

Sobre el origen de los yogasūtras¹

van Oostwaard, E

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Introducción

En este artículo abordo un problema con el que he estado batallando durante casi veinte años: la transición del sūtra 1.16 al 1.17 y los sūtras siguientes. Mi nueva interpretación de este pasaje arroja una luz completamente nueva sobre el origen de los Yogasūtras. En primer lugar esbozaré las opiniones académicas actuales sobre el origen de los Yogasūtras. Hay tres problemas principales:

1. ¿Existen los Yogasūtras independientemente del Yogaśāstra?;
2. ¿Quién fue el autor de los Yogasūtras?;
3. ¿Hasta qué punto los Yogasūtras han sido influenciados por el Sāṃkhya y el budismo?

Con respecto a la última pregunta, argumentaré que el propio Patañjali ha respondido a esta cuestión en los Yogasūtras. También discutiré cómo esta respuesta se ha ocultado debido a los comentarios equivocados de Vyāsa. Finalmente, saco una conclusión sobre la supuesta autoría de Vyāsa quien sería, según algunos, nada menos que el propio Patañjali. Mi conclusión es que Vyāsa y Patañjali eran dos personas diferentes.

Sobre la base de esta conclusión, se mantiene la duda sobre quién es el autor de los Yogasūtras. La respuesta a esta cuestión no se encuentra en los mismos Yogasūtras, sino que hay una pista obvia que podría llevarnos al autor y a una mejor comprensión de su filosofía.

Voorschoten, 1 de septiembre de 2020

¹ Traducción del artículo de Edwin van Oostwaard, (2020). On the Origin of the Yogasūtra, https://www.academia.edu/44003350/On_the_Origin_of_the_Yogas%C5%ABtra.

Prólogo

Un día, un yogui caminaba por el bosque y escuchó un terrible grito en la distancia. Corrió hacia el sonido y vio un grupo de loros que estaban atrapados en la red de sūtras² de un cazador llamado Patañjali. Por compasión, liberó a los loros, pero no sin antes elegir al loro de aspecto más inteligente para llevarlo a su cabaña. El yogui llamó al loro Vyāsa. Enseñó a hablar a Vyāsa y le hizo decir lo siguiente:

“¡No te dejes atrapar por los sūtras de Patañjali!”

Después de unas semanas, el loro Vyāsa se realizó y el yogui liberó al loro. Como era de esperar, Vyāsa voló directamente a su grupo y llevó su mensaje a los otros loros. Unos días después, el yogui caminaba por el bosque y escuchó mucho ruido en la distancia. Caminó en la dirección del sonido y encontró, en una red, un grupo de loros, todos repitiendo en voz alta:

“¡No te dejes atrapar por los sūtras de Patañjali!”

“¡No te dejes atrapar por los sūtras de Patañjali!”

A partir de un relato de mi maestro Narayana

² Sūtra significa hilo, hebra, filamento

Yogasūtra o Yogaśāstra?

Hay una larga lista de publicaciones que nos dicen que existe un texto de Yogasūtras, escrito por un tal Patañjali, que conocemos por el comentario de un tal Vyāsa titulado Yogabhāṣya. Según este punto de vista, el texto original de Patañjali se considera perdido.

Maas (2006, p. xiv), sin embargo, tiene una visión completamente diferente sobre este tema. Basándose en la evidencia acumulada, concluye que no existen los Yogasūtras ni el Yogabhāṣya. En cambio, concluye, hay un texto original con el título Pātañjala Yogaśāstra, escrito por Patañjali, que consta de los sūtras y su propio comentario al respecto. Concluye esto...

... porque (1) en la primera cita se habla del sūtra y del Bhāṣya, y en la primera mención se habla del Yogaśāstra, porque³ (2) el Bhāṣyakāra, con verbos en primera persona, se refiere al sūtra, porque (3) Vācaspatimiśra al menos presenta afirmaciones contradictorias sobre la autoría, ya que (4) el resto de las fuentes que proclaman a Vyāsa como autor del Bhāṣya son de una fecha posterior que las fuentes que sugieren una autoría única, y dado que (5) la tradición en los colofones de los capítulos apunta en la misma dirección [...].

Con los colofones de los capítulos se refiere a las cuatro frases que terminan los capítulos del Pātañjala Yogaśāstra que, anteriormente, comenzaban con las palabras *iti pātañjale*.

Sin embargo, es probable que *iti pātañjale* en una etapa temprana fuera el comienzo de los cuatro capítulos. De esto se puede seguir que Patañjali es el autor de un texto con los títulos Yogaśāstra y Sāṃkhyapravacana. Si ambos títulos se mencionaron originalmente en los cuatro colofones de los capítulos, no está claro

[...]

³ Aquí sigo la redacción de Bronkhorst (1993, pp. 46-47)

No hay colofones de capítulo en el YS [Yogasūtras]. Esto puede verse como una confirmación de la tradición descrita anteriormente, que reconoce a Patañjali como autor también de la parte Bhāṣya del PYŚ [Pātañjala Yogasāstra]. (Maas, 2006, p. xii)

Maas señala en respuesta a una cierta contradicción en el texto:

La contradicción desaparecería si el autor del Bhāṣya no hubiera escrito los sūtras, sino que hubiera usado material más antiguo. Si esto fuera correcto, se explicaría así el nombre (o más bien el significado) Vyāsa “compilador” del Bhāṣyakāra. (Maas, 2006, pág. Xii) iii

Y un poco mas adelante:

No sabemos si los sūtras de Patañjali ya existían antes de que fueran comentados en el Bhāṣya. (Maas, 2006, p. xiii)iv

Bronkhorst consideró ya en 1984 que los sūtras se recopilaron de diversas fuentes y luego el autor del Yogabhāṣya los comentó. Aparentemente, los hallazgos de Maas no lo convencieron, como lo demuestra su artículo posterior sobre los sūtras. En esto se refiere al trabajo de Maas de 2006, pero Bronkhorst no aborda la evidencia acumulativa de Maas y cita solo sus propias consideraciones de 1984 (Bronkhorst 2018, p. 188).

El autor del Yogabhāṣya recopiló los Yogasūtras, quizás de diferentes fuentes, y escribió un comentario que en algunos casos se desvió de manera evidente de la intención original de los sūtras. Parece probable que las desviaciones de los significados originales se hicieron principalmente para satisfacer los gustos teóricos del autor del Yoga Bhāṣya.

Lo interesante de esta consideración es que Bronkhorst señala que los comentarios sobre los sūtras en algunos casos son demostrablemente diferentes de la intención original del sūtra. Esa observación plantea inmediatamente la pregunta de por qué el compilador de los Yogasūtras hizo que los sūtras no fueran más consistentes con sus comentarios, ya que este comentarista, y al mismo tiempo el compilador, tenía las manos libres en la compilación. Si asumimos que el comentarista no tenía tal libertad, entonces debemos asumir que el comentarista se consideraba a sí mismo más ligado

al texto y diseño de los Yogasūtras de lo que sugieren las consideraciones de Maas y Bronkhorst. Algunos eruditos asumen que ya existía un comentario sobre los Yogasūtras más antiguo que el Yogabhāṣya (Angot en Bronkhorst, 2018, p. 188), pero no hay evidencia de apoyo para esto.

Evidencia o, mas bien, ninguna evidencia, sería más lógico, basado en las consideraciones de Maas y Bronkhorst juntos , para concluir que una vez hubo un texto que incluía (la mayor parte de) los Yogasūtras que es más antiguo que el Pātañjala Yogaśāstra. En este contexto, es interesante mencionar las siguientes consideraciones de Bronkhorst (2018, p. 184-185):

Muchos Sūtras solo nos han llegado junto con un comentario. Los autores de estos comentarios son, con raras excepciones, diferentes de los autores de los Sūtras. Los Sūtras están incrustados en ese comentario, del cual generalmente se pueden extraer sin gran dificultad. Sin embargo, el texto extraído del Sūtra es inevitablemente el texto aceptado, o favorecido, por el autor del comentario. En los casos en que solo hay un antiguo comentario, solo podemos esperar, mientras reconstruimos el Sūtra, que el comentarista no haya modificado el texto que comentó. Esta esperanza no siempre está justificada. Algunos Sūtras tienen varios comentarios independientes; en estos casos, los textos del Sūtra en los diferentes comentarios no siempre son idénticos. En el caso de algunos otros Sūtras, su lógica interna permite identificar inserciones o modificaciones del orden original. Las modificaciones que se han sacado a la luz de esta manera son, desafortunadamente, tan numerosas que debemos temer lo peor para los Sūtras cuyos textos no permiten verificación. Los Sūtras son, casi por definición, textos cuya fiabilidad histórica es incierta.

Maas (2006) demuestra exactamente esto para los Yogasūtras. Al comparar varios comentarios sobre el Pātañjala Yogaśāstra, muestra que estos comentarios no siempre se basan en el mismo texto. Estos hallazgos cuestionan seriamente el texto de los Yogasūtras, como nos lo transmiten muchos autores contemporáneos. De hecho, basándonos en el trabajo de Maas, podemos concluir con seguridad que este texto no es completamente auténtico. Sobre la base de su análisis de los diversos comentarios, Maas ha intentado descubrir la redacción original de los Yogasūtras. Desafortunadamente, su investigación de 2006 no se extiende más allá del primer capítulo.

¿Médico, gramático o filósofo?

Además de la cuestión de si los Yogasūtras existen independientemente del Pātañjala Yogaśāstra, está la cuestión de la identidad de Patañjali, el autor de los Yogasūtras. La especulación sobre esto se remonta a siglos y todavía ocupa el mundo académico. La identificación con *el médico Patañjali*, comentarista y quizás incluso autor del Carakasamhitā y *el gramático Patañjali*, autor del Mahābhāṣya, un antiguo tratado de gramática sánscrita basado en el Aṣṭādhyāyī de Pāṇini, se remonta al rey Bhoja de Mālava, quien escribió un comentario sobre los Yogasūtras llamado Rājamārtaṇḍa, alrededor de 1040 d.C. Maas (2013) escribe lo siguiente sobre él:

En una de sus estrofas ceremoniales, Bhoja, que gobernó en Dhar, una ciudad ubicada en lo que hoy es la parte occidental de Madhyapradesh, se compara a sí mismo con “el señor de las serpientes” y, por lo tanto, aparentemente se refiere a la identificación mitológica tradicional de Patañjali y la serpiente divina, Śeṣa (que también se llama frecuentemente Ananta; [...]). En consecuencia, Bhoja se compara con Patañjali, a quien atribuye la autoría de una obra sobre medicina, gramática y Yoga, respectivamente.

[...]

En la época de Bhoja, es decir, en el siglo XI, la tradición de una autoría triple de Patañjali para obras sobre medicina, gramática y Yoga aparentemente se extendió de forma amplia en gran parte del subcontinente indio, ya que no solo Bhoja, sino también el comentarista bengalí Cakrapāṇidatta se refiere a la autoría triple en la cuarta estrofa ceremonial de su glosa sobre la Carakasamhitā, la Āyurvedadīpikā [...].

Sin embargo, como ya lo han subrayado diferentes indólogos, esta tradición no puede reflejar la verdad histórica. No se conoce una obra médica antigua de Patañjali, aunque existen varias referencias a Patañjali que sugieren que se lo consideraba el autor de un comentario sobre el Carakasamhitā o incluso el propio Caraka. Además, el autor de la gramática Mahābhāṣya, que vivió ca. 150 a. C., no puede ser idéntico al autor del PYŚ, ya que este último Patañjali argumenta

contra la teoría budista Vijñānavāda que sencillamente aún no existía en ese momento.

Tan igualmente extendida como la creencia anacrónica de que Patañjali era autor de obras sobre gramática, medicina y Yoga, aparentemente era la idea de que Patañjali era una encarnación (*avatāra*) de la serpiente divina Ananta [...]. Esta convicción se manifiesta en una estrofa *maṅgala* que surge al comienzo del comentario de cierto Śaṅkara sobre el Prāṇapañita de Puruṣottamadeva, que es un comentario sobre el Mahābhāṣya de Patañjali. Esta estrofa fue modificada al comienzo de una versión del PYŚ en Bengala, después del inicio del siglo XII [...].

La identificación de Patañjali con la serpiente divina Ananta se originó, según Deshpande [...], en el sur de la India, mientras que Aklujkar [...] defiende Cachemira como el hogar de este mito.

Patañjali el médico

El motivo para la identificación del escritor de los Yogasūtras con *el médico Patañjali*, comentarista y quizás incluso autor del Carakasamhitā, puede encontrarse en Wujastyk (2012).

Puede resultar sorprendente descubrir que enterrado en uno de los primeros tratados médicos en sánscrito hay un breve tratado sobre el camino yóguico hacia la liberación. Este tratado, apenas con treinta y nueve versos, aparece en el Capítulo sobre la Persona encarnada (Śārīrasthāna) en el Compendio de Caraka (Carakasamhitā). El Compendio es una enciclopedia médica y quizás el tratado completo más antiguo que se conserva sobre la medicina clásica india. Es aún más sorprendente encontrar que este tratado yóguico contiene varias referencias a la meditación budista y un camino óctuple previamente desconocido que conduce al recuerdo o atención plena que es la clave para la liberación.

[...]

En el tratado de yoga Śāñirasthāna, en su capítulo sobre el origen y la estructura del ser humano, Caraka primero enmarca el yoga como liberación espiritual y medios para alcanzarla. [...] Caraka continúa con una descripción de los poderes sobrenaturales que se acumulan en el practicante de yoga como resultado de su autodisciplina y el poder de la concentración. Esto está muy en línea con la enseñanza de Patañjali sobre los *siddhis*, [...].

[...]

Lo más interesante de todo es que Caraka enmarca una nueva práctica óctuple que conduce al recuerdo (*smṛti*), y coloca el recuerdo en el centro mismo de la práctica yóguica. Para Caraka, es el recuerdo lo que conduce al yoga, y el yoga conduce a la adquisición de poderes sobrenaturales y a la liberación final.

Aquí he seleccionado citas del artículo de Wujastyk que confirman la relación entre el Yoga del Carakasamhitā y los Yogasūtras. Es imaginable que los primeros escritores y comentaristas indios, que buscaban la identidad del autor de los Yogasūtras, se guiaran por estas relaciones e identificaran al escritor de los Yogasūtras con el médico Patañjali. El argumento más importante que da Wujastyk en su artículo contra esta identificación es la supuesta datación del Carakasamhitā (100 a. C. a 150-200 d. C.) y de los Yogasūtras (325-425 d. C.). Pero para los escritores y comentaristas indios, para quienes la reencarnación era un hecho aceptado, esto, por supuesto, no es ningún problema.

Patañjali el gramático

Chakravarti (1951, p. 135) escribe lo siguiente sobre la identificación del autor de los Yogasūtras con *el gramático Patañjali*:

Los eruditos ortodoxos consideran al Patañjali de los Yoga-Sūtras y al autor del Mahābhāṣya como el mismo hombre. Pero a partir de la evidencia interna, no encontramos ninguna pista que pueda ayudarnos a establecer su identidad. Al contrario, el asunto parece ser diferente si comparamos la concepción gramatical de dravya (sustancia) con la del filósofo. Según el gramático, la sustancia es el agregado de atributos [...]; mientras que en opinión del filósofo, es el conjunto de componentes que están inseparablemente conectados entre sí [...]. Así,

encontramos que la concepción del gramático de la misma no ha alcanzado una etapa tan desarrollada como la del filósofo. Una vez más, los Yoga-Sūtras parecen atacar la doctrina de los Vijñānavādins y es dudoso que su doctrina pueda alcanzar tal prominencia que merezca la crítica de eruditos de renombre incluso en la época del autor del Mahābhāṣya, que generalmente se admite como hacia la mitad del siglo II a.C.

También encontramos este último comentario en Maas (2013), quien afirma que el autor del Mahābhāṣya, que vivió alrededor del 150 a. C., no puede ser el autor del Pātañjala Yogaśāstra ya que este último Patañjali se opone a la teoría budista Vijñānavāda que en ese momento simplemente aún no existía.

Feuerstein (1996, pp. 116 y 119) también discute la identificación de Patañjali con *el gramático Patañjali*. Introdujo esto de la siguiente manera:

Un cuarto punto sugerido ocasionalmente es la así denominada doctrina *sphoṭa* que se mantiene que Patañjali suscribe, pero como demostraré, erróneamente.

Su argumento de por qué esto sería incorrecto es el siguiente:

Ahora bien, si se pudiera encontrar una referencia definitiva a esta doctrina recóndita [*sphoṭa*] en los *Yoga-Sūtras*, esto sería un factor significativo en apoyo de la afirmación tradicional de que el autor de los Yoga-Sūtras es idéntico a su tocayo el gramático. Sin embargo, este no parece ser el caso. El propio Patañjali en ninguna parte menciona la palabra *sphoṭa*, y todas las discusiones posteriores sobre ella se basan en un solo aforismo, a saber, III.17 [...]. No es necesario suponer aquí que el [sūtra 3.17] contiene alguna referencia al *sphoṭa*.

Coward (1973, p. lii), sin embargo, basado en un extenso estudio, concluye algo totalmente diferente con respecto a la relación entre los Yogasūtras y la teoría *sphoṭa* del lenguaje.

La principal conclusión a la que se llegó fue que la teoría *Sphoṭa* del lenguaje como revelación es lógicamente consistente y (cuando es interpretada por el Yoga) psicológicamente realizable en la experiencia práctica.

Este no es el lugar para profundizar en el significado del *sphoṭa* y la relación con los Yogasūtras. Lo que importa aquí es si el autor de los Yogasūtras puede identificarse con *Patañjali el gramático*. Coward no comenta sobre esto, pero nos muestra una relación clara entre los Yogasūtras y la teoría *sphoṭa* del lenguaje.

Patañjali el filósofo

El *Yuktidīpikā* se refiere varias veces al filósofo *sāṃkhya Patañjali*. También con respecto a este Patañjali, no se sabe con certeza si fue el autor de los Yogasūtras. Feuerstein (1996, p. 46) sugiere que lo era al presentar este Patañjali de la siguiente manera:

Este concepto se corresponde con la noción Sāṃkhya de *ahaṃkāra*, descrita por A. Kunst [...] como 'una especie de fábrica del ego'. Por lo tanto, el autor del *Yuktidīpikā* (en el *Sāṃkhya-Kārikā* 4) se equivoca al decir que Patañjali no conoce el *ahaṃkāra* como una entidad separada, sino que lo incluye en *mahat*.

Pero en la nota 28, al final del libro (p. 124), leemos:

Por supuesto, de ninguna manera se puede afirmar que este Patañjali sea idéntico al *sūtra-kāra* o incluso que las palabras citadas por el autor del *Yuktidīpikā* sean su *ipsissima verba* (sus mismísimas palabras).

En esta nota, Feuerstein se refiere a Chakravarti (1951, págs. 134 y sig.) y afirma que Chakravarti tiene fuertes argumentos en contra de la identificación de Patañjali, el autor de los Yogasūtras, con el filósofo *sāṃkhya Patañjali*. Considerando esto, no entiendo por qué Feuerstein sugiere tal identificación en su texto principal.

De hecho, Chakravarti (1951, p. 134) considera que las opiniones del Patañjali, a las que se hace referencia en el *Yuktidīpikā*, no se apoyan en los Yogasūtras ni en el *Yogabhāṣya*. Según él, esto sugiere que hubo dos filósofos diferentes con el nombre de Patañjali.

Otro filósofo Sāṃkhya mencionado en el *Yuktidīpikā* es Vindhyavāsin. Está asociado con los comentarios sobre los sūtras de los Yogasūtras, tradicionalmente atribuidos a Vyāsa. Maas (2013) escribe lo siguiente sobre esto:

Vādirāja Sūri, quien compuso su obra alrededor de 1025 CE, sostiene que los pasajes del Bhāṣya fueron compuestos por el maestro Sāṅkhya Vindhyavāsin, mientras que los sūtras se remontan a Patañjali. Esta evaluación se puede armonizar con la información proporcionada por el autor anónimo del Yuktidīpikā (ca. ¿siglo VII d.C.?), Quien se refiere a una serie de posiciones filosóficas que concuerdan con las posiciones articuladas en varios pasajes Bhāṣya del PYŚ como si fueran las de Vindhyavāsin. Además, al comentar sobre el Sāṅkhyakārika [...] el autor del Yuktidīpikā incluso cita un pasaje Bhāṣya del PYŚ 4.12 para probar que Vindhyavāsin niega la existencia de formas de conocimiento innatas y no adquiridas. Dado que esta cita se introduce con las palabras “así dice” (*ity āha*), es fácilmente concebible que el autor del Yuktidīpikā supusiera que Vindhyavāsin era el autor de este pasaje del PYŚ o incluso el autor de todos los pasajes Bhāṣya del PYŚ.

Este hallazgo contradice la afirmación de Maas (2006) de que el autor de los sūtras y los comentarios al respecto es la misma persona. Maas contrarresta esta crítica de la siguiente manera:

Aunque el Yuktidīpikā sería entonces la fuente más antigua que proporciona información sobre la autoría de un (o, del) pasaje (s) Bhāṣya del PYŚ, su valor testimonial parece ser más débil que el de las numerosas otras fuentes discutidas anteriormente que apoyan la hipótesis de que una sola persona llamada Patañjali recopiló algunos sūtras, probablemente de diferentes fuentes ahora perdidas, compuso la mayoría de los sūtras él mismo y proporcionó a todo el conjunto sus propias explicaciones en una obra con el título “Pātañjala Yogaśāstra”.

Sin embargo, esto no es un argumento, sino una afirmación. ¿Por qué el valor testimonial del Yuktidīpikā es más débil que el de las otras fuentes mencionadas? Maas no da un argumento para esto. Si asumimos que Vindhyavāsin es el autor del comentario sobre los Yogasūtras, entonces la cuestión de la autoría de los Yogasūtras aún permanece.

¿Sāṃkhya o budismo?

Feuerstein (1996, p. 109) comienza su capítulo Pātañjala Yoga and Classical Sāṃkhya de la siguiente manera:

De la abundancia de malas interpretaciones del darśana de Patañjali, tanto por parte de eruditos extranjeros como nativos, ninguna resultó más inveterada y dañina que la afirmación de que el Yoga Clásico no es más que una *Spielart* (variedad) del Sāṃkhya. Esta suposición infortunada fue propuesta por primera vez por H.T. Colebrook en su ensayo ahora clásico sobre Yoga.

Un poco más adelante, Feuerstein cita a Colebrook:

En asuntos menos trascendentales, difieren, no en puntos de doctrina, sino en el grado en que las prácticas externas, o el razonamiento y el estudio abstrusos, son considerados como preparativos necesarios para la contemplación absorta (Colebrook en Feuerstein, 1996, p. 109).

Feuerstein refuta esta afirmación en el resto del capítulo y concluye:

En resumen: como se desprende de un examen crítico de los Yogasūtras, lejos de ser una mera imitación del Sāṃkhya clásico, el Pātañjala Yoga tiene todas las marcas características de una escuela de pensamiento completamente independiente (Feuerstein, 1996, p. 120).

Maas (2017) concluye lo mismo con respecto a la influencia del budismo en los Yogasūtras. La razón es una comparación entre el sūtra 3.13 y un pasaje de texto de la escuela budista Sarvāstivāda. Refuta, sobre la base de esta comparación, que el sūtra 3.13 es una “copia pobre” (*ein Abklatsch*, como Frauwallner argumentó en 1973) del pasaje de texto Sarvāstivāda.

De este bosquejo debería haber quedado claro que el Pātañjala Yogaśāstra 3.13 no contiene una copia pobre de un pasaje de texto Sarvāstivāda. Patañjali no solo combinó cuatro teorías mutuamente excluyentes en una única integral y consistente. También transfirió las teorías originalmente budistas a la ontología

del Sāṅkhya-Yoga, que difiere completamente del trasfondo ontológico budista original.

¿Sólo un “juego de palabras” enfático o una “mala copia”? Según Feuerstein y Maas, los Yogasūtras no es ninguna de las dos cosas, sino una obra muy original. O como concluye Feuerstein en el curso posterior de la cita anterior:

Patañjali, o quienquiera que haya sido responsable de la composición de los Yoga-Sūtras, emerge como una personalidad sorprendente que debe contarse entre las mentes más creativas de la India (Feuerstein, 1996, p. 120).

Yogasūtra y Sāṅkhya

Según la Enciclopedia de Filosofías de la India, volumen IV (Larson, Bhattacharya y Potter, 1987, p. 3) sāṅkhya significa lo siguiente:

El término *sāṅkhya* significa “relacionado con el número, la enumeración o el cálculo”. Como adjetivo, el término se refiere a cualquier conjunto o agrupación enumerados y presumiblemente se puede usar en cualquier investigación en la que la enumeración o el cálculo sea una característica destacada (por ejemplo, matemáticas, gramática, prosodia, psicología, medicina, etc.). Como sustantivo masculino, el término se refiere a alguien que calcula, enumera o discrimina adecuada o correctamente. Como sustantivo neutro, el término viene a referirse a un sistema específico de filosofar dualista que procede mediante un método de enumerar los contenidos de la experiencia y el mundo con el propósito de lograr la liberación radical (*mokṣa*, *kaivalya*) de la frustración y el renacimiento.

Lo que queda claro de la cita anterior es que el término *sāṅkhya* no debe entenderse meramente como un movimiento filosófico, sino también como un método de adquisición de conocimiento ordenando observaciones. En ese sentido se puede decir que el *sāṅkhya*, como método, cumple el rol de lo que hoy en día llamamos método científico. Una definición dada de ciencia es:

El conjunto sistemáticamente ordenado del conocimiento y de las reglas con las que se puede obtener más conocimiento.

El Sāṃkhya surgió en el período védico de la historia de la India como método de investigación por medio de la clasificación que se aplicó ampliamente en muchas áreas. En la época de los Upaniṣads, este método se convirtió en un método para adquirir conocimiento que conduce a la liberación. A partir de entonces, el Sāṃkhya se dedica a un conjunto fijo de temas como: *puruṣa*, *ātman*, *pradhāna*, *guṇa*, *buddhi*, *ahaṃkāra*, *indriya*, etc. Este desarrollo condujo finalmente al desarrollo de una filosofía dualista. El texto conservado más antiguo que describe la filosofía Sāṃkhya es el Sāṃkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa. Además de la filosofía Sāṃkhya de la que ha surgido el Sāṃkhyakārikā, también existen filosofías Sāṃkhya alternativas, como las de Varṣagaṇya y Vindhyavāsin. Estas filosofías y en qué se diferencian de la filosofía de la Sāṃkhyakārikā se mencionan, entre otras, en el Yuktidīpikā, un extenso comentario sobre la Sāṃkhyakārikā.

Estas diferentes ideas de Vindhyavāsin son sospechosamente similares a los razonamientos de Vyāsa en su Yogasūtrabhāṣya, una similitud que ha inclinado tanto a Chakravarti como a Frauwallner a sugerir que la línea Varṣagaṇya y Vindhyavāsin del Sāṃkhya se conserva en el Pātañjala-Sāṃkhya de la filosofía clásica del Yoga. (Larson et al, 1987, p. 12)

La filosofía de los Yogasūtras a menudo se conoce con las expresiones 'Seśvara Sāṃkhya' y 'Sāṃkhya Yoga clásico'. Ambos términos expresan que la filosofía de los Yogasūtras se considera una rama especial de la filosofía Sāṃkhya. En los Yogasūtras nos encontramos con muchos de los temas mencionados anteriormente que se tratan en la filosofía Sāṃkhya. Ambas filosofías se basan en una ontología dualista. Según Maas (2009) esto implica lo siguiente:

Se afirma que el mundo está dividido en dos tipos de entidades fundamentalmente diferentes. Por un lado, existe un número infinito de “sí-mismos” trascendentales, o “espíritus” (*puruṣas*). Los sí-mismos son conciencia pura, vacíos de cualquier contenido. Son infinitos, no sólo en número, sino también en tiempo y espacio, inactivos e inmutables. Además de los sí-mismos, el mundo consiste en los productos de la materia primordial (*prakṛti*) que es completamente inconsciente, activa y cambiante. Los productos de la materia no solo componen todas las cosas del mundo exterior, sino que en los seres humanos también forman las capacidades sensoriales (*buddhīndriya*) así como la capacidad mental que con más frecuencia se llama *citta*.

El término 'Seśvara Sāṃkhya' indica que la filosofía de los Yogasūtras es de naturaleza teísta, mientras que la filosofía Sāṃkhya se considera atea. Bronkhorst (1983) demuestra, sin embargo, que se trata de un malentendido. Hasta el primer milenio de nuestra era, Dios (*Īśvara*) estuvo aceptado en el Sāṃkhya.

Parece haber dos razones adicionales para la aceptación de Dios por parte del Sāṃkhya: 1. Se encuentra en las Escrituras; 2. La devoción a Dios es una ayuda importante para quienes practican el yoga.

[...]

Y aunque las obras Sāṃkhya no lo enfatizan, algunos pasajes indican que las prácticas yóguicas se consideraban parte del camino hacia la liberación. El más explícito sobre este punto es Vācaspatimiśra sobre el SK [Sāṃkhyakārikā] 23, donde dice: “La virtud, cuando se produce por la realización de sacrificios, caridad, etc., es la causa del bien, y cuando se produce por la práctica de los ocho pasos del Yoga es la causa de la dicha suprema “. [...] Como es bien sabido, el Yoga de los ocho pasos se describe en el YS (II 28 ss.) y sus comentarios. Uno de los ocho pasos está constituido por las cinco observancias (*niyama*), una de las cuales es la devoción a Dios (*īśvarapraṇidhāna*; véase YS II 32). Lo que Vācaspatimiśra está diciendo aquí es que la práctica del Yoga, incluida la devoción a Dios, conduce a la liberación.

La contribución del Sāṃkhya Yoga a la filosofía Sāṃkhya sería, según Maas (2009), la siguiente:

El objetivo del Sāṃkhya Yoga en su dimensión soteriológica es terminar de una vez por todas con la identificación incorrecta del sí-mismo con su capacidad mental, lo que equivale a la liberación final del ciclo de renacimientos y su sufrimiento innato.

Visto de esta manera, los objetivos del Sāṃkhya y del Sāṃkhya Yoga son similares, pero la forma en que se logra este objetivo difiere fundamentalmente en el Sāṃkhya y el Sāṃkhya Yoga de los Yogasūtras. Gokhale (2015) describe esto de la siguiente manera:

Aunque el legado del Sāṅkhya en los *Yogasūtras* de Patañjali es innegable, resulta visible principalmente como formando el marco metafísico trascendental de la enseñanza de Patañjali. Encontramos que las categorías del sistema Sāṅkhya como *prakṛti*, *puruṣa*, *mahat* y *ahamkāra* son en su mayoría de carácter trascendental (no empírico). El camino Sāṅkhya hacia la así llamada emancipación (*kaivalya*: aislamiento de *puruṣa* de *prakṛti*) pasa por el conocimiento discriminativo de estas categorías abstractas. Este conocimiento emancipador de acuerdo con el Sāṅkhya nuevamente no es empírico ni meditativo, sino intelectual y especulativo. El concepto de realización meditativa está ausente del sistema Sāṅkhya clásico. La enseñanza principal de Patañjali que se ajusta a este marco es, sin embargo, empírica y práctica en gran medida. Patañjali enfatiza el objetivo llamado *samādhi* que se tiene que alcanzar a través de la práctica y convertirlo en una cuestión de experiencia. La visión (*prajñā*) que se obtiene mediante la práctica de *samādhi* es nuevamente una visión directa. No es de tipo abstracto o especulativo.

Yogasūtra y budismo

La diferencia antes mencionada entre Sāṅkhya y Sāṅkhya Yoga nos conduce al segundo movimiento filosófico indio que influyó en los *Yogasūtras*, a saber, el budismo. Gokhale (2015) presenta su punto de vista sobre este tema de la siguiente manera:

La orientación empírico-práctica del Yoga de Patañjali, por lo tanto, no parece tener sus raíces en el Sāṅkhya. Aunque es difícil rastrear la fuente exacta de esta orientación, parece seguro que dicha fuente contiene muchos elementos que se pueden rastrear hasta el budismo y algunos que se pueden rastrear hasta el jainismo.

[...]

La literatura de los Sūtras de cualquier escuela se entiende generalmente como la cristalización o abreviatura de la literatura de fondo elaborada que ya está disponible. [...] Ahora que llega a los *Yogasūtras* de Patañjali, su marco metafísico se remonta a la literatura Sāṅkhya que ya estaba disponible. Pero cuando buscamos la literatura de fondo del aspecto práctico y experiencial de

los Yogasūtras, rara vez la encontramos en la tradición ortodoxa (védica). Por otro lado se encuentran mencionados, explicados y comentados un gran número de conceptos que constituyen este aspecto discutido detalladamente en la literatura de la tradición Śramaṇa en general y el budismo en particular. Por tanto, los Yogasūtras pueden entenderse mejor a la luz de la literatura sāṅkhya y budista (y jaina).

En lo que a la literatura budista se refiere la comparación con los Yogasūtras se busca, entre otros, en el Abhidharmakośabhāṣya de Vasubandhu, una importante escritura budista en sánscrito del siglo IV o V d.C. Según Maas (2014), hay varias razones por las que el trabajo de Vasubandhu resulta adecuado para comparar el trabajo de Patañjali con el budismo:

Primero, el Abhidharmakośa Bhāṣya se conserva en sánscrito. Esto permite una comparación de la redacción exacta de los respectivos pasajes de texto. Además, el Abhidharmakośa Bhāṣya y el Pātañjala Yogaśāstra fueron compuestos aproximadamente al mismo tiempo, es decir, en la segunda mitad del siglo IV d.C. Y, por último, no menos importante, ambas obras pertenecen a un género literario comparable, es decir, constan de un texto básico, es decir, el Abhidharmakośa y los Yoga Sūtra, respectivamente, que se comentan y elaboran en una segunda capa de texto llamada Bhāṣya.

Gokhale (2020, p. 12), que ha escrito un libro completo sobre la influencia budista en los Yogasūtras, cree que tanto el autor de los Yogasūtras como el autor del Yogabhāṣya estaban bajo la influencia del Abhidharmakośabhāṣya de Vasubandhu. También ve la influencia del trabajo de Asaṅga, medio hermano de Vasubandhu y fundador de la escuela budista Yogācāra. En cuanto a la teoría de la meditación en los Yogasūtras, Gokhale ve más similitudes con las primeras teorías budistas, descritas en pali, en vez de en sánscrito. Según su análisis ...

... se puede decir que más del 50 por ciento de los aforismos de los *Yogasūtras* tienen antecedentes en el budismo, directa o indirectamente. Se puede decir que menos del 40 por ciento de los aforismos tienen antecedentes en el Sāṅkhya u otras fuentes ortodoxas, directa o indirectamente. Algunos aforismos tienen ambos antecedentes, mientras que otros no tienen ninguno específicamente.

¿Sāṃkhya o budismo? La respuesta a esta pregunta la da el propio Patañjali. Pero esta respuesta se nos ha ocultado debido al error de Vyāsa, hasta ahora.

La respuesta de Patañjali

La transición del sūtra 1.16 al 1.17

'*Atha yogānuśāsanam*' o 'ahora la instrucción sobre yoga', es el primer sūtra de los Yogasūtras. Lo que sigue es un texto que da la impresión de una explicación con una estructura clara. Pero en el desarrollo del primer capítulo de los Yogasūtras parece haber una irregularidad en la estructura del texto. Es decir, la transición del sūtra 1.16 al 1.17. Esta irregularidad también es mencionada por Bronkhorst (1993, págs. 46-47).

El sūtra 1.2 define: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ* "Yoga es la supresión de las actividades de la mente". Esto concuerda con todo lo que hemos llegado a saber sobre la corriente principal de meditación en las escrituras jainistas e hindúes. El sūtra 1.3 explica entonces que el sí-mismo reside en su propia forma. Esto también concuerda con la meditación de la corriente principal y las especulaciones que la acompañan sobre la naturaleza del alma [...]. Los sūtras posteriores (1.5-11) especifican cuáles son las actividades de la mente. El YS 1.12 indica que la supresión deseada se produce como resultado de la práctica (*abhyāsa*) y el desapego (*vairāgya*). Estos dos términos se explican en los sūtras 1.13-16. No cabe duda de que los sūtras 1.2-16 van juntos y dan una breve descripción de la corriente principal de meditación.

Los sūtras 1.17-20 continúan:

YS 1.17: *vitarkavicārānandāsmītārūpānugamāt saṃprajñātaḥ*. "Puesto que va acompañado de las formas de deliberación, reflexión, felicidad y sentimiento 'yo soy' [hay concentración (*samādhi*) que es] *saṃprajñāta*".

YS 1.18: *virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ*. "La otra [*asaṃprajñāta*, forma de concentración (*samādhi*)] está precedida por la práctica sobre la idea de cesación, [y es tal que sólo] las impresiones subliminales (*saṃskāras*) permanecen en ella".

Los sūtras 1.17 y 1.18, junto con los sūtras 1.19-1.22, parecen una interrupción. Esta idea viene dada en parte por el sūtra 1.23, que dice:

īśvarapraṇidhānād vā

O a partir de *īśvarapraṇidhāna*.

Traducido de esta manera, el sūtra 1.23 se entiende como una precisión perteneciente a un sūtra que es anterior al sūtra 1.17. Con esta precisión se cierra la interrupción y continúa el texto principal. En este sūtra anterior se menciona una razón o causa para algo para lo cual el sūtra 1.23 da una razón o causa alternativa, en la línea de:

x se logra a partir de / de y o de *īśvarapraṇidhāna*.

Más adelante, volveré a la construcción de esta precisión. Por ahora continuaré considerando la interrupción que está formada por los sūtras 1.17-1.22. Vuelvo a la obra de Bronkhorst (1993, p. 47).

Observamos, para empezar, que el sūtra 1.17 no está completo. El autor del Yoga Bhāṣya incorpora *samādhi*, una palabra que no se ha utilizado en los dieciséis sūtras anteriores. El carácter incompleto del sūtra 1.17 sugiere que este sūtra, junto con los siguientes, se tomaron de un contexto diferente.

Entonces, la adición *samādhi* de Vyāsa hace que Bronkhorst sospeche que hay una ruptura entre los sūtra 1.16 y 1.17, porque el sūtra 1.17 y siguientes se adoptaron de otro texto. Pero, ¿qué da la sospecha aquí: el sūtra o el comentario de Vyāsa? Según Bronkhorst este último.

¿Samādhi o nirodha?

En base al estudio sobre la estructura de los Yogasūtras, llego a la conclusión de que la adición *samādhi* al sūtra 1.17 de Vyāsa es incorrecta. El tema del primer capítulo es *samādhi*, como lo indica claramente el título de este capítulo (*samādhi pāda*). Hasta el sūtra 1.17, la palabra *samādhi* aún no aparece mencionada. ¿Se podría introducir entonces un concepto tan importante en el sūtra 1.17, sin mencionar la palabra en sí?

Esto me parece muy poco probable. Janáček (1957) comparte la misma conclusión y propone una adición alternativa:

La interpretación de los comentaristas se desvía considerablemente del texto básico. En primer lugar, identifican incorrectamente *nirodha* (control) con *samādhi* (énstasis) y *kaivalya* (independencia).

[...]

Patañjali en I.1 habla sobre *nirodha* y por primera vez en I.46 dice: “*tā eva sabīja samādhiḥ*” (esto es exactamente énstasis con semilla). *Tā* se refiere a I.41-45, donde se expone *samāpattiḥ* (el estado de equilibrio).

Samprajñātaḥ y *anyaḥ* en I.18, 19 se refieren a *nirodha* en I.12 y no al *samādhiḥ* de I.46, que no se ha mencionado antes. Además de acuerdo con el sūtra I.51, la relación de *nirodha* como requisito previo para el *samādhi* puede evaluarse claramente. Patañjali dice allí: “*tasyāpi nirodhe sarvanirodhānnirbījaḥ samādhiḥ*” [Cuando esta (impresión) también está controlada, dado que todo está controlado, el enstasis es sin semilla].

Si *nirodha* es una condición del *samādhi*, como afirma Janáček, o al revés, es un tema de investigación futura. Para el Abhidharmakośabhāṣya se aplica lo último: *pratisāṃkhyānirodha* es Nirvāṇa, según el comentario de Vasubandhu acerca del sūtra 1.6a-b. Así que aquí *nirodha* es la meta, no la condición. Esto me lleva a un argumento a favor de la adición *nirodha* que, hasta donde yo sé, aún no se ha discutido. Este argumento es el paralelismo entre los sūtras 1.17 y 1.18 de los Yogasūtras y el sūtra 1.6 del Abhidharmakośabhāṣya. Este último trata de *pratisāṃkhyānirodha* y *apratīsāṃkhyānirodha*.

YS 1.17: *vitarkavicārānandāsmītarūpānugamāt samprajñātaḥ*

YS 1.18: *virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ*

AK 1.6a-b: *pratisāṃkhyānirodho yo viśamyogaḥ pṛthak pṛthak*

AK 1.6c-d: *utpādātyantavighno 'nyo nirodho' pratisāṃkhyayā*

El paralelismo entre estos sūtras se vuelve más claro cuando traducimos el sūtra 1.6 literalmente:

YS 1.17: Es *saṃprajñāta* porque va acompañado de las formas de deliberación, reflexión, felicidad y sentimiento de identidad.

YS 1.18: El otro, precedido por la práctica sobre la noción de cesación, es *saṃskāraśeṣa*⁴.

AK 1.6a-b: *Pratisāṃkhyānirodha* es disyunción. Uno a uno.

AK 1.6c-d: La otra extinción, que consiste en un impedimento absoluto para el surgimiento, es *apratīsāṃkhyā*.

En particular, la similitud entre el Yogasūtra 1.18 y el Abhidharmakośabhāṣya 1.6c-d, en la forma en que se introduce la segunda forma de nirodha con la palabra *anyaḥ*⁵, es sorprendente. Además, ambos sūtras se ocupan de la cesación o impedimento. El sūtra 1.6 del Abhidharmakośabhāṣya trata sobre dos formas de *nirodha*. Cuando asumimos que los sūtras 1.17-18 también se refieren a dos formas de *nirodha* en lugar de al *samādhi*, entonces los sūtras 1.17-18 encajan perfectamente en el contexto de los sūtras anteriores, que hasta entonces dan una explicación del sūtra 1.2 *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*. En este punto volvemos a Bronkhorst (1993, p. 47)

Cuando comparamos estos cuatro sūtras [1.17-1.20] con la definición de Yoga dada en el sūtra 1.2, queda claro que *saṃprajñāta samādhi* no puede considerarse la forma más elevada de Yoga.

[...]

El caso es diferente con *asaṃprajñāta samādhi*. Aquí sólo quedan impresiones subliminales (*saṃskāra*), que no pueden considerarse actividades de la mente. Por lo tanto, *asaṃprajñāta samādhi* debe considerarse la consumación del Yoga, la supresión total de toda actividad de la mente.

⁴ Aquí sigo la redacción de Bronkhorst (1993, pp. 46-47).

⁵ El otro; *anyaḥ* se convierte en *anyo* al aplicar las reglas sánscritas del sandhi

El propio Bronkhorst hace una comparación entre *saṃprajñāta*, *asaṃprajñāta* y la definición de Yoga basada en el *nirodha* del sūtra 1.2. Bronkhorst también reconoce la conexión entre el sūtra 1.2, y los sūtras 1.17-18.

¿Quién puede lograr 'asamprajñāta'?

Al comentar sobre el sūtra 1.18, Vyāsa escribe que *asamprajñāta samādh*⁶ se logra mediante el más elevado desapego, que se describe en el sūtra 1.16.

tasya param vairāgyam upāyah.

Respecto a éste (el *asamprajñāta samādh*), el medio (para lograrlo) es la forma más elevada de desapego (Trad. Jhā, 1907, p. 20).

En los siguientes tres sūtras Patañjali analiza quién puede y quién no puede lograr el *asamprajñāta nirodha*⁷. Esto lo podemos concluir del sūtra 1.22 que dice:

1,22. Incluso en éste caso hay diferencias, a causa de la debilidad, mediocridad y excelencia.

El primero de los tres sūtras dice:

1.19 *bhava-pratyayo videha-prakṛti-layānām*

La traducción de Jhā (1907, p. 21) dice:

El mundo causado pertenece a los desencarnados y a los disueltos en la naturaleza.

He elegido esta traducción porque encaja en el espíritu del comentario de Vyāsa sobre este sūtra. Vyāsa entiende el compuesto *videha-prakṛti-laya* como una enumeración (*dvandva*) que consta de las palabras *videha* (desencarnado) y *prakṛti-laya* (resuelto en la naturaleza).

⁶ Aquí entre comillas, ya que supongo que el sūtra 1.18 trata del *asamprajñāta nirodha*

⁷ De ahora en adelante, trato a *samprajñāta* y *asamprajñāta* como dos formas de *nirodha*. En las citas deo sin embargo *samādh*, cuando el autor citado usa este término. Que esto cause cierta confusión al lector lo doy por sentado. No quiero violar mis propios pensamientos o los pensamientos del autor citado.

Feuerstein (1996, p. 114) analiza la diferencia de significado entre la palabra *prakṛti-laya* como se usa en la kārīkā 45 del Sāṃkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa y el sūtra 1.19 de los Yogasūtras. El pasaje dice:

El verso en cuestión dice: *vairāgyāt-prakṛti-layaḥ saṃsāro bhavati rājasād-rāgāt* ..., 'Del desapego [viene] la disolución [de las entidades que regresan al] origen de la naturaleza; del apego [que es] apasionado surge la existencia fenoménica ... '. Aquí *prakṛti-layaḥ* no denota, como en el Yoga-Sūtra, una disolución por parte de la personalidad humana en el origen de la naturaleza, má bien *laya* debe entenderse refiriéndose a la disolución de las entidades [...].

Pero, ¿quién dice que *prakṛti-layaḥ* en los Yogasūtras (sūtra 1.19) indica 'una disolución de la personalidad humana en el origen de la naturaleza' y no una 'disolución (*laya*) de lo creado (el cuerpo) de regreso al origen de la naturaleza (*prakṛti*)', como es el caso en el Sāṃkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa? ¡Exactamente, Vyāsa! Vyāsa, en su comentario, establece un paralelismo entre la manera en que los dioses, que están 'Desencarnados' (*videha*), experimentan la libertad (o el aislamiento) y la manera en que los 'Resueltos en la Naturaleza' (*prakṛti-laya*) experimentan la liberación.

Los incorpóreos, es decir los seres celestiales, pertenecen al mundo causado (Bhavapratyaya). Estos (seres), que experimentan el aislamiento por así decirlo, por medio de su órgano interno ayudado únicamente por sus impresiones residuales, producen las fructificaciones residuales correspondientes. De manera similar, los Resueltos en la Naturaleza experimentan el aislamiento por así decirlo, en la disolución en la Naturaleza del órgano interno en su plena actividad; (y esta experiencia continúa solamente) mientras el órgano interno, por su autoridad inherente, no regrese (a su función). (Trad. Jhā, 1907, pág.21)

Pero una mirada más cercana a la Sāṃkhyakārikā nos enseña que la explicación del sūtra 1.19 podría ser mucho más simple que el inverosímil paralelismo de Vyāsa. Las kārīkās 42-45 dicen lo siguiente:

Kārīkā 42: Este cuerpo sutil, cuyo fin es el propósito de *puruṣa*, a través de sus conexiones con los medios y sus resultados, y con la ayuda de la fuerza de la naturaleza (*prakṛti*), se manifiesta como actor

Kārikā 43: Las condiciones innatas, naturales o adquiridas —como la virtud, etc.—, son dependientes de la causa; el embrión, etc., dependen del efecto.

Kārikā 44: Por la virtud hay movimiento hacia arriba; por la maldad, movimiento hacia abajo; por el conocimiento hay salvación y por lo opuesto (ignorancia) encadenamiento.

Kārikā 45: La disolución en *prakṛti* procede del desapego; *saṃsāra* (mundo, transmigración) es consecuencia del apego tamásico; la falta de obstáculo se origina en el poder; lo opuesto es lo contrario.

Las kārikās 44 y 45 proporcionan la siguiente matriz de prácticas y sus consecuencias

Práctica	Consecuencia	Práctica	Consecuencia
Virtud	Crecimiento	Vicio	Descenso
Conocimiento	Liberación	Ignorancia	Atadura
Desapego	Resolución	Apego	Transmigración
Poder	Sin obstáculos	Debilidad	Impedimento

Los ocho tipos de práctica y sus consecuencias

Sobre la base de esta matriz, podemos concluir que donde, según los Yogasūtras, el desapego conduce a *nirodha* (sūtra 1.12), según el Sāṃkhyakārikā, el desapego da como resultado la 'Resolución-en-la-Naturaleza' (*prakṛti-laya*). Solo el conocimiento es liberador según la Sāṃkhyakārikā.

Kārikā 63: *Prakṛti* se une a sí misma de siete formas⁸, y se libera de un solo modo (el conocimiento)⁹, por el bien de cada *puruṣa*

Mi opinión es que el sūtra 1.19 tiene la intención de establecer esta diferencia sobre el efecto del desapego entre los Yogasūtras y el Sāṃkhyakārikā.

¿Qué se quiere decir en la Sāṃkhyakārikā cuando se dice que el desapego conduce a la 'Resolución en la Naturaleza'? La respuesta es bastante sencilla. Quien continúa la práctica del desapego hasta el extremo, eventualmente muere de hambre o se asfixia.

⁸ Las siete formas son: virtud, vicio, ignorancia, desapego, deseo, poder y debilidad.

⁹ Esta forma única es el conocimiento

Esta no era una práctica infrecuente en la antigua India. Bronkhorst (1993), informa sobre esto:

Estas prácticas por parte de los jainistas y otros ascetas religiosos no budistas estaban acompañadas, en opinión de los budistas, de otras de resultados igualmente negativos. Una de ellas es la abstención de todo alimento, hasta su inevitable resultado, la muerte. Otra se describe como “meditación sin respiración”. La parte de meditación de esta práctica consistía en una completa restricción de todos los procesos mentales, acompañada del intento de dejar de respirar.

Con respecto a la última observación de Bronkhorst, me refiero al sūtra 3.43. Este es el único sūtra, además del sūtra 1.19, en los Yogasūtras que incluye la palabra *videha*. En mi opinión, este sūtra no significa más que:

3.43. Una fluctuación de la respiración saliente no regulada es la gran desencarnación; de ahí la destrucción de la cubierta de la luz.

Esta traducción está motivada por la asociación del sūtra 3.43 con los sūtras 2.50 y 2.51 que tratan de la regulación de la respiración (*prāṇayāma*) y la destrucción del velo que oculta la luz como resultado (sūtra 2.52). La palabra *vṛtti* en el sūtra 3.43 significa 'fluctuación de la respiración', al igual que en el sūtra 2.50, y no 'pensamiento' en el sentido de *cittavṛtti* como Vyāsa supone:

Sūtra (43): Lo externo, la conjunción sin pensamiento (de la mente) es el “Gran Incorpóreo”; de ahí la caída del velo de la iluminación.

Com: -La conjunción de la mente fuera del cuerpo se denomina el *Dhāraṇā* “incorpóreo”. Se llama “*kalpita*” (pensamiento en) cuando se trata de sólo la función externa de la mente que reside en el cuerpo. Cuando, por otro lado, es la función externa de la mente fuera del cuerpo, y como tal independiente de él, entonces se llama *akalpita* (impensable). De estas dos, el yogui, mediante el “pensamiento”, realiza el “impensable” Gran Incorpóreo, por medio del cual entra en otros cuerpos. De este *Dhāraṇā* resulta la caída del velo —la triple función de las aflicciones y el *karma*, que se origina en la maldad y la oscuridad— de la

bondad búdica que tiene la naturaleza de la iluminación. (Trad. Jhā, 1907, págs. 124-125)

Suponiendo que tenemos que leer el sūtra 1.19 como una revisión de quién no puede y quién puede alcanzar *asamprajñātaḥ nirodha* a través del desapasionamiento, podemos entender el sūtra 1.19 de la siguiente manera: aquellos que creen que el desapasionamiento (*vairāgya*) conduce a la muerte, lo que resulta en un cuerpo sutil (*liṅga*) que ha sido despojado del cuerpo físico denso (*videha*), se resuelve (*laya*) en la naturaleza (*prakṛti*) y experimentará de nuevo el nacer (*bhavapratyaya*). Ese desapasionamiento que lleva a 'Resolver-en-la-Naturaleza' es exactamente lo que los seguidores de Sāṃkhya dicen creer según el Sāṃkhyakārikā.

El compuesto *videha-prakṛti-layānām* en el sūtra 1.19 es, según Chapple y Viraj (1990), un compuesto *bahuvrīhi*. Este tipo de compuesto se refiere a algo o alguien fuera del compuesto. La declinación del compuesto *videha-prakṛti-layānām* denota una pluralidad, un grupo, y se refiere, según creo, a los seguidores del Sāṃkhya. Visto de esta manera, el sūtra 1.19 simplemente significa:

Entre los seguidores del Sāṃkhya [existe] la experiencia de volver a [nacer de nuevo].

El concepto de *bhavapratyaya* (la experiencia de convertirse) se usa en el sūtra 1.19 en contraste con el concepto *virāmapratyaya* en el sūtra 1.18, que significa 'la experiencia¹⁰ de detenerse'.

Ahora que está claro que el sūtra 1.19 es una referencia a los puntos de vista del Sāṃkhya, el siguiente sūtra es fácil de explicar. En contraste con Vyāsa¹¹, veo los conceptos *śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā* en el sūtra 1.20 como una referencia a las cinco facultades morales u orientadas a la práctica del budismo. En el *Abhidharmakośabhāṣya* se afirma que, según una opinión, las cinco facultades morales preparan la purificación de *citta* (Pruden, 1988-1990, p. 158). Entonces, el significado del sūtra 1.20 es:

¹⁰ Para la traducción de 'pratyaya' prefiero 'experiencia' a 'noción'

¹¹ En la sección 'El error de Vyāsa' se presenta su interpretación del sūtra 1.20.

Entre otros [los budistas], [esta] precedido de *śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā*.

La palabra *pūrva* (precede) en el compuesto *śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-pūrvaka* contrapone el sūtra 1.20 con el sūtra 1.18, que establece que *asamprañāta nirodha* está precedido por la 'experiencia de detenerse' (*virāmapratyaya*).

Por tanto Patañjali en el sūtra 1.21 dice:

Para los muy motivados [hay] proximidad.

Para la palabra 'proximidad' se usa el término *āsanna*' que indica que Patañjali quiere decir, según creo, que los altamente motivados están sentados entre nosotros, los yoguis.

Y finalmente, Patañjali en el sūtra 1.22 concluye:

De ahí la distinción por debilidad [Sāṃkhya], mediocridad [budismo] y excelencia [Yoga].

Conclusión sobre las influencias del Sāṃkhya y el budismo

Interpreto el sūtra 1.22 como un rechazo rotundo del Sāṃkhya y, aunque en menor medida, del budismo. Sólo el Yoga merece la designación de excelente. La consideración de Bryant (2009, p. Xviii) de que...

... podría agregar aquí que los Yoga Sūtras de Patañjali no son un texto abiertamente sectario en el sentido de priorizar una deidad específica o promover un tipo particular de adoración [...].

es cuestionado por mí. Patañjali se distancia firmemente del Sāṃkhya y del budismo, promueve enseñanzas propias, confirmando que, también según afirma él mismo, el Pātañjala Yoga es una escuela independiente dentro de la filosofía india.

El error de Vyāsa

Causado por el mundo o por los medios

Los comentarios de Vyāsa sobre los sūtras 1.19-1.22 son bastante diferentes de mi punto de vista descrito en la sección anterior. No reconoce las tres escuelas indias de pensamiento en los sūtras 1.19-1.21, tal como se describe anteriormente. Su comentario de introducción, después del sūtra 1.18 sobre *asamprajñāta samādhi*, se inicia como sigue:

Esta [Skt. sa] (meditación) es de dos tipos: *Bhavapratyaya* (causada por el mundo) y *Upāyapratyaya* (causada por los medios). De estas, la última pertenece a los yoguis (Trad. Jhā, 1907, p. 21).

Es importante señalar aquí que en los comentarios sobre los sūtras 1.19-1.22, Vyāsa trata sobre quién, cómo y en qué medida se logra *asamprajñāta samādhi*. Esto queda claro por la palabra *sa* (masculino singular). En ninguna parte Vyāsa trata el logro del *samprajñāta samādhi* en su comentario sobre los sūtras 1.19-1.22, como suponen otros.

En su comentario sobre el sūtra 1.19, Vyāsa arroja luz sobre el 'mundo causado' (*bhavapratyaya*), el *asamprajñāta samādhi* de los 'Desencarnados' (*videha*) y los 'Resueltos-en-la-Naturaleza' (*prakṛti-laya*), como vimos anteriormente. En el sūtra 1.20 Vyāsa arroja luz sobre los 'Métodos (*upāyapratyaya*)-en-combinación-con-el-Desapasionamiento causado por el *asamprajñāta samādhi*', que pertenece a los yoguis.

A los yoguis pertenecen los Métodos causados (*Upāyapratyaya*). “Fé”, la confianza de la mente como la madre amorosa, sostiene al yogui. La “energía” se acumula en un actor lleno de fe y deseoso de discriminación; y en el energético acompaña la “Memoria”; con esto la mente descansa pacíficamente en la contemplación; y al que tiene la mente en calma llega el discernimiento; por medio del cual llega a reconocer las cosas en su verdadero color. Mediante esta práctica constante y por medio del Desapasionamiento con respecto a ello, se produce la Meditación Inconsciente o Abstracta (Trad. Jhā, 1907, p. 21–22).

La matriz de Vyāsa

En la continuación del comentario de Vyāsa sobre el sūtra 1.20 y como introducción al sūtra 1.21, se presenta una clasificación de nueve tipos diferentes de yoguis en una matriz de tres por tres. En la traducción de Bronkhorst (1984) leemos:

Esos yoguis, de hecho, son [de] nueve [tipos], siendo de método suave, moderado y vehemente; es decir: de método suave, de método moderado y de método vehemente. Entre ellos, el [yogui] de método suave es de tres tipos: con intensidad suave, con intensidad moderada y con intensidad intensa. Asimismo el [yogui] de método moderado [y] igualmente el [yogui] de método vehemente.

Para mayor claridad; la palabra 'intensidad' en esta traducción se refiere al grado de desapasionamiento, como podemos inferir de la traducción de este texto por Jhā (1907, p. 22)viii. La matriz de tres por tres de Vyāsa se ve así:

Práctica/Desapasionamiento	Suave	Moderado	Intenso
Suave	Yogui tipo 1	Yogui tipo 2	Yogui tipo 3
Moderado	Yogui tipo 4	Yogui tipo 5	Yogui tipo 6
Vehemente	Yogui tipo 7	Yogui tipo 8	Yogui tipo 9

Está claro que Vyāsa, por medio de esta matriz, relaciona el sūtra 1.20 con el sūtra 1.12, que dice:

A través de la práctica y el desapasionamiento surge *nirodha*.

Esto es extraño, porque toda la explicación de Vyāsa en los sūtras 1.19-1.21, según su propio texto introductorio, apunta a la explicación sobre el origen de *asamprajñāta samādhi*. Además, ¿cuál es la base de la matriz de Vyāsa? La respuesta es probablemente los términos *mṛdu-madhya-adhimātra* que encontró en el sūtra 1.22. Pero este sūtra no proporciona razón alguna para asumir una clasificación de nueve partes. Me parece que no es una coincidencia que la descripción de la clasificación de nueve se encuentre justo después del sūtra 1.20 en el que se incluye una clara referencia al budismo, aunque Vyāsa no lo reconoce en su comentario. Pero Vyāsa no habría estado ciego a eso. Quizás Vyāsa confunda la mente asociativa del lector al

introducir aquí su matriz de tres por tres que adoptó del budismo, como podemos leer, entre otros, en el Abhidharmakośabhāṣya sūtra vi.33c-d:

mṛdumadhyādhimātrāṇām punarmṛdvādibhedataḥ

Distinguiendo débil, etc., en las categorías de débil [*mṛdu*], medio [*madhya*] y fuerte [*adhimātra*].

[Comen.] Hay tres categorías fundamentales, débil, medio y fuerte. Cada una de estas se divide en débil, medio y fuerte; esto nos da nueve categorías: débil-débil, débil-media, débil-fuerte, media-débil, media-media, media-fuerte, fuerte-débil, fuerte-media y fuerte-fuerte (Trad. Pruden, 1988-1990, p. . 957).

Pero el propio Yogasūtra no da ninguna razón para seguir esto. El comentario de Vyāsa incluso va un paso más allá al expandir la matriz de nueve a once clasificaciones en respuesta al sūtra 1.22 y finalmente a doce clasificaciones en respuesta al sūtra 1.23. Bronkhorst (1984) lo aclara así.

El Yogabhāṣya a los sūtras 1.21–23 se puede describir ahora de la siguiente manera: Hay una clasificación de yoguis de nueve partes, como se esquematiza arriba. De entre ellos, la absorción mental está cerca de aquellos que son de medios vehementes y de aguda intensidad. Entre estos últimos, existe otra división cuádruple: estos yoguis de método vehemente e intensidad aguda pueden ser 1. de intensidad levemente aguda; 2. de intensidad moderadamente aguda; 3. de intensidad vehementemente aguda; 4. entregado a Dios.

Conclusión sobre la existencia independiente de los Yogasūtras

Bronkhorst (1984) en su artículo “Patañjali and the Yoga Sūtras” ve en la clasificación de doce partes mencionada anteriormente en el comentario de Vyāsa, una razón para sospechar que el escritor del Yogabhāṣya es también el compilador de los Yogasūtras.

Esto invita a la siguiente hipótesis. El autor del Yogabhāṣya sabía que los sūtras 1.21–22 presuponen una clasificación de yoguis en nueve partes. Sin embargo, al explicar los sūtras 1.21–23 juntos, esta clasificación de nueve partes estaba en peligro de perderse. Para preservarlo, el autor del Bhāṣya simplemente lo

postula en su introducción al sūtra 1.21. El sūtra 1.22 se explica ahora de la manera artificial descrita anteriormente.

Es tentador extender esta hipótesis un poco más. Si los sūtras 1.21-22 por un lado, y el sūtra 1.23 por el otro, originalmente no tenían la intención de explicarse juntos, es posible que originalmente no hayan estado juntos. El hecho de que el autor del Yogabhāṣya quisiera explicarlos juntos proporciona evidencia de que conocía su significado anterior, y puede indicar que él compiló estos sūtras. En otras palabras, llegamos a la hipótesis de que el propio autor del Yogabhāṣya recopiló los sūtras sobre los que iba a escribir su comentario, quizás de diferentes sectores, y que a veces les dio una interpretación que se adecuaba a sus propósitos, aun sabiendo la interpretación original de esos sūtras.

Como se señaló anteriormente, Maas (2006), basándose en otros argumentos, llegó a una conclusión similar. Resume de manera concisa sus argumentos en su artículo “The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjalayogaśāstra” (Maas, 2009).

Según los colofones de los manuscritos y la evidencia secundaria, ambos textos tomados en conjunto llevan el título común de Pātañjala Yogaśāstra y, como argumento en la introducción a mi edición, probablemente tengan un solo “autor” común llamado Patañjali. Este autor habría recopilado los sūtras de diferentes fuentes y les habría proporcionado explicaciones, que en épocas posteriores llegaron a ser consideradas como el Ybh [Yogabhāṣya].

Basado en el análisis anterior de los sūtras 1.19–1.22, refuto las conclusiones anteriores que Bronkhorst y Maas han sacado con respecto a la autoría de los Yogasūtras. Un comentarista que demostrablemente no entendió los sūtras, no puede ser un comentarista automático que también compiló los sūtras, como sugieren Maas (2006) y Bronkhorst (1984). Doy dos argumentos para esta afirmación.

1. Es poco probable que el compilador de los Yogasūtras incorpore sūtras en su trabajo que sean inconsistentes con sus propios puntos de vista, tal como aparecen en su comentario.
2. A partir de la estructura de los Yogasūtras parece que los sūtras no son bloques de construcción recopilados para los cuales el comentarista mismo tuvo que escribir el cemento. Por el contrario, la estructura y las referencias hechas por repetición de

palabras escaparon por completo a la atención del comentarista. Vyāsa no manejaba su pluma como una llana, sino como un martillo de demolición.

Entonces, el escritor del Yogabhāṣya, en lo que a mí respecta, no es ni el autor ni el compilador de los Yogasūtras. Vyāsa estaba completamente equivocado y no tenía ni idea. Vyāsa solo está charlando y aquellos que siguen sus opiniones también.

Una pista sobre la autoría de los Yogasūtras

Entonces, ¿quién es el autor de los Yogasūtras? Si observamos la similitud entre el sūtra de apertura del Mahābhāṣya, el trabajo principal del gramático Patañjali, y los Yogasūtras, entonces esto ciertamente levanta la sospecha de una relación entre el trabajo del gramático Patañjali y los Yogasūtras.

Mahābhāṣya: *atha śabdānuśāsanam*; Ahora una enseñanza sobre palabras.

Yogasūtra: *atha yogānuśāsanam*; Ahora una enseñanza sobre yoga.

La gramática es el pináculo del logro intelectual de la antigua India. La importancia de la lingüística en India está bien ilustrada por Staal (1986, p. 106):

En general, en la tradición india ha surgido un alto grado de erudición en lingüística, mientras que en Occidente esto ocurrió en matemáticas.

La obra del gramático Patañjali fue por tanto muy conocida en la India antigua. Imitar el sūtra de apertura del Mahābhāṣya y atribuir el trabajo a Patañjali no puede carecer de importancia para el origen de los Yogasūtras. Igual que leer el título de este artículo te hace pensar en Darwin, en la antigua India el sūtra inicial de los Yogasūtras trae a la memoria al gramático Patañjali. La opinión de Gokhale (2020, p. 20) sobre la referencia al gramático Patañjali es demasiado simple, en su comentario sobre el sūtra 1.1.

Algunos comparan el aforismo *atha yogānuśāsanam* con la declaración inicial de Vyākaraṇamahābhāṣya, a saber, *atha śabdānuśāsanam* [...] para indicar que los dos Patañjalis, el autor de los Yogasūtras y el del Vyākaraṇamahābhāṣya,

pueden ser el mismo. Sin embargo, la similitud de las declaraciones iniciales es una evidencia débil (y poco convincente) de la similitud de los dos autores.

¿Estoy afirmando entonces que el gramático Patañjali es el autor de los Yogasūtras? La respuesta a esto es simplemente “no”, porque en los Yogasūtras se hacen referencias a escrituras que fueron escritas después de la vida del gramático Patañjali, como ya indicaron Chakravarti (1951) y Maas (2013) en su trabajo.

Quién escribió los Yogasūtras no se puede deducir directamente del texto mismo. Pero podemos deducir quién fue el gran inspirador del escritor, a saber, Patañjali. Con esta observación, noto que existe presumiblemente una tercera gran esfera de influencia sobre los Yogasūtras, junto al Sāṃkhya y el budismo, y esa es la obra de los gramáticos indios, como ya indicó Coward (1973).

Īśvarapraṇidhānā vā

Ahora vuelvo a la pregunta con la que se conecta la subcláusula al sūtra 1.23, de modo que los dos sūtras se pueden leer juntos como:

x viene a través/a partir de y, o de *Īśvarapraṇidhāna*

Volviendo a los sūtras anteriores al sūtra 1.17, hay dos candidatos designados, a saber, 1.16 y 1.12. Si elegimos el sūtra 1.12, en combinación con el sūtra 1.23 diría:

Hay *nirodha* a través de la práctica y el desapasionamiento o de *Īśvarapraṇidhāna*

Según el comentario de Feuerstein (1979, p. 42), J.W. Hauer¹² optó por esta explicación. Sin embargo, el sūtra 1.12 me parece la solución menos probable, porque en este sūtra se usa el tercer caso (instrumental) y en el sūtra 1.23 se usa el quinto caso (ablativo). Ambos casos pueden indicar una causa o razón: en latín clásico las funciones del caso instrumental fueron incluso asumidas por el caso ablativo. En sánscrito, el tercer y el

¹² Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) fue un indólogo y autor de estudios religiosos alemán. Fue el fundador del Movimiento Alemán de la Fe.

quinto casos todavía se usan uno al lado del otro. En el sentido de razón o causa, los significados de los dos casos en sánscrito son sutilmente diferentes, lo cual es evidente en las traducciones comunes 'por/a través de' (instrumental) y 'desde/debido a' (ablato). Me parece razonable que en el sūtra donde se conecta el sūtra 1.23, se use el mismo caso que en el sūtra 1.23.

El sutra 1.16 se refiere al logro del [desapego] más elevado que proviene del discernimiento de *puruṣa*. Si este es el sūtra al que se refiere la palabra 'o' en el sūtra 1.23 y unimos estos dos sūtras, entonces dice:

El [desapasionamiento] más elevado, la liberación del deseo por los *guṇas* [viene] del discernimiento de *puruṣa*, o de *īśvarapraṇidhāna*.

Sin embargo en la continuación del sūtra 1.23 leemos que la repetición de la sílaba sagrada (ॐ), una forma de *īśvarapraṇidhāna*, conduce a la ausencia de obstáculos (sūtra 1.29), pero no al más alto desapasionamiento. El hecho de que en el primer capítulo *īśvarapraṇidhāna* no forme un camino de yoga en sí mismo está completamente en línea con lo que se describe en el segundo capítulo de los Yogasūtras. En este capítulo, *īśvarapraṇidhāna* es una parte del *kriyāyoga* (sūtra 2.1) y una parte de los *niyamas* (sūtra 2.32), que en sí mismo es nuevamente una parte del sendero óctuple del yoga. Así también en el segundo capítulo, la práctica aislada de *īśvarapraṇidhāna* no conduce al desapasionamiento más elevado.

Ahora que los sūtras candidatos 1.12 y 1.16 han sido rechazados, y la irregularidad en la estructura del texto se ha resuelto, al colocar los sūtras 1.17 y 1.18 en el contexto de la discusión en curso sobre *nirodha*, también podemos examinar el sūtra 1.17 como candidato para la unión con el sūtra 1.23. Si fusionamos el sūtra 1.17 y el 1.23, dice:

Samprajñāta proviene del acompañamiento en la forma de¹³ *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* y *asmitā* o de *īśvarapraṇidhāna*

Bryant (2009, p. 81), en su comentario sobre el sūtra 1.23, afirma que *īśvarapraṇidhāna* es un método opcional para alcanzar *samprajñāta samādhi*.

¹³ Las palabras en cursiva son de Bronkhorst (1993, p. 46).

En su comentario, Vyāsa pregunta retóricamente si existe alguna otra forma efectiva de alcanzar *saṃprajñāta samādhi* sin demora. Como indica Patañjali en este sūtra, la devoción a Dios es una de esas opciones.

Pero esta pregunta retórica no es formulada en absoluto por Vyāsa. La pregunta es, a saber:

kim etasmād evāsannatamaḥ samādhir bhavati. athāsya lābhe bhavaty anyo 'pi kaścid upāyo na veti

¿[El logro] de la concentración está más cerca solamente como resultado de este último [método], o hay algún otro método también para su logro? (Ed. Woods, 1914, pág. 48)

Vyāsa, en su interpretación de los sūtras 1.19–1.22, no se ocupa de *saṃprajñāta samādhi* sino de *asaṃprajñāta samādhi*, como se ha dicho antes sobre la base de su comentario introductorio sobre el sūtra 1.19.

Esta [Skt. sa] (meditación) es de dos tipos: Bhavapratyaya (causada por el mundo) y *Upāyapratyaya* (causada por los medios). De estas, la última pertenece a los yoguis (Trad. Jhā, 1907, p. 21).

Por lo tanto, es poco probable que la subcláusula del sūtra 1.23 esté asociada con el sūtra 1.17.

Ahora que hemos llegado a este punto y todos los sūtras candidatos han sido rechazados, no queda nada más para cuestionar la traducción actual del sūtra 1.23. Feuerstein (1979, p. 42) da una pista:

Probablemente la palabra *vā* haya de entenderse en el sentido de 'o más específicamente', [...]

Ese es un comentario muy interesante que el mismo Feuerstein deja desatendido, porque usa la palabra 'o', como una traducción de *vā* en su traducción del sūtra 1.23. Si combinamos el sūtra 1.22 con el 1.23 sobre la base de esta traducción de la palabra *vā*, dice:

De ahí la distinción por debilidad [Sāṃkhya], mediocridad [budismo] y excelencia [Yoga], o más específicamente por *īśvarapraṇidhāna*.

Esta puede no ser exactamente la traducción que estamos buscando. Lo que me importa es la conexión del sūtra 1.23 con el sūtra 1.22, porque entonces el sūtra 1.23 explica la diferencia entre Sāṃkhya, budismo y yoga. El Sāṃkhya clásico del Sāṃkhyakārikā y el budismo no tienen que ver con *īśvarapraṇidhāna*. Esto distingue al Yoga de las otras dos escuelas de pensamiento. A diferencia del Sāṃkhya, el budismo, como el yoga, se ocupa de los métodos prácticos. De ahí el predicado mediocre. Que el Sāṃkhya clásico ortodoxo haya abandonado la práctica de *īśvarapraṇidhāna*, que se describe en los Upaniṣads, es aparentemente imperdonable para Patañjali, de ahí el predicado débil. Con esta lectura del sūtra 1.23, se refuta el comentario de Bryant (2009, p. 83) que establece que *īśvarapraṇidhāna* es un método opcional.

Īśvara aparece en tres contextos distintos en los Yoga Sūtras. El primero, que comienza con este sūtra, está en el contexto de cómo alcanzar el objetivo final del yoga: la cesación de todo pensamiento, *saṃprajñāta-samādhi* y la realización de *puruṣa*. Patañjali presenta la dedicación a *Īśvara* como una de esas opciones, y su discusión sobre *Īśvara* comienza con este sūtra y continúa hasta I.28 (o quizás, indirectamente, hasta I.33). Es importante señalar que *vā*, o, en este sūtra, indica que Patañjali presenta la devoción a *Īśvara*, el Señor, como un medio opcional más que obligatorio para alcanzar el *samādhi* [...].

Su comentario es incorrecto en dos sentidos. *Īśvarapraṇidhāna* no es opcional y el sūtra 1.23, según Vyāsa, tiene que ver con alcanzar *asaṃprajñāta samādhi*, como ya noté.

De hecho, en el sūtra 1.23 finaliza el trasfondo teórico introductorio de *nirodha* y comienza la descripción introductorio de las aplicaciones prácticas que conducen al *samādhi*. Esta descripción comienza con *īśvarapraṇidhāna* y, no por casualidad, el segundo capítulo sobre el método de Patañjali se abre con este tema. Patañjali considera importante la práctica de *īśvarapraṇidhāna*, ya que se aplica dos veces en su método de yoga, como se describe en el segundo capítulo de los Yogasūtras. Esta práctica es lo que hace que el Yoga sea excelente a los ojos de Patañjali.

Fuentes

Traducciones consultadas de los Yogasūtras de Patañjali.

Bose, G., (1966). The Yoga Sūtras. Calcutta: The Indian Psychoanalytic Society

Bryant, E.F., (2009). The Yoga Sūtras of Patañjali. A New Edition, Translation and Commentary. New York: North Point Press.

Chapple, C., & Viraj, A., (1990). The Yoga Sūtras of Patañjali. An analysis of the Sanskrit with accompanying English translation. Delhi: Shri Satguru Publications.

Feuerstein, G., (1989). The Yoga-Sūtra of Patañjali. A New Translation and Commentary. Rochester, Vermont: Inner Traditions International.

Gaṅgānāth Jhā, (1907). The Yoga Darśana. The Sūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa. Bombay: Rajaram Tukaram Tatya.

Gokhale, P., (2020). The Yogasūtra of Patañjali: A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System. London and New York: Routledge.

Gosh, S., (1999). The Original Yoga as expounded in Śivasamhitā, Gheraṇḍasamhitā and Pātañjala Yogasūtra. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Ranganathan, S., (2008). Patañjali's Yoga Sūtra. New Delhi: Pinguin Books India Pvt. Ltd.

Scheepers, A., (2004). De Yoga-sūtra's van Patañjali. Amsterdam: Olive Press.

Shearer, A., (2002). The Yoga Sūtras of Patanjali. London: Rider.

Swami Satchidananda, (1990). The Yoga Sūtras of Patanjali. Translation and Commentary. Satchidananda Ashram-Yogaville: Integral Yoga Publications.

Swami Vivekananda, (2003, Orig. 1896). Raja Yoga. Leeds, England: Celephaïs Press.

Taimni, I. K., (1961). The science of yoga. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.

Woods J.H., (1914), The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge, Massachusetts: The Harvard University Press

Libros

Bronkhorst, J., (1993). The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Second edition: Delhi: Motilal Banarsidass. (Reprint: 2000).

Chakravarti, P., (1951). Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House Ltd.

Feuerstein, G., (1996). The Philosophy of Classical Yoga. Rochester, Vermont: Inner Traditions International.

Kumar, S., & Bhargava D.N., (1990). Yuktidīpikā. Delhi: Eastern Book Linkers.

Larson, G.J., Bhattacharya, R., & Potter, K.H., (1987). Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. IV, Sāṃkhya. Delhi: Motilal Banarsidass.

Pruden, L. M., (1988-1990). Abhidharmakośabhāṣya by Louis de La Vallée Poussin, English Translation (4 parts). Berkeley, California: Asian Humanities Press.

Staal, F., (1986). Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap. Amsterdam: Meulenhoff Informatief.

Articulos

Bronkhorst, J., (1983). God in Sāṃkhya, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 27, 149-164.

Bronkhorst, J., (1984). Patañjali and the Yoga Sūtras, Studien zur Indologie und Iranistik 10, 191–212. (Traducción al español [Patanjali y los Yoga Sutras](#))

Bronkhorst, J., (2018). Sūtras, Brill's Encyclopedia of Hinduism, 182–192.

Coward, H.G., (1973). *Sphoṭa Theory: A Philosophical and Psychological Analysis of the Sphoṭa Theory of Language as Revelation* (Thesis). Ontario:

Gokhale, P., (2015). Interplay of Sāṅkhya and Buddhist Ideas in the Yoga of Patañjali (With Special Reference to Yogasūtra and Yogabhāṣya). *Journal of Buddhist Studies* 12, 107–122. (Traducción al español [Interacción de ideas budistas y del sāṅkhya en el yoga de Patañjali](#))

Janáček, A., (1957). The Meaning of Pratyaya in Patañjali's Yoga Sūtras. *Archiv Orientalni* 22, 201- 260.

Maas, P.A., (2006). *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert. = The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited. Aachen 2006 (Studia Indologica Universitatis Halensis) (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, 9).*

Maas, P.A., (2009). The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjalayogaśāstra. In Franco, E., & Eigner, D. (red.), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, 263–282. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Traducción al español [El denominado Yoga de la Supresión en el Pātañjala Yogaśāstra](#))

Maas, P.A., (2013). A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. In Franco E. (red.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Vienna: Sammlung de Nobili, Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien (Publications of the De Nobili Research Library, 37). (Traducción al español [Breve historiografía de la filosofía del Yoga Clásico](#))

Maas, P.A., (2014). Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patañjali. In Congress of the International Association of Buddhist Studies. Vienna: academia.edu. (Traducción al español [Sarvāstivāda Abhidharma y el Yoga de Patañjali](#))

Wujastyk, D., (2012). The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Ayurveda”. In White, D.G. (red.). *Yoga in Practice*, 31–42. Princeton University Press.

Diccionarios y gramática sánscritos

<https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>

Mulder, M., (2008). Sanskrit Grammatica. Amsterdam: Olive Press.

Lowe, John J., (2015). The syntax of Sanskrit compounds. Language 91(3), 71- 115.

Sobre el Autor

Edwin van Oostwaard (nacido en 1972) enseña yoga en La Haya, Voorburg y Voorschoten. Su primer encuentro con el yoga fue a principios de los noventa en Arnhem, con Peter van Osch. A través de Peter, Edwin entró en contacto con Narayana y Siva (Jozef y Louis) Kiekens de Yoga Vedanta Aalst (BE), donde Edwin ha seguido la formación de profesores de yoga de cuatro años.

Edwin enseña yoga en La Haya y alrededores desde 2004. En 2010 Edwin realizó su primer retiro de yoga en Brognon (FR). Siguió nueve ediciones más. Las reuniones de este fin de semana en Francia dieron lugar a un estudio exhaustivo de los Yogasūtra, Bhagavad Gītā, Aṣṭāvakra Gītā y los Evangelios. En enero de 2019 Edwin renunció a su trabajo para estudiar y enseñar a tiempo completo. Su primera misión es desentrañar por completo el significado de los Yogasūtras. A sus ojos, un misterioso místico no es más que un charlatán. Misticismo = No complejo.