

# Interpretando a Patañjali sin Vyasa<sup>1</sup>

## CRÍTICA DE CUATRO COMENTARIOS EN LOS YOGA SUTRAS

La crítica de textos no es una rama de las matemáticas, ni tampoco una ciencia exacta en absoluto. Se trata de un asunto que no es rígido y constante, como las líneas y los números, sino más bien fluido y variable. . . Por lo tanto, no es susceptible de reglas muy estrictas. -A. E. Houseman, "The Application of Thought to Textual Criticism"

Al discutir la literatura oral. . . , debe entenderse que estamos hablando de gran cantidad de material que sólo puede desarrollar toda su integridad, impacto y realización dentro del ámbito de la actuación, la transmisión y la oportunidad. El intérprete de la literatura oral da cuerpo a la materia, la formula y la comprende, en ocasiones reguladas y específicas. -Kofi Awoonar, "Breast of the Earth "

Los Yoga Sutras de Patañjali han sido comentados por varios autores, sobre todo en el Bhāṣya de Vyasa (siglo V dC). En este artículo, propongo que la interpretación estándar dada por Vyāsa debe reconsiderarse, en particular con respecto a su análisis de la mención de Patañjali de tres tipos de yoguis (1), a la definición de la concentración (2), a su interpretación del sistema Samkhya (3) y a su afirmación de que el yogui puede detectar la diferencia entre dos objetos aparentemente idénticos (4).

Sin duda, los Yoga Sutras se concibió principalmente como un texto oral. Se compuso dentro de un género diseñado para ser memorizado; como con la mayoría de las enseñanzas de la tradición del sur de Asia, "aprender" una tradición significaba que su texto o textos clave se memorizaban. Con sólo 195 sutras, mucho más breve que los Vedas o los Upaniṣads, se vuelve relativamente fácil de memorizar. Vibra con un ritmo interno propicio para la memorización. Al igual que otras formas de literatura oral, utiliza claramente la cadencia del lenguaje para introducir nuevos temas, enfatizar los puntos importantes y cerrar la discusión cuando resulta necesario, exhibiendo patrones y modelos propios de la literatura oral. Aunque la mayor parte de los estudios sobre la literatura oral se enfoca en la tradición griega clásica (5), algunos indólogos modernos han examinado la naturaleza oral de los textos hindúes. Harold Coward ha señalado que "en la tradición hindú, se cree que el lenguaje se experimenta verdadera y totalmente sólo en su forma oral. La palabra escrita es algo secundario desarrollado sólo con fines didácticos heurísticos y como una ayuda para aquellos

---

<sup>1</sup> Extraído de Christopher Key Chappel, "Yoga and the Luminous", 2008, pag. 219-235, New York, Sunypresss.

demasiado torpes como para recordar los textos importantes de memoria. Para el indio, la forma del lenguaje que se utiliza como norma no es la palabra escrita sino la oral “(6). Del mismo modo, William A. Graham ha escrito,” El maestro que conoce los textos sagrados de memoria y ha dedicado su vida a estudiarlos y explicarlos es el único garante fiable de la verdad sagrada. . . kanthastha es un término hindú que indica que un texto ha sido memorizado, y significa literalmente “situado en la garganta”. Conocer un texto significa también “colocarlo en el corazón (hrdya mem dharana karna)”. (7) La construcción de textos orales puede diferir significativamente de la de los textos escritos. Los textos orales tienden a utilizar recursos literarios que mejoran la memorización, y están más en sintonía con el medio del oído. Kofi Awoonor, un erudito de la literatura africana, describe algunas características básicas de la literatura oral de la siguiente forma: “las cualidades poéticas básicas del canto incluyen la repetición de líneas, la digresión, el uso de palabras-imagen, el paralelismo y la comparación, el símil, la metáfora, la metonimia, las alusiones y los epigramas” (8). Aunque no dispone de todos estos recursos literarios, los Yoga Sutas de Patañjali establecen patrones internos a través de la estructura paralela, la repetición de términos clave y un uso distintivo aunque moderado del símil y la metáfora. Recursos tales como el ritmo y la repetición no sólo ayudan a la memorización sino que también delimitan transiciones y énfasis. Por ejemplo, los sutras especialmente largos suelen indicar un mayor grado de importancia y los sutras excepcionalmente cortos a menudo muestran una agudeza palpable (9).

El enfoque académico tradicional para estudiar los Yoga Sutas, además del método mencionado anteriormente, incluye también la lectura del texto con el comentario de Vyasa y los subcomentarios de Vacaspati Miśra (siglo IX) y Vijñāna Bhikṣu (siglo XVI). Sin embargo, si se utiliza exclusivamente este método, se presentan varios inconvenientes. En primer lugar, los aspectos orales del texto, incluyendo gran parte del ritmo, la asonancia y aliteración, se pierden. La memoria no participa en la misma medida que cuando se recita el texto, y no se pueden extraer los conocimientos derivados de la audición de los “ecos” del texto recitado. Además, el comentario está situado literalmente entre los sutras de Patañjali. En casi todos los casos, el comentario es varias veces más largo que el propio sutra, y cuando se lee a través de él, se pierde la continuidad o flujo de un sutra al siguiente. La tradición de los comentarios se centra principalmente en los sutras de forma aislada unos de otros. Aunque Vyāsa ocasionalmente proporciona resúmenes filosóficos del sistema Yoga, y a veces introduce en un sutra concreto alguna referencia al sutra anterior, en su mayor parte, no identifica temas clave en una secuencia de sutras, ni sutras con referencias cruzadas uno al otro. Por ejemplo, aunque el término *īśvara* se utiliza en tres lugares diferentes (10), Vyāsa no se refiere a los distintos significados utilizados en los tres lugares. Tampoco se refiere a las fuentes de Patañjali, como el Samkhya Karika, el budismo o el jainismo.

La comprensión de la intención original de Patañjali surge cuando se escucha o se recita el texto en secuencia, en lugar de ser leído con la intervención de uno o varios comentaristas. Usando esta técnica, voy a volver a conectar cuatro secuencias temáticas que, en mi lectura (o audición) del texto han sido interrumpidas por el enfoque atomista de Vyasa. Siguiendo pistas derivadas del estilo y vocabulario de Patañjali y dentro del contexto inmediato de sutras específicos, estoy involucrado en lo que los eruditos bíblicos se refieren como “crítica racional” (11). Los estudiosos de la Biblia utilizan categorías de estilo y contexto cuando tratan de determinar la verdadera intención de un autor concreto. Mi propósito en el empleo de este método es sugerir que Vyasa pasó por alto aspectos importantes del sistema de Patañjali. Lo que propongo es una forma de enmienda conjetural, mejorando nuestra comprensión de Patañjali en base a la evidencia interna del propio texto raíz y reemplazando así cuatro interpretaciones exclusivas de Vyasa.

Varios estudiosos han afirmado que Patañjali compiló sus Yoga Sutras a partir de varios textos diferentes. Georg Feuerstein disecciona el texto en dos, un texto de “Kriya Yoga” que se extiende desde I:1 a II:27 y del III:3 o 4 hasta el IV:34, interrumpido por un texto de “Astanga Yoga “ del II:28 al III:2 o 3, que también recoge el III:55. Deussen y Hauer postulan que el texto fue construido a partir de cinco textos diferentes y en cada uno se propone su propia agrupación de subtextos. Todas estas especulaciones son posibles. Sin embargo, Vyasa no hace en su comentario mención alguna a subtextos, ni se refiere a diferentes tradiciones o autores. Tampoco el estilo de Patañjali indica que en realidad esté utilizando textos de otros autores. Con una o dos notables excepciones en forma de variaciones estilísticas con un propósito concreto (12), Patañjali es consistentemente conciso. Si bien es cierto que Patañjali resume una serie de diferentes prácticas y perspectivas filosóficas, parece que lo hace con su propia voz. Como he señalado antes, a pesar de que describe la práctica del yoga y la meta de varias maneras diferentes y no proporciona una definición concluyente de qué manera es la mejor o cual objetivo es el más alto, sus principales temas y el vocabulario son en gran medida consistentes a lo largo del texto.

Sugiero que dejemos a un lado la idea de que puso juntos textos existentes y estemos de acuerdo con la premisa de que Patañjali presenta una concatenación de resúmenes basados en sistemas contemporáneos existentes y anteriores. El tema que afronto gira en torno a una investigación de planteamientos coherentes en Patañjali que parecen haber sido pasados por alto por Vyasa y por lo tanto ignorados por los comentaristas y traductores posteriores, quienes aparentemente sin excepción se basan en gran medida en Vyasa como guía. Puesto que Vyāsa se concentró en la explicación de sutras individuales y no en grupos de sutras, estos planteamientos o

subtextos se han descuidado. Aunque estoy sugiriendo cuatro de tales planteamientos, también podrían existir otros.

### LOS TRES TIPOS DE YOGUIS

El primer caso se refiere a los sutras I:9-22, un conjunto de sutras que discute sobre diferentes practicantes de Yoga:

19. Los liberados del cuerpo y los que están absorbidos en prakṛti todavía conservan la intención de llegar a ser.
20. El de los otros está precedido por fe, energía, atención plena, samadhi y sabiduría.
21. Los muy intensos están cerca.
22. De ahí las distinciones entre leve, moderado y ardiente.

Estos sutras se encuentran inmediatamente después de la descripción de dos tipos de concentración (samprajñata). El primer tipo de samprajñata se describe como asociado con el pensamiento, la reflexión, la felicidad y la soya-dad; el segundo tipo se dice que tiene “sólo un saṃskāra”, a raíz de la aplicación de “la práctica y la intención de la cesación”. El primer sutra del conjunto anterior introduce el concepto de que, incluso si uno no está completamente involucrado en la actividad mundana, todavía puede persistir la posibilidad de una acción futura. Esto contrasta notablemente con los dos sutras anteriores, que describen estados de concentración. No se comparte vocabulario con el sutra inmediatamente anterior y parece que se está introduciendo una nueva idea. Este primer sutra se refiere claramente a un estado inferior que puede conducir a “un retroceso”.

El siguiente sutra en esta lectura menciona practicantes más firmes que se adhieren a disciplinas conocidas dentro de la tradición budista: fe, energía, atención plena, samadhi y sabiduría. Estas cinco se denominan las “cinco virtudes cardinales” del budismo (13), aunque Vyasa no reconoce en su comentario ningún paralelismo budista. La instalación en estas cinco disciplinas indica que una persona ha entrado en el camino espiritual de forma seria, en contraste con las personas mencionadas anteriormente que tienen intención de volver a prácticas mundanas. Por lo tanto, estos sutras presentan un contraste entre dos grupos de practicantes. El primer grupo tiene la intención de regresar al reino de la participación activa con las cosas del mundo; el segundo grupo exhibe cualidades asociadas con la renuncia.

El siguiente sutra habla de un tipo al parecer aún más elevado de yogui: los “muy intensos” que se considera que están “cerca”. Esto completa una tríada jerárquica de practicantes de yoga, tal como se indica en la última pieza del conjunto:

“de ahí, las distinciones entre leve, moderado y ardiente”. Teniendo en cuenta la clara ruptura entre el sutra 18 y el 19, y teniendo en cuenta la evidente progresión triple es lógico pensar que el sutra 22 completa un tema concreto. El siguiente sutra (I:23) ocupa un nuevo y no relacionado tema, perteneciente a la devoción a Īśvara.

Vyasa no indica ningún tipo de relación entre estos sutras y trata a cada uno de ellos individualmente. En lugar de explicar el significado de los términos leve, moderado, y ardiente, su comentario al I:22 se limita a afirmar que los yoguis son de nueve clases, con variaciones de leves, moderados, y ardientes en cada una de las tres categorías, y que de igual forma la subdivisión de estas tres categorías rinde ochenta y un variedades de yoguis. No explica el significado de “muy intenso”, aunque se podría conjeturar que el practicante muy intenso estaría menos inclinado a involucrarse con la actividad mundana. En el sutra 22 Patañjali utiliza “por lo tanto” (tataḥ), lo que indicaría que este sutra se desprende de los inmediatamente anteriores a modo de conclusión. Debido a que enumera tres cualidades en este sutra y a que los tres sutras anteriores describen avances en los estados de logro, es lógico pensar que el yogui “suave” tiene el potencial de volver a entrar en el mundo, que el yogui “moderado” sigue con diligencia las cinco prácticas de “fe, energía, atención plena, samadhi y sabiduría”, y que el yogui ardiente está cerca, debido a la intensidad de su práctica.

Vyasa no reconoce tal asociación, ni los comentaristas posteriores. Sin embargo, parece clara la evidencia de que Patañjali ha destinado el sutra 22 para referirse a los últimos tres sutras. Mi argumento aquí es que el estilo comentarial interrumpe el flujo del texto y que Vyāsa pasa por alto dos claves importantes: el uso del número 3 y el uso del elemento de calificación tataḥ (por lo tanto).

#### UN ESTADO ESPECIAL DE UNIDAD

La siguiente cuestión que deseo abordar deriva del sutra en el que Patañjali describe el estado de absorción utilizando la metáfora de la joya transparente que toma el color del objeto en su proximidad (14). Este sutra aparece al final de una larga sección que comienza diecisiete sutras antes la cual describe medios alternativos para lograr el estado de Yoga. Una vez definidas las distinciones entre leve, moderada y ardiente, Patañjali enumera diez maneras, además del desapego y la práctica que se pueden aplicar para alcanzar el yoga, comenzando con el sutra 23. Estas incluyen la dedicación a Īśvara, la repetición del mantra, la estabilización de la respiración, la práctica ekatattva, la aplicación del brahma vihara de los budistas (aunque Patañjali no reconoce el paralelismo budista), la sujeción continuada de la mente, la iluminación sin tristeza, la liberación del apego, la reflexión sobre el conocimiento onírico y la “meditación en lo que es de agrado” (15). Esta sección está separada de los debates precedentes y posteriores por el uso repetido de la palabra vā, una conjunción que se

suele traducir como “o”, y un sutra que proporciona el cierre: “su dominio se extiende desde lo má pequeño hasta lo más grande” (16). La secuencia con la partícula “va” ha concluido y la interrupción del flujo del texto prepara al lector para una nueva sección.

El sutra I:41 comprende uno de los pasajes más largos y descriptivos de los Yoga Sutrás de Patañjali. Su sorprendente uso de la imaginería y su longitud dan idea de su importancia: “[Ese estado] de fluctuaciones debilitadas, como una preciosa (o clara) joya asumiendo el color de cualquier objeto cercano, es la unidad entre conocedor, proceso de conocimiento y objeto conocido” (17). Este pasaje se puede considerar como la descripción de la culminación lograda cuando se ha completado una de las diez formas de Yoga. También sirve para introducir el debate sobre las diversas formas de trance (samadhi o samāpatti) que surgen con la práctica del Yoga. Como TS Rukmani ha señalado, la realización del yoga no plantea distinción alguna entre el proceso y la meta; el éxito en la técnica es la meta del Yoga.

Patañjali establece que la meta del Yoga es la disminución de las fluctuaciones de la mente (18), dando como resultado “la permanencia en la auténtica forma del observador” (19). Se enumeran diversas técnicas, comenzando con la práctica y el desapego (20) e incluyendo las diez antes citadas, por medio de las cuales se puede lograr esto. Es lógico pensar que en I:41 se describen de forma genérica las características distintivas de este estado, utilizando la metáfora de la joya transparente y un análisis fenomenológico de la experiencia del trance.

En el Lankavatara Sutra, que es más o menos contemporáneo con el texto de Patañjali y por lo tanto anterior a Vyāsa en al menos doscientos años, vemos la metáfora de la joya transparente que se utiliza para describir el elevado estado del bodhisattva. El texto establece que el bodhisattva “se familiarizará completamente con la noble verdad de la auto-realización, se convertirá en un perfecto maestro de su propia mente, se conducirá a sí mismo sin esfuerzo y será como una joya que refleja diferentes colores” (21 ). La imagen de la joya que refleja se utiliza para describir un estado avanzado de realización. El control de la mente y sin esfuerzo del bodhisattva parece indicar una estrecha relación entre los ideales de la escuela de Yoga, generalmente asociada con el hinduismo, y la escuela Yogacara del budismo.

El uso paralelo de los términos fenomenológicos acto de conocimiento y objeto conocido en el Lankavatara Sutra también puede ayudar a aclarar nuestra comprensión del Yoga Sutra I:41. En repetidas ocasiones, el autor hace referencia al acto de conocimiento (grahaṇa) y al objeto conocido (grāhya), que Suzuki traduce también como sujeto y objeto:

Si el Bodhisattva comprendiese plenamente que el mundo externo que se consume bajo categorías de discriminación como el conocimiento (sujeto) y lo conocido (objetos), es la mente misma, se mantendría alejado de obstáculos tales como la agitación, las relaciones sociales y el sueño (22).

En mi enseñanza, Mahamati, la discriminación no tiene lugar porque enseño a estar por encima de lo conocido y el conocedor. . . aquellos que son adictos al conocedor y a lo conocido... no tienen un conocimiento profundo del mundo, que no es más que lo que se ve de la mente misma (23).

Hay que desechar discriminaciones como lo conocido y el conocimiento (24).

No pertenezco ni a la escuela de la causalidad, ni a la de no causalidad, pero enseño la cadena de generación hasta el mundo del pensamiento-construido a base de lo conocido y el conocimiento, que existe dependiente de las discriminaciones (25).

En cada uno de estos pasajes, el autor aboga por la eliminación tanto de lo conocido como del conocimiento.

En el Madhyāntavibhāgabhāṣya, otro texto asociado con la tradición budista Yogacara, Vasubandhu afirma que la imaginación (parikalpa) de lo que es irreal (abhuta) no es otra que la conceptualización (vikalpa) del objeto (grāhya) y del sujeto (grāhaka). La vacuidad, la meta del budismo, es la “ausencia de la relación sujeto-objeto en la imaginación de lo que es irreal.” Vasubandhu escribe que

1.4: La conciencia surge como la aparición (pratibhāsa) de los objetos, los seres sintientes, el yo y las ideas. Su objeto (artha) no existe; y debido a que [el objeto] no existe, [el tema] tampoco existe.

1.5a-c: De este modo se demuestra que [la conciencia] está en la imaginación, pues [la conciencia] no es lo que [surge] sino que es totalmente inexistente.

1.5d: A partir de su extinción se piensa que surge la liberación (mokṣa).

1.14ab: La vacuidad se caracteriza por la ausencia de dualidad entre sujeto y objeto, y como la existencia (bhāva) de la ausencia (abhāva)...

[1.14c]: no es ni existencia (bhava) ni ausencia (abhāva) (26).

En la tradición budista el estado más elevado (la vacuidad) surge cuando desaparecen las distinciones entre el conocimiento y lo conocido. El budismo no reconoce las nociones de veedor (draṣṭṛ), conocedor (grahītr), o sí mismo (ātman o puruṣa); se refiere a la iluminación evitando cuidadosamente tales declaraciones positivas. Sin embargo, a pesar de esta diferencia teológica fundamental, el análisis de los procesos

de percepción conlleva una interesante semejanza. Tanto en el yoga como en el budismo Yogacara hay que superar la distinción entre lo conocido y el conocimiento. En Yoga esto implica la unidad (samāpatti) de estos dos con el veedor, lo que resulta en un estado comparable a la joya transparente, un estado de conciencia purificada en el que desaparecen las distinciones entre conocedor, acto de conocimiento y objeto conocido. En el budismo se dice que es la ausencia de la relación sujeto-objeto, lo que indica una vez más que se ha superado. Cada una de estas argumentaciones sobre el conocimiento y lo conocido destaca su trascendencia o disolución. Sin embargo, el análisis del texto por parte de Vyāsa no hace hincapié en la unidad o trascendencia. En su lugar, se desvía en una prolongada discusión acerca de las diferencias entre conocedor, acto de conocimiento y objeto conocido. Vyasa describe tres formas diferentes de trance (samāpanna): la que se conecta a un elemento bruto (lo conocido), la que se conecta a un elemento sutil (el acto de conocimiento) y la que se transforma en el que ve (conocedor). En su opinión sólo la forma final sería realmente el estado de Yoga. En la primera y segunda, donde se hace hincapié en lo conocido y el acto de conocer, las fluctuaciones mentales no están reprimidas y por lo tanto son claramente activas, un estado que es contrario a la meta del Yoga.

Sin embargo Patañjali afirma que este sutra describe un estado en el que las fluctuaciones han cesado (kṣīṇa-vṛtti) y surge la unidad (samāpatti) entre los tres componentes de la percepción. La palabra samāpatti aparece en singular; si Patañjali hubiera querido indicar tres formas separadas de samāpatti habría usado el plural para que se correspondiese con la terminación locativa plural unida al compuesto “entre conocedor, acto de conocimiento y objeto conocido”. Con el término samāpatti en singular, está claro que Patañjali está tratando de un solo estado de la unidad. Este estado único surge cuando los tres aspectos de la percepción aparecen como uno solo.

Además, no hay ningún indicio de triplicidad en la metáfora de la joya. La joya adopta el color del objeto que se encuentra cerca. La joya en sí podría considerarse como el veedor y el color del objeto como lo visto; en la forma en que se describe, hay una transformación completa de la joya; se adopta la calidad del objeto de tal manera que no puede distinguirse de él. En esta metáfora no se hace mención del tercer proceso enfatizado por Vyasa, el proceso de conocimiento. Por lo tanto, resulta razonable que la propia metáfora conduzca a una lectura singular de samāpatti y no promueva la teoría de las tres formas de Vyasa.

No existe fundamento alguno para considerar que las tres distinciones hechas por Vyāsa se relacionan con otros tantos tipos de samadhi. En I:17 se enumeran cuatro tipos de samprajñata (el pensamiento discursivo, la reflexión, la felicidad y la soy-dad), no tres. Los sutras que siguen a I:41 tampoco delinean cuatro formas distintas de llevar a cabo samāpatti. En savitarka, el objeto o grāhya es grosero y más adelante se



trasciende en nirvitarka; en savicārā, el objeto es sutil y una vez más se trasciende en nirvicārā. En este estado de trascendencia, las distinciones entre veedor, ver y visto desaparecen. En esta discusión, así como en la discusión sobre samprajñata en I:17, Patañjali no menciona tres, sino cuatro aspectos o caminos distintos.

Parece evidente, tanto a partir de la gramática y del simbolismo del sutra como del uso de conceptos paralelos en la tradición budista, que el sutra describe la eliminación de las distinciones que tiene lugar cuando cesan las fluctuaciones de la mente y que no sugiere en absoluto diferentes estados que pertenezcan a cada uno de los tres. Recordando de nuevo el uso budista de “captar” y “captado” en el Lankavatara Sutra y el Madhyātavibhāgabhāṣya, en última instancia, no hay captación ni nada que captar. Esta negación indica que el Bodhisattva ha ido más allá de la esfera convencional (samvṛtti) ingresando en la realidad de la iluminación (paramārtha), donde no existe el apego. El sistema Yoga no niega el proceso perceptivo cuando describe los estados superiores de conciencia, debido a su conformidad con la existencia de la pura conciencia, denominada “puruṣa” o “atman”, pero proclama un estado de unidad en el que no caben distinciones entre captador, captación y captado.

Este estado de unidad también se puede interpretar en relación con los chamanes. En las tradiciones chamánicas, según explica Mircea Eliade, el chamán “adopta” las cualidades de un animal totémico concreto, con el fin de obtener poder. Los vestigios de esta tradición se encuentran en las posturas de yoga que imitan animales: al hacer el āsana simha, nos esforzamos por asumir la ferocidad y la fuerza de un león. En cierto sentido, se entra en un estado de sensación corporal que no es el de la persona humana, extendiendo y mejorando así la propia identidad. “La unidad”, que a menudo se ha considerado en Yoga como indicativo de unión con una conciencia superior, no significa que la conciencia superior se convierta en un objeto con el cual uno se funde sino que, más bien, se refiere al cambio por el cual la propia conciencia, mediante un proceso de inmersión, se transforma en el objeto de su atención, sea éste el que sea.

En resumen, parece que hay poca o ninguna base para la interpretación de Vyāsa respecto a que Patañjali pretenda analizar tres tipos de samāpatti: uno relacionado con la unidad lograda con el objeto grosero, otro con el proceso de percepción y otro más relativo a la unidad con el veedor. Este sutra parece hablar de lo que sucede cuando se ha logrado el estado de Yoga después de aplicar cualquiera de una serie de técnicas distintas. De acuerdo con el Yoga, no habría razón alguna para obtener el estado de unión con un objeto grosero o con la actividad sensorial, porque las fluctuaciones mentales permanecerían. Dada la metáfora de la joya transparente y, sin lugar a dudas, la singular referencia a la unidad, no tiene sentido, gramaticalmente o de cualquier otra forma, postular un triple análisis del samāpatti basado en este

sutra. Al igual que con la lista de ochenta y un tipos de yoguis, Vyāsa parece demasiado preocupado por añadir especulaciones enumerativas al texto de Patañjali, donde tal vez no sea necesario o útil.

### SĀṂKHYA, YOGA Y EL NÚMERO SIETE

Otro aspecto del texto que deseo discutir y que no menciona explícitamente Vyasa es el paralelismo directo entre los sutras II:15-27 y el Samkhya Karika de Īśvarakṛṣṇa. Al vincular estos trece sutras de Patañjali con el texto de Īśvarakṛṣṇa, sugiero una interpretación alternativa del sutra II:27, al que Vyāsa atribuye siete etapas de realización. La “vision del Samkhya-Yoga” establece:

15. Para el que discrimina, todo es sufrimiento, debido al conflicto producido por las fluctuaciones de los gunas, y a los sufrimientos propios del pariñāma, el dolor y los saṁskāras.
16. Debe evitarse el sufrimiento aún por venir.
17. La causa de lo que se debe evitar es la confusión entre el veedor y lo visto.
18. Lo visto tiene las cualidades de luz, actividad e inercia; consiste de elementos y sentidos, y tiene como objetivos la experiencia y la liberación.
19. Los gunas se dividen en lo diferenciado, lo indiferenciado, lo específico, y lo no manifiesto.
20. El veedor es pura visión; aunque puro, parece que tiene un propósito.
21. La naturaleza de lo visto es sólo para su propósito (el de puruṣa).
22. Cuando [su] propósito se cumple, [lo visible] desaparece; sin embargo, no desaparece debido a que es común a otros.
23. La confusión (samyoga) sucede cuando los poderes del propietario [puruṣa] y de la propiedad [prakṛti] se perciben como uno solo.
24. La causa de ello es la ignorancia.
25. A partir de la eliminación [de la ignorancia], la confusión (samyoga) cesa; [esto es] la liberación, el aislamiento con respecto a lo visto.
26. El método para la liberación es el inquebrantable conocimiento discriminativo.
27. El ámbito que precede esta sabiduría tiene siete pasos.

Para que coincidan ambos sistemas, empezamos con II:15 y 16. Estos afirman que todo es sufrimiento y que este sufrimiento se puede superar, el punto de partida indicado en Samkhya Karika I y II.

- I. A partir del sufrimiento producido por los tres tipos de dolor, surge la investigación de los medios para eliminarlo; si se dice que esto es inútil,

porque los medios se conocen por la percepción, (respondemos que) no, ya que en ellos no hay certeza o finalidad.

II. Los medios tradicionales para poner fin al sufrimiento son como lo perceptible; se caracterizan por la impureza, la destrucción y el exceso; un medio mejor y diferente es el que se deriva del conocimiento discriminativo sobre lo manifiesto, lo no manifiesto y el conocedor. (27)

La referencia a los gunas, un rasgo distintivo del Samkhya, está incluida en II:15, reflejando la definición que sobre los guṇas da el SK XII. “Los atributos son de la naturaleza del placer, el dolor y el engaño; tienen por fin la iluminación, la acción y la restricción; se dominan, sostienen y activan mutuamente, interactuando entre sí”. En II:17, la confusión entre prakṛti y puruṣa, lo visto y el veedor, se considera que es la causa del sufrimiento, lo cual se refleja en SK XX. “Por lo tanto, a partir de esta unión, lo no consciente aparece como consciente; y del mismo modo, a partir de la actividad, propia realmente de los atributos, el espíritu, que es neutral, aparece como si fuese activo”. Los constituyentes de la prakṛti manifestada figuran en II.8 y 19, que resumen el contenido de SK XXII a XXXVIII. “A partir de prakṛti (naturaleza primordial, Naturaleza) surge Mahat (buddhi, el Gran Principio); de este surge ahamkara (el principio del yo); a continuación surge el “conjunto de los dieciséis”; de cinco de este “conjunto de dieciséis” surgen las cinco “sustancias elementales”. El YS II:20 define seguidamente al veedor, reflejando la discusión sobre puruṣa de SK XI, XVII, XVIII y XIX.

XI. Lo manifiesto es “con los tres atributos (gunas)”, “indistinguible” “objetivo”, “común”, “insensible” y “productivo.” Así también es la Naturaleza. El espíritu es lo contrario, y sin embargo, también [en algún aspecto] parecido.

XVII. (a) Debido a que todos los objetos compuestos son para el uso de otra entidad, (b) a que debe ser posible la ausencia de los tres atributos y otras propiedades, (c) a que debe haber un control, (d), a que tiene que haber alguien que experimente y (e) a que hay una tendencia hacia el “aislamiento” o bienaventuranza final, en consecuencia, el espíritu debe existir.

XVIII. La pluralidad de espíritus se desprende sin duda de la diversidad entre nacimientos y muertes, de las distintas propiedades de los instrumentos de conocimiento y acción, de la simultaneidad de las acciones, y también de la diferente proporción de los tres constituyentes.

XIX. En oposición a esto se deduce que el espíritu debe ser el “testigo”, “aislado”, “indiferente”, “veedor” e “inactivo”.

El YS II:21, “la naturaleza de lo visto es sólo ser objeto de eso (puruṣa)”, se hace eco de los siguientes pasajes del Samkhya Karika que describen la razón de ser de lo visto:

XLII. A los efectos del Espíritu, el cuerpo sutil, a través de sus conexiones con los medios y sus resultados, y con la ayuda de la fuerza de la naturaleza, actúa como un actor.

LVI. Por lo tanto, este esfuerzo en la actividad de la naturaleza, desde Mahat hasta los elementos toscos, es por la liberación de cada Espíritu; aunque sea para el beneficio de otro, sin embargo, parece como si fuera para sí mismo.

LVII. Igual que la leche actúa de forma inconsciente para alimentar al ternero, también lo hace la naturaleza por la liberación del Espíritu.

LVIII. Igual que la gente se involucra en la acción para aliviar los deseos, también lo hace (actúa) lo Inmanifestado para liberar el Espíritu.

Cuando este objetivo se ha cumplido, el YS II:22 afirma que el veedor desaparece; el SK LIX declara que “la Naturaleza desaparece después de mostrarse ante el espíritu, igual que una bailarina abandona su danza cuando ya ha sido vista por la audiencia”. Con un gesto poético, el SK LXI proclama que no hay nada más sutil que la Naturaleza que “no se expone nunca más ante la vista del Espíritu”. El autor hace hincapié en que el Espíritu nunca está condicionado o afectado de ninguna manera:

LXII. Por lo tanto, en ningún caso el Espíritu transmigra, está sometido o se libera. Es la Naturaleza, en sus variadas formas, la que transmigra, se encuentra sometida y se libera.

Patañjali dice que la confusión entre el Espíritu y la Naturaleza, el veedor y lo visto, es causada por la ignorancia y es la raíz del sufrimiento (28). Cuando esta asociación se detiene, se logra el objetivo de kaivalya (29). Se hace hincapié en la necesidad de que surja el discernimiento discriminativo (viveka khyati) (30), lo cual se corresponde con el énfasis de Īśvarakṛṣṇa en el conocimiento (jñāna) (31).

En este punto, aunque Patañjali ha resumido la mayor parte del sistema Samkhya, no ha explicado completamente el cuerpo sutil. Īśvarakṛṣṇa es muy específico sobre este tema, dedicando quince sutras (32) a la discusión sobre el cuerpo sutil. Incluye buddhi, ahamkara y manas, así como dos grupos complementarios de bhāvas o estados de existencia. Un grupo enumera ocho bhāvas; el otro grupo enumera cincuenta bhāvas. Tal vez por razones de brevedad, o tal vez porque lo sustituye con su propia filosofía de kleśas, samskaras y vasanas, Patañjali no entra en gran detalle sobre la naturaleza del cuerpo sutil, aunque sí utiliza el término sūkṣma en cada una de las secciones del texto (33). Sin embargo, ambos autores reconocen el papel fundamental que desempeña el conocimiento en la búsqueda de la liberación: El Samkhya utiliza el término jñāna y el Yoga utiliza el término discernimiento discriminativo (viveka khyati).

El número siete ocupa un lugar destacado en la discusión de Īśvarakṛṣṇa acerca del proceso de liberación. En SK LXIII afirma que “la naturaleza se une a sí misma de siete formas y se libera para el propósito del Espíritu, a través de una sola forma, el conocimiento”. En el punto donde predomina el conocimiento, prakṛti da la espalda a los otros siete bhāvas:

A partir del estudio de los constituyentes de la realidad manifiesta (tattvas), surge el conocimiento de que “si yo no existiera, nada sería mío, yo no sería”. Este [conocimiento] no deja residuos, está libre de ignorancia, es puro y único (kevala).

Entonces puruṣa, sereno como un espectador, ve a prakṛti, cuya actividad ha cesado al haberse cumplido su tarea y haber abandonado sus siete formas [de perpetuar la esclavitud: la ignorancia, la virtud, la no virtud, el apego, la indiferencia, el poder y la debilidad] (34).

En esta secuencia el proceso de liberación se explica como la vuelta atrás de los siete modos o bhāvas que se derivan de la ignorancia y el establecimiento en un estado de conocimiento.

Vyāsa afirma que el número siete en el Yoga Sutra II:27, que aparece junto a una discusión sobre la liberación, se refiere a siete logros:

1. lo que ha de ser conocido se ha conocido
2. lo que se debe evitar, se ha evitado
3. lo que ha de ser alcanzado ha sido alcanzado
4. los medios (el discernimiento discriminativo) se han logrado
5. el intelecto ha completado su objetivo de demostrar la experiencia y la liberación
6. las actividades de los gunas han cesado
7. puruṣa permanece en soledad trascendental (35).

Por contra, me gustaría sugerir que la mención del número siete en el sutra II:27 puede contener numerosos significados, como ocurre a menudo en el arte y la literatura india (36). Esto puede incluir una referencia indirecta a la parte de la Samkhya Karika citada anteriormente en la que uno se aleja de los siete bhāvas que perpetúan la esclavitud.

El término pranta-bhumi, interpretado por Vyasa como una referencia a la meta final, puede referirse a la secuencia de etapas que conducen a la octava. Pranta combina el prefijo pra, que significa “hasta”, con anta, que significa “fin.” Por tanto, se referiría a lo que precede a la etapa final u octavo logro, a las etapas que son preparatorias para

el logro del samadhi. Cada una de estas siete se debe trascender en última instancia, al igual que son rechazados por prakṛti los siete bhāvas en el momento en que surge el conocimiento liberador. Teniendo en cuenta la colocación de los sutras en la discusión sobre el Samkhya, y justo antes de la exposición del yoga de ocho pasos, creo que es plausible que “pranta-bhumi” se refiera a las etapas previas a la consecución de la meta y no al objetivo en sí, tal como afirma Vyasa. En las tradiciones del yoga son comunes los análisis de ocho pasos en las disciplinas espirituales y las etapas. Patañjali enumera ocho miembros del yoga, que culminan en el Samadhi, en los sutras II:29-55 y III:1-3. El Lankavatara Sutra enumera siete etapas preliminares en el camino del Bodhisattva que conducen a una octava, cuya descripción es análoga a la octava etapa del Yoga:

En la séptima etapa, mahamati, el Bodhisattva, examina cuidadosamente la naturaleza de citta, manas, y manovijnana; examina el ego y lo que conlleva, el captador y lo captado, la ausencia de ego de las cosas, el surgimiento y la desaparición, la individualidad y la generalidad, etc. (37).

A partir del Bodhisattva-Mahasattva de la octava etapa de la Bodhisattva-idad... cesan de considerarse las cosas como captadas por un captador, en base al ardiente deseo por ellas (38).

El Yogadṛṣṭisamuccaya de Haribhadra describe cuatro tipos de Yoga de ocho pasos (39). Si nos fijamos en la colocación del Yoga Sutra II:27 al final del resumen del sistema Samkhya, el término pranta-bhumi podría referirse a los siete bhāvas diferentes de jñāna. Pero si lo consideramos en términos de la discusión que sigue a continuación sobre el Yoga de ocho pasos, podría referirse a las siete etapas previas a la consecución del Samadhi. Para Vyāsa equiparar el número siete con sus listas de siete logros finales parece en desacuerdo con el uso del número siete en tradiciones paralelas, y en discrepancia con el significado de “pranta-bhumi”.

#### ¿DOS OBJETOS O CONOCIMIENTO DISCRIMINATIVO?

El último aspecto que deseo tratar gira en torno a el comentario de Vyāsa en el sutra III:53. Patañjali establece, “Por lo tanto, existe la constatación de dos cosas que son similares, debido a que no están limitadas (separadas) por diferencias de origen, denominación, y lugar”. El comentario de Vyāsa interpreta esto como que el yogui es capaz de diferenciar dos cosas idénticas a pesar de ocupar el mismo lugar, aunque en momentos diferentes. Se utiliza el ejemplo de una vaca, que indica que el yogui puede discernir la diferencia entre dos vacas similares aunque su posición cambie, gracias a la sutil habilidad de discernimiento que posee el yogui. Al igual que en los ejemplos anteriores, esta interpretación es universalmente aceptada por los comentaristas

posteriores, como Vacaspati Miśra, Vijñānabhikṣu y Rāmānanda. Sin embargo, me gustaría sugerir que el poder del yogui no se dirige a una tarea tan mundana, y prefiero interpretar este sutra a la luz de su contexto en el tercer capítulo y dentro de la intención general del sistema.

El sutra afirma que, debido al nacimiento, las características y el lugar (jāti, lakṣaṇa, deśa), puede percibirse (pratipatti) la diferencia (anyata) entre dos cosas que son similares (tulyayoḥ). Me gustaría añadir que el número dos tiene especial significado filosófico para Patañjali a lo largo del texto. En otros lugares, el número dos se refiere al veedor y a lo visto. En I:3, el veedor se opone al ámbito de las fluctuaciones mentales. En II:17, Patañjali establece que “la causa de lo que se debe evitar es la unión entre el veedor y lo visto”. Este sentimiento se refleja más adelante en la cuarta sección del texto, cuando Patañjali establece que “todas las cosas se conocen debido a que la mente está teñida del veedor y lo visto” (40). El veedor y lo visto se contrastan en II:20 y 21, y se dice que el estado liberado depende de ser capaz de separar estos dos, que son vistos como uno debido a la ignorancia, como se explicó anteriormente en II:22-26. La clave para superar el dolor inherente a la involucración y al apego con la realidad manifestada de prakṛti es ser capaz de discernir claramente la diferencia entre los dos. Igual que el bhāva jñāna es la modalidad por la que el Samkhya afirma que se logra el kevala, en los Yoga Sutra Patañjali pone gran énfasis en el discernimiento discriminativo (viveka-khyati) como “medio de liberación” (hana-upāya).

En la cuarta y última parte del texto, Patañjali hace de nuevo hincapié en la necesidad de distinguir entre lo que ve y lo visto como preliminares al kaivalya y al dharma-megha-samadhi, los estados más elevados del Yoga. Patañjali dice: “El que ve la distinción interrumpe el devenir de uno mismo. De esta forma, inclinada hacia la discriminación, la mente es propensa hacia el kaivalya” (41). La aplicación del discernimiento discriminativo permite entrar en el estado de samadhi conocido como dharma megha, a través del cual cesan todas las acciones que causan dolor”. De hecho, en [ese estado de] reflexión, para quien posee discernimiento discriminativo y no tiene ya ningún apego, se da la nube del dharma samadhi” (42). A partir de estos sutras, detectamos un estrecho vínculo entre el sistema Samkhya y su énfasis en la separación de los dos grandes principios puruṣa y prakṛti, y el proceso de liberación del Yoga. Cuando Patañjali se refiere a las cosas de dos en dos, alude constantemente al Samkhya y concomitantemente insiste en que se haga una distinción entre estos dos.

Un punto que necesita aclararse es la razón por la que Patañjali se refiere a dos cosas que son similares en III:53. Para entender esta similitud, sugiero que volvamos a uno de los sutras mencionados anteriormente. El I:19 se refiere a aquellos que se “absorben en prakṛti y se liberan del cuerpo” (videha prakṛti-laya) como entrando potencialmente de nuevo a la existencia (bhava-pratyaya). En este estado, la

manifestación externa de prakṛti se ha calmado, pero el deseo de volverse activo una vez más no ha sido sofocado. El yogui totalmente consumado tiene la capacidad de comprender la diferencia entre el verdadero desarraigo del deseo y su forma engañosa de latencia, lo que algunos podrían confundir con la verdadera pureza (akliṣṭa) y el aislamiento (kaivalya). El Samkhya Karika también enumera diversas maneras en las que puruṣa y prakṛti en su forma no manifiesta son similares; ambas se dice que son sin causa, infinitas, que todo lo penetran, inactivas, singulares, sin apoyo, imperceptibles, sin partes e independientes (43).

Si nos fijamos en el contexto inmediato del sutra III:53, podemos ver una continuidad de pensamiento que se interrumpe si, como dice Vyasa, el yogui cultiva el poder de discernir la diferencia entre dos vacas o piezas de fruta similares. A partir del sutra III:47 y continuando hasta el final del pāda, podemos ver que Patañjali en el sutra III:53 hace referencia a una distinción similar a la sugerida más arriba y no de acuerdo con la interpretación de Vyasa. Anteriormente en esta sección, Patañjali ha discutido de forma secuencial el cultivo del dominio sobre el cuerpo y los elementos brutos. Afirma que se pueden dominar los órganos de los sentidos: “A partir del samyama sobre la captación, la propia-forma, la soy-dad, su conexión y su importancia, se alcanza el dominio sobre los órganos de los sentidos”. También afirma que uno puede hacerse con el control sobre el origen de todas estas formas de manifestación, en clara referencia a la capacidad de aplacar los impulsos de prakṛti: “Por lo tanto, se obtiene rapidez del órgano mental, un estado de ser más allá de los sentidos y el dominio sobre pradhāna” (44). Sin embargo, este logro en sí mismo no es suficiente para la liberación; tiene que haber una forma aún más elevada de discernimiento que permita ver la diferencia entre la forma sattvika de prakṛti y puruṣa: “Sólo desde el discernimiento de la diferencia entre sattva y puruṣa, se consigue la soberanía sobre todos los estados del ser y su conocimiento” (45).

Cuando se logra el desapasionamiento incluso hacia este estado de soberanía, se alcanza la meta del Yoga: “Debido a la liberación incluso de ésto, dada la destrucción de la semilla de este impedimento, se logra kaivalya” (46).

El siguiente sutra explica además la profundidad de tal desapasionamiento, afirmando que el yogui no se verá tentado a reavivar una relación con prakṛti debido a su recuerdo de los resultados no deseados de esa unión: “No debe ser causado de orgullo o apego el estar bien considerado por seres superiores, pues pueden volver a surgir inclinaciones indeseables” (47). Por tanto, conociendo las consecuencias de tal acción, se permanece en un estado de conocimiento discriminativo (viveka-jñānam): “A partir del samyama en el momento y su sucesión, surge el conocimiento que nace de la discriminación” (48).



El siguiente sutra, al que Vyāsa atribuye erróneamente el poder de ver la diferencia entre dos objetos manifestados, de hecho reafirma y vuelve a enfatizar la necesidad de discernir la diferencia entre prakṛti en un estado de inactividad y puruṣa: “de ahí, se deriva la determinación de dos cosas que son similares, debido a que no están limitadas (de hecho, separadas) por diferencias de nacimiento, designación, y lugar” (49).

Las “dos cosas que son similares” se refieren a la forma inactiva o latente de prakṛti y a la pureza de puruṣa, cuyas diferencias deben ser comprendidas. Los sutras inmediatamente siguientes ponen de relieve la importancia de esta discriminación como elemento central del proceso para lograr la liberación: “El conocimiento que nace de la discriminación se dice que es liberador, (respecto de) todas las condiciones y todos los tiempos, y es instantáneo (50). En la mismidad de pureza entre sattva y puruṣa, surge kaivalya” (51).

En consecuencia, si leemos estos sutras secuencialmente, el sutra III:53, en lugar de ser una digresión en referencia a un poder mundano, de hecho, es parte de una secuencia que llega a una descripción del objetivo de la práctica del Yoga.

En conclusión, el Yoga Sutra de Patañjali se ha leído tradicionalmente a través del prisma del comentario de Vyasa. Ninguno de los comentaristas del texto ha tenido problemas con la interpretación de Vyāsa de los sutras mencionadas anteriormente. Sin embargo, incluso el lector más casual del texto puede sentirse un poco confundido por la insistencia de Vyāsa en ochenta y un yoguis, tres formas de samāpatti, siete estados de Yoga, y la supuesta capacidad del yogui para distinguir entre dos objetos aparentemente idénticos. Ninguna de estas interpretaciones tiene confirmación lingüística o filosófica interna dentro de texto raíz de Patañjali. Al permanecer cerca de las premisas filosóficas de las tradiciones Samkhya y Yoga, teniendo en cuenta las pistas que proporcionan las ideas budistas paralelas, y por el simple hecho de permanecer sensibles al flujo del texto según lo indicado por su simetría y sonido, estoy sugiriendo que estas cuatro áreas críticas deben ser reinterpretadas.

## NOTAS

### LEYENDO A PATAÑJALI SIN VYASA

Este capítulo se publicó originalmente en la revista de la Academia Americana de Religión 62, no. 1 (1994): 85-105. La investigación fue financiada por una beca de la Fundación Nacional para las Humanidades.

1. YS I:19–22.

2. YS I:41.

3. YS II:17–27.
4. YS III:53.
5. De particular interés son los ensayos “Formula and Meter”, de Gregory Nagy, y “Is ‘Oral’ or ‘Aural’ Composition the Cause of Homer’s Formulaic Style?” de Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon, III, eds. *Literatura Oral Literature and the Formula* (Ann Arbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, 1976). Las referencias a la tradición oral en la India se incluyen en Jack Goody, “The Interface between the Written and the Oral” (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) y Jan Vansina, “Oral Tradition: A Study in Historical Methodology” (Chicago: Aldine, 1961). Michael N. Nagler es particularmente sensible a la tradición literaria de la India en su “Spontaneity and Tradition: A Study of the Oral Art of Homer” (Berkeley: University of California Press, 1974), y resalta que “hay una teoría muy desarrollada sobre el significado, el lenguaje, y la adquisición del lenguaje construida alrededor... del término sphota..., “estallar”, siendo su aplicación al lenguaje la percepción intuitiva del significado que en nuestra lengua también “estalla” sobre la mente de alguna manera desconocida, ya sea espontáneamente o cuando se activa por un símbolo lingüístico: palabra, frase u oración”.
6. Harold Coward, “Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions” (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988), p. 116.
7. Consultar especialmente el capítulo seis, “Scripture as Spoken Word: The Indian Paradigm” en William A. Graham, “Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion” (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
8. Kofi Awoonor, “Breast of the Earth: A Survey of the History, Culture, and Literature of Africa South of the Sahara” (Garden City: Anchor Press/Doubleday, 1975), p. 80.
9. Mi experiencia personal con los Yoga Sutras ha incluido la memorización y recitación en sánscrito del segundo pāda en el Yoga Anand Ashram en Amityville, Nueva York.
10. YS I:23–24; II:1; II:32, 45.
11. Bruce M. Metzger, “The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration” (New York: Oxford University Press, 1968).
12. YS I:41, IV:34.
13. Para una descripción narrativa de éstos, consultar Edward Conze, “Buddhist Thought in India” (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967). Consultar también el “Visuddhimagga” (XXI:128).
14. YS I:41.
15. YS I:23–40.
16. YS I:40.
17. YS I:41.
18. YS I:2.
19. YS I:3.
20. YS I:12–16.
21. Lañkāvatāra Sutra II:VIII [Suzuki]. Ver también II:XXXV, 78.

22. Lañkāvatāra Sutra II:X, 44.
23. Lañkāvatāra Sutra II:XLVII, 115.
24. Lañkāvatāra Sutra II:LIV, 128.
25. Lañkāvatāra Sutra III:LXXIII, 177.
26. Malcolm D. Eckel, "The Madhyāntavibhāgabhāṣya: A Commentary on the Distinction between the Middle and the Extremes", 1983.
27. Esta traducción y las que siguen están tomadas de Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore, "A Source Book in Indian Philosophy", que se basa en las traducciones de SS Suryanarayana Sastri y Ganganatha Jha.
28. YS II:23–24.
29. YS II:25.
30. YS II:26.
31. SK XLIV, LXIII, LXIV.
32. SK XL–LV.
33. YS I:44, 45; II:10, 50; III:25; IV:13.
34. SK LXIV–LXV, mi traducción.
35. Ver p. 172.
36. Katherine Harper, "The Iconography of the Saptamatrikas: Seven Hindu Goddesses of Spiritual Transformation" (Lewiston: Mellen, 1989).
37. Lañkāvatāra Sutra IV:LXXX, 213
38. Lañkāvatāra Sutra IV:LXXX, 215
39. Haribhadra (siglo octavo CE) enumera el sistema de Patañjali y luego lo alinea con su propio esquema de ocho pasos (mitrā, tārā, balā, dīprā, sthirā, kāntā, prabhā, parā) así como con otros dos sistemas óctuples que son por lo demás desconocidos: Bandhu Bhagavaddatta (adveṣa, jijñāsa, śuśruṣā, śravaṇa, sukṣmabodha, mīmāṃsā, pratipatti, sātmi-kṛta-pravṛtti) y Bhandanta Bhāskara (akheda, anudvega, akṣepa, annuttānavatī, abhrānti, ananyamud, arug, saṅga vivarjitā). Para una discusión completa, consultar Chapple, "Reconciling Yogas" (Albany: State University of New York Press, 2003).
40. YS IV:23.
41. YS IV:25–26.
42. YS IV:29.
43. Consultar Sāṃkhya Kārikā X.
44. YS III:48.
45. YS III:49.
46. YS III:50.
47. YS III:51.
48. YS III:52.
49. YS III:53.
50. YS III:54.
51. YS III:55.