pero rechaza de muchas maneras la posibilidad de que la primera o la segunda, es decir, la percepción sensorial o las escrituras védicas (o cualquier clase de testimonio oral o escrito) nos puedan mostrar el camino hacia la cesación completa del sufrimiento. ¿Qué queda entonces? Contrario a la expectativa popular, Sāmkhya no habla de la percepción extrasensorial. Ninguna experiencia puede darnos conocimiento liberador. ¿Qué tipo de conocimiento sobre la diferencia entre los efectos múltiples de lo manifiesto (*vyakta*) y de su causa no-manifiesta (*avyakta*) por un lado, y la conciencia pura (*jñā*) por el otro, puede liberarnos permanente y exhaustivamente de todo tipo de sufrimiento? Pues bien, tiene que ser el conocimiento por razonamiento o inferencia. Esta es la respuesta oficial del sāmkhya. Y el yoga no se aparta de esto en espíritu en tanto que *samādhi* o los estados de concentración son descritos primero como estado “con discriminación racional” (*vitarka*), estado “con argumentación interna” (*vicāra*), y solo después prosigue con los estados más altos no-conceptuales (*nirvitarka*, *nirvicāra*).

La centralidad del razonamiento lógico en la práctica del Yoga es claramente enunciada en el texto antiguo pre-Patañjálíco (probablemente pre-buddhista), el *Maitrāyani Upaniṣad*. Este habla de seis, en lugar de ocho, miembros del Yoga. Estos son: ejercicios de respiración (*prāṇayama*), retracción de los sentidos (*pratyāhara*), meditación (*dhyāna*), enfoque sostenido en un solo objeto (*dhāraṇa*), razonamiento interno (*tarka*), aquietamiento del flujo mental (*samādhi*).

Esta Upaniṣad (6.20) dice que la experiencia última del *brahman* se alcanza solo a través del razonamiento: “...habiendo aquietado completamente el flujo externo de la energía vital-mental-discursiva, uno ve a *brahman* con el razonamiento (*brahma tarkena paśyati!*)”. Es este yoga de seis miembros, más que el óctuple yoga de Patañjali, al que alude Abhinavagupta en su magna obra del siglo once, el *Tantrāloka*, cuando afirma que el miembro más importante del Yoga es “el buen razonamiento”. En los capítulos cuarto y treceavo de esta obra definitiva del shivaísmo tantra de Cachemira, Abhinavagupta dice que más esencial y efectivo que los ejercicios de respiración y la retracción de los sentidos es el método yóguico de argumentación con uno mismo y el profundizar en las lecciones aprendidas del maestro o la escritura por medio de la reflexión racional autocrítica. Abhinava llama este método “para la mente poderosa” (*śaktopaya*), el cual es uno de los cuatro caminos hacia el reconocimiento de la unidad de la conciencia universal y el sí mismo individual cognoscente. En algunos casos especiales, dicho buen razonamiento se presenta en el practicante sin ninguna instrucción externa de algún maestro. Para ese tipo de gente, su propio intelecto o conciencia actúa como su maestro. Y en los *Tantras* se dice que “ellos han sido enseñados por las diosas –los poderes sensoriales autoconscientes”. Dicho buen razonador autodidacta manifiesta el destello divino del “genio” cognitivo (*pratibhā*), una visión intuitiva sinóptica de todas las cosas, y especialmente, una visión de la esencia de todos los lenguajes y tradiciones auténticas espirituales (*āgama*).

Pero aun si uno no ha sido agraciado con tal innato talento, con la práctica de pensar claramente, razonamiento lógico, estudio de las escrituras, instrucción por un maestro capaz, debate y discusión, la llama temblorosa del fuego cognitivo puede volverse gradualmente más firme y brillante. Con el destello de la visión limpia e iluminada por el razonamiento “todo puede ser conocido”, dice Abhinavagupta citando a los *Yogasūtras* de Patañjali (*Tantrāloka* IV y XIII).



También en la tradición de meditación budhista Mahāyāna se da similar importancia al razonamiento. Refutando conceptos erróneos sobre la meditación, Tsong Khapa (el filósofo budhista tibetano mādhyamika), responde con característico rigor a dos objeciones anti-intelectualistas:

La primera concepción errónea: “Cuando se medita en el camino hacia la buddheidad, uno no debe analizar repetidamente con la sabiduría del discernimiento. Tal análisis es útil solamente en el nivel de estudios preparatorios.” Tsong Khapa responde:

Esto es parloteo sin sentido de alguien completamente ignorante de los puntos cruciales de la práctica... Primero, estudia con alguien lo que pretendes practicar y llega a saberlo de segunda mano. Después, utiliza las escrituras y el razonamiento para reflexionar correctamente sobre el sentido de lo que has estudiado, para llegarlo a conocer de primera mano... Así, tú necesitas ambos, constante meditación analítica y meditación estabilizadora no-analítica (*samatā* y *vipassanā*).

De nuevo nos advierte Tsong Khapa (2000): “Sin saber este sistema algunos proponen, ‘Si tú eres un estudioso, solo necesitas meditación analítica. Si tú eres un buscador espiritual o adepto, tu solo necesitas meditación estabilizadora. Pero esto no es el caso porque ambos deben practicar los dos tipos de meditación’. Debes usar tu discernimiento para ambos métodos de meditación. Si te falta la meditación analítica o eres deficiente en ella, entonces no desarrollarás sabiduría pura, la preciada vida del camino”.

## 5. Tranquilidad yóguica y virtudes morales

Las virtudes positivas y negativas de los *yama* y *niyama* no solo son relevantes como condiciones iniciales calificativas de la práctica del yoga. La constante auto-vigilancia para no causar daño a otros seres vivientes, la verdad, la no-codicia, y la continencia sexual son importantes en todo momento de la práctica, pues en tanto se tenga un cuerpo humano, se podrá esperar sentir los enemigos internos como la lujuria, el deseo, el enojo y el egoísmo. Incluso la persona liberada en vida se comporta normalmente de manera virtuosa, aunque sin esfuerzo. De tal manera que la conducta ética acompaña a la práctica de Yoga desde el inicio, a la mitad, y hasta el final. Hay un ritmo intricado de apoyo mutuo y protección a través del cual estas virtudes morales trabajan al unísono. La honestidad funciona solo cuando se temple con compasión, como ya hemos mostrado anteriormente. La compasión sin razonamiento analítico y la práctica constante de autocritica se volvería un sentimentalismo autoindulgente. La no-avaricia y la vigilancia contra la codicia son necesarias para proteger al meditador de usar su espiritualidad como una artimaña para ganar fama o fortuna. ¿Por qué entonces vemos tantos presuntos practicantes de yoga viviendo o, al menos, comportándose ocasionalmente de manera deplorable éticamente? La respuesta, me temo, ha de ser que hay muchos impostores, farsantes y autoengañados que se dicen expertos de yoga. El desarrollo parcial de un solo aspecto de la práctica del yoga en descuido de los demás lleva al falso guruísmo o a lo que Kant llamó “soñadores de la sensación” y soñadores de la razón” (en *Sueños de un visionario*).

Después de revelar al insistente Naciketas el misterio del yo inmortal que solo puede mostrarse a unos pocos afortunados, la muerte (Yama) en la *Katha Upaniṣad* (1.2.24) advierte: “Nadie quien no haya desistido de las malas acciones, no se haya calmado, no haya detenido la propia mente, puede reconocer la verdadera naturaleza del sí mismo. Solo con la sabiduría adecuada puede alcanzarse el estado de libertad”. Krishna (*BG*

6.36) lo dice categóricamente: “Para una persona que no tiene autocontrol, el yoga sería muy difícil de lograr (*asamyatātmano yogo duṣprāpa iti me matiḥ*). Con una apelación fácil a la popular pero mal entendida noción de “trascendencia de la moralidad”, un gran número de maestros de Yoga practica y predica una conducta corrupta libertina. Cualquiera que tenga que practicar honestidad o la no-violencia en su forma completa tendría que concentrarse desapasionadamente en la evidencia con devoción pura a la verdad y renunciar a la codicia. El yoga sin un esfuerzo constante por minimizar la violencia y la avaricia es una farsa.

## 6. Conclusión a manera de confesión no ortodoxa de un filósofo analítico

Cuando me encuentro dividido entre dos posiciones filosóficas incompatibles, como por ejemplo entre el realismo directo de sentido común sobre el mundo externo y el idealismo subjetivo post-moderno, o entre un duro determinismo y libertarismo sobre el futuro, o entre un yo sustancial eterno y un conjunto o serie de estados psicofísicos efímeros débilmente conectados entre sí; tan pronto como siento clara y distintamente la fuerza de los argumentos y contraargumentos de ambas partes, a veces siento como Wittgenstein sentía, que el problema debe de ser espurio y que ambos lados han de estar atrapados por el lenguaje. Pero otras veces siento una profunda sensación de perfecto equilibrio y una *epoché* que permite colocarme, por así decirlo, en medio de dos ejércitos cognitivos donde me alisto para escuchar una melodía casi celestial en tono medio. Por algunos momentos, durante estas raras transformaciones de dilemas filosóficos en una impresionante apertura donde la conciencia pura prueba los diferentes sabores propios del conocimiento, parezco no tener ninguna prisa por tomar partido. Siento visceralmente la conexión entre respiración y mente o, para ser más precisos, entre la no-respiración y la no-mente. La alternancia de un intelecto perfectamente indeciso se torna en la juguetona libertad de escoger entre maneras alternativas de construir el mundo. Desde las primeras líneas con las que comienza el himno védico del *Nāsadiya* a la primera línea del *Mūla-madhyamaka-kārikā* (Los versos centrales de la vía media) de Nāgārjuna, la exclusión de ambos extremos lógicos o incluso de sus negaciones no da lugar a ninguna tesis ontológica admisible pero tampoco, por lo tanto, excluye un punto medio. El medio entre tales afirmaciones y negaciones está, de alguna manera, conectado misteriosamente con el punto medio entre la inhalación y la exhalación, aquella brecha de la anchura de un cabello entre una ola de cognición y otra, de la que hablan las escrituras tántricas (*Āgama*). Este punto medio secreto se siente como el corazón fenomenológico de la conciencia pura sin objeto, subjetiva y sin ego.

Esto hace sentido con la identificación que hace Nāgārjuna entre el vacío budhista y la vía media; con el uso de la palabra sánscrita *vimarśa* para referirse a la más íntima y única característica de la conciencia libre según la filosofía de Abhinavagupta; y también con el uso de dicha libre conciencia en la duda pendular de la conciencia de acuerdo con el sistema de filosofía nyāya. Cuestionar, dudar, debatir son pues sentidos por mí, en aquellos momentos, en continuidad con el acto de meditar. Comienzo a ver el sentido trans-histórico en el hecho de que Descartes tuvo que pasar por una limpia escéptica antes de recobrar acceso epistémico a su yo y al ser perfecto, aunque haya caído de nuevo en un metafísico egotista. El compromiso sincero con el análisis racional de un razonamiento con dos caras que se dirige hacia un impasse destrozador del ego constituye una vía hacia aquel no-lugar sin perspectiva donde la conciencia no-dual puede permanecer libre. Puede mirar atrás, de manera jocosa y compasiva, para ver sus propios apegos tontos y preguntarse, como lo hace una persona iluminada, ¿cómo es posible que yo pueda pensar que yo era alguien mirando cosas y a otros seres pensantes?

Confieso que cada vez que tengo esta experiencia por breves momentos me veo tentado a pensar que comienzo a entender lo que Abhinavagupta quiso decir cuando escribió en su magna obra, el *Tantrāloka* (IV, 9-13):

Esencia pura, cuya esencia última consiste en la pura luz de la conciencia, cuando renuncia a los roles del objeto conocido y el ego cognoscente, brilla por sí misma como el cielo diáfano. A esta sensibilidad pura se le llama la forma vacía de la conciencia, que es el estado final de lo que los yoguis alcanzan a través de sus discursos y cogitaciones reflexivas en la forma: “esto no, esto no”.

Este espacio vacío abierto que es la conciencia toma la forma de la fuerza vital llamada “prāṇa” y crea olas vibrantes de emoción en el cuerpo; surge como un impulso interno de la voluntad y se le conoce con varios nombres como: “vibración”, “eflorescencia de la creatividad”, “tranquilo reposo”, “ser viviente”, “el genio intuitivo del corazón” (*pratibhā*). Por supuesto, este estado no dura mucho tiempo. Me siento obligado a dejar ese punto medio y tomar una posición definitiva (como lo hizo Descartes), defenderla con convicción que trae consigo apego, llámese “mi visión”, mi linaje, mi cultura, mi descubrimiento, etc. Así, regreso de nuevo a mi bagaje entero de vivencia egotista. Pero tengo un sentimiento optimista. Si de alguna manera continuo practicando, lo mejor que puedo –y aquí es donde Dharma viene como pegamento entre *tarka* y yoga– las virtudes de no-violencia, franqueza, no-avaricia, amistad, compasión, regocijo en el éxito ajeno, alegría, indiferencia hacia las faltas de los demás, entonces la integración de mi equilibrio analítico racional y mi atención moral se amalgamarían en una disposición más permanente hacia la contemplación calmada. Tal disposición pacífica, internamente vigilante y desapegada a los objetos externos me permitiría ser testigo del maravilloso juego de este mundo lleno de sufrimientos y algunos placeres, mientras permanezco en medio de él. Tal integración de la lógica y la meditación puede ocurrir, creo yo, solo si el puente de la inquebrantable atención moral es cultivado. Es debido a que carezco de la práctica correcta de los *yama* y *niyama* que estas transformaciones extáticas de análisis filosófico en calma contemplativa no se estabilizan en mí. Si algún día llego si quiera a acercarme al logro más difícil en este proceso de integración –vivir desinteresadamente habiendo internalizado valores éticos que se enfocan en el otro– podré decirles exactamente cómo la moralidad se relaciona con la salvación espiritual. O mejor aún, ustedes tendrán que descifrarlo, aunque faliblemente, solo al observarme, pues habré entonces dejado de hablar sobre ello.

## 7. Bibliografía

- Abhinavagupta. (1918). *Tantrāloka*. M.P. Mukhund Rām Shāstrī, ed. KSTS No. XXIII. Allahabad: The Indian Press.
- Cowell, EB, ed. & trans (1862). *Maitryupaniṣad, with the commentary of Rāmatīrtha*. Calcutta: Baptist Mission Press.
- Descartes, R. (1964). *Philosophical Essays*. Lafleur, L.J, trans. Indianapolis: Bobs-Merrill Co.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- James, W. (1982). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin.
- Kant, I. (1990). *Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by Dreams of Metaphysics*. Emanuel Goerwitz, trans, and Frank Sewall, ed. New York: Macmillan Co.

- Kant, I. (1991). "Idea For A Universal History With A Cosmopolitan Purpose" In Reiss, H. S. (ed.) *Kant*. Cambridge Texts in the History of Political Thought (2<sup>nd</sup> ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Patañjali (2006). *Yoga-Sūtra-s, With the Sanskrit Commentaries*. Pune: BORI Press, 2006.
- Rothman, T. & Sudarshan, G. (1998). *Doubt and Certainty*. Cambridge, MA: Perseus Books.
- Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Knut Haakonssen, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (2004). *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Swami Venkatesananda (1993). *Vāsiṣṭha's Yoga*. Albany: SUNY Press.
- Tsong Khapa (2000). *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, or Lam-Rim by Tsong Khapa*. Cutler and Newland *et al.*, trans. Ithaca: SnowLion Publications.
- Uddyotakara (1997). *Nyāyabhāṣyavārttikam*. Anantalal Thakur, ed. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness* Princeton: Princeton University Press
- Yājñavalkya (1950). *Br̥hadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya*. Swami Mādhavānanda, trans. & ed. Mayavati: Advaita Ashrama.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

\* \* \*

**Arindam Chakrabarti** es profesor de filosofía en la Universidad de Hawaii en Manoa donde es director del proyecto EPOCH (Filosofía Oriental de la Conciencia y Humanidades, por sus siglas en inglés). Ha enseñado en la Universidad de Calcutta, Kolkata; University College, London; Universidad de Washington, Seattle; Universidad de Delhi, New Delhi, y recientemente en la Universidad de Stony Brook. Es autor de múltiples artículos en inglés, sánscrito y bengalí sobre epistemología clásica de la India, metafísica, filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. Su más reciente libro es *Realisms Interlinked: Objects, Subjects, and Other Subjects*.