

# Yogasūtra 1.10, 1.21–23 y 2.9 a la luz del Indo-Javanés *Dharma Pātañjala*

Andrea Acri<sup>1</sup>

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

**Resumen** El presente artículo analiza una serie de *sūtras* del *Yogasūtra* de Patañjali, a saber, 1.10, 1.21-23 y 2.9, a la luz de los comentarios y/o interpretación que se encuentran en el *Dharma Pātañjala* ("Libro/Sistema de Patañjali"), una antigua escritura saivita en javanés antiguo y sánscrito obtenida de un raro *codex unicus* del oeste de Java con fecha ca. 1450 dC. Además de una exposición filosófica de los principios de una forma de Saiva Siddhanta, el *Dharma Pātañjala* contiene una larga presentación del sistema de yoga que aparentemente sigue los tres primeros capítulos del *Yogasūtra* de Patañjali, ya sea entrelazando extractos sánscritos de una versión en verso no registrada del último texto con un comentario en javanés antiguo, o la traducción directa al javanés antiguo de lo que parece ser un comentario original en sánscrito. Aunque la antigua prosa javanesa a menudo se parece mucho a la disposición y formulación de los temas tratados en el *Yogasūtrabhāṣya*, se aparta de ese comentario en varios aspectos. El *Dharma Pātañjala* a menudo presenta detalles doctrinales específicos que se encuentran en otros (sub) comentarios o en la versión árabe de los *sūtras*, un comentario compuesto por al-Bīrūnī antes del 1030 dC, o agrega elementos originales que no están reflejados en otra parte. El testimonio del *Dharma Pātañjala* resulta útil para resolver algunos de los dilemas planteados por los *sūtras* seleccionados. También puede ayudarnos a comprender mejor la transmisión cultural textual y la recepción cultural del trabajo de Patañjali en el sur y el sudeste de Asia, ya que su autor, en lugar de tomar prestado libremente de diferentes comentarios en sánscrito, parece haberse inspirado en una no identificada, y posiblemente perdida, 'fuente común'.

---

<sup>1</sup> Traducción del artículo de Andrea Acri "Yogasūtra 1.10, 1.21–23, and 2.9 in the Light of the Indo-Javanese Dharma Pātañjala", publicado online el 15 Marzo 2012, en Springer Science+Business Media B.V.

## Introducción

Este artículo analiza una serie de *sūtras* problemáticos del *Yogasūtra* de Patañjali, a saber, 1.10, 1.21-23 y 2.9, a la luz de las explicaciones y/o comentarios al mismo en el *Dharma Pātañjala*, una antigua escritura saivita en javanés antiguo y sánscrito. de fecha incierta recuperada de un *codex unicus* en hoja de palma del oeste de Java copiado por última vez en 1467 aD<sup>2</sup>.

El *Dharma Pātañjala*, organizado en forma de diálogo entre el Señor Siva (*bhaṭāra*) y su hijo Kumara, presenta una exposición detallada de los principios doctrinales y filosóficos de una forma indo-javanesa de Śaiva Siddhānta. Sin embargo, dedica una larga sección (alrededor de un tercio del total) al Pātañjala yoga, proporcionando así un testimonio único del conocimiento de este sistema en el premoderno e insular sureste de Asia. Esta sección de yoga, que el texto llama *Yogapāda*, aparentemente sigue los tres primeros capítulos del *Yogasūtra*, ya sea entrelazando algunos *ślokas* en sánscrito de una versión no conocida de los *sūtras* con un comentario en javanés antiguo, o traduciendo directamente al javanés lo que pudo haber sido un comentario sánscrito igualmente desconocido. Aunque la sección en prosa a menudo se parece mucho a la disposición y formulación de los temas tratados en el *Yogasūtrabhāṣya*<sup>3</sup>, se aparta de ese comentario en varios aspectos, ya sea por presentar detalles doctrinales específicos que se encuentran en otros (sub-) comentarios, incluida la traducción al árabe del comentario a los *sūtras* compuesto por al-Bīrūnī antes del 1030 dC, o por añadir elementos aparentemente originales que aún no se han encontrado en otros lugares. Estando influenciado por matices teístas, e imbuido de una ideología Śaiva (Tántrica), el *Dharma Pātañjala* tiene como objetivo adaptar el Pātañjala yoga (y su filosofía) al Śaiva yoga (y su filosofía). Incrustado en ello.

Aunque ya he comparado la sección de yoga del *Dharma Pātañjala* con el *Yogasūtra* y el *Bhāṣya* en otro estudio (Acri 2011a), me gustaría destacar algunos *sūtras* seleccionados para discutirlos con mayor detalle. Lo que hace que estos *sūtras*

---

<sup>2</sup> El códice del *Dharma Pātañjala*, que ahora se conserva en la Staatsbibliothek de Berlín (MS Schoemann I 21, 89 hojas), ha sido editado, traducido al inglés y estudiado por mí mismo (cf. Acri 2011a); los pasajes citados aquí se refieren a los números de página y línea utilizados en mi edición. Una discusión del título del texto, que significa, tanto 'Libro/Sistema de Patañjali' (que se refiere al semihistórico autor sánscrito Patañjali), como 'Libro/Sistema de Pātañjala (que se refiere a el carácter divino Pātañjala, el probable alter-ego javanés del maestro Pasupata, conocido en la fuente sánscrita del sur de Asia como Lakulīsa), se puede encontrar en Acri (2011a, pp. 16–17, 2011b, pp. 224–226).

<sup>3</sup> Aquí simplemente lo llamaré *Bhāṣya*. El trabajo filológico e interpretativo de Bronkhorst (1985) y Maas (2006, 2009) ha demostrado que la denominación "original" del *Yogasūtra*, que formó un todo inseparable con el *Bhāṣya* insertado (atribuido tradicionalmente, aunque de forma errónea, a Vyāsa), fue *Pātañjalayogaśāstra*. Coincido con Bronkhorst y Maas en atribuir la autoría del *Bhāṣya* al mismo autor, ya sea Vinḍhyavaśin o Patañjali, el cual reunió un corpus preexistente de *sūtras* en la forma en que los conocemos.

sean significativos es principalmente la discrepancia entre su significado *prima facie* y la interpretación de la que se hacen objeto en el *Yogasūtrabhāṣya*. Posiblemente, basado en una tradición exegética sánscrita aún no identificada en el *Yogasūtra*, el testimonio del *Dharma Pātañjala* nos permite leer estos *sūtras* desde una nueva perspectiva. Al hacerlo, el antiguo texto javanés puede proporcionarnos nuevos conocimientos sobre la transmisión textual y la recepción cultural de la obra de Patañjali dentro y fuera de los límites del sur de Asia.

### **Sūtra 1.10: Sueño profundo y sueño ligero**

El *Yogasūtra* 1.5–6 enumera las cinco funciones o fluctuaciones (*vṛtti*) de la mente, a saber, percepción correcta (*pramāṇa*), error (*viparyaya*), imaginación (*vikalpa*), sueño profundo (*nidrā*) y recuerdo (*smṛti*). Las cinco fluctuaciones se definen una por una en los *sūtras* 1.7–11. Lo que nos interesa aquí es principalmente el *sūtra* 1.10, que define el sueño profundo:

*abhāvapratyayāmbanā vṛttir nidrā*

El sueño profundo es una fluctuación [del complejo mental] basado en la causa (*pratyaya*, es decir *tamas*) de la negación [transitoria] [de las fluctuaciones del sueño y la vigilia] (trad. Woods 1914, p. 29)

Como suele ser el caso, la traducción de Woods se basa en la interpretación del comentarista Vācaspatimiśra<sup>4</sup>, que en su subcommentario a la sección correspondiente del *Bhāṣya*, el *Tattvavaiśāradī*, explica el sueño de la siguiente manera:

*jāgratsvapnavṛttīnām abhāvaḥ / tasya pratyayaḥ kāraṇaṃ buddhisattvāc chādakaṃ tamaḥ / tad evāmbanāṃ viśayo yasyāḥ tathoktā vṛttir nidrā / buddhisattve hi triguṇe yadā sattvarajasī abhibhūya samastakaraṇāvarakam āvir asti tamas tadā buddher viśayākārapariṇāmābhāvād udbhūtatamomayīm buddhim avabudhyamānaḥ puruṣaḥ suṣupto`ntaḥsajña ity ucyate /*

[...] Esa fluctuación se llama sueño, cuyo objeto o soporte tiene su origen (*pratyaya*), es decir, su causa (*kāraṇa*), en el *tamas* que cubre la esencia (*sattva*) de la sustancia pensante, en la negación [transitoria] de las fluctuaciones de la vigilia o de los sueños. Para la esencia del pensamiento, la sustancia tiene tres aspectos; y cuando *tamas*, el que cubre todos los órganos, predominando sobre *sattva* y *rajas*, se manifiesta (*āvis*), entonces, puesto que no hay mutación de la sustancia pensante en la forma de un objeto, el Sí mismo, consciente de una sustancia pensante que consiste en *tamas* intensificado, está en sueño profundo e interiormente consciente (Trad. Woods 1914, p. 30)

Vācaspatimiśra interpreta la palabra *pratyaya* como refiriéndose a la calidad de *tamas*. *Tamas*, cuya naturaleza es oscura y torpe, cubre la sustancia mental (*buddhi*) hasta tal punto que surge su predominio sobre las otras cualidades de *buddhi*, a saber, *sattva* y

<sup>4</sup> A sí mismo seguido por Vijñānabhikṣu; cf. Angot (2008, pp. 215–216, fn. 455).

*rajas*. Este desequilibrio *tāmasiko* es la causa del sueño (profundo) (*nidrā*), una función que constituye la negación de las funciones de vigilia (*jāgra*) y sueño ligero (*svapna*) que caracterizan la experiencia consciente humana.

El *Bhāṣya* define el sueño como una experiencia mental especial (*pratyayaviśeṣa*) porque existe el recuerdo (*pratyavamarśa*) del propio sueño cuando se despierta:

*sā ca samprabodhe pratyavamarśāt pratyayaviśeṣaḥ / kathaṃ/sukham aham asvāpsam / prasannaṃ me manaḥ prajñāṃ me viśāradīkaroti / duḥkham aham asvāpsaṃ styānaṃ me mano bhramaty anavasthitam / gāḍhaṃ mūḍho'ham asvāpsam / gurūṇi me gātrāṇi / klāntaṃ me cittam/ alasaṃmuṣitam iva tiṣṭhatīti / sa khalv ayaṃ prabuddhasya pratyavamarśo na syād asati pratyayānubhave / tadāsritāḥ smṛtayaś ca tadviṣayā na syuḥ / tasmāt pratyayaviśeṣo nidrā / sā ca samādhāv itarapratyayavan niroddhavyā iti /*

El (sueño profundo) es una vivencia especial (de la que se es consciente) al despertar. ¿Cómo es que (a veces) se tiene (una sensación) agradable al despertar, (como por ejemplo) “he dormido bien; mi mente está tranquila y mi entendimiento se ha aclarado”, (o desagradable, como) “he dormido mal; mi mente está oscura y confusa”, (o indiferente, como) “he dormido sumido en el estupor; mis miembros parecen cansados (y) mi mente débil y perturbada, como si alguna fuerza se hubiera apoderado de ella”? Ciertamente, esta sensación de lo que se ha conocido (durante el sueño profundo) no existiría si no hubiese (ninguna) experiencia vivencial. Igualmente, los recuerdos relativos a ese (sueño profundo) no existirían. Por tanto, el sueño profundo es una vivencia especial (un tipo concreto de actividad mental). (La identificación con el sueño profundo) debe ser inhibida en el *samādhi*, igual que con las otras vivencias (*pratyaya*)<sup>5</sup>.

El autor del *Bhāṣya*, a diferencia de Vācaspatimīśra, no indica una relación entre 'ausencia' y *tamas*, sino que trata de establecer la existencia positiva del sueño como un tipo de experiencia (cf. Angot 2008, pp. 215– 216, fn. 455).

Una traducción que se acerca algo más a la interpretación del *Bhāṣya* es la de Larson (2008, p. 162):

El sueño es una función de la conciencia ordinaria basada en la noción (o experiencia) de la ausencia.

Larson traduce *pratyaya* como "noción" o "experiencia" en lugar de "causa", y atribuye a "ausencia" un significado más general. De acuerdo con la interpretación de Larson, el *sūtra* caracteriza al sueño como un estado positivo, que implica "experiencia de ausencia" en lugar de "ausencia de experiencia".

Una traducción que da un significado aún diferente es la de Deussen (1914, p. 512):

Die nicht auf einer realen Vorstellung fussende Funktion ist der Schlaf<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Las traducciones de los *Sūtras* y el *Bhāṣya*, que se encuentran en el artículo original como traducidas por Woods, salvo que se especifique lo contrario, se han sustituido por las que figuran en la página web del traductor de este artículo (<http://www.yoga-darshana.com>)

<sup>6</sup> El sueño es una función que no se fundamenta en una idea real (n.t.)

Pines y Gelblum (1966, p. 316, fn. 129), comentando la traducción de Deussen, observaron que, a diferencia de Woods, 'toma la partícula negativa *a* al principio del *sūtra* para que se aplique al compuesto como un todo y no solo a *bhāva*'. Según Pines y Gelblum, la traducción de Deussen recuerda la comprensión del *sūtra* por al-Bīrūnī, quien en su versión árabe del *Yogasūtra* lo describió de la siguiente manera:

La cuarta [facultad del alma] es el sueño, que es el conocimiento por parte del hombre de cosas que son [en realidad] distintas [de lo que él conoce] y que no tienen una realidad subsistente que corresponda al conocimiento en cuestión (Trad. Pines y Gelblum 1966, p. 316)

Pines y Gelblum (1966, p. 316) observaron que Deussen interpretó los elementos en el *sūtra* como al-Bīrūnī, con la diferencia, sin embargo, que este último aparentemente entendió mal la definición aplicándola, tanto al sueño ligero (*svapna*) como al sueño profundo (*nidrā*). En su opinión (Pines y Gelblum 1966, p. 305), el (equivocado) entendimiento de al-Bīrūnī se debió a "una lectura literal y no iniciada del sánscrito", que produjo una traducción que significa algo así: 'Sueño es ese modo de funcionamiento de la mente que tiene como objeto un contenido que está ausente (de la realidad correspondiente)'<sup>7</sup>. Sin embargo, si bien se observa que al-Bīrūnī se basó en gran medida en su propia inteligencia y capacidad autodidacta para estudiar los *sūtras* y sus comentarios, también se abre a la posibilidad de que la superposición de la categoría de *svapna* en *nidrā* podría ser indicativa del hecho de que su fuente en sánscrito no incluía el *sūtra* 1.38, que manifiestamente presenta *nidrā* y *svapna* como estados distintos: *svapnanidrājñānāmbanaṃ vā*, 'De forma alternativa, [la mente se estabiliza] cuando su objeto de concentración es el conocimiento intuitivo que surge a partir del sueño, tanto con ensoñaciones como sin ellas'<sup>8</sup>. Dado que las huellas de *sūtra* 1.38 no se encuentran en ninguna parte en el *Kitāb Pātañjala*, Pines y Gelblum supusieron que se trataba de una interpolación posterior, que aún no había afectado al texto en sánscrito utilizado por al-Bīrūnī<sup>9</sup>. Estas consideraciones merecen ser citadas *in extenso*:

<sup>7</sup> Según Pines y Gelblum (1966, p. 305), lo que debería haber sido la traducción "correcta" es: "Sueño es ese modo de funcionamiento de la mente que tiene como objeto la concepción de la nada".

<sup>8</sup> Como lo atestigua el uso de las palabras en muchos géneros literarios sánscritos, *nidrā* denota un estado de sueño profundo y sin sueños, en oposición a *svapna*: cf. Hara (2008). El *Vivaraṇa* hace una distinción entre el conocimiento durante el sueño profundo y sin sueños (*nidrājñāna*) y el conocimiento en el sueño con ensueños (*svapnajñāna*) en *Yogaśāstra* 1.10 (trad. Leggett 1990, p. 93): "Objeción: el estado de sueño con ensueños (*svapnāvasthā*) también debe ser incluido en el sueño. Respuesta: no se trata del sueño tal como se define aquí, porque el *sūtra* (1.38) los distinguirá: O la meditación sobre el conocimiento del sueño con ensueños (*svapna*) y el sueño profundo sin ensueños (*nidrā*)" *nanu ca svapnāvasthāpi nidraiva? naiṣa doṣaḥ / svapnanidrājñānāmbanaṃve'ti sūtrakāreṇa bhedenopadiṣṭatvāt / ihasuṣuptāvasthāiva nidrābhipretā*.

<sup>9</sup> Al-Bīrūnī parece haber omitido de su interpretación el conjunto de *sūtras* 1.35–39. A este respecto, puede ser relevante tener en cuenta que, según Bronkhorst (1985, pp. 198–200), los *sūtras* 1.35–38,

El hecho de que una serie de *sūtras*, que generalmente no son esenciales, no aparezcan en la versión árabe, sugiere la posibilidad de que el comentario utilizado por al-Bīrūnī haya tratado una versión muy temprana del *Yogasūtra*, antes de que se agregaran interpolaciones. Esta posibilidad se ve respaldada al considerar que la falta de comprensión de al-Bīrūnī de la palabra *nidrā* "sueño", en el *sūtra* 1.10, se refiere al sueño con ensueños [...]. Difícilmente habría hecho esto si su fuente hubiera incluido el *sūtra* 1.38, que claramente habla de *nidrā* "sueño profundo" y *svapna* "sueño ligero" como estados distintos. (Pines y Gelblum 1966, pp. 305–306)

Con estas consideraciones en mente, pasemos al *Dharma Pātañjala*. Habiendo enumerado, en respuesta a la pregunta de un oponente, las cinco funciones (*vṛtti*) de la mente, el Señor procede a definir cada una de ellas (pp. 290.13–292.12). Su definición de la función sueño (*nidrā*), tratada en el *sūtra* 1.10, se establece así (pp. 292.4–10):

*nihan tañ nidrā nāranya, ikañ jñāna kadi hilañ lvirnyān kahiḍap, ndān tēhər ya malupa viparīta tan hana tuturnya, hayva ta mañkana ri kāla niñ yoga, vehən tikañ jñāna duməliña ri hatī, sthitya hayva cañcala, hayva mañañənañən, apan hana svapnajñāna nāranya, paran inañənañən vaneh, ikañ jñāna matutur i kahiḍəpanya, yekā svapnajñāna nāranya, hayva ta vineh mañkana ri kāla ni yoga.*

El sueño tiene lugar de la siguiente manera: cuando la mente piensa, su forma es como si se desvaneciera, y en consecuencia se vuelve inconsciente, *viparīta*, su conciencia no está allí. No dejes que sea de esta manera mientras practicas yoga. Deja que la mente esté plenamente consciente en el corazón. Debe concentrarse, no la dejes que se agite, no la dejes que imagine, porque en ese caso habrá *percepción en sueños*: el objeto que se imagina es otro; la mente recuerda lo que ha experimentado. Esto es lo que se entiende como *percepción en sueños*.

La versión del *Dharma Pātañjala* es notable porque agrega "ensueño" (literalmente "percepción en el sueño", *svapnajñāna*) a la discusión sobre el sueño profundo (*nidrā*). El texto considera que el sueño ligero es tan perjudicial para el yoga como el estado de falta de conciencia causado por el sueño profundo<sup>10</sup>, así como el "pensamiento" (o "imaginación", *mañañənañən*). De acuerdo con la definición más bien elíptica del Señor, la percepción en el sueño sucede cuando el objeto (*paran*) de lo que se imagina o se piensa (*inañənañən*) es "(un) otro" (*vaneh*) —es decir, distinto de lo que se sabe al despertar y de lo que se recuerda haber experimentado durante el sueño.

La aparición de la antigua forma verbal javanesa *matutur* "recordar, recolectar, ser consciente de algo" recuerda la mención de "recuerdos" (*smṛtayaḥ*) o recuerdo (*pratyavamarśa*) del sueño en el *Bhāṣya*; sin embargo, el antiguo texto javanés difiere

---

todos con terminaciones en nominativo, no estaban conectados originalmente con los *sūtras* más próximos 1.33–34 y 39, que terminaban en ablativo.

<sup>10</sup> Al subrayar que el sueño, así como los otros cuatro *kleśas*, no deberían estar presentes durante la práctica del *yoga* (que en el texto generalmente alude al *samādhi*), el *Dharma Pātañjala* está de acuerdo con el *Bhāṣya ad sūtra* 1.10, que establece que el sueño es una vivencia especial (*pratyaya*); y durante la concentración, igual que cualquier otra idea, debe ser restringida" (trans. Woods 1914, p. 29), *pratyayaviśeṣo nidrā / sā ca samādhāv itarapratyayavan nirodhavyeti*.

de este último en un aspecto fundamental, a saber, que no se refiere a la experiencia del sueño profundo (sin ningún contenido, es decir, sin sueños), sino precisamente a los contenidos experimentados por la conciencia durante el sueño con ensueños (*svapna*)<sup>11</sup>. Como tal, *svapnajñāna* parecería estar mediando entre la definición de *nidrā* en el *sūtra* 1.10 y la de *smṛti* 'recordar' en el siguiente *sūtra*, 1.11: "El recuerdo es la 'no-completa-desaparición' del objeto percibido" (*anubhūtaṣayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ*). La aspereza del *sūtra* 1.11 se refleja en la concisa definición del recuerdo dada en *Dharma Pātañjala* 292.10–11: "Recordar indica que la mente recuerda los objetos que antes se disfrutaban" (*smṛti nāranya, ikañ jñāna tutur ikañ vastu bhinuktinya nūn*).

Ahora bien, la posibilidad de que el autor javanés haya confundido un punto tan prosaico como la diferencia entre *svapna* (sueño con sueños) y *nidrā* (sueño profundo) parece ser bastante escasa; de hecho, otros pasajes de la literatura religiosa del javanés antiguo indican claramente que los dos términos sánscritos se entendieron correctamente<sup>12</sup>. En lugar de atribuir la exégesis idiosincrásica del autor javanés a una mala interpretación de este punto hecha por el *Bhāṣya*, se puede considerar el hecho de que su caracterización de *nidrā* recuerda lo presentado por al-Bīrūnī's en su *Kitāb Pātañjala*. Además de "confundir" los estados de *nidrā* y *svapna*, ambos textos parecen proporcionar una definición similar de "sueño", respectivamente, como "conocimiento de las cosas que son otras" (árabe) y "el objeto del pensamiento es otro" (javanés antiguo), que puede haber derivado de intentos independientes al interpretar el mismo pasaje original sánscrito. En otras palabras, existe la posibilidad de que ambas interpretaciones deriven de una tradición textual y/o exegética estrechamente relacionada con el *Yogasūtra*. Esta tradición, que ahora está perdida para nosotros, se habría basado en un texto común, que no incluía el *sūtra* 1.38 sobre *svapna*. A este respecto, se puede señalar que, como el *Kitāb Pātañjala*, el *Dharma Pātañjala* tampoco contiene una traducción del *sūtra* 1.38 (junto con su breve y no informativo comentario)<sup>13</sup>.

Si no es del compuesto *svapnanidrājñānālamba* del *sūtra* 1.38, entonces ¿de dónde extrajo el autor javanés la idea de *svapnajñāna*? Una posible respuesta a esta

<sup>11</sup> Como lo demuestra el uso de ambas palabras en textos sánscritos que abarcan muchos géneros literarios, *nidrā* denota un estado de sueño profundo y sin sueños, a diferencia de *svapna* (cf. Hara, 2008).

<sup>12</sup> Consultar las entradas *nidrā* y *svapna*, *svapnapada* en el *Diccionario Javanés antiguo - Inglés* de Zoetmulder (1982); el budista *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* 50.18, define *yoganidrā* como "dormir sin soñar" (*aturū tan paṇipi*); el *Vṛhaspatitattva* 37 y el *Tattvajñāna* 35–36 y 41, describen los cuatro estados (*pada*) de *jāgra* (despertar), *svapna* (sueño con sueños), *suṣupta* / *supta* (sueño profundo) y *tūrya* (el cuarto).

<sup>13</sup> De hecho, el *Dharma Pātañjala* se salta por completo el *Samādhipāda* del *Yogasūtra* después del *sūtra* 1.30.

pregunta se puede encontrar en la literatura temprana de las escuelas epistemológicas Nyāya y Vaiśeṣika, que proporcionan definiciones del estado de conocimiento del sueño denominado *svapnajñāna*. El *Nyāyasūtra* 4.2.34 define el conocimiento del sueño como el del recuerdo (*smṛti*) o la imaginación (*saṃkalpa*), que es el deseo de apropiarse de un objeto aprehendido anteriormente (*smṛtisaṃkalpavac ca svapnaviṣayābhimānaḥ*)<sup>14</sup>. Esta definición se hace eco de la del *Dharma Pātañjala*, que conecta *svapnajñāna* con las actividades de imaginación (*inañēnañēn*) y recuerdo (*matutur*) de un objeto, y que más tarde define la *smṛti* como el recuerdo de objetos que antes se han disfrutado. Una cuestión similar se encuentra en el *Vaiśeṣikasūtra*, que define el sueño como el estado que, al igual que el recuerdo, surge de una impresión previa y un contacto especial entre la mente y el sí mismo (*ātmanaḥ saṃyogaviśeṣāt satskārāc ca smṛtiḥ* || 9.2.6 *tathā svapnaḥ* || 9.2.7)<sup>15</sup>. Por tanto, en la medida en que el *Dharma Pātañjala* y el *Kitāb Pātañjala* consideran el sueño como el conocimiento que surge en el estado de sueño con ensueños en forma de recuerdo de algo que realmente se experimentó, y que piensan que el sueño no es diferente del recuerdo, ambos textos parecerían repetir la definición de *svapna* presente en los antiguos Nyāya y Vaiśeṣika<sup>16</sup>.

### **Sūtras 1.21–23: Categorías de Yoguis**

En los *sūtras* 1.21–22 encontramos una referencia a la existencia de diferentes tipos de yoguis, algunos de los cuales están más cercanos que otros al objetivo de la concentración sin contenido (*asaṃprajñātasamādhi*) mencionada en *sūtra* 1.18. La traducción de Woods<sup>17</sup> (1914, pp. 47–48) de las dos series de *sūtras*:

*tīvrasaṃvegānām āsannaḥ*

El estado de yoga sin objeto está próximo para los que practican con mucha intensidad.

*mṛdumadhyādhimātravāt tato'pi viśeṣaḥ*

Incluso en este caso hay diferencias en el acercamiento de los yoguis al estado de yoga sin objeto, puesto que la intensidad de la práctica puede ser débil, moderada o extrema.

<sup>14</sup> Ver también el comentario de Vātsyāyana sobre esto mismo, argumentando que, dado que tanto el recuerdo como la imaginación tienen objetos que se experimentaron anteriormente, el conocimiento del sueño también debe tener un objeto que se experimentó anteriormente. Comparar con *Nyāyasūtra* 1.1.16.

<sup>15</sup> El comentarista Praśastapāda (8.12.1.4) caracteriza el conocimiento del sueño como algo que surge cuando los sentidos y la mente están inactivos (*uparatendriyagrāmasya pralīnāmanaskasyendriyadvāreṇaiva yad anubhavanam mānasa tat svapnajñānam*), un proceso que parece intervenir en el surgimiento de los recuerdos. (Ver Vātsyāyana ad. *Nyāyasūtra* 1.1.16).

<sup>16</sup> Aunque es probable que esto siga siendo una mera especulación, se puede suponer que estos puntos de vista epistemológicos fueron absorbidos por la tradición del yoga de Patañjali en una etapa temprana e incorporados a las fuentes textuales perdidas que influyeron tanto en el *Dharma Pātañjala* como en el *Kitāb Pātañjala*. Me parece altamente improbable que los autores de ambos textos tomaran prestados elementos del Nyāya y el Vaiśeṣika de forma independiente.

<sup>17</sup> Ver nota 4 (n.t.)



Bronkhorst (1985)<sup>18</sup> discutió estos *sūtras*, quien los consideró como ejemplo de un caso donde es más evidente la discrepancia entre los contenidos de los *sūtras* y la interpretación de los mismos que efectúa el *Bhāṣya*. Bronkhorst (1985, pp. 191–194), habiendo notado que la introducción al *sūtra* 1.21 que se encuentra en el *Bhāṣya* describe una clasificación de yoguis de nueve tipos, argumenta que tal clasificación no se encuentra en ningún lugar en el propio *sūtra*, que en el mejor de los casos presupone una triple clasificación de los yoguis, cuya intensidad en la práctica es suave, moderada e intensa. El pasaje relevante es traducido por Bronkhorst (p. 191) de la siguiente manera:

*te khalu nava yogino bhavantiṛdumadhyādhimātropāyāḥ / tad yathā: mṛdūpāyo madhyopāyo'dhimātropāya iti / tatra mṛdūpāyas trividhaḥ / mṛdusaṃvego madhyasaṃvegas tīvrasaṃvega iti / tathā madhyopāyas tathādhimātropāya iti / tīvrasaṃvegānām āsannaḥ*

Hay nueve clases de yoguis según el método de práctica que adopten: suave, moderado o intenso. Estos, a su vez, se subdividen cada uno en otros tres, según la energía que empleen en su método respectivo: débil, moderada o intensa. (A su vez) un método suave puede ser practicado con energía débil, moderada o intensa. Igualmente, un método moderado puede ser practicado con energía (débil, moderada o) intensa. El estado de yoga sin objeto está próximo para los que practican con mucha intensidad.

El siguiente *sūtra* 1.22 no define las categorías de suave (*mṛdu*), moderado (*madhya*) o intenso (*adhimātra*), pero parece considerarlos como atributos del método (*upāya*).

Los comentarios del *Bhāṣya*:

*mṛdumadhyādhimātratvāt tato'pi viśeṣaḥ  
mṛdutīvro madhya'tīvro'dhimātra'tīvra iti / tato'pi viśeṣaḥ tadviśeṣād api,  
mṛdutīvrasaṃvegasyāsannaḥ, tato madhya'tīvrasaṃvegasyāsannataḥ, tasmād  
adhimātra'tīvrasaṃvegasyādhimātropāyasyāpy āsannatamaḥ samādhilābhaḥ samādhiphalaṃ ceti  
/*

Los que poseen intensa energía pueden practicar de forma débil, moderada o extrema.

Por tanto, también hay distinción. Así, para el débilmente enérgico (el *samādhi*) está próximo; para el moderadamente enérgico, está más cerca aún; el más próximo de todos al *samādhi* y al fruto del *samādhi* es el yogui extremadamente enérgico, que practica técnicas intensas.

Los dos *sūtras*, si se toman juntos, pueden proporcionar una base para la comprensión del *Bhāṣya* que clasifica a los yoguis en nueve tipos. El *Bhāṣya* subdivide cada una de las tres categorías principales de yoguis de acuerdo con el método que sigan, suave, moderado o intenso, en tres subcategorías, dependiendo de la intensidad (*saṃvega*) de su práctica, que puede ser débil, moderado o extrema. No obstante, al comentar el *sūtra* 1.22, el *Bhāṣya* impone una triple subdivisión adicional en la categoría de yoguis cuya intensidad es extrema (*tīvrasaṃvega*) y su método intenso (*adhimātropāya*): de

<sup>18</sup> Se puede consultar la traducción completa del artículo de Bronkhorst en la web del traductor ([Patañjali y los Yoga Sūtras](#) (n.t.))

intensidad extrema débil, de intensidad extrema moderada y de intensidad extrema intensa.

Bronkhorst observó que el par de *sūtras* 1.21–22 no se refiere explícitamente a esta clasificación, ya que no se da ninguna explicación de lo que estos términos representan exactamente ni en los *sūtras* ni en el *Bhāṣya*. Solo identifican la categoría de yoguis cuya práctica es intensamente extrema (*tīvrasaṃvega*). Por lo tanto, según Bronkhorst (1985, pp. 193–194), los dos *sūtras* fueron interpretados tendenciosamente por el *Bhāṣya* para justificar la existencia de una clasificación de yoguis once veces mayor:

Podemos contrastar esto con lo que habría resultado si el *Bhāṣya* en el *sūtra* 1.21 hubiera permanecido en un concierto más próximo con el *sūtra*. Habría entonces tres clases de yoguis: de intensidad débil, moderada y extrema (*saṃvega*) respectivamente. Y la cuádruple división descrita anteriormente se aplicaría a tres de estos yoguis, o sólo al último de ellos. En ningún caso quedaría alguno fuera de la clasificación de nueve tipos. Esto invita a la siguiente hipótesis. El autor del *YogaBhāṣya* sabía que los *sūtras* 1.21-22 presuponen una clasificación de nueve tipos de yoguis. Sin embargo, al explicar los *sūtras* 1.21-23 juntos, esta clasificación de nueve tipos estaba en peligro de perderse. Para preservarla, el autor del *Bhāṣya* sencillamente lo expone en su introducción al *sūtra* 1.21. El *sūtra* 1.22 se explica ahora de la forma artificial descrita anteriormente.

Es evidente que el *sūtra* 1.23 lo entiende el *Bhāṣya* como conectado a los dos anteriores a partir de su introducción:

*kim etasmād evāsannataraḥ samādhir bhavati, athāśya lābhe bhavaty anyo'pi kaś cid upāyo na vā iti*

*Īśvarapraṇidhānād vā*

¿Es que el samādhi (sin objeto) solo es inminente para este (yogui fervoroso que practica técnicas intensas)? ¿O, es que también hay otros medios?

El estado de yoga sin objeto también está próximo, para quien orienta todas sus acciones hacia el conocimiento del ser supremo.

De este pasaje parecería que la variedad de yoguis que están "dedicados a Dios" cae dentro de la categoría de aquellos que son de medios vehementes y de gran intensidad. Además, según Bronkhorst (1985, p. 193), parece que "la absorción mental se encuentra más cerca de ellos cuanto mayor es su número en esta última lista".

Llevando las consideraciones anteriores sobre los *sūtras* 1.21–23 aún más lejos, Bronkhorst llegó a la importante conclusión de que

El autor del *YogaBhāṣya* recopiló los *sūtras* sobre los cuales debía escribir su comentario, quizás de diferentes partes, y a veces les daba una interpretación que se adaptaba a sus propósitos, incluso aun conociendo el significado original de esos *sūtras*.

Pasemos ahora al *Dharma Pātañjala*. El antiguo texto javanés, siguiendo el orden natural de los temas descritos en el *Yogasūtra*, en las páginas 298.1–4, habla acerca

de la concentración (*samādhi*) que obtienen los yoguis cuando logran la identidad (*sātmya*) con el Señor, compartiendo así con Él Su estado de destreza sobrenatural (*kasiddhyan*). En el *Dharma Pātañjala*, este estado de identidad se pretende evidentemente como el equivalente Śaiva del estado supremo de aislamiento (*kaivalya*) producido por la absorción no cognitiva de acuerdo con el *Yogasūtra-cum-Bhāṣya*. El tema de los *sūtras* 1.21 y 22 se trata en el siguiente pasaje del texto en javanés antiguo (págs. 298.5–12):

*Ivinya kasiddhyan kaniṣṭha, madhya, mottama, matañnyan tēlu ikañ kasiddhyan, apan tēlu lakṣaṇa sañ yogi, hana mṛdusambega, hana madhyasambega, hana tībrasambega, mṛdusambega nāranya, akədik denyāñabhyāsa yoga, lāvan sādhananya, amaṅguh ta sira kasiddhyan ndān malavas ya kapaṅguh, mañkana ta sañ madhyasambega, amaṅguh sira kasiddhyan, ndān ri janmanira sovañ ikān pamaṅguh, kunañ sañ tībrasambega, tībra tēkapnira gave yoga, lāvan pramāñanya, ya matañnyan paṅguh, ikañ yogasiddhi i janmanira mañke.*

Las categorías del estado de proeza sobrenatural son: baja, media y superior. La razón por la cual la condición de la proeza sobrenatural es triple es que las características de los yoguis son tres: existe el que [practica] *con intensidad suave*; está el que practica *con intensidad moderada*; está el que practica *con gran intensidad*. [Practicar] *con suave intensidad* significa: su práctica de yoga y sus medios son escasos. Se alcanza el estado de proeza sobrenatural, pero solo después de mucho tiempo. El que [practica] *con intensidad moderada* es el siguiente: logra el estado de proeza sobrenatural, pero la obtención está en su próximo nacimiento. El que [practica] *con gran intensidad* es el siguiente: su forma de practicar yoga, así como su correcta comprensión, es intensa; esa es la razón por la cual los poderes sobrenaturales se derivan del yoga en su actual encarnación.

El *Dharma Pātañjala* está en desacuerdo con el *Yogasūtra-cum-Bhāṣya* en el sentido de que se refiere a tres tipos de proeza sobrenatural como el logro de tres categorías de yoguis, y porque proporciona una definición de cada categoría. El antiguo texto javanés no reconoce la gradación 'vehemente' (*adhimātra*) con respecto al método (*upāya*), sino que menciona las gradaciones baja (*kaniṣṭha*), media (*madhya*) y superior (*uttama*) como características de tres categorías de proeza sobrenatural (*kasiddhyan*). Estas tres gradaciones se asocian a su vez con tres categorías de yoguis en su camino hacia el *samadhi* y la identidad con el Señor, a saber, aquellos que practican respectivamente con intensidad suave (*mṛdusambega*), con intensidad moderada (*madhyasambega*) y con intensidad extrema (*tībrasambega*), obteniendo su objetivo a mayor o menor velocidad.

En una primera lectura, el pasaje anterior no parece indicar la sistematización de los yoguis en nueve tipos, aunque su brevedad śástrica no excluye necesariamente la posibilidad de que esta subdivisión estuviera en la mente del autor javanés. Parecería que las tres categorías de yoguis están hechas para corresponder, de

manera jerárquica, a los objetivos más elevados que pueden esperar alcanzar. Esto podría resumirse en el siguiente esquema:

kañiṣṭha-kasiddhyan	madhya-kasiddhyan	uttama-kasiddhyan
mṛdusambega	madhyasambega	tībrasambega
El yogui obtiene el estado de proeza sobrenatural en mucho tiempo (es decir, no antes de muchos nacimientos)	El yogui obtiene el estado de proeza sobrenatural en otro nacimiento (es decir, en su próximo nacimiento)	El yogui obtiene los poderes sobrenaturales derivados de su intensa práctica en el actual nacimiento humano.

El tema del siguiente *sūtra* 1.23, es decir, la devoción a Dios, se introduce en el *Dharma Pātañjala* a través de una pregunta de Kumāra, el hijo de Śiva, acerca de por qué el yogui que practica yoga con gran intensidad es superior a los demás y obtiene los poderes sobrenaturales en su vida actual. El Señor responde que es en virtud de su devoción a Dios (*īśvarapraṇidhāna*)<sup>19</sup>, que simplemente se glosa como la obtención directa del cuerpo del Señor por parte del yogui (págs. 298.14–18). Así, el *Dharma Pātañjala*, en armonía con el *Bhāṣya*, y aún más explícitamente, atribuye la calidad de *īśvarapraṇidhāna* al yogui que pertenece a la categoría superior.

A la luz de la evidencia textual presentada anteriormente, parecería que el autor javanés leyó el *sūtra* 1.22 como complemento y explicación del *sūtra* 1.21 anterior en lugar de como un *sūtra* que introduce una subdivisión adicional. Al igual que en el caso de los *sūtras* 1.10–11, uno se pregunta si la interpretación del *Dharma Pātañjala*, en lugar de reflejar un 'malentendido' o una idiosincrasia del autor javanés, podría remontarse a una tradición sánscrita aún sin investigar de la exégesis del *Yogasūtra*, o incluso a una recensión textual diferente de los mismos. Esta recensión podría haber contenido una versión anterior de los *sūtras* (es decir, antes del "reordenamiento" efectuado por el autor del *Bhāṣya*) que permitía una interpretación alternativa<sup>20</sup>. Pero también es posible que la versión presentada en el texto javanés antiguo estuviese influenciada por el medio Śaiva de su autor. El hecho de que este fuese probablemente el caso es sugerido por los matices Śaiva (Tántricos) detectables en la mención de una gradación de proeza sobrenatural, así como el

<sup>19</sup> Aquí traduzco *īśvarapraṇidhāna* como "devoción a Dios" para que sea coherente con la traducción de Bronkhorst citada y discutida anteriormente, mientras que en mi traducción y estudio del *Dharma Pātañjala*, el término significa "fijar la mente en el Señor".

<sup>20</sup> Sin embargo, si la versión de los *sūtras* era la misma, el autor javanés, para obtener una triple división de yoguis en lugar de nueve en el *sūtra* 1.22, podría haber tomado *mṛdumadhyādhimātravāt* no como un compuesto *dvandva* que califica *tīvra* "agudo [intenso]", tal como hizo el autor del *Bhāṣya*, sino que más bien lo interpretó como un compuesto *tatpuruṣa* en el que *ādhimātra* "sobredimensionado, excesivo", calificó el compuesto *dvandva mṛdumadhyā*. Además de esto, no habría atribuido una fuerza de concesión al *api*, leyéndolo como una mera partícula de interjección o enfática. La siguiente traducción de la pareja de *sūtras* 1.21–22 sería así: "[1.21] Para los intensos, la [concentración] está cerca. [1.22] La superioridad de ese mismo [yogui] se debe a un exceso [de intensidad] con respecto a los [yoguis cuya práctica es] suave y moderada".

enfoque en el objetivo de la identidad con el Señor en lugar del aislamiento (*kaivalya*), elementos que pueden remontarse a una tradición teísta sánscrita en lugar de reflejar una única perspectiva javanesa. Como señalaron los estudiosos del Yoga Clásico, pueden detectarse doctrinas de procedencia no Patañjaliana en (sub) comentarios sánscritos sobre el *Yogasūtra* (-cum *Bhāṣya*) compuestos a partir del siglo IX, que fueron influenciados por la moda teísta, devocional o tántrica que se extendió en el subcontinente indio durante el período medieval<sup>21</sup>. Uno de tales subcomentarios, el *Tattvavaiśāradī* de Vācaspatimiśra (siglo IX), proporciona una interpretación del *Yogasūtra* 1.21 que puede compararse con la del *Dharma Pātañjala*:

*nanu śraddhādayaś ced yogopāyās tarhi sarveṣāṃ aviśeṣeṇa samādhitatphale syātām / dṛśyate tu kasyacit siddhiḥ kasyacid asiddhiḥ kasyacic cireṇa siddhiḥ kasyacic ciratareṇa kasyacit kṣipram ity.*

Algunos plantean la objeción de que si la creencia y las otras cualidades son medios para alcanzar el yoga, entonces todos los [yoguis] sin distinción poseerían concentración y sus resultados. Sin embargo, se observa que en algunos casos hay perfección (*siddhi*); en otros casos hay ausencia de perfección; en algunos casos hay perfección tras un cierto tiempo; en otros casos la perfección después de aún más tiempo; [y] en otros casos rápidamente (Trans. Woods 1914, p. 47).

La lectura de Vācaspatimiśra del *sūtra* difiere ligeramente de la del *Bhāṣya*, pero está en armonía con la del *Dharma Pātañjala*, en el sentido de que introduce en la discusión la adquisición de perfección o poder sobrenatural de los yoguis (*siddhi*). Tanto el antiguo texto javanés como el *Tattvavaiśāradī* identifican diferentes categorías de yoguis según su estado de destreza sobrenatural (*siddhi* y *kasiddhyan*, respectivamente; este último es un nombre abstracto del javanés antiguo a partir de la palabra base *siddhi* en sánscrito) que se obtiene respectivamente después de una demora de varios nacimientos humanos, después de una demora aún mayor con un nacimiento humano más, o rápidamente, durante la vida actual del yogui.

El hecho de que tanto Vācaspatimiśra como el autor javanés del *Dharma Pātañjala* describan una división de poderes sobrenaturales en tres niveles sugiere que tal taxonomía puede haber sido popular entre los medios yóguicos (tantrificados) de la India medieval. Esta división tripartita se atestigua por primera vez en escrituras del Śaiva Saiddhāntika tan tempranas como el *Nisvāsattvasaṃhitā* (posiblemente el

---

<sup>21</sup> Por ejemplo, Pines y Gelblum (1966, p. 305) argumentaron que el comentario en el que se basaba la interpretación de al-Bīrūnī podría estar relacionado con desarrollos teístas de los comentaristas sánscritos, anteriores o posteriores a ese autor, como Vācaspatimiśra (siglo noveno) y Vijñānabhikṣu (siglo XVI). Dasgupta (1922, p. 233) caracterizó al *Kitāb Pātañjala* como "una nueva modificación de la doctrina Yoga sobre la base del *Yogasūtra* de Patañjali en la dirección del Vedānta y el Tantra", y "como el enlace de transición a través del cual la doctrina del Yoga de los *sūtras* entró en una nueva dirección de tal manera que se podría asimilar fácilmente a partir de ahí por desarrollos posteriores de las doctrinas del Vedānta, Tántricas y Sivaítas".

Śaiva Tantra conocido más antiguo, probablemente del siglo 5 al 6 dC). Su sección más larga, el *Guhyasūtra*, presenta una división en los tres niveles de *adhama*, *madhyama* y *uttama*<sup>22</sup>.

La misma categorización se encuentra también en el *Kiraṇatantra*<sup>23</sup>, y en las escrituras de tradiciones que no son Saiddhāntika, como el *Brahmayāmalatantra*<sup>24</sup> y el *Svacchandatantra*<sup>25</sup>; y también en los primeros tantras budistas, como el *Mañjuśrīyamūlakalpa*<sup>26</sup>.

A pesar de que tanto el *Dharma Pātañjala* como el *Tattvavaiśārādī* están de acuerdo en mencionar las gradaciones en la habilidad sobrenatural de los yoguis, difieren en que Vācaspatimiśra acepta la división de nueve tipos que se menciona explícitamente en la introducción del *Bhāṣya* al *sūtra* 1.21. El carácter un tanto elíptico del pasaje en javanés antiguo no nos permite establecer con certeza si estaba en la mente de su autor la categorización de los yoguis en nueve tipos o en solo tres, como parece a primera vista. Tal vez la falta de detalles sea indicativa del hecho de que, independientemente de la categorización que tenía en mente, se refería a una sistematización ampliamente conocida que no necesitaba ser explicada en su totalidad<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Respecto a otros sinónimos sánscritos: cf. Vasudeva (2012, p. 266). Cf. también Goodall e Isaacson (2007, p. 5).

<sup>23</sup> Cf. Caryāpāda 20 (pp. 144–145 de la transcripción de Pondicherry). Vasudeva (2012, p. 266 fn. 8) se refiere a la mitad-s'loka 50.13ab del manuscrito nepalí.

<sup>24</sup> Cf. Goodall e Isaacson (2007, p. 5) y Vasudeva (2012, p. 267).

<sup>25</sup> Cf. Vasudeva (2012, p. 267, fn. 10).

<sup>26</sup> Cf. Goodall y Isaacson (2007, p. 5). Otros ejemplos de Tantras budistas tempranos que utilizan la misma clasificación tripartita se pueden encontrar en Davidson (2002, pp. 200-201) y Vasudeva (2012, p. 266, fn. 5).

<sup>27</sup> La interpretación de Al-Bīrūnī de los *sūtras* 1.21–22 tampoco se refiere explícitamente a una categorización de tres o nueve tipos de yoguis, sino que se relaciona con una diferencia en el rango de los yoguis (a los que llama 'ángeles') debido a su actividad devota o negligente, lo que resulta en un logro más rápido o más lento del objetivo de la emancipación:

[Pregunta 10] ¿Hay o no hay una diferencia de rango en este estado entre los ángeles?

[Respuesta] Ciertamente hay una diferencia de rango; [pues] esta es una característica de todos los grupos, tanto espirituales como corpóreos. Si no hubiese esta [diferencia de rango] entre ellos [no se podría explicar] por qué la emancipación de algunos es [relativamente] más rápida, mientras que la de otros es más lenta. No hay razón para la rapidez, excepto la persistencia en una actividad dedicada, al igual que no hay razón para la lentitud, excepto la negligencia en esta actividad. En consecuencia, hay grados entre ellos, y por lo tanto una diferencia en los resultados por rango. (Trans. Pines y Gelblum 1966, pp. 318-319)

Una categorización de nueve tipos que, en su terminología, se hace eco de la descrita por el autor del *Bhāṣya*, se encuentra en el *Tantrāloka* de Abhinavagupta a principios del siglo XI. La teoría Śaiva en el *Tantrāloka* 13.129–130 clasifica la pérdida del poder del Señor (*śaktipāta*) en las categorías extrema (*tīvra*), media (*madhya*) y suave (*manda*), cada una de las cuales se subdivide en las mismas tres graduaciones, dando como resultado un total de nueve grados de *śaktipāta*.

### **Sūtra 2.9: La preocupación del yogui.**

El *sūtra* 2.9 trata con *abhiniveśa*, el último de los cinco obstáculos (*kleśa*) definidos en los *sūtras* 2.5–9. El *sūtra* 2.9 debe considerarse junto con los dos *sūtras* anteriores 2.7 y 2.8, definiendo respectivamente los obstáculos "deseo" y "rechazo incontrolado":

*sukhānuśayī rāgaḥ*

El deseo es consecuencia de las experiencias placenteras.

*duḥkhānuśayī dveṣaḥ*

El rechazo incontrolado es consecuencia de las experiencias dolorosas.

*svarasavāhī viduṣo'pi tathārūḍho'bhiniveśaḥ*

El instinto de supervivencia está arraigado incluso en el erudito, puesto que fluye por sí mismo.

La traducción de Woods del *sūtra* 2.9<sup>28</sup> está afectada por la interpretación del *Bhāṣya*. La palabra clave aquí es *abhiniveśa*, un término comúnmente traducido como "voluntad de vivir" en el contexto del Yoga Clásico. Según la interpretación de Woods, el término significa "miedo a la muerte" y "deseo de vivir", una especie de instinto primordial de conservación al que se aferran desde las criaturas más inferiores hasta incluso el sabio yogui (*viduṣo'pi tathā*) en su camino a la iluminación. Así comenta el *Bhāṣya*:

*sarvasya prāṇina iyaṃ ātmāsīr nityā bhavati mā na bhūvaṃ bhūyāsam iti / na cānanubhūtamarāṇadharmakasyaisā bhavaty ātmāsīḥ / etayā ca pūrvajanmānubhavaḥ pratīyate sa cāyam abhiniveśaḥ kleśaḥ svarasavāhī / [...] yathā cāyam atyantamūḍheṣu dṛśyate kleśas tathā viduṣo'pi vijñātapūrvāparāntasya rūḍhaḥ / kasmāt / samānā hi tayoḥ kuśalākuśalayor marāṇaduḥkhānubhavād iyaṃ vāsanetī.*

El ansia de vivir se expresa en todo ser vivo como: "no quiero morir, deseo vivir". Este ansia por la vida no surgiría en quien nunca hubiese experimentado la muerte. En consecuencia, se deduce la existencia de vidas anteriores. El instinto de supervivencia se establece como un impulso espontáneo, incluso en un gusano recién nacido, al no provenir de la actual percepción directa, de la inferencia o de los textos escritos. El miedo a la muerte es, en esencia, la visión del ser destruido, de algo que ocasiona la destrucción del yo y de su experiencia. Ello implica experiencia del dolor de muerte en una vida previa. Este *kleśa* es instintivo desde la criatura más primitiva hasta el conocedor del primer y último estados. ¿Por qué? Porque, tanto en el sabio como en el menos inteligente, existen huellas latentes (*vāsanās*) de experiencias pasadas sobre agonías dolorosas.

La mayoría de las obras que pertenecen a la tradición sánscrita posterior al *Bhāṣya*, incluyendo el *Tattvavaiśāradī* de Vācaspatimīśra, el *Rājamārtaṇḍa* de Bhoja, y el *Yogavārttika* de Vijñānabhikṣu, defienden claramente la misma interpretación. No tanto al-Bīrūnī, quien en su *Kitāb Pātāñjala* simplemente glosa este *sūtra* como: 'Los apegos

<sup>28</sup> La pasión es lo que reside en el placer; la aversión es lo que reside en el dolor; la voluntad de vivir (*abhiniveśa*), desplegada [por fuerza de] su propia naturaleza, existe en ésta forma incluso en el sabio (trad. Woods 1914, pp. 116–117) (n.t.)

son accesorios y adicionales a las voluntades y a otras (cosas)' (Pines y Gelblum 1977, p. 523). 'Voluntades' parece ser la traducción de *abhiniveśa*. Al comentar la interpretación de al-Bīrūnī sobre este *sūtra*, Pines y Gelblum (1977, pp. 535–536) notaron que el mismo ha perdurado en una versión que muestra la variante *tanvanubandha* 'apego al cuerpo' en lugar de *tathārūḍha* 'de esta forma arraigada' (también 'profundamente asentada, firmemente fijada'). Esto sugeriría que la palabra *abhiniveśa* no se puede restringir al significado de 'miedo a la muerte' tal como lo interpretan el *Bhāṣya* y los comentarios sánscritos posteriores, sino que puede apuntar a una noción más amplia, siendo en principio un término general para 'instintos incontrolables e innatos'. Señalando el hecho de que Filliozat (1974, p. 147) tradujo todos los casos de *abhiniveśa* en el *Yogasūtra* como 'preocupación(es)', Pines y Gelblum sostienen que el término implica un espectro más amplio que 'voluntad de vivir' y 'miedo a la muerte', los cuales constituirían meras ejemplificaciones de este concepto más general. Según ellos, "esto estaría en consonancia con el uso general de *abhiniveśa* en el budismo y en el resto de la literatura aparte de los comentarios de los Y[oga] S[ūtra]". Por ejemplo, el tardío *Tattvasamāsa*, que usa *abhiniveśa* como sinónimo de *prasakti* 'apego', y Vyāsa mismo *ad sūtra* 2.18 que parece usar este término en el sentido de 'apego a lo que se percibe'<sup>29</sup>. Pines y Gelblum concluyeron que el texto árabe de al-Bīrūnī quizás pueda ser reflejo de un comentario temprano que interpretó *abhiniveśa* como soporte para el apego en sentido amplio, y que ejemplificaría el concepto por dos tipos de "preocupaciones" o impulsos instintivos innatos, es decir, el deseo sexual y el miedo a la muerte, los cuales se explican como experiencias dejadas en una vida anterior por sus impresiones latentes<sup>30</sup>.

Finalmente, pasemos ahora al *Dharma Pātañjala*. Igual que al comienzo del *Sādhana-pāda* del *Yogasūtra*, en el texto en javanés antiguo se enumeran las cinco aflicciones y se define cada una de ellas (págs. 304.18–306.10). Los *sūtras* 2.7 y 8, sobre el apego (*rāga*) y la aversión (*dveṣa*), simplemente se glosan como "deseo" (*hyun*) y "odio" (*melik*) respectivamente. El pasaje (pp. 306.5–9) que explica *abhiniveśa*, que aquí traduzco como "preocupación", dice así:

*abhiniveśa nīranya, ikañ rāga lāvan dveṣa, sarəñ mañadəg, yekābhiniveśa nīranya, sañ paṇḍita pva, kahanan tantu abhiniveśa, byaktanya nihan, melika sira riñ gave mamuhāra lāra lavan sañsāra, mahyun ta sira ri kaləpasəñ maharəp ri hinak tan pabalik lāra, nahan kābhiniveśan sañ paṇḍita.*

<sup>29</sup> La traducción de *abhiniveśa* en el Monier-Williams (1899) incluye "aplicación, intención, estudio, afecto, devoción, determinación (para lograr un propósito o alcanzar un objetivo), tenacidad, adhesión a".

<sup>30</sup> Larson (2008, p. 168) parece haber seguido una interpretación análoga, traduciendo el *sūtra* 2.9 de la siguiente manera: "Adherirse a la vida ordinaria en el sentido de fluir con los impulsos ordinarios de uno mismo es característico incluso de la persona ilustrada".



El apego y la aversión surgen al mismo tiempo. En esto consiste la preocupación. El maestro está ocupado con una preocupación constante. La evidencia de esto es la siguiente: odia las acciones que causan sufrimiento y pesadumbre. Desea liberarse, anhelando el placer que no se convierte en sufrimiento. Tal es el estado de preocupación del maestro.

El *Dharma Pātañjala* y el *Yogasūtra* concuerdan en que atribuyen la preocupación a un yogui competente, indicado (aquí y en otros lugares) respectivamente por el término *paṇḍita* y *vidvat*. Sin embargo, el *Dharma Pātañjala* está en desacuerdo con todos los comentarios sánscritos conocidos, incluido el *Bhāṣya*, en el sentido de que no lo interpreta como temor a la muerte y voluntad de vivir sino más generalmente, como una especie de vínculo que siente el yogui con respecto a su agenda salvífica, que comprende tanto el deseo por el yoga y su objetivo (es decir, la liberación) como la aversión hacia el sufrimiento (en lugar de hacia la muerte).

Ahora bien, la interpretación del autor javanés del *sūtra* 2.9 parece ser más fiel a su significado "original" que la interpretación algo tendenciosa del *Bhāṣya*. El *sūtra*, en lugar de decirnos qué significa exactamente *abhiniveśa*, simplemente lo explica como estar presente "así / de esta manera / como tal / similarmente" (*tathā*) "incluso" (*apī*) en el sabio<sup>31</sup>. Mientras que la tradición sánscrita de los comentarios ha entendido que el pronombre *tathā* se correlaciona con un *yathā* implícito, un compuesto que produce la construcción "y tal como... también", como en el pasaje del *Bhāṣya* antes citado, el *Dharma Pātañjala* entendió a *tathā* como referente a las aflicciones de "pasión" y "aversión" en los dos *sūtras* precedentes (2.7–8), para implicar la presencia concomitante de apego y aversión en el maestro. Siguiendo esta línea de interpretación, una traducción alternativa, y quizás más natural, de *sūtra* 2.9 podría ser:

Subsistiendo espontáneamente, la preocupación surge en esta forma (es decir, como pasión y aversión) incluso en los sabios.

## Conclusión

La investigación de los *Yogasūtras* 1.10, 21–23 y 2.9 a la luz de la versión de los mismos que se encuentra en el *Dharma Pātañjala* revela una serie de datos interesantes. En primer lugar, las interpretaciones encontradas en el antiguo texto javanés están en desacuerdo con las que se encuentran en la mayoría de las obras de la tradición sánscrita. En segundo lugar, el *Dharma Pātañjala* se aparta del *Bhāṣya*, especialmente en puntos donde el *Bhāṣya* parece "forzar" la interpretación de los *sūtras* en una dirección específica que está lejos de ser una lectura más literal de los

---

<sup>31</sup> Cf. Angot (2008, p. 332 fn. 971), quien observó que, mientras que las otras cuatro aflicciones se definen en los cuatro *sūtras* anteriores (2.5–8), la quinta solo está considerada.

mismos. Sobre esta base, se puede argumentar que el autor javanés tuvo acceso a una versión diferente del *Yogasūtra*, que posiblemente tomó prestado de un comentario sánscrito procedente de una tradición exegética diferente a la del *Bhāṣya* y los (sub)comentarios relacionados.

Además, el *Dharma Pātañjala* muestra notables analogías con el árabe *Kitāb Pātañjala*. Por ejemplo, ambos textos presentan una interpretación sorprendentemente similar y peculiar de *sūtra* 1.10; comparten una perspectiva exquisitamente teísta; y, aparentemente, se basan en una versión todavía no identificada de los *sūtras*<sup>32</sup>. Estas características comunes pueden deberse a la lealtad de ambos autores a una tradición textual y exegética estrechamente relacionada. Alternativamente, podrían ser el resultado independiente de la dinámica en el trabajo en entornos culturales similares, y quizás incluso más o menos contemporáneos.

Cualquiera que sea el caso, con la presente investigación espero haber transmitido la importancia del *Dharma Pātañjala* como una nueva fuente de datos sobre el Pātañjala yoga, que puede mejorar nuestro conocimiento de ese sistema desde una perspectiva tanto textual como filosófica.

## Referencias

### Fuentes primarias en sánscrito y javanés antiguo

Dharma Pātañjala: Cf. Acri (2011a).

Kiranatantra: *Kiraṇāgamaḥ*, Transcripción T 998 (Devanāgarī) del ms. no. RE 39802 del French Institute of Pondicherry. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry.

Nyāyasūtra: *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Mīśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti*, ed. Taranatha Nyayatarkatirtha y Amarendramohan Tarkatirtha. Calcutta: Metropolitan Print. & Pub. House, 1936–1944.

NyāyasūtraBhāṣya: Cf. *Nyayasūtra*.

PātañjalayogasūtraBhāṣyavivaraṇa: *Pātañjala-yogasūtra-Bhāṣya-vivaraṇam of Śāṅkara-bhagavatpāda*, ed. P.S. Rama Śāstri and S.R. Krishanmurthi Śāstri. Madras: Government Oriental Manuscript Library de Madras, 1952.

---

<sup>32</sup> El testimonio de al-Bīrūnī a este respecto es ambiguo y un tanto contradictorio: mientras que en la introducción del *Kitāb Pātañjala* al-Bīrūnī afirma que la incorporación del *sūtra* en el comentario y el arreglo dialógico fue propia, en su conclusión menciona a una fuente original "que consta de mil cien preguntas en forma de verso" (Pines y Gelblum 1966, p. 303). En cuanto al *Dharma Pātañjala*, la pregunta es si la versificación de los *sūtras* ya se produjo en el prototipo original en sánscrito o en Java. Aunque el estado corrupto de los *ślokas* puede llevarnos a favorecer esta última posibilidad, mi lectura de textos en javanés-antiguo-sánscrito sugiere que la corrupción, especialmente en el caso del manuscrito javanés, no es un criterio confiable para establecer el origen extra-indio de los versos sánscritos.

Padārthadharmasaṅgraha: *The PrasastapādaBhāṣya with Commentary Nyāyakaṇḍalī of Śrīdhara*, ed. V. P. Divedin. Delhi: Sri Satguru Publications. [Benares 1895, Vizianagram Sanskrit Series 6].

Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan: *Sang Hyang Kamahāyānikan*, ed. y traducción alemana. J. Kats.'s-Gravenhage: Nijhoff, 1910.

Tantrāloka: *The Tantrāloka of Abhinava Gupta; With Commentary by Rājānaka Jayaratha*, ed. Madhusudān Kaul Śāstri (12 vols.). Allahabad/Bombay/Srinagar, 1918–1938.

Tattvajñāna: *Tattvajñāna and Mahājñāna*, ed. y traducción al Hindī. Sudarshana Devi-Singhal. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1962.

Tattvavaiśāradī: *VācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalitavyāsaBhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāni Tattvavaiśāradī*, ed. Kāśīnātha Śāstrī Āgāse. Ānandāśrama Sanskrit Series 47. Pune, 1904.

Vaiśeṣikasūtra: *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*, ed. Muni Śrī Jambuvijayaji. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Vṛhaspatitattva: *Vṛhaspatī-tattva; An Old Javanese philosophical text*, ed. y traducción inglesa. Sudarshana Devi. Nagpur: International Academy of Indian Culture, 1957.

Yogasūtra: *VācaspatimiśraviracitaṭīkāsametaśrīvyāsaBhāṣyasametāni pātañjalasūtrāni, etat pustakam ānandāśramasthapaṇḍitaiḥ saṃśodhitam*. Pune: Ānandāśrama, 1904.

Yogasūtrabhāṣya: Cf. *Yogasūtra*.

## Fuentes secundarias

Acri, A. (2011a). *Dharma Pātañjala; A Śaiva scripture from Ancient Java studied in the light of related old Javanese and Sanskrit text*. Groningen: Egbert Forsten Publishing House.

Acri, A. (2011b). Glimpses of early Śaiva Siddhānta; Echoes of doctrines ascribed to Brhaspati in the Sanskrit-Old Javanese Vṛhaspatitattva. *Indo-Iranian Journal*, 54, 209–229.

Angot, M. (2008). *Pātañjalayogsūtram VyāsaBhāṣyasametam; Le Yoga-Sūtra de Patañjali; Le Yoga-Bhāṣya de Vyāsa; avec des extraits du Yoga-Vārttika de Vijñāna-Bhikṣu*. Edición, traducción y presentación de Michel Angot. Paris: Les Belles Lettres.

Bronkhorst, J. (1985). Patañjali and the Yoga Sūtras. *Studien zur Indologie und Iranistik*, 10, 191–212.

Dasgupta, S. (1922). *A history of Indian philosophy* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.

Davidson, R. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A social history of the Tantric movement*. New York: Columbia University Press.

Deussen, P. (1914). *Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. 3* (2ª ed.). Leipzig: Brockhaus.

Filliozat, J. (1974). The psychological discoveries of Buddhism. En J. Filliozat & C. Caillat (Eds.), *Laghuprabandhā* (pp. 143–156). Leiden: Brill.

Goodall, D., & Isaacson, H. (2007). Taller sobre el Niśvāsātattvasamhitā: The earliest surviving Śaiva Tantra? *Newsletter of the Nepal-German Manuscript Cataloguing Project*, 3 (January–February), 4–6.

Hara, M. (2008). Sleep in Sanskrit literature: *nidrā* and *svapna*. *Traditional South Asian Medicine*, 8, 130–163.

Larson, G. J. (2008). Pātañjalayogaśāstra (Yogasūtras); Traducción y extracto por Gerald James Larson. En G. J. Larson & R. S. Bhattacharya (Eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies; Vol. XII; Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Leggett, T. (1990). *The complete commentary by Saṅkara on the Yoga Sūtra-s: A full translation of the newly discovered text*. London: Routledge and Kegan Paul.

- 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: Shaker Verlag.
- Maas, P. A. (2009) The so-called Yoga of suppression in the Pātañjala Yogaśāstra. En E. Franco (Ed., en colaboración con D. Eigner), *Yogic perception, meditation, and altered states of consciousness* (pp. 263–282). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Monier-Williams, M. (1899). *Sanskrit-English dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Pines, S., & Gelblum, T. (1966). Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patañjali's *Yogasūtra*: A translation of his first chapter and a comparison with related Sanskrit texts. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29, 302–325.
- Pines, S., & Gelblum, T. (1977). Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patañjali's *Yogasūtra*: A translation of the second chapter and a comparison with related Sanskrit texts. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40, 522–549.
- Vasudeva, S. (2012). Powers and identities: Yoga powers and the Tantric Śaiva traditions. In K. A. Jacobsen (Ed.), *Yoga powers: Extraordinary capacities attained through meditation and concentration* (pp. 265–302). Leiden/Boston: Brill.
- Woods, J. H. (1914). *The Yoga-system of Patañjali*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Zoetmulder, P. J. (1982). *Old Javanese-English Dictionary* (With the collaboration of S.O. Robson; 2 vols.). 's-Gravenhage: Nijhoff.