

EXÉGESIS FENOMENOLÓGICA Y LOS YOGA SŪTRAS DE PATAÑJALI¹

Peter Connolly

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Ninian Smart ha sido uno de los principales defensores del enfoque fenomenológico en el estudio de las religiones durante las últimas tres décadas. Ha aplaudido y defendido la aplicación de este enfoque en trabajos metodológicos como *The Phenomenon of Religion* (1973), *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (1973) y *Scientific Phenomenology and Wilfred Cantwell Smith's Misgivings* (1984). En el campo de la religión india, obras como *Reasons and Faiths* (1958), *Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (1964) y *The Yogi and the Devotee* (1968) ofrecen valiosos ejemplos en la práctica de la fenomenología de Smart. En todos estos estudios, Smart expone sus argumentos en un amplio abanico, sin embargo, los principios fenomenológicos que plantea tienen una aplicación igualmente útil en el área mucho más específica de la exégesis textual.

Los dos pilares fundamentales del procedimiento fenomenológico aplicado al tema de la religión son, según Smart: empatía estructurada, “el intento de describir los fenómenos religiosos ‘tal como son’, y sin inmiscuirnos en nuestras propias presuposiciones”²; y fenomenología tipológica, que implica, “...una tipología sistemática de las formas de creencia y práctica religiosa”³. Obviamente, estos principios, así descritos, no pueden aplicarse directamente a la exégesis de textos religiosos. Sin embargo, ofrecen valiosas directrices. El principio de empatía recuerda al exégeta que, al menos en las etapas preliminares, el texto debe interpretarse en el marco de la cosmovisión de su(s) autor(es)/compilador(es). Aquí el exegeta busca imaginativamente “entrar” en el constructo de la realidad del otro, caminar un rato en la piel del otro. Por el contrario, la fenomenología tipológica lleva al exégeta fuera de la cosmovisión del autor(es)/compilador(es) mientras que, al mismo tiempo, evita el

¹ Traducción del artículo de Peter Connolly “Phenomenological Exegesis and Patanjali's Yoga Sūtras”, publicado en Masefield P and Wiebe D (eds), *Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart*, Peter Lang, New York, 1995.

(turningpointconsulting.co.uk/downloads/Phenomenological_exegesis_and_Patanjali's_Yoga_Sutras.doc)

² Smart (1984) p.257.

³ Loc. Cit.

reduccionismo: el análisis de una construcción de experiencia en términos de otra⁴. Al idear una tipología, el fenomenólogo lleva la investigación a un nivel más alto de abstracción que el que opera en la etapa de empatía. Los "tipos" son abstracciones derivadas de fenómenos más generales que específicos. En el contexto del análisis textual, el intento de discernir patrones y estructuras formales puede considerarse como un aspecto del procedimiento tipológico. Aquí, la identificación de "tipos" llenos de contenido, a gran escala, se complementa con un enfoque sobre las características formales del texto. El cambio de una preocupación por el contenido a una preocupación por la forma y viceversa, casi un proceso oscilante, facilita el discernimiento de patrones y relaciones que de otra manera pasarían desapercibidos. Idealmente, las dos perspectivas deberían ser mutuamente esclarecedoras. Por lo tanto, al interpretar un texto, el exégeta guiado fenomenológicamente buscará "meterse en la piel del autor(es)/compilador(es)", considerar sus objetivos al crearlo (empatía) y complementarlo con un análisis sobre los aspectos formales del trabajo tales como construcciones recurrentes y patrones en la organización de la información (tipología)⁵.

En el caso de los Yoga Sūtras de Patañjali, tal procedimiento es particularmente valioso ya que hay evidencias que sugieren que los comentaristas tradicionales sobre el texto no eran realmente miembros del propio linaje de Patañjali⁶. Es decir, aunque podrían haber compartido la orientación cultural y religiosa general de Patañjali, las escuelas de pensamiento específicas con las que estaban alineados eran diferentes de la de Patañjali. En consecuencia, cuando el exégeta de los Yoga Sūtras busca

⁴ No estoy afirmando aquí que los enfoques reduccionistas no tengan cabida en el estudio de la religión. Sí la tienen. Los análisis feministas, psicológicos y sociológicos de los fenómenos religiosos a menudo son extremadamente perspicaces y valiosos. Sin embargo, no forman parte de la investigación fenomenológica. Desde la perspectiva del fenomenólogo, tales enfoques se emplean mejor después del estudio fenomenológico y deben ser informados por él. Aquí, por supuesto, estoy empleando el término "reduccionista" en su sentido "suave". Un uso menos generoso del término incluiría la noción de distorsión del tema.

⁵ Soy consciente de que clasificando el análisis de la forma de un texto bajo el procedimiento tipológico puede considerarse discutible por algunos lectores. Es de esperar que la mayoría reconozca que la identificación de tipos abstractos y la identificación de patrones en la organización de un texto no son actividades completamente diferentes, especialmente cuando se basan en un enfoque enfático del tema. En el análisis final, "la prueba del pudín está en comerselo". En otras palabras, una justificación suficiente debería ser que dicha clasificación sea apropiada si el procedimiento arroja el mismo tipo de aclaración que la aplicación de tipos abstractos a otros tipos de datos religiosos. Este ensayo busca, entre otras cosas, demostrar que tal es, de hecho, el caso.

⁶ Consultar Feuerstein (1979) pp. 4-5.

aplicar el principio de empatía a su interpretación del texto, hay que reconocer dos factores. Por un lado, debe entenderse la forma en que la tradición posterior ha dado sentido al texto; por otro lado, la intención de Patañjali, en la medida en que esto difiera de la tradición, también debe abordarse. En el caso de este último, el enfoque tipológico ofrece una forma diferente en el texto de la proporcionada por la tradición. La diferente perspectiva generada por el procedimiento tipológico es especialmente útil cuando se trata de situaciones en las que existe desacuerdo sobre la composición del texto (es decir, si ha habido interpolación o si hay múltiples autores) o si los esquemas explicativos generados por los comentaristas tradicionales entran en conflicto el uno con el otro. Los Yoga Sūtras de Patañjali brindan ejemplos de las dos situaciones mencionadas anteriormente.

Casi todos los estudiosos que han examinado este texto en detalle se han formado una opinión diferente sobre su unidad o partes componentes. A B Keith, por ejemplo, argumentó que el texto es una composición unitaria⁷. G Feuerstein está de acuerdo con Keith, a excepción de la sección sobre los ocho pasos (*aṣṭāṅga*) que, sugiere, comienza en 2.28 y continúa en 3.4 o 3.9. Patañjali incluyó la sección sobre los ocho pasos porque, afirma Feuerstein, "...contenía una serie de definiciones 'convenientes'"⁸. Por el contrario, E Frauwallner considera la sección de ocho pasos como "...el núcleo del texto"⁹. Lo que quiere decir con "texto" aquí son los capítulos segundo y tercero. Considera el capítulo primero como un trabajo esencialmente independiente, delineando lo que él llama "El yoga de la supresión"¹⁰. Por implicación, Frauwallner trata el capítulo cuarto como otro componente separado del texto, tal como nos ha llegado. En esto, cuenta con el apoyo de S Dasgupta que, por otro lado, considera que los capítulos primero a tercero constituyen una unidad coherente¹¹. En cada caso, la referencia a la forma del texto puede ser esclarecedora.

Con respecto a la cuestión de la situación de la sección de ocho pasos en los sūtras como un todo, o dividido entre los capítulos segundo y tercero, el examen de la disposición del capítulo segundo ofrece una forma de armonizar los puntos de vista de Feuerstein y de Frauwallner. El Y.S.2.2 establece que el kriyā yoga descrito en 2.1 es

⁷ Consultar Eliade (1969) p.371.

⁸ Consultar Feuerstein (1979) p.78.

⁹ Frauwallner (1973) p.336.

¹⁰ Op. cit. p.343.

¹¹ Dasgupta (1922) p.p.229-230.

“...provocar la interiorización completa y disminuir las causas de aflicción”¹². La expectativa es, entonces, que estos dos temas: provocar la interiorización completa (*samādhī*) y disminuir las causas de aflicción (*kleśa*), formarán el tema de los sūtras inmediatamente posteriores. Este es ciertamente el caso de la disminución de las causas de aflicción, que se trata en 2.3-2.25. El cultivo de la interiorización completa se trata en la sección sobre los ocho pasos que, en términos de este análisis, puede considerarse que comienza en 2.26 y no en 2.28, como sugiere Feuerstein. En otras palabras, los dos temas mencionados en 2.2 se abordan en 2.3-2.25 y 2.26-3.9. Tal interpretación va en contra de los puntos de vista de Feuerstein y Frauwallner. Si bien puede ser el caso que Patañjali incluyera una formulación ya existente del método para provocar la interiorización completa en su texto, no fue simplemente para establecer unas pocas “definiciones convenientes”. Más bien, esta “reseña” forma parte integral de la exposición sobre *kriyā yoga*; sin ella, el tratamiento sería incompleto. Por otro lado, la sección de ocho pasos no puede constituir el núcleo de los capítulos segundo y tercero, tal como sostiene Frauwallner. De acuerdo con 2.2, la explicación de las causas de aflicción es tan central e integral para estos capítulos como lo es tratar con los ocho pasos.

Con respecto a evaluar la afirmación de Frauwallner de que el capítulo primero de los Yoga Sūtras constituye un enfoque independiente y esencialmente característico de la práctica del yoga, la prueba obvia es una comparación del contenido y la organización de ese capítulo con la de los otros tres. Si se encuentra que el capítulo primero es congruente con uno o más de los otros, entonces la tesis debe ser rechazada. Si, por otro lado, no se puede discernir tal congruencia, está claro que la visión de Frauwallner merece una cuidadosa consideración. Sin embargo, antes de que un exégeta pueda proceder a participar en este tipo de estudio comparativo, deben explicarse el contenido y la forma del capítulo primero. Esto en sí mismo es una tarea bastante compleja, aunque una vez más, la aplicación de procedimientos fenomenológicos puede ser esclarecedora. El resto de este ensayo estará relacionado con la coherencia del capítulo primero. Una investigación de las relaciones entre el capítulo primero y los otros tres requeriría un estudio mucho más minucioso.

La inadecuación de las exégesis tradicionales de este capítulo se demuestra por la incompatibilidad de las diversas elucidaciones sobre sus enseñanzas. La cuestión de la interiorización completa (*samādhī*), su naturaleza, variantes y progresión

¹² Woods (1914) p. 105. [Toda referencia a los Yoga Sūtras mismos y a sus términos técnicos se ha tomado de la traducción publicada en la web del traductor (www.yoga-darshana.com) (n.t.).]

proporciona un buen ejemplo de tales incompatibilidades. Los comentaristas tradicionales identifican dos secciones en el primer capítulo de los Yoga Sūtras donde se aborda el tema de la interiorización completa: 1.17 ss. y 1.41 ss. En la primera de estas, la “interiorización completa” se describe como de dos tipos. Se dice que el primer tipo está “vinculado con objetos” (*saṃprajñāta*); se caracteriza por las asociaciones verbales (*vitarka*), las asociaciones sutiles (*vicāra*), la sensación de felicidad (*ānanda*) y la conciencia de existencia individual (*asmitā*). El segundo tipo se relaciona solamente con las formaciones del karma (*saṃskāra*). “Sigue a esa práctica que produce el cese [de las fluctuaciones]”¹³, es decir, de las fluctuaciones de la mente (*vṛttis*) descritas en YS 1.5-1.11.

En la segunda sección sobre la interiorización completa: 1.41 ss., se dice nuevamente que los estados de interiorización completa son de dos clases: con semilla (*sabīja*) y sin semilla (*nirbīja*)¹⁴. La interiorización completa con semilla se divide en cuatro tipos llamados coincidencias (*samāpatti*): con asociaciones verbales (*savitarka*), sin asociaciones verbales (*nirvitarka*), con asociaciones sutiles (*savicāra*) y sin asociaciones sutiles (*nirvicāra*). Estos estados parecen ser progresivos, porque 1.47 nos indica que la paz interior solo surge cuando hay claridad en la coincidencia no reflexiva (*nirvicāra samāpatti*).

Si estas dos secciones: 1.17 ss. y 1.41 ss., tratan ambas del fenómeno de la interiorización completa meditativa, las dos narraciones deberían relacionarse de alguna manera. Vyāsa, compositor del comentario existente más antiguo sobre los Yoga Sūtras, llama a la “interiorización completa” descrita en 1.17 *saṃprajñāta samādhi* (en realidad, el término *samādhi* no aparece en el texto) y a la que se describe en 1.18 como *asaṃprajñāta samādhi* (ninguno de los términos aparece en el texto)¹⁵. Los comentaristas tradicionales como Vācaspati miśra y Vijñānabhikṣu igualan luego *saṃprajñāta samādhi* con *sabīja samādhi* y *asaṃprajñāta samādhi* con *nirbīja samādhi*. Sin embargo, cuando estas ecuaciones se analizan en detalle, comienzan a surgir problemas. *Saṃprajñāta samādhi* parece ser un estado único con cuatro características: con asociaciones verbales (*vitarka*); con asociaciones sutiles (*vicāra*);

¹³ Op. cit. p.42.

¹⁴ El término “semilla” (*bīja*) se usa aquí como sinónimo de “formación de karma” (*saṃskāra*): la huella mental de una acción anterior que se almacena en la mente y que, en algún momento en el futuro, “brotará” para condicionar la percepción y el comportamiento.

¹⁵ 1.17-18 dicen lo siguiente: *vitarkavicārānandāsmītārūpānugamāt saṃprajñātaḥ / virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo'nyaḥ*.

con sensación de felicidad (*ānanda*) y con conciencia de existencia individual (*asmitā*), mientras que *sabīja samādhi* es claramente un término general que abarca cuatro etapas en la progresión de la interiorización completa: con asociaciones verbales (*savitarka*); sin asociaciones verbales (*nirvitarka*); con asociaciones sutiles (*savicāra*) y sin asociaciones sutiles (*nirvicāra*). En resumen, las dos consideraciones no parecen encajar juntas. Cada uno de los principales comentaristas de los Yoga Sūtras “resuelve” este problema de una manera diferente. Vyāsa considera que las cuatro características de *samprajñāta samādhi* son cuatro tipos diferentes o niveles de interiorización completa. El nivel más bajo es el de las asociaciones verbales (*vitarka*), que tiene las cuatro características: asociaciones verbales, asociaciones sutiles, sensación de felicidad y conciencia de existencia individual. Luego viene el de las asociaciones sutiles (*vicāra*) con tres características: asociaciones sutiles, sensación de felicidad y conciencia de existencia individual. Luego viene la sensación de felicidad (*ānanda*) con dos características: sensación de felicidad y conciencia de existencia individual, y, finalmente, la conciencia de existencia individual (*asmitā*) consigo misma como única característica. El propio Vyāsa nunca explora la relación entre estos niveles de interiorización completa y los establecidos en 1.41 ss. sin embargo, por medio del análisis descrito anteriormente, ciertamente sienta las bases y establece la dirección para tal exploración. Vācaspatimīśra equipara el estado *vitarka* con *savitarka samāpatti* y el estado *vicāra* con *savicāra samāpatti*. Cada uno de estos, por supuesto, esta seguido de su negación. Al estado *ānanda* se le agrega un *nirānanda samāpatti* y al estado *asmitā* un *nirasmitā samāpatti*. Esta es una solución bastante clara dada la interpretación de Vyāsa en 1.17, aunque Vijñānabhikṣu no estaba seducido por ella. Adoptó el *vitarka* mencionado en 1.17 para igualar con *savitarka* y *nirvitarka samāpatti* combinados, mientras que *ānanda* y *asmitā* se consideran dos niveles o etapas más.

Aunque posee un cierto atractivo estético, las explicaciones de la relación entre la parte presentada en 1.17 ss. y la de 1.41 ss. tales como las delineadas anteriormente pueden parecer al lector algo intrincadas y poco convincentes. Uno se pregunta por qué Patañjali, que ofrece explicaciones inteligibles de las relaciones entre otros conceptos clave, dejó estas enseñanzas cruciales en una forma tan ambigua. Si Patañjali realmente hubiera intentado interponer dos (Vijñānabhikṣu) o cuatro (Vācaspatimīśra) etapas de *samādhi* entre *nirvicāra samāpatti* y *nirbīja samādhi*, entonces seguramente las habría mencionado al final de su exposición sobre las variedades del *samādhi* con semilla. De hecho, se deduce claramente del texto a partir de 1.47 ss. que *nirvicāra samāpatti* es la formas de interiorización completa con semilla más elevada, ya que es en este estado cuando surge la percepción de la

verdad. Esa intuición tiene el efecto de anular la influencia de las formaciones kármicas (*saṃskāra*) en la percepción y esto, a su vez, facilita la aparición de la interiorización completa sin semilla (*nirbīja samādhi*). En esta exposición no hay lugar para *ānanda samādhi* o *asmitā samādhi*. Está claro que Patañjali nunca tuvo la intención de incluirlos.

Además, la consideración sobre la forma en que Patañjali presenta sus enseñanzas sugiere una forma alternativa de proceder. En la discusión anterior sobre el lugar de la sección de ocho miembros en el texto como un todo, el examen de las expectativas que surgen en el sutra 2.2 condujo a una investigación sobre la estructura general del segundo capítulo. Curiosamente, aunque Patañjali presenta los dos temas de ese capítulo: cultivar la interiorización completa y atenuar los obstáculos, en ese orden, su tratamiento real de estos temas procede a la inversa. Su tratamiento de los obstáculos comienza inmediatamente en 2.3, mientras que el problema de la interiorización completa no se aborda hasta el 2.26. Puede ser que Patañjali adopte el mismo procedimiento en su exposición sobre la práctica (*abhyasa*) y el desapego (*vairagya*). Estos conceptos se introducen en el sutra 1.12, que establece que la restricción de las fluctuaciones de la mente (*vṛtti*) se logra mediante la práctica y el desapego. A partir de ahí, cada concepto se describe en dos sūtras. 1.13-14 trata de la práctica; 1.15-16 del desapego. 1.15 y 1.16 describen cada uno un tipo de desapego. El desapego inferior es el relacionado con “objetos perceptibles e imperceptibles” (1.15); cuanto mayor sea la relación con los constituyentes fundamentales de la existencia (*guṇa*) (1.16). Este desapego superior emerge solo después de que el “sí-mismo-esencial” (*purusa*) haya sido experimentado. No hay declaraciones inequívocas en el primer capítulo de los Yoga Sūtras sobre cuándo tiene lugar exactamente la visión del “sí-mismo-esencial”, pero lo más probable es que la verdad que contiene la comprensión (*ṛtaṃbharaprajñā*) mencionada en 1.48 sea sencillamente una experiencia de este tipo. Esto se debe a que el objetivo principal de la práctica yóguica es la erradicación del sufrimiento (*duhkha*). La raíz del sufrimiento, según los Yoga Sūtras, se debe a la conjunción entre dos entidades ontológicamente distintas: el “sí-mismo-esencial” o espíritu (*purusa*) y la naturaleza o materia (*prakṛti*) (2.17). La tarea principal del yogui es, por lo tanto, erradicar la ignorancia de esta distinción (2.4-5) lo cual, a su vez, romperá la conjunción y permitirá que el yogui experimente el aislamiento o soledad trascendental (*kaivalya*) (2.25). En resumen, la visión de la verdad es la experiencia de que el “sí-mismo-esencial” es fundamentalmente distinto de la materia. Esta intuición de verdad surge inmediatamente antes del logro del *nirbīja samādhi*.

Si este análisis resulta acertado, las etapas finales del camino yóguico según el primer capítulo de los Yoga Sūtras pueden describirse de la siguiente manera: el yogui cultiva un sentimiento de desapego hacia todos los objetos mundanos (la forma inferior) mientras que, al mismo tiempo, practica la interiorización mental completa con el foco de la atención en el interior. En cierta etapa de esta práctica, se experimenta *nirvicāra samāpatti*, una visión del “sí-mismo-esencial” y su relación con la naturaleza. Esta experiencia da lugar a una sensación de desapego hacia todos los aspectos de la naturaleza (la forma superior) y facilita la absorción total del “sí-mismo-esencial” en sí mismo (*nirbīja samādhi*). Tal absorción total se describe como el aislamiento o la soledad trascendental del “sí-mismo-esencial” (*kaivalya*).

Si Patañjali adoptó para el segundo capítulo el mismo orden inverso que utilizó en el primero, entonces esperaríamos que los sūtras que siguen a 1.16 trataran del desapego (*vairagya*) en lugar de la practica (*abhyasa*). Esto, sugiero, es exactamente lo que encontramos. Los sūtras 1.17-1.28 tratan el tema del desapego. Por lo tanto, el término “vinculado con objetos” (*saṃprajñāta*) en 1.17 no se refiere a un tipo o tipos de interiorización completa, como han afirmado todos los comentaristas tradicionales, sino al desapego inferior mencionado en 1.15: el relacionado con los objetos perceptibles e imperceptibles. Este desapego inferior tiene cuatro características: asociaciones verbales (*vitarka*); asociaciones sutiles (*vicāra*); sensación de felicidad (*ānanda*) y conciencia de existencia individual (*asmitā*). 1.18 puede referirse al desapego superior (*para vairagya*) mencionado en 1.16. Esto se relaciona con las formaciones del karma (*saṃskāra*) solo porque en este punto la atención del yogin está completamente enfocada hacia el interior. La mente (*citta*), que se forma a partir del *sattva guṇa*¹⁶, contaminada por las formaciones kármicas (*saṃskāra*) e iluminada por el “sí-mismo-esencial”, domina la conciencia del yogui. El desapego hacia la mente misma es lo que permite al yogui alcanzar el *nirbīja samādhi*, pero este desapego solo puede surgir, como nos informa 1.18, sobre la base de “...esa práctica que afecta el cese [de las fluctuaciones]”¹⁷, es decir, la práctica de la interiorización completa¹⁸.

La consecuencia más importante de considerar que 1.17-18 tratan con el tema del desapego es que desaparece el “problema” de la relación entre los tipos de

¹⁶ La naturaleza (*prakṛti*) tiene tres aspectos o componentes (*guṇas*): *sattva*, *rajas* y *tamas*. La mente está compuesta principalmente de *sattva*, pero con alguna mezcla de los otros dos. Hasta que la mente se vuelva pura (sátvica), no es posible la visión del “sí-mismo-esencial” (ver 3.49).

¹⁷ Woods (1914) p.42.

¹⁸ Ver YS. 2.11.

interiorización completa en 1.17 ss. y 1.41 ss. El tratamiento de la interiorización completa por parte de Patañjali en el primer capítulo se restringe a 1.41 ss., en un proceso coherente e iluminador. Una segunda consecuencia es que ahora disponemos de una descripción mucho más clara y detallada de la naturaleza del desapego tal como lo entendía Patañjali. En la visión tradicional, aunque la práctica y el desapego se presentan como una especie de doble requisito para lograr el estado de liberación (*kaivalya*), solo se describe en profundidad la práctica, el cultivo de la interiorización completa. Si, por otro lado, se acepta la interpretación argumentada anteriormente, 1.17 y 1.18 proporcionan información adicional sobre los dos tipos de desapego. Tanto los comentaristas tradicionales como los modernos han reconocido que el tema de 1.17 y 1.18 se analiza con más detalle en 1.19. Esta discusión continúa, de hecho, hasta 1.31 pues en 1.32 se introduce la enseñanza de la práctica en un solo elemento (*eka tattvabhyasa*), es decir, se vuelve al segundo concepto mencionado en 1.12. La más probable es, entonces, que los sūtras 1.19-1.31 traten del desapego en lugar de la interiorización completa.

En consecuencia, en 1.19 se entiende ahora que los incorpóreos que se han fundido en la naturaleza solo han accedido al desapego inferior porque no han perdido el deseo de una existencia posterior. En 1.20, también, no se trata de la interiorización completa de “los otros” sino del desapego de “los otros”. Estos “otros” son aquellos que han alcanzado la forma superior de desapego que está precedida por fe (*śraddha*), energía (*virya*), atención (*smṛti*), interiorización completa (*samādhi*) y conocimiento intuitivo (*prajñā*). Es decir, sigue la interiorización del ser descrito en 1.48 y 3.49. Tal interpretación encaja perfectamente con la descripción del desapego superior en 1.16 donde se dice que surge después de que el yogui haya experimentado el “sí-mismo-esencial”. Entonces, se puede asumir que 1.21 y 22 se refieren a la proximidad de los yoguis al desapego superior más que a la interiorización completa superior, y que 1.23-29 tratan del yogui que alcanza el desapego superior tomando como modelo al señor (*īśvara*). El señor es el ejemplo perfecto de un ser sin ningún tipo de apego al reino de la naturaleza. Es, por lo tanto, el desapego y no la interiorización completa lo que conduce a la erradicación de los obstáculos (1.29-30). En este esquema de interpretación, se puede ver que la práctica y el desapego contribuyen al progreso del yogui de maneras distintas pero esencialmente iguales y complementarias.

Lo que el análisis anterior revela en términos generales es que las partes del primer capítulo que deberían tener una relación coherente entre sí lo hacen, pero no de la

manera en que los comentaristas tradicionales lo han interpretado. La comparación entre las enseñanzas del primer capítulo y las de los otros tres no se ha intentado aquí porque ello requeriría una investigación demasiado detallada y extensa. Sin embargo, se han detectado una o dos claves. El patrón de enumerar dos temas en un orden y luego exponerlos en detalle en el orden inverso, bien ejemplificado en el segundo capítulo, puede, a la luz del análisis presentado anteriormente, operar también en el capítulo primero. Esto sugiere la misma mano en la composición de ambos capítulos, aunque no se puede afirmar si es la mano del autor o de un editor. Además, la exposición sobre la interiorización completa y el desapego en el capítulo primero se ajusta ahora fácilmente con la exposición sobre la interiorización completa al final de la sección de ocho pasos y con la descripción de las etapas finales del camino al final del capítulo tercero. En resumen, aunque pudiera ser que el capítulo primero, los capítulos segundo y tercero y la sección de ocho pasos estuviesen originalmente separados, parece que se han reunido y editado en vez de mantenerse toscamente yuxtapuestos.

Los Yoga Sūtras de Patañjali forman uno de los textos hindúes más importantes sobre la naturaleza del yoga. Sin embargo, tal como se ha interpretado tradicionalmente, es, en el fondo, ininteligible. Esto no quiere decir que la orientación general del texto no puede entenderse, o que partes de ella no proporcionen exposiciones claras y detalladas de conceptos o experiencias particulares. Es, más bien, afirmar que, tomado desde la perspectiva de la tradición, el texto de los Yoga Sūtras no presenta una enseñanza coherente. La relación entre las diferentes partes a menudo es oscura y, en ocasiones, las declaraciones en una parte parecen entrar en conflicto con las de otra. Una razón para esto, como se sugirió anteriormente, puede ser que dado que los principales comentaristas de los sūtras no eran miembros del linaje propio de Patañjali, las interpretaciones tradicionales están, en algunos lugares, en desacuerdo con las propias intenciones de Patañjali y, en última instancia, son la causa de la incoherencia. La exégesis occidental, lamentablemente, ha estado influenciada excesivamente por tales interpretaciones tradicionales y consecuentemente no ha logrado que el texto sea inteligible para el lector occidental. Puede ser que tal tarea sea imposible porque las enseñanzas de los sūtras tal como están constituidas actualmente son ininteligibles. Lo que se ha sugerido anteriormente es que una aplicación de los principios fenomenológicos, tal como la establecen Ninian Smart y otros, puede ayudar al exégeta a cortar algunos de los nudos creados por enfoques más tradicionales, mientras que, al mismo tiempo, se evita el reduccionismo. Los dos temas abordados en este documento tienen una relación directa con la inteligibilidad del texto. En ambos casos, se clarificó la intención de Patañjali y, mediante un examen de la forma del

texto, su enseñanza se hizo más accesible. Además, la investigación guiada fenomenológicamente podría, con el tiempo, ayudar a iluminar todo el contexto.

Bibliografía

- Bangali Baba *Yogasutra of Patañjali with the commentary of Vyāsa*, Motilal Banarsidass, 1976.
- Dasgupta S *A History of Indian Philosophy*, (Vol. 1) Cambridge University Press, 1922.
- Eliade M *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton University Press, 1969.
- Feuerstein G *The Yoga Sūtra of Patañjali*, Dawson, 1979.
- Idem *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, 1980.
- Frauwallner E *History of Indian Philosophy*, (Vol. 1) V M Bedekar (trans.), Motilal Banarsidass. 1973.
- Smart N *Reasons and Faiths*, Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Idem *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, George Allen and Unwin, 1964.
- Idem *The Yogi and the Devotee* George Allen and Unwin, 1968.
- Idem *The Phenomenon of Religion* Macmillan, 1973.
- Idem *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton University Press, 1973.
- Idem 'Scientific Phenomenology and Wilfred Cantwell Smith's Misgivings,' in Whaling F (ed) *The World's Religious Traditions*, T and T Clark, 1984.
- Woods J H *The Yoga System of Patañjali*, Harvard University Press, 1914.