

# PROBLEMAS FILOSÓFICOS EN LOS TEXTOS INDIOS<sup>1</sup>

(Notas marginales al libro de J.W. Hauer “Der Yoga”)

Adolf Janacek, Praga

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

... Los problemas con respecto al texto y al autor de los Yoga-sūtras se pueden resumir de la siguiente manera:

(1) si el texto de los YS proporciona un procedimiento unificado de Yoga con el *kaivalya* (liberación) como objetivo, habiendo experimentado el autor técnicas transmitidas de boca a boca, o procedentes de escritos más antiguos, o suyas propias, las cuales compiló en un sistema integral; o,

(2) si podemos discernir los diversos textos o pensamientos utilizados en este sistema unificado; o,

(3) si el texto de los YS está vagamente integrado, formado por diferentes textos independientes que ofrecen diversos tipos de yoga de diferentes épocas;

(4) o, si el autor es una sola persona o no; o,

(5) si el autor es Patañjali el Gramático (siglo II a.C.), o no.

En este sentido, las opiniones sobre el texto, su autor y los contenidos de los Yoga-sūtras se pueden dividir de la siguiente manera:

1. Al primer grupo pertenecen aquellos indólogos que piensan que el texto forma un todo indivisible. En cuanto a su autor, podemos distinguir dos tendencias: (a) La tradición india<sup>2</sup> identifica al autor de los YS con Patañjali, el gramático. La misma opinión la sostienen los indólogos B. Liebich, R. Garbe y Jwala Prasad, (b) Otros académicos, como J.H. Woods, H. Jacobi, A.B. Keith, L. Renou, L. de la Vallée-Poussin, P. Masson-Oursel, etc., hacen una distinción entre el Patañjali más antiguo,

<sup>1</sup> Traducción del artículo de Adolf Janacek, “To the problems of indian philosophical texts”, entre las páginas 467-473 (<https://archive.org/details/Janacek1959>)

<sup>2</sup> El comentarador Boja, Cakrapanidatta, del siglo XI d.C.

el gramático (s. II a.C.) y el Patañjali más moderno, el autor de los Yoga-sūtras (s. IV-V d.C.).

2. Al segundo grupo pertenece particularmente S. Dasgupta, quien considera que los tres primeros capítulos de los YS forman un todo único cuyo autor fue Patañjali el Gramático, mientras que, en su opinión, el capítulo IV es una adición posterior.

3. Un tercer grupo podría estar formado por académicos que piensan que el texto no es único, sino que está compuesto de varias piezas distintas que datan de diferentes épocas y son de diferentes autores. A este grupo pertenecen principalmente P. Deussen, J. W. Hauer, O. Strauss y E. Frauwallner. O. Strauss sostiene que Patañjali no logró crear un sistema completamente armonioso con el material que tenía disponible. Resume así el triste futuro de nuevas investigaciones: "El natural intento de estudiar en nuestros tiempos los diversos aspectos de esta doctrina por separado es en la actualidad y quizás para siempre un intento sin esperanza, ya que nuestro conocimiento del yoga pre-patañjalico está lejos de ser suficientemente exhaustivo".

Como si le proporcionase una respuesta a Strauss, Hauer ha intentado resolver este crucial problema y su solución, junto con la crítica de la misma, puede ayudarnos a aclarar cuál puede ser un método conveniente para resolver también otros textos filosóficos. Al margen de esto, tengo la intención de revisar el intento de Hauer con más detalle, teniendo en cuenta siempre la tarea principal, es decir, encontrar un camino que permita resolver los problemas de los textos en general.

La primera edición, que lleva el título "Der Yoga als Heilweg", se dedicó a criticar integralmente el texto básico de los YS; la segunda, que aparece bajo el título "Der Yoga", expone la opinión de Hauer sobre este texto de manera más breve pero con todas las consecuencias.

Hauer está convencido de que el texto de los YS no se puede interpretar como un texto único, y que se debe tener en cuenta el testimonio de los comentaristas (la introducción al capítulo II de Vācaspatimiśra). Sostiene que los YS están compuestos por una serie de textos que ofrecen diferentes tipos de yoga, y trata de fundamentar su punto de vista, así como de establecer la fecha de composición de algunos textos y del último editor de los YS.

Para empezar, Hauer (p. 224) objeta la denotación y división de los capítulos de los Yoga-sūtras, ya que, por ejemplo, las *vibhūtis* (perfecciones) se mencionan no solo en el capítulo III, sino también en el II. El término *kaivalya* (el objetivo final del yoga, el logro de la liberación) aparece en el capítulo IV, pero en realidad el capítulo III contiene más detalles. La forma actual de los YS es, según Hauer, el resultado de una edición posterior. El editor procedió a organizar todo el material para dividirlo en cuatro capítulos, sin embargo, cuando no disponía de una cantidad suficiente de material para un capítulo, nunca dudó en completarlo con otro texto para compensar la insuficiencia (pág. 224); o, teniendo un texto que le parecía demasiado largo, dividirlo en dos partes e incluirlo en diferentes capítulos. Para los títulos de los capítulos utilizó palabras significativas de ellos mismos, elegidas para resaltar los asuntos más importantes. El orden de los capítulos establecidos por el editor de acuerdo a su secuencia lógica, debieron ser los siguientes: I *sādhana* (medios); II *vibhūti* (perfecciones); III *samādhi* (concentración); IV *kaivalya* (aislamiento), mientras que en los YS su secuencia es: III, I, II, IV. A continuación, la explicación de Hauer sobre por qué el editor prefirió otra secuencia diferente a la lógica.

Antes de continuar, debemos recordar que, por ejemplo, H. Jacobi supuso que el autor de los YS no dominaba el sánscrito ya que usó incorrectamente el plural *vṛttayaḥ pañcatayaḥ* ("cada estimulación es de cinco tipos") en lugar de *vṛttih pañcatayī* ("hay cinco estimulaciones") (I.5). En otro lugar, Jacobi supuso que el autor del texto "tomó prestado" de otros sistemas lo que consideraba adecuado para su propósito. Esto solo demuestra su parcialidad con respecto al autor del texto.

Hauer parte de la suposición de que el texto básico de los YS se compone de cinco partes independientes, cada una de las cuales contiene un procedimiento autónomo pero cuyos objetivos son idénticos. Son los siguientes: (1) YS I.1-22 el texto del "*nirodha*" (sobre el control), (2) el texto "*īśvarapraṇidhāna*" YS I.23-51 (sobre la devoción a *īśvara*), (3) YS II.1-27 el texto "*kriyā-yoga*", (sobre el Yoga de la acción), (4) YS II.28-III.55 el texto "*yogāṅga*" (sobre los miembros del Yoga), y (5) el texto "*nirmāṇacitta*" YS IV.2-34 (sobre las *cittas* creadas). Desecha el *sūtra* IV.1 por considerarlo una interpolación.

La división de los YS en cinco "textos" se basa en la siguiente argumentación:

1. En el capítulo I, los *sūtras* 17-21 discuten el *samādhi* = *nirodha*, los *sūtras* 23-40, los medios para alcanzar el *samādhi*, y solo los *sūtras* 41-51 tratan con el *samādhi* y con el *samāpatti*, que es idéntico al *samādhi*. Hauer (p. 225) piensa que, además de una falta de procedimiento, esta discusión muestra repetición.

2. I.23 *īśvarapraṇidhānād vā* ("o por devoción a *īśvara*") se refiere a I.12 como método adicional a *abhyāsa* (práctica) y *vairāgya* (desapego) (p. 226). De este modo, se pueden distinguir dos escuelas de yoga, una estrictamente teísta y otra sin Dios. Si hacemos una distinción entre estos dos textos del primer capítulo, podemos, según Hauer, eliminar las dificultades textuales y la diferencia lingüística, así como la emocional. Ambos textos ofrecen una vía de yoga distinta y completa y tienen una longitud casi idéntica. La diferencia se refleja en la objeción registrada por Vācaspati-miśra: por qué escribir un segundo capítulo cuando el primero contiene ya el procedimiento completo de Yoga. Debe recordarse, sin embargo, que Vācaspati-miśra se refiere aquí a todo el primer capítulo, y no distingue dos textos, o mejor aún, dos caminos de yoga en él. El texto sobre el *nirodha* se originó, según Hauer, en el siglo I d.C., cuando la filosofía budista estaba en auge y cuando el yoga se oponía a la sobrevaloración del cultivo de la conciencia, en un período de dialectismo exaltado y especulación; el otro texto no está muy alejado del primero en el tiempo (p. 227). Su combinación por el editor de los YS entre los siglos II-IV d.C. se produjo porque ambos tenían una misma idea en común: el *nirodha*, que se relaciona estrechamente con el *samādhi* y el *samāpatti*, y su relación mutua, condujo a su identificación como ha ocurrido en el budismo, con el que el yoga comparte una tradición común.

3. El quinto "texto" (capítulo IV) es el más cercano a los dos primeros y expone un sistema de metafísica y noética, que ya ha sido explicado por Hauer en otro estudio. Surgió en un momento de intensificación de las especulaciones como el "texto" nº 1, con el que tiene varios términos en común (*cittavṛtti*, *svarūpa*) —p. 229, 233.

4. El tercer "texto" (*kriyā-yoga*, II.1-27) discute los *kleśas*, su vocabulario difiere de otros textos y, además de estar relacionado con el brahmanismo en el Mahābhārata y el Bhāgavata-Purāna (p. 235), es una rectificación o suplemento del texto principal sobre el *yogāṅga*. Hauer se afirma acerca de la conveniencia de

clasificar los YS en varias piezas independientes por la circunstancia de que en el "texto" nº 3 sobre *īśvarapraṇidhāna* surge como parte de la vía de Yoga, mientras que en el segundo "texto" es el centro alrededor del cual las otras prácticas se concentran como meras ayudas, y en el cuarto "texto" es solo una parte de uno de los ocho miembros del Yoga, lo que explica la razón para concluir que la escuela teísta se va suprimiendo progresivamente en estos textos ( p. 237).

5. El "texto" principal, escrito de la mano de Patañjali, el gramático, en el siglo II a.C., es el cuarto "texto" (II.28-III.55) sobre el *yogāṅga*. Es integral, proporciona sistemáticamente todo el procedimiento y presenta rastros de la magia subyacente en el Yoga. No muestra ninguna influencia del budismo y su autor está cerca de los defensores de la filosofía Nyāya. También se convirtió en modelo para la compilación de otros textos (p. 234, 235).

6. Algunas escuelas de yoga, que fundamentan los "textos" individuales de los YS son antiguas y, por lo tanto, no se crearon en el momento en que se escribió el texto (p. 237).

7. El último trabajo editorial sobre los YS tuvo lugar en el siglo IV d.C. (pág. 239). La clasificación de Hauer de los YS ya fue criticada por Diether Lauenstein, que estaba en desacuerdo especialmente con su división del capítulo I en dos "textos" y con la conexión entre el *sūtra* I.23 y el I.12. Hauer ahora se opone a sus objeciones (p. 420). Es realmente una lástima que Hauer ignore las opiniones de otros indólogos sobre el texto y no se detenga a refutar sus ideas sobre la composición de los YS. Así, por ejemplo, elude el argumento de H. Jacobi sobre la influencia del budismo al reconocer tal influencia solo en los "textos" nº 1, 2 y 5, mientras que no la reconoce en el texto principal (nº 4) sobre el *yogāṅga*, y en concreto la influencia de Vasubandhu, circunstancia que, como señaló Hauer en la primera edición, evitó precisamente Jacobi.

Sería importante demostrar de forma rigurosa que cada uno de los cinco "textos" proporciona el procedimiento completo de Yoga. Esto implicaría que todos estos "textos" estableciesen el mismo objetivo final. Por lo tanto, Hauer habla de la identidad entre *nirodha*, *samādhi*, *samāpatti* y *kaivalya*, utilizando como argumento los significados de esos términos en algunas escuelas budistas, pero en esto sigue solo a

los comentaristas cuya fiabilidad ha desechado primero con fuerza. No obstante, no se puede argumentar al mismo tiempo, que los comentaristas tengan razón o no de acuerdo a si se ajustan a nuestras ideas. Pero es posible explicar de manera aceptable por qué los comentaristas se desvían del texto básico.

Para la unidad textual hay algunos argumentos que no han sido refutados o ni siquiera mencionados por Hauer, aunque son de gran importancia. Así, por ejemplo, *pāda*, como señala justamente A. B. Keith<sup>3</sup>, significa un cuarto, de modo que el texto tenía cuatro capítulos, cada uno de los cuales forma un cuarto del total. He mostrado en uno de mis estudios<sup>4</sup> cuán manifiestamente en el capítulo I la mayoría de las palabras son aquellas que se usan como términos técnicos en filosofía de la cognición, en el capítulo II se refieren al proceso de purificación del Yoga, es decir, los pasos preliminares de la práctica mágica, en el capítulo III tratan el dominio mágico alcanzado sobre los principios de la cognición y sobre la base misma de la existencia, y en el capítulo IV reflejan el proceso de romper el vínculo entre el objeto y el sujeto. Después de todo, esto mismo se puede observar con los títulos de los capítulos que les dio el autor de los YS, es decir, *samādhipāda*, *sādhana-pāda*, *vibhūtipāda*, *kaivalyapāda*; el autor simplemente selecciona los términos más adecuados de cada capítulo y así justifica esa parte del método yóguico que es el tema del capítulo respectivo, de modo que la objeción sobre una conducta irracional es bastante errónea. Jacobi también supuso que precisamente en el "texto" n° 4 (*yogānga*) se manifiesta una influencia budista, por ejemplo en la formulación del *pariṇāmvāda* (teoría del cambio), que Hauer pasó sin refutación. Frauwallner supuso, por el contrario, que el texto del *yogānga* emanaba del concepto básico idéntico al camino de salvación de Buda, y que el *nirodha-yoga* tiene sus equivalentes en los textos épicos. Frauwallner continúa discerniendo dos formas de Yoga que difieren sustancialmente entre sí, a saber, el camino de ocho pasos del Yoga (*yogānga*) en los capítulos II y III, y el Yoga de la supresión (*nirodha-yoga*) en el capítulo I. Son concepciones que según E. Frauwallner difieren diametralmente entre sí. Dasgupta sostiene que los tres primeros libros de los YS son un todo y que su autor fue Patañjali; su opinión también debe ser tenida en cuenta.

<sup>3</sup> A. B. Keith, 1. c. p. 425-441

<sup>4</sup> Two Texts of Patañjali, Archiv Orientalni, Praha 1958, 26, p. 98

Según su opinión sobre el discurso no sistemático y duplicado sobre el mismo tema (YS I.17-21, 23-40, 41-50), Hauer se aproxima a la idea de P. Deussen de que aquí se mezclaron dos doctrinas originales. Sin embargo, he intentado mostrar<sup>5</sup> que los *sūtras* que pueden estar relacionados con I.20 se colocan de manera bastante lógica dentro de su contexto.

Primero, el texto menciona el método *nirodha* (I.12-16), mientras que en I.17-51 distingue entre dos *nirodhas*; el control consciente (a) y el no consciente (b) de las ondulaciones de *citta*. El procedimiento conducente al logro del control no consciente se incluye a partir del *sūtra* I.20, de modo que *śraddhā* (fe) se relaciona con los *sūtras* I.21-32, *vīrya* (energía) con los *sūtras* I.33-39, *smṛti* (memoria) con los *sūtras* I.40-45, luego siguen *samādhi sabīja* I.46-47 y *prajñā* (intuición) I.48-50. La continuidad del texto del capítulo I puede así probarse con claridad y no es necesario buscar dos "textos" en él.

Es cierto que Vācaspatimiśra al principio del capítulo II no entiende por qué hay que escribir otro capítulo cuando todo el procedimiento del Yoga está contenido en el primero. Pero esta objeción se refiere a la interpretación de Vyāsa (el primero de los comentaristas), quien identificó erróneamente algunas nociones, estableciendo significados de los *sūtras* que no están respaldados por la redacción del texto básico. Al identificar *nirodha*, *samādhi* y *samāpatti*, Hauer se refiere a Svet. Up. III.21 y al Lañkāvatārasūtra (p. 237, 228), sin embargo, esta referencia solo puede ser concluyente si se puede determinar también la identidad desde la armonía textual interna. Hauer no presenta pruebas más detalladas. Al prestar atención a la coherencia textual, vemos en I.51 que los dos términos *nirodha* y *samādhi* no son idénticos, porque *nirodha* es un requisito previo para *samādhi*. En III.9 y 11, *nirodha-pariṇāma* y *samādhi-pariṇāma* son dos cosas diferentes. Finalmente, también hay una distinción entre *samādhi* y *kaivalya* en IV.29 y 34. Con *dhāraṇā* y *dhyāna*, *samādhi* forma *saṃyama* (III.4), y en este caso no es posible identificar *samādhi* con *nirodha* o con *kaivalya*.

A partir del contexto, incluso se puede demostrar el énfasis en la intensidad con *īśvarapraṇidhāna*, que se produce tres veces. Podemos suponer que durante la

---

<sup>5</sup> The Meaning of pratyaya in Patañjali's Yoga-sutras. Archiv Orientalni Yol. XXV. 1957, p. 227-234

evolución del Yoga, algunos grupos probablemente pusieron más o menos énfasis en este o aquel elemento del método yóguico, lo cual puede confirmarse, después de todo, por el desarrollo posterior, durante el cual aparecieron *bhakti*, *haṭha*, *mantra*, *karma*, *jñāna*, *raja*, etc., *yoga*. Incluso Buda predicó la práctica extrema (el ascetismo y similares). Y así, incluso el autor de los Yoga-sūtras recomienda ese método, pero con intensidad variable. Con la fé (I.29-32) este método está en su lugar; en el yoga de la acción (*kriyā-yoga*) es un preliminar a la operación mágica y en el *yogāṅga* es eficaz en *niyama*. Su diferente incorporación funcional no justifica la conclusión de que podamos distinguir entre un Yoga teísta y otro ateo o nihilista, ya que en el Yoga más antiguo los elementos mágico, teísta y médico, aún no estaban tan diferenciados, pues todo se armonizaba en él. También se pueden observar diferentes perspectivas funcionales con *kaivalya* en cuatro lugares de los Yoga-sūtras, y solo el *sūtra* final (IV.34) formula el objetivo último de que el objeto haya cumplido todos los propósitos para el sujeto, de modo que desaparezca la conjunción sujeto-objeto y ya no sean mutuamente dependientes. Hauer (p. 184, 185) dice que el *kaivalya* proviene de una tradición muy antigua y que su significado varía, por ejemplo, en comparación con el jainismo.

Lo que más nos interesa es la idea de Hauer de cómo el autor o el editor final estaba compilando el texto a partir de cinco textos diferentes. Como en respuesta a su intento, incluso antes de que se publicara, E. Frauwallner dijo que las cosas son un poco menos simples que eso. Si se piensa que los textos fueron compuestos, utilizando partes de diferente origen y uniendo diferentes doctrinas bajo un mismo techo, debe señalarse que rara vez estas doctrinas permanecen sin adulterar y en su forma inicial. En la mayoría de los casos es posible notar influencias mutuas e intentos de reconciliar las contradicciones. Aquellos que intentaron diseccionar los Yoga-sūtras en sus supuestas partes constituyentes prestaron a esto poca atención. Cuando se reconoció que el texto estaba formado por partes y que sus componentes eran de carácter diverso, los académicos procedieron con su análisis como si las partes constituyentes se hubieran añadido de manera mecánica y si se deseara separarlas, bastase con encontrar los puntos de unión del texto. Incluso si pasamos por alto la posibilidad de que, en tales casos, los diversos componentes hayan sido el resultado



de un largo desarrollo, durante el cual se sometieron a muchos cambios antes de integrarse, su unión no podría haber tenido lugar sin haber sido re-adaptados y asimilados uno al otro de formas diferentes. No podríamos imaginar a los compiladores sino como hombres a quienes no se ocultaron las diversidades y contradicciones de los "textos" individuales, y cuya tarea los llevó a crear una unidad real mediante la eliminación de todas las inconsistencias. Esto debe tenerse en cuenta al emprender un análisis correcto. La necesidad de reconocer los puntos revisados y conjeturar la forma original de los diversos aforismos es a menudo difícil.

Este discurso presentado por Frauwallner ofrece un nuevo impulso para resolver los problemas de los textos filosóficos de la India. Sin lugar a dudas, el yoga es muy antiguo y su origen se pierde en tiempos muy remotos, como lo demuestran las menciones esporádicas en los monumentos literarios indios más antiguos, cuya antigüedad solo puede adivinarse. Y como resultado de esa circunstancia, el momento del origen de la práctica y la doctrina del Yoga no puede ser fechado con exactitud. Desde aquellos tiempos remotos en adelante, el yoga se transmitió de boca en boca, y la corriente de su tradición creció en tamaño debido a la afluencia de diversas mezclas. Estos nuevos constituyentes, respaldados sin duda por la experiencia personal, enriquecieron la práctica y la teoría del Yoga.

Si indagamos, sin embargo, en el desarrollo del yoga como se refleja en los más antiguos y diversos monumentos, vemos cómo en todas esas citas antiguas ya existe esa redacción concisa. Una especie de forma de yoga aparece ya tan temprano como los monumentos de la cultura del Valle del Indo, y en este sentido podemos estar de acuerdo con Hauer en que existe una tradición común de yoga, budismo y jainismo (p. 186). Buda y Mahāvīra en el jainismo desarrollaron sus propias técnicas de yoga. Finalmente, incluso el Yogaśāstra de Hemacandra muestra cierta independencia de los Yoga-sūtras. También en los Upaniṣads, el yoga se incorpora como un medio eficaz para respaldar la línea de preferencia, de modo que el yoga no representa ningún añadido, sino una parte orgánica del sistema de Upaniṣádico, como lo demuestra la existencia de determinados Upaniṣads de yoga. El yoga también muestra una estructura independiente en el Mahābhārata; con el Sāṃkhya, el yoga formó una asociación indisoluble hasta su diferenciación. Me abstengo de indagar con

más detalle o de comprobar que en el curso de toda la historia del pensamiento indio, el yoga debe ser considerado como un componente fundamental del patrón de cada sistema, lo cual, después de todo, se desprende incluso del propio libro de Hauer...