

# PATAÑJALI Y LOS YOGA SUTRAS<sup>1</sup>

Johannes Bronkhorst

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

## Introducción

1.1. El *Yogabhāṣya* introduce el sūtra 1.21 clasificando a los yoguis en nueve tipos (YB pág 51, I, 9-12):

*te khalu nava yogino bhavanti mṛdumadhyādhimātropāyaḥ | tad yathā;  
mṛdūpāyo madhyopāyo' dhimātropāya iti | tatra mṛdūpāyas trividhaḥ;  
mṛdusaṃvego madhyasaṃvegas tīvrasaṃvega iti | tathā madhyopāyas  
tathādhimātropāya iti |*

"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. Y lo mismo se aplica al método de práctica intensa".<sup>2,3</sup>

Esta clasificación se puede representar en el siguiente esquema:

		práctica ( <i>upāya</i> )		
		débil ( <i>mṛdu</i> )	moderada ( <i>madhya</i> )	extrema ( <i>adhimātra</i> )
intensidad ( <i>saṃvega</i> )	débil ( <i>mṛdu</i> )	<i>mṛdu up.</i> <i>mṛdu saṃ.</i>	<i>madhya up.</i> <i>madhya saṃ</i>	<i>adhimātra up.</i> <i>adhimātra saṃ</i>
	moderada ( <i>madhya</i> )	<i>mṛdu up.</i> <i>madhya saṃ.</i>	<i>madhya up.</i> <i>madhya saṃ</i>	<i>adhimātra up.</i> <i>madhya saṃ</i>

<sup>1</sup> Traducción del artículo de Johannes Bronkhorst, "Patañjali and the Yoga Sūtras", (publicado en *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1984 [1985]), pp. 191-212).

<sup>2</sup> Mis traducciones de los *Yogasūtra*, el *Yogabhāṣya* y el *Tattvavāisāradī* de Vācaspatimīśra están influenciadas por Woods, 1914. Los términos técnicos se traducen generalmente a partir de Koelman, 1970 (véase el índice analítico al final de ese libro).

<sup>3</sup> No obstante la nota anterior, las traducciones de los *Yogasūtra* y el *Yogabhāṣya* se han tomado literalmente de la web del traductor ([www.yoga-darshana.es](http://www.yoga-darshana.es)) a fin de facilitar su comprensión (n.t.)

	fuerte ( <i>tīvra</i> )	<i>mṛdu up.</i> <i>tīvra saṃ.</i>	<i>madhya up.</i> <i>tīvra saṃ</i>	<i>adhimātra up.</i> <i>tīvra saṃ</i>
--	----------------------------	--------------------------------------	---------------------------------------	--

Lo que resulta inquietante es que el sūtra 1.21 no presupone ni hace uso de esta clasificación en nueve tipos. En el mejor de los casos presupone una triple clasificación de los yoguis, con intensidad suave, intensidad moderada y con intensidad fuerte. El sūtra 1.21 dice: *tīvrasaṃvegānām āsannaḥ* " [El estado de yoga sin objeto]<sup>4</sup> está próximo [para los que practican] con mucha intensidad". El *Yogabhāṣya* dice que este sūtra se refiere a los que son "de práctica intensa" (*adhimātropāyanām*), pero nada en el sūtra indica que esto sea verdad<sup>5</sup>. Por lo tanto, se mantiene sin respuesta la pregunta: ¿de dónde obtuvo el Bhāṣya su clasificación de los yoguis en nueve tipos?

Una fácil respuesta se presenta en el sūtra 1.22. Este dice: *mṛdumadhyādhimātratvāt tato 'pi viśeṣaḥ*. "Incluso en éste 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". Este sūtra no dice qué es exactamente débil (*mṛdu*), moderada (*madhya*) o extrema (*adhimātra*), pero al considerarlos como atributos de la práctica (*upāya*), este sūtra, junto con el precedente, se acerca a justificar la clasificación en nueve yoguis que encontramos en el Bhāṣya. Desafortunadamente, esta no es la manera en que el *Yogabhāṣya* considera el sūtra 1.22. Aquí se impone la nueva división en tres al yogui de intensidad fuerte (*tīvrasaṃvega*) y de práctica extrema (*adhimātropāya*). El Bhāṣya comenta (YB p.52, I, 8-11):

*mṛdutīvro madhyatīvro 'dhimātratīvra iti | tato 'pi viśeṣaḥ, tadviśeṣād api  
mṛdutīvrasaṃvegasyāsannaḥ, tato madhyatīvrasaṃvegasyāsannatarah,  
tasmād adhimātratīvrasaṃvegasyādhimātropāyasyāpy 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;

<sup>4</sup> *asaṃprajñātasamādhi* es el tema de los sūtras 1.18-20.

<sup>5</sup> Podríamos sentirnos tentados a considerar la palabra *adhimātropāyanām* parte del sūtra, leyéndose entonces: *adhimātropāyanām tīvrasaṃvegānām āsannaḥ*. Esto lo hicieron en realidad algunos comentaristas tardíos, por ejemplo, Vijñānabhikṣu (YV p.64, 19-21). Sin embargo, Vācaspatiśra lo rechaza enfáticamente (TV pág.64, 1.2-3.).

el más próximo de todos al samādhi y al fruto del samādhi es el yogui extremadamente enérgico, que practica técnicas intensas.

El *Yogabhāṣya* concluye con una clasificación de once, y los sūtras pueden (en el mejor de los casos) considerar una clasificación de nueve. La razón parece ser que de alguna manera el Bhāṣya aplicó la misma división tripartita dos veces, es decir la división en débil (*mṛdu*), moderado (*madhya*) y extremo (*adhimātra*).

En este estado de cosas encontramos una clara explicación si proyectamos en el cuadro el sūtra siguiente (1.23) y su bhāṣya introductorio, donde se puede leer (YB p.52, 1.13-16):

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

*īśvarapraṇidhānād vā* (sūtra 1.23)

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

(Sūtra 1.23) [El estado de yoga sin objeto] también [está próximo], para quien orienta todas sus acciones hacia el [conocimiento del] ser supremo.

El *Yogabhāṣya* de los sūtras 1.21-23 se puede reinterpretar ahora como sigue: Hay nueve clases de yoguis, tal como se ha esbozado anteriormente. De entre ellos, la absorción mental está cerca de aquellos que son extremadamente enérgicos y practican técnicas intensas. Entre estos últimos, existe una división cuádruple adicional: estos yoguis extremadamente enérgicos y que practican técnicas intensas pueden practicar 1. con intensidad débilmente enérgica; 2. con intensidad moderadamente enérgica; 3. con intensidad extremadamente enérgica; 4. orientando todas sus acciones hacia el [conocimiento del] ser supremo<sup>6</sup>. Se puede decir que la absorción mental está más cercana cuanto mayor es su número en esta última lista.

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.

<sup>6</sup> El *Yogabhāṣya* no contiene ninguna indicación de que la orientación de todas las acciones hacia el [conocimiento del] ser supremo sea sólo efectiva para los yoguis extremadamente enérgicos y que practican técnicas intensas.

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.

Resulta tentador extender esta hipótesis un poco más. Si los sūtras 1.21-22 por un lado, y el sūtra 1.23 por otro, no estaban destinados inicialmente a ser presentados juntos, no tendrían que haber estado juntos. Esto quiere decir que el autor del *Yogabhāṣya* quiso presentarlos juntos pero está claro que conocía su significado primitivo, lo cual puede indicar que *colocó expresamente estos sūtras juntos*. En otras palabras, llegamos a la hipótesis de que el mismo autor del *Yogabhāṣya* recopiló los sūtras sobre los cuales debía escribir su comentario, quizás de diferentes partes, y que a veces les daba una interpretación que se adaptaba a sus propósitos, incluso aun conociendo el significado original de esos sūtras. Algunos lugares más en el *Yogabhāṣya* proporcionan evidencias que apoyan esta hipótesis.

1.2. En los sūtras 1.24-25 se lee:

1.24. *kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ*

“El ser supremo es un aspecto del “sí-mismo-esencial” no afectado por las acumulaciones que resultan de las acciones procedentes de las causas de aflicción”.

1.25. *tatra niratīśayaṃ sarvajñabījam*

“En él (en el ser supremo) la potencialidad de omnisciencia es insuperable”.

Aquellos que conozcan mi reciente artículo sobre Dios en el Sāṃkhya (Bronkhorst, 1983) no pueden dejar de sorprenderse con estos dos sūtras. En dicho artículo he argumentado que el sistema de filosofía Sāṃkhya que se encarna en los comentarios a los *Sāṃkhyakārikā* (especialmente el *Yuktidīpikā* y el *Māṭhavrṭti*) reconoce la existencia de Dios (*īśvara*), a pesar de que no aceptan que Dios creó el mundo. Dios es considerado como conciencia pura, igual que los sí mismos (*puruṣa*), y el papel más importante que va a desarrollar es que Él es el sí mismo de Kapila, el concedor supremo y omnisciente. No necesita argumento alguno para que los dos sūtras anteriores se adapten completamente a esta teoría, si aceptamos que el omnisciente (*sarvajña*) del sūtra 1.25 es Kapila.

Esta última suposición encuentra una inesperada confirmación en el *Yogabhāṣya* sobre este sūtra, que proporciona la siguiente cita (YB p.72, I, 5-7):

*tathā cokaṭaṃ: ādividvān nirmāṇacittam adhiṣṭhāya kārūṇyāt bhagavān  
paramarṣir āsuraye jñāsamānāya tantraṃ provāceti*

“En este sentido, (Pañcaśikha) dice: "el primer liberado (Kapila) asumió por compasión un estado mental como supremo sabio, a fin de revelar la doctrina (*tantra*) a su discípulo (Āsuri)".

No hay duda de que esta cita es sobre Kapila. Porque es bien sabido que Kapila impartió el conocimiento del Sāṃkhya a Āsuri. El *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa lo describe en el versículo 70: " El sabio impartió este conocimiento excelente y puro, a Āsuri, con compasión" (*etat pavitram agryaṃ, munir āsuraye 'nukampayā pradadau*). Incluso los comentaristas sobre el *Yogabhāṣya*, comenzando por Saṃkara<sup>7</sup> (PYV p. 73, I. 24-25) y más claramente con Vācaspatimiśra, identifican al primer conocedor como Kapila. Ahora podemos afirmar, siendo precisos, que la cita en el Bhāṣya es acerca de Dios asumiendo la forma de Kapila, ¡exactamente lo que supusimos que era el tema del sūtra 1.25!

Hay que señalar que esta cita sobre Kapila no encaja en el contexto en el que se produce. Está precedida por la observación de que "(*īśvara*) no tiene ninguna necesidad especial; lo que motiva su acción es la compasión por los seres vivos. En su deseo por salvarlos mostrándoles el conocimiento y el *dharma* (la acción correcta), en la disolución del fin de los tiempos, en la gran disolución, (*īśvara*) decide: "los salvaré, atrapados como están en el *saṃsāra*". (YB p. 72, 1.4-5: *tasyātmānugrahābhāve 'pi bhūtānugrahaḥ prayojanaṃ, jñānadharmopadeśena kalpapralayamahāpralayeṣu saṃsāriṇaḥ puruṣān uddharīṣyāmīti*). No hay palabras aquí sobre Kapila, simplemente una indicación de que la actividad de Dios está motivada por la compasión, como también se dice en la cita. Es tentador pensar que esta observación, aunque difícil de conciliar, se colocó principalmente para servir de introducción a la cita que de alguna manera se consideraba inseparable del sūtra.

La interpretación que el *Yogabhāṣya* da del sūtra 1.25 es muy diferente de la propuesta anteriormente. Aquí se dice que este sūtra establece la omnisciencia de Dios en el siguiente pasaje más bien oscuro (YB pág. 57, 1. 9-12):

<sup>7</sup> La identidad de Śaṅkara, el autor del *Pātañjalayogaśāstravivarāṇa*, y el Advaitin Śaṅkara, ha sido defendido por Hacker (1968); también cf. Vetter, 1979: 21-25.

*yad idam atītānāgatapratyutpannapratyekasamuccayātīndriyagrahaṇam alpam  
bahv iti sarvajñabījam etad vivardhamānaṃ yatra niratīsayam sa sarvajñah |  
asti kāṣṭhāprāptih sarvajñabījasya, sātīsayatvāt, parimāṇavat iti | yatra  
kāṣṭhāprāptir jñānasya sa sarvajñah | sa ca puruṣaviśeṣa iti |*

“Todo conocimiento cierto, pasado, presente o futuro, o procedente de la percepción extrasensorial, sea colectivo o personal, contiene la potencialidad de la omnisciencia; el que lo posee en máximo grado es omnisciente. La potencialidad de la omnisciencia puede alcanzar el máximo nivel porque se desarrolla de forma gradual, es algo mensurable capaz de aumentar indefinidamente. Aquello (*īśvara*) en que el conocimiento alcanza el máximo nivel, es omnisciente. Y es un aspecto de *puruṣa*”.

El *Yogabhāṣya* sugiere aquí que el sūtra 1.25 contiene una inferencia que demuestra que debe haber un ser omnisciente. Este ser omnisciente, añade el Bhāṣya, es el sí mismo especial del que se habla en el sūtra precedente, es decir, Dios.

Esta interpretación no se ajusta a las palabras del sūtra 1.25, lo cual puede comprobarse claramente en el intento de Vijñānabhikṣu de dar una explicación palabra por palabra, como sigue (YV pág. 78, I, 29-10):

*bījam liṅgam sarvajñānumāpakaṃ vakṣyamānaṃ yat sātīsayajātīyam jñānaṃ  
tat tatreśvare niratīsayam ity arthaḥ*

"El germen (*bījam*) es el signo (*liṅgam*) que conduce a la inferencia del omnisciente, a saber, al conocimiento, que es tal que puede ser superado, como se explicará más adelante; tal [conocimiento] es insuperable allí, [es decir,] en Dios".

Observamos, en primer lugar, que incluso esta explicación palabra por palabra se desvía del sūtra en un aspecto crucial. En esta explicación lo que lleva a la inferencia del omnisciente es *el conocimiento que puede ser superado*, es decir, el conocimiento de los mortales comunes como nosotros. Este signo (*liṅga*) o germen (*bīja*) no está, por lo tanto, en Dios, como dice el sūtra.

Una segunda dificultad es que la palabra *bīja* nunca se utiliza como término técnico en las discusiones lógicas. El sánscrito tiene muchas palabras para designar el significado asignado aquí a *bīja* —entre ellos *sādhaka*, *sādhana*, *vyāpya*, y por supuesto *liṅga*— pero *bīja* no es uno de ellos.

Una tercera dificultad, aunque menor, es que la inferencia, en sentido estricto, establecería la omnisciencia más que lo omnisciente. Algunos comentaristas posteriores preferían por lo tanto la lectura *sārvajñya* en lugar de *sarvajñā*<sup>8</sup>. Pero la lectura original es *sarvajñā*.

Resumiendo: el *Yogabhāṣya* interpreta el sūtra 1.25 de tal manera que no se ajusta a su redacción. Se propone otra interpretación del sūtra: se trata de la encarnación de Dios en Kapila. Esta interpretación se sostiene por una cita en el Bhāṣya. Esta cita, en contra del propio Bhāṣya, describe la encarnación de Dios como Kapila.

Está claro que la situación descrita aquí encaja con nuestra hipótesis de que el autor del *Yogabhāṣya*, aun conociendo el significado original de los sūtras, los reinterpretó para satisfacer sus propósitos. El presente caso sugiere además que al menos algunos de los sūtras estaban de alguna manera relacionados con ciertas citas, que el autor de la *Yogabhāṣya* aparentemente no se atrevió a descartar.

1.3. Volvemos a los sūtras 1.30-40, transcritos aquí con la traducción de Wood, que sigue la interpretación tradicional de estos sūtras<sup>9</sup>:

1.30. *vyādhistyānasamśayapramādālasāvīratibhrāntidarśanālabdhabhūmikātvānavasthitātvāni cittavikṣepās te 'ntarāyāḥ*

“Enfermedad, apatía, indecisión, falta de entusiasmo, pereza, deseo obsesivo, confusión, incapacidad para alcanzar un cierto nivel [de evolución] e incapacidad para mantenerlo son los obstáculos que perturban a la mente”.

1.31. *duḥkhadaurmanasyāṅgamejayatvaśvāsaprāśvāsā vikṣepasahabhuvāḥ*

Las perturbaciones [mentales ocasionadas por los obstáculos] se acompañan de sufrimiento, depresión mental, inquietud corporal y respiración corta e irregular.

1.32. *tatpratiśedhārtham ekatattvābhyāsaḥ*

A fin de neutralizar éstos (los acompañantes de los obstáculos), hay que esforzarse por lograr la estabilidad en una sola entidad.

1.33. *maitrīkaruṇāmuditopekṣāṅāṃ sukhaduḥkhaḥpunyāpunyaviṣayāṅāṃ bhāvanātaś cittaprasādanam*

---

<sup>8</sup> Vijñānabhikṣu lo menciona. Nāgōjibhaṭṭa el autor de la *Pātanjalayogasūtravṛtti* lo acepta. Nāgōjibhaṭṭa el autor del *Pātanjalavṛtti Bhāṣyacchāyāvyaḥkhyā* dice (p.241): *sūtre sarvajñeti bhāvaprādhānam*.

<sup>9</sup> Ver nota 3

[Se alcanza] estabilidad emocional cultivando [sentimientos de] amistad, compasión, alegría y ecuanimidad ante situaciones de felicidad, desgracia, mérito y demérito [respectivamente].

1.34. *pracchardanavidhāraṇabhyāṃ vā prāṇasya*

De forma opcional, [se alcanza estabilidad emocional] por medio de la expulsión y retención del aliento.

1.35. *viśayavatī vā pravṛttir utpannā manasaḥ sthitinibandhanī*

O bien, la mente se mantiene estable en cuanto se produce un proceso mental continuado en el ámbito sensorial

1.36. *viśokā vā jyotiṣmatī*

O bien [la mente se estabiliza en cuanto se produce un proceso mental continuado sin objeto], luminoso y exento de dolor.

1.37. *vītarāgaviśayaṃ vā cittam*

También, [se estabiliza] la mente cuando su objeto de concentración no causa atracción [ni rechazo].

1.38. *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.

1.39. *yathābhimatadhyānād vā*

En general, [la mente se estabiliza] con la meditación en lo que es agradable.

1.40. *paramāṇuparamamahattvānto 'sya vaśīkāraḥ*

[Cuando se estabiliza la mente], el dominio [de la meditación] se extiende desde [el objeto] más ínfimo hasta la grandeza más extrema.

Según la interpretación tradicional, estos sūtras se encuadran en tres grupos. El primero (1.30-32) describe las distracciones (*vikṣepa*), los acompañamientos de las distracciones (*vikṣepasahabhū*) y cómo comprobarlas. El segundo grupo (1.33-39) proporciona varios métodos para alcanzar la estabilidad del complejo mental. El tercero consta de un solo sūtra (1.40) que describe el resultado de haber obtenido la estabilidad.

El segundo de estos tres grupos es problemático. La dificultad principal es que los sūtras no encajan sintácticamente. Los sūtras 1.33, 34 y 39 usan palabras en caso ablativo para describir cómo se obtiene la estabilidad: por cultivo (*bhāvanātaḥ*), por expulsión y retención (*pracchardanavidhāraṇabhyāṃ*), y por contemplación de cualquier objeto tal como se desea (*yathābhimatadhyānād*), respectivamente. Los

restantes sūtras (1.35, 36, 37 y 38) usan nominativos en esa función de acuerdo con el *sthitinibandhanī* del sūtra 1.35.

Las siguientes consideraciones confirman que estos últimos sūtras forman un conjunto aparte. Los sūtras que contienen palabras en caso ablativo (1.33, 34 y 39) describen métodos que son relativamente fáciles, prácticas que son claramente para principiantes. El otro conjunto, sin embargo, describe estados yóguicos que no se espera que ningún principiante domine como medio para obtener estabilidad. El sūtra 1.35 habla de "proceso mental continuado en el ámbito sensorial". El Bhāṣya explica que esto es una extraordinaria percepción de olor, sabor, color, tacto y sonido. Esta experiencia está obviamente reservada para los practicantes avanzados. Lo mismo ocurre con sūtra 1.36, donde se recomienda una "actividad sensorial no perturbada y luminosa" para obtener estabilidad. Se sabe que en los estados místicos tienen lugar experiencias luminosas, pero parece mucho más aceptable que sucedan como resultado de prácticas anteriores en lugar de ser prácticas introductorias en sí mismas.

Esta última dificultad se resuelve fácilmente mediante la interpretación de *sthitinibandhanī* como un compuesto Bahuvrīhi, significando 'cuyo soporte/fundamento es la estabilidad', lo cual significa, realmente, 'causado por la estabilidad'. De esta manera, la extraordinaria percepción del olor, etc., del sūtra 35, y la experiencia luminosa de sūtra 36, ya no son métodos para ganar estabilidad, sino todo lo contrario están causados por esta última. Para aceptar esta solución debemos considerar los sūtras 1.35 y 36, y por lo tanto probablemente todo el conjunto 1.35-38 (todos sin palabras en caso ablativo) como no conectados con los sūtras circundantes.

Hay una observación en el *Yogabhāṣya* sobre el sūtra 1.36 que se ajusta el (presumiblemente) correcto significado del sūtra mejor que el contexto Bhāṣya en el que ocurre, y que confirma que *sthitinibandhanī* es un compuesto Bahuvrīhi. Dice así (YB pág. 95, 1.3-4):

*tatra sthitivaiśāradīyāt pravṛttiḥ sūryendugrahamāṇi-prabhārūpākāreṇa vikalpate*  
 "Hasta que la concentración logre una estabilidad plena, la percepción toma la forma luminosa del sol, la luna, un planeta o una piedra preciosa"<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Woods (1914: 74) traduce la última parte: "...esta actividad de los sentidos, a causa del resplandeciente sol, la luna, los planetas o las gemas, se transforma en apariencia". Esto difícilmente puede ser correcto. Además se aparta de la interpretación de Vācaspatimīśra del pasaje, que explica: ... *tadākāreṇa vikalpate nānārūpā bhavati* (TV p 102, I, 22-23). Para mi traducción del compuesto final - *ākāreṇa*, cf. Vetter, 1979: 24-25, n. 19.

Aquí la estabilidad (*sthiti*) se menciona como la condición, la causa de la experiencia luminosa, y no al revés.

¿En qué contexto deben entenderse los sūtras 1.35-38? En sí mismos no son más que frases nominales que deben completarse para transmitir un significado completo. El contexto necesario se hace visible una vez que asumimos que se han insertado los sūtras 1.33, 34 y 39. Al dejar estos tres sūtras fuera, obtenemos una secuencia aceptable de sūtras, a saber. 1.30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40. Estos seis últimos expresan:

1.32. *tatpratiṣedhārtham ekatattvābhyāsaḥ*

A fin de neutralizar éstos (los acompañantes de los obstáculos), hay que esforzarse por lograr la estabilidad en una sola entidad.

1.35. *viśayavatī vā pravṛttir utpannā manasaḥ sthitinibandhanī*

O bien, la mente se mantiene estable en cuanto se produce un proceso mental continuado en el ámbito sensorial

1.36. *viśokā vā jyotiṣmatī*

O bien [la mente se estabiliza en cuanto se produce un proceso mental continuado sin objeto], luminoso y exento de dolor.

1.37. *vītarāgaviśayaṃ vā cittam*

También, [se estabiliza] la mente cuando su objeto de concentración no causa atracción [ni rechazo].

1.38. *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.

1.40. *paramāṇuparamamahattvānto 'sya vaśīkārah*

[Cuando se estabiliza la mente], el dominio [de la meditación] se extiende desde [el objeto] más ínfimo hasta la grandeza más extrema.

Que esta sea la conexión original entre los sūtras parece confirmarse por la forma en que el *Yogabhāṣya* parafrasea la palabra *vaśīkāra* "dominio" del sūtra 1.40. Hay que recordar que el autor del *Yogabhāṣya* explica los sūtras 1.33-40 como si trataran de la estabilidad de la mente y no en relación con los obstáculos. Sin embargo, *vaśīkāra* es innecesariamente explicado como sigue: "Cuando puede dirigir su práctica

---

Samkara parece haber considerado la lectura sthitivaisamyāt antes que él (PYV pág. 95, l.13); no está claro lo que esto podría significar en el contexto.

voluntariamente en cualquiera de estas dos dimensiones (*apratīghāta*), posee el dominio completo" (YB pág 97, 1.6: *yo'syāpratīghātaḥ sa paro vaśīkāraḥ*).

Estudiaremos más detalladamente el Bhāṣya en el sūtra 1.36, en parte porque muestra las dificultades que el sūtra ofreció al autor del Bhāṣya, y en parte porque podemos derivar más información sobre el significado original del sūtra. Dice así (YB pág. 95, 1. 2-9):

*hṛdayapuṇḍarīke dhārayato yā buddhisamvit, buddhisattvaṃ hi prabhāsivaram  
ākāśakalpaṃ, tatra sthitivaiśāradīyāt pravṛttiḥ  
sūryendugrahamaniprabhārūpākāreṇa vikalpate | tathā asmitāyāṃ  
samāpannaṃ cittaṃ nistarāṅgamahodadhikalpaṃ śāntam anantam  
asmitāmātraṃ bhavati | yatredam uktaṃ: tam aṇumātram ātmānam  
anuvīdyāsmīty evaṃ tāvat samprajānīte iti | eṣā dvayī viśokā viśayavatī,  
asmitāmātrā ca pravṛttir jyotiṣmatīty ucyate | yayā yogināś cittaṃ sthitipadaṃ  
labhata iti ||*

Mediante la concentración en el loto del corazón, se produce la comprensión de la función intelectual (*buddhi-samvid*), experimentada como un espacio brillante; pero, hasta que la concentración logre una estabilidad plena, la percepción toma la forma luminosa del sol, la luna, un planeta o una piedra preciosa. Cuando la mente alcanza el *samādhi* de la "soy-dad", será como un océano en calma, sereno e infinito, sólo la perfecta "conciencia de existencia". Acerca de este estado se ha dicho: "mediante la reflexión en ātman, en su forma puramente infra-atómica, se llega a ser consciente de la individualidad". Esta elevada percepción sin dolor (*viśoka*), es de dos tipos: una de objetos supranormales y otra del *ātman* solitario (pura conciencia de existir); ambos estados se denominan *jyotiṣmat* (luminosos) (YB.III.25). Con ella, la mente del yogui alcanza estabilidad.

Observamos que dice que el sūtra 1.36 describe dos experiencias diferentes. Esto obviamente no es cierto. Pero la razón de esta doble interpretación del sūtra parece estar presente en el Bhāṣya en forma de dos enunciados. El primero<sup>11</sup> es el (*tatra ... vikalpata*) que apoyó nuestra impresión de que *sthitinibandhanī* es un compuesto Bahuvrīhi. El segundo se presenta como una cita. Es posible que ambas

<sup>11</sup> Strauss (1926: 368) señala correctamente que el autor del *Yogabhāṣya* ocasionalmente introduce citas sin indicarlo. Por lo tanto, esta primera afirmación podría ser una cita.

interpretaciones acompañaran al sūtra, creando la impresión de que se referían a dos tipos de experiencia.

Por supuesto, las dos afirmaciones, junto con sūtra 1.36, pueden entenderse como referencias a una sola experiencia, en la que el yo se experimenta como un punto de luz diminuto, como una de las luces del cielo (*jjyotiṣ*). Experiencias de este tipo son conocidas en las Upaniṣads (por ejemplo, BAU 2.3.6; 4.3.7; 5.6; Muṇḍaka Up 3.1.5; véase más adelante Arbman, 1963: 297-334; Eliade, 1958). Si esto es correcto, debemos concluir que el autor del Bhāṣya no sabía qué significaba la experiencia yóguica en el sūtra 1.36. Otro punto a tener en cuenta es que el autor del Bhāṣya, con toda seguridad, se sintió obligado a tomar nota de las afirmaciones que acompañaron al sūtra. Desestimando una podría haber llegado a una sola explicación del sūtra, que habría sido más satisfactoria.

Permítanme reproducir los tres sūtras 1.33, 34, 39 en lo que parece ser su orden original:

1.33. *maitrīkaruṇāmudītopekṣāṇāmsukhaduḥkhapuṇyāpuṇyaviṣayāṇām bhāvanātas cittaprasādanam*

[Se alcanza] estabilidad emocional cultivando [sentimientos de] amistad, compasión, alegría y ecuanimidad ante situaciones de felicidad, desgracia, mérito y demérito [respectivamente].

1.34. *pracchardanavidhāraṇābhyāṃ vā prāṇasya*

De forma opcional, [se alcanza estabilidad emocional] por medio de la expulsión y retención del aliento.

1.39. *yathābhimatadhyānād vā*

En general, [la mente se estabiliza] con la meditación en lo que es agradable.

Las razones por las que se insertaron estos sūtras exactamente de esta manera, parecen al menos en cierta medida comprensibles. 1.39 cierra claramente una sección y debe por lo tanto situarse en un extremo. 1.33 y 34, si preceden inmediatamente a 1.39 y van después de 1.38, comenzarían claramente una nueva sección, con un nuevo asunto. Esto va en contra de la intención del autor del Bhāṣya.

1.4. Las observaciones anteriores han hecho plausible que el autor del *Yogabhāṣya* compilase los Yoga sūtras, tal vez de diferentes fuentes, y escribiese un comentario que en algunos casos se desvió claramente 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 *Yogabhāṣya*. Nuestra discusión sobre los sūtras 1.30-40 (§ 1.3, arriba) demuestra que probablemente las competencias del autor del *Yogabhāṣya* fueron principalmente, o incluso exclusivamente, teóricas. Puede que no haya tenido experiencia directa de los estados yóguicos.

## 2. ¿Quién escribió el Bhāṣya y recopiló los sūtras?

2.1. El *Yogasūtra* combinado con el *Yogabhāṣya* se llama a sí mismo al final de los capítulos: *pātañjala sām̐khyapravacana yogaśāstra* "El acreditado libro de Patañjali sobre Yoga y la exposición del Sām̐khya" (Jacobi, 1929: 584 (685), Woods, 1914: 100, 347)<sup>12</sup>. El más antiguo de los comentarios conocidos por nosotros, de Śāṅkara, se llama *pātañjalayogaśāstravivaraṇa* "explicación de los acreditados libros de Patañjali sobre el Yoga"<sup>13</sup>. El comentario de Śāṅkara se centra sobre todo en el Bhāṣya. Esto sugiere poderosamente que el autor del Bhāṣya se llamaba "Patañjali". Algunas otras circunstancias apoyan esto.

Devapala<sup>14</sup>, el autor de un comentario (*bhāṣya*) sobre el *Laugākṣi Gṛhya Sūtra*, parece referirse a un comentario que escribió sobre el *pātañjala yogaśāstra* (I, p.16). En otra parte (I, p. 50) dice:

*tathā ca pātañjalabhāṣye: brāhmas tribhūmiko lokah prajāpatyas tato mahān |  
māhendraś ca svar ity ukto divi tārā bhuvi prajāḥ //*

El verso citado se reproduce exactamente así en el *Yogabhāṣya* al sūtra 3.26, donde se llama *saṃgrahaśloka*.

Vācaspatimiśra observa en su *Nyāyavārttikatātparyāṭikā* (p. 9, l. 13-16; citado en Jacobi, 1930: 322 (726)):

*acintyasāmarthyātīśayo hi samādhiḥ / yathāhur atrabhavantaḥ patañjalipādāḥ:  
ko hi yogaprabhāvād ṛte agastya iva samudraṃ pibati sa iva ca daṇḍakāraṇyaṃ  
srjatīti*

<sup>12</sup> Las ediciones a menudo agregan una observación en el sentido de que la obra es un Bhāṣya compuesto por Vyāsa. No parece imposible que estas observaciones sean a veces debidas a los editores modernos. Vea la nota siguiente.

<sup>13</sup> Los editores han "corregido" totalmente esto como *pātañjalayogaśāstrabhāṣyavivaraṇa*.

<sup>14</sup> El prof. A. Wezler atrajo mi atención sobre este autor.

“La excelencia de la eficacia de la absorción mental (*samādhi*) es inconcebible. Como dice el honorable Patañjali: ‘¿Quién, como Agastya, secaría el océano, [quién], como él, devastaría el bosque Daṇḍaka sin el poder del Yoga?’”

Esta cuestión se repite, con palabras un tanto diferentes<sup>15</sup>, en el *Yogabhāṣya* sobre el YS 4.10, como sigue (YB p.330, l.8 - p.333.1.3):

daṇḍakāraṇyaṃ ca cittabalavyatirekeṇa śarīreṇe karmaṇā kaḥ kartum utsaheta  
samudram agastyavad vā pibet

“Excepto por el poder mental, ¿quién podría devastar el bosque Daṇḍaka, o secar el océano como hizo Agastya?”

Parece que Devapāla, y Vācaspatimīśra cuando escribió el *Nyāyavārttikatātparyāṭīkā*, pensaron que el *Yogabhāṣya* había sido escrito por Patañjali.

También Śrīdhara, el autor del *Nyāyakandalī*, un comentario sobre el *Praśastapādabhāṣya*, considera el *Yogabhāṣya* una composición de Patañjali. En p. 171, l.21-23 y en pág. 172, l.1-3, dice:

*tathā cāha sma bhagavān patañjaliḥ pariṇāminī hi bhokṭṛśaktir  
apratisaṃkramā ca pariṇāminy arthe pratisaṃkrateva tadvṛttim anubhavatīti ... /  
tathā cāha sa eva bhagavān śuddho 'pi puruṣaḥ pratyayaṃ bauddham  
anupaśyann anupaśyann atadātmāpi tadātmaka iva pratyavabhāsate iti* <sup>16</sup>

Las siguientes son dos citas del *Yogabhāṣya* sobre el YS 2.20, que aquí aparecen en orden inverso (YB p.192, l, 5-8):

*śuddho 'py asau pratyayānupaśyo yataḥ / pratyayaṃ bauddham anupaśyati  
tam anupaśyann atadātmāpi tadātmaka iva pratyavabhāsate | tathā coktaṃ:  
pariṇāminī hi bhokṭṛśaktir apratisaṃkramā ca pariṇāminy arthe  
pratisaṃkrānte va tadvṛttim anu patati* <sup>17</sup>

<sup>15</sup> Jacobi (1930: 322-23 (726-27)) atribuye mucha importancia a las diferencias, y concluye que Vācaspatimīśra conoció otra obra escrita por el autor del *Yogasūtra*. Hemos visto que hay razones para pensar que no hubo un solo autor del *Yogasūtra*.

<sup>16</sup> La última oración es también atribuida a Patañjali por Malliṣeṇa en su *Syādvādamāñjarī* ch. 15 (pág. 97, l.61-63): *āha ca patañjaliḥ / śuddho 'pi puruṣaḥ pratyayaṃ bauddham anupaśyati tam anupaśyann atadātmāpi tadātmaka iva pratibhāsate iti* /, también en el *Tarkarahasyadīpikā* de Guṇaratna citado por Kapadia (1947: XLIII).

<sup>17</sup> “Aunque puro, observa las ideas, es decir, contempla las ideas que presenta el intelecto (las transformaciones materiales que el intelecto lleva a cabo cuando adopta la forma de los objetos). Cuando

Es cierto que la primera frase citada por Śrīdhara es también una cita en el *Yogabhāṣya*. La segunda que cita Śrīdhara, sin embargo, elimina toda duda: Śrīdhara pensó que Patañjali había escrito el *Yogabhāṣya*.

Una serie de pasajes que muestran que también Abhinavagupta, el prolífico escritor de Cachemira, consideraba a Patañjali como el autor del *Yogabhāṣya*, han sido compilados y discutidos por Raghavan (1981: 78-87)<sup>18</sup>.

Hay una circunstancia más que parece apoyar la opinión de que Patañjali escribió el *Yogabhāṣya*. El *Yogabhāṣya* se llama a sí mismo, como hemos visto, "exposición de Sāṃkhya" (*sāṃkhyapracāna*). De hecho, el Bhāṣya, mucho más que los sūtras, expone un sistema de filosofía muy cercano al que conocemos de los *Sāṃkhyakārikā* y sus comentarios. De hecho, el más importante de estos comentarios, el *Yuktidīpikā*, se refiere repetidamente a un maestro de Sāṃkhya llamado "Patañjali".

Es cierto que aparecieron otras opiniones con respecto a la autoría del *Yogabhāṣya*, y que incluso llegaron a dominar. Pero esto no es de ninguna manera sorprendente. Los colofones del *Yogabhāṣya* resultan insatisfactorios cuando parecen atribuir tanto los sūtras como el Bhāṣya a Patañjali. Esto sería excepcional. No es extraño que Patañjali sea considerado como el autor de los sūtras. Pero, ¿quién se dice que compuso el Bhāṣya? El nombre que más a menudo se menciona a este respecto se convirtió en "Vyāsa", o incluso "Vedavyāsa", quizás por primera vez en el comentario al YS 1.1 (p.2, l.4), en el *Tattvavāisāradī* de Vācaspatimiśra<sup>19</sup>. Se trata claramente de un nombre que pertenece a una persona mitológica, más que a una persona histórica<sup>20</sup> (véase Jacobi, 1929: 584 (685)). Por otra parte, el *Nyāyaviniścayavivaraṇa* de Vādirāja llama al autor del *Yogabhāṣya* "Vindhyavāsin",

---

contempla así (las transformaciones del intelecto), parece como de su misma naturaleza, aunque realmente no sea así | Por esto (Pañcaśikha) ha afirmado: el poder del experimentador no cambia, ni se une (al objeto). (Sin embargo) aparentemente, se une a lo que cambia (al intelecto) adaptándose así a los procesos mentales". (n. t.)

<sup>18</sup> No debemos seguir a Raghavan (1981: 84) creyendo que las citas de Abhinavagupta que identifican a *Vyāsabhāṣya* con Patañjali son "pequeños errores propios en un escritor enciclopédico como Abhinavagupta".

<sup>19</sup> Notar que Vācaspatimiśra atribuyó el *Yogabhāṣya* a Patañjali en su *Nyāyavārttikatātparyāṭikā* (§ 2.1, arriba). No se sabe cuál de estas dos obras fue escrita antes; véase Srinivasan, 1967: 64.

<sup>20</sup> No podemos dejar de considerar que el autor del *Sarvadarśanasiddhāntasaṃgraha* (que se llama a sí mismo en los colofones Śaṅkarācārya, pero que es diferente del autor de los *Brahmasūtrabhāṣya*) describe una *vedavyāsapakṣa* (capítulo 11) que obtiene del *Mahābhārata*, no del *Yogabhāṣya* que trata en su capítulo 10 en el *patañjalipakṣa*.

que es el nombre de otro conocido maestro Sāṃkhya<sup>21</sup>. La confusión que aparentemente dominó apoya simplemente la opinión de que Patañjali escribió el *Yogabhāṣya*<sup>22</sup>.

2.2. Contra esto hay una gran objeción. Las opiniones del *Yogabhāṣya* no coinciden con las atribuidas a Patañjali en el *Yuktidīpikā*, por el contrario, coinciden con las que se atribuyen a Vindhyavāsin<sup>23</sup>.

El *Yuktidīpikā* nos dice que Patañjali negó la existencia separada de *ahaṃkāra*, la segunda emanación, porque su función es cumplida por *mahaṭ*, la primera emanación (YD p 27, 20-21: ... *naivahaṃkaro vidyata iti patañjaliḥ / mahato 'smipratyayarūpatvābhyupagamāt* ). Vindhyavāsin, sin embargo, distinguía entre estas dos; *ahaṃkāra* es para él uno de los no-diferenciados (*aviśeṣa*) que emanan de *mahaṭ* (YD p 91, l. 5-6: *mahataḥ ṣaḍ aviśeṣāḥ srjyante pañca tanmātrāy ahaṃkaras ceti vindhyavāsimatam*). El *Yogabhāṣya* en el sūtra 2.19 está de acuerdo con Vindhyavāsin, pero utiliza la palabra *asmitāmātra* en lugar de *ahaṃkāra* (YB p.155, l, 4-6: ...*pañcāviśeṣāḥ / ṣaṣṭhaś cāviśeṣo 'smitāmātra / ete sattāmātrasyātmano mahataḥ ṣadaviśeṣapariṇāmāḥ*...). En otras partes (en el sūtra 3.47, p 304, 1, 3), el Bhāṣya identifica *asmitā* y *ahaṃkāra*, o mejor dicho, llama a la primera la marca característica de la segunda (...*asmitālakṣaṇo 'haṃkāraḥ*...), de modo que se establece la conexión entre Vindhyavāsin y el *Yogabhāṣya*.

El *Yuktidīpikā* atribuye a Patañjali la opinión de que cada sí-mismo (*puruṣa*), a lo largo del tiempo, está acompañado de muchos cuerpos sutiles, cada uno de los cuales surge y desaparece una y otra vez<sup>24</sup>. Vindhyavāsin, por otra parte, no considera necesarios tales cuerpos sutiles: puesto que los órganos de los sentidos son omnipresentes, no necesitan de tales vehículos para ser llevados a otro cuerpo; su

<sup>21</sup> Vol. I, p. 231, l. 9-10: *yac ca tatraiva vindhyavāsino bhāṣyam - "bhokṭṛbhogyaśaktyor atyantāsaṅkīrṇayor avibhāgaprāptāv iva satyān bhogaḥ prakalpate" iti*... La cita se proporciona en el Bhāṣya al YS 2.6, p. 138, l. 2-3. Obsérvese que Vādīrāja habla en la línea precedente (l.8) del "sūtra de Patañjali *dṛgdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā*" (es decir, YS 2.6).

<sup>22</sup> Esta conclusión ya había sido alcanzada por P. V. Kane (véase 1939: 163, que se refiere a un artículo en el Pathak Commemoration Volume, desafortunadamente inaccesible para mí) aunque con escasa evidencia.

<sup>23</sup> Para una comprensible exposición de las ideas de Vindhyavāsin, véase Frauwallner, 1953: 401 f.

<sup>24</sup> P. 121, l. 9-12: *patañjales (Mss pātañjales; ed. Chakravarti pātañjale) tu sūkṣmaśārīraṇ yat siddhikāle pūrvam indriyāṇi bījadeśaṇ nayati tatra tatkr̥tāśayavaśāt dyudeśaṇ yātanāsthānaṇ vā karaṇāni vā prāpayya nivartate / tatra caivaṇ yuktāśayasya karmavaśād anyad utpadyate yad indriyāṇi bījadeśaṇ nayati tad api nivartate, śārīrapāte cānyad utpadyate / evam anekāni śārīrāṇi /*

fluctuación (*ṛttī*) se encarga del nuevo nacimiento<sup>25</sup>. El *Yogabhāṣya* se suma a Vindhyavāsin en contra de Patañjali en el siguiente pasaje (a YS 4.10, p.332, I, 6, p.330, I.3):

*ghaṭaprasādapradīpakalpaṃ saṅkocavikāśī cittam śarīraparimāṇākāramātram  
ity apare pratipannāḥ | tathā cāntarābhāvaḥ saṃsāraṇā ca yukta iti | ṛttir  
evāsya vibhūnāś cittasya saṅkocavikāśinīty ācāryaḥ |*

“Otros mantienen que la mente se adapta al cuerpo, igual que la luz de una lámpara se contrae cuando se introduce en un jarrón y se expande cuando está encima de un estante; por tanto, (esto explicaría) la existencia de un estado intermedio (entre la vida y la muerte). Este (supuesto) flujo de la vida (*saṃsāra*) es lo verdadero (piensan ellos). Pero los maestros (*ācārya*) dicen que es solo la actividad de la omnipenetrante mente (y no la mente misma) lo que se contrae y se expande”.

Según Vindhyavāsin, la mente (*manas*), que es la onceava modificación concreta, experimenta todas las cosas (YD p 91, 1. 9-10: *ekādaśam iti vindhyavāsī / tathānyeśāṃ mahatī sarvārthopalabdhiḥ, manasī vindhyavāsinaḥ* λ). El *Yogabhāṣya* expresa el mismo punto de vista, o al menos así lo parece, en el sūtra 2.19 (p.182, I.8): *ekādaśam manaḥ sarvārtham*.

Debemos recordar aquí que al menos una obra atribuye el *Yogabhāṣya* a Vindhyavāsin (véase arriba, § 2.1).

Quizás la opinión más interesante y significativa de Vindhyavāsin se menciona en un pasaje del *Yuktidīpikā* que trata, entre otras cosas, del conocimiento innato (*sāṃsiddhika*). Este es el tipo de conocimiento que caracteriza a un conocedor supremo. Leemos (YD página 123, I, 30-32):

*vindhyavāsinas tu nāsti ... sāṃsiddhikaṃ ... / tatra paramarṣer api  
sargasamghātavyūhottarakālam eva jñānaṃ niṣpadyate yasmād  
gurumukhābhipratipatteḥ pratipatsyata it[i]*

"Pero según Vindhyavāsin no hay [conocimiento] innato. Bajo este [punto de vista], el conocimiento de un conocedor supremo no existe antes de la

<sup>25</sup> P. 121, I. 12-13: *vindhyavāsinas tu vibhutvād indriyān b ī jadeśe ṛtṭyā janma / tattyāgo maraam / tasmān nāsti sēkṣmaśar ī ram /*. Obsérvese que Īlokavārttika, *Atmavāda* de Kumārīl v. 62 (p. 704, I. 3), confirma que Vindhyavāsin no aceptó un cuerpo intermedio: *antarābhavadehas to niṣiddho vindhyavāsinā*. Véase también *Medhātithi* a *Manusmṛti* 1.55 (pág 30, I.15): *sāṅkhyā api kecin nāntarābhavam icchanti vindhy [av] āsaprabhṛtayaḥ*.

disposición de toda la creación; a partir de este [conocedor que conoce] será [eventualmente] comprendido [por los posteriores mortales], porque [ellos] lo habrán aprendido de boca del maestro".

Cualquiera que sea el significado preciso de este pasaje, está claro que Vindhyavāsin tenía una estimación del conocedor supremo y por lo tanto de Kapila inferior que la mayoría de sus colegas. Esto, a su vez, coincide fantásticamente con el *Yogabhāṣya* que nunca menciona a Kapila. El único sūtra que trata de Kapila es reinterpretado, como hemos visto (§ 1.2, arriba), de tal manera que Kapila permanece sin ser mencionado.

2.3. En vista de lo anterior, es tentador considerar al *Yogabhāṣya* como el trabajo de Vindhyavāsin o de su escuela (véase Chakravarti, 1951: 141, Frauwallner, 1953: 410 f., 482, 212). Pero la obra misma llama a su autor "Patañjali". La evidencia disponible no parece permitir una solución final. Entre las posibilidades, dos son probables: 1. Vindhyavāsin<sup>26</sup> es considerado él mismo como un seguidor de Patañjali (*pātañjala*); 2. Vindhyavāsin escribió el *Yogabhāṣya* con el nombre de Patañjali<sup>27</sup>. Ambas posibilidades permitirían que Patañjali se cite en el *Yogabhāṣya* a sí mismo (en YS 3.44).

3. Nuestra investigación ha aportado evidencias que apoyan la opinión de que los *Yogasūtras* no formaban al principio un todo unido. Esta opinión se ha expresado anteriormente (Deussen, 1920: 508 y Hauer, 1958: 224 y Frauwallner, 1953: 427 y siguientes, véase Staal, 1975: 91), pero nadie parece haberse dado cuenta de que el *Yogabhāṣya* ha conservado las huellas de la operación en la que los sūtras fueron compilados. Estas huellas nos permiten plantear la hipótesis de que los sūtras fueron

---

<sup>26</sup> "Vindhyavāsin" puede no ser un nombre propio, véase Chakravarti, 1951: 142 y ss. Un verso del comentario al *Tattvasaṅgraha* de Kamalaśīla atribuye a "Rudrila" como su nombre verdadero. (Chakravarti, 1951: 144, 147).

<sup>27</sup> Por supuesto, no estamos obligados a aceptar que sólo existiera un Patañjali relacionado con el Sāṃkhya.

Además de las dos posibilidades mencionadas en el texto, una tercera sería que el *Yogabhāṣya* tuviese dos autores. Frauwallner (1953: 483, 221) afirma que hay rastros claros de un origen compuesto de la obra, pero no concreta esta declaración. Sólo conozco una contradicción: El *Bhāṣya* sobre el sūtra 1.45 no está completamente de acuerdo con el *Bhāṣya* sobre el sūtra 2.19 (véase Chakravarti, 1951: 241-42). Dado que este último pasaje expresa la opinión de Vindhyavāsin (§ 2.2, arriba), el primero debe ser atribuido a Patañjali. Aunque este primer pasaje menciona *aḥaṃkāra*, y parece considerarlo igual que *mahat*. Patañjali, sin embargo, no acepta *aḥaṃkāra*, porque su función es atendida por *mahat*, véase el § 2.2, más arriba.

compilados por el autor del *Yogabhāṣya*. Esta persona, al parecer, no era experta en asuntos prácticos yóguicos. Sus habilidades eran principalmente teóricas.

Otro estudio (Bronkhorst, 1981) ha revelado que el *Yogabhāṣya* nunca fue considerado para representar algo diferente de la filosofía de Sāṃkhya. Por lo tanto, se podría esperar que el *Yogabhāṣya* fue escrito por un exponente del sistema Sāṃkhya. Y, de hecho, la evidencia disponible apunta a dos personas, Patañjali y Vindhyavāsin, ambos conocidos como maestros Sāṃkhya, principalmente en el *Yuktidīpikā*.

## REFERENCIAS

- Arbman, Ernst. 1963. *Ecstasy or Religious Trance*. Experiencia del éxtasis desde un punto de vista psicológico. Volumen I: Vision and Ecstasy. Uppsala: Svenska Bokförlaget.
- Bronkhorst, Johannes. 1981. "Yoga and seśvara Sāṃkhya". *Journal of Indian Philosophy* 9, 309-20.
- Bronkhorst, Johannes. 1983. "God in Sāṃkhya". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 27, 149-64.
- Chakravarti, Pulinbihari. 1951. *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. Segunda edición. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation. 1975.
- Deussen, Paul. 1920. *Allgemeine Geschichte der Philosophie. I,3. Die nachvedische Philosophie der Inder*. 3. Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Devapāla. Bhāṣya en el *Laugākṣi Gṛhya Sūtra*. Volume I. Editado por Paṇḍit Madhusudan Kaul Shāstrī. Bombay: Nirnaya Sagar Press. 1928. (Kashmir Series of Texts and Studies, No. XLIX.)
- Eliade, Mircea. 1958. "Significations de la lumière intérieure". *Eranos-Jahrbuch* 26 (1957), 189-242.
- Frauwallner, Erich. 1953. *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Band. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Hacker, Paul. 1968. "Śāṅkara der Yogin und Śāṅkara der Advaitin". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12-13, 119-48.
- Hauer, J. W. 1958. *Der Yoga: Ein indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart. W. Kohlhammer Verlag.
- Īśvarakṛṣṇa. Sāṃkhyakārikā. La edición está en YD p. 147-53.

- Jacobi, Hermann. 1929. "Über das ursprüngliche Yogasystem". *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. Pp. 581-624. Reeditado en: *Kleine Schriften*. Teil 2. Pp. 682-725. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1970.
- Jacobi, Hermann. 1930. "Über das ursprüngliche Yogasystem: Nachträge und Indices". *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. Pp. 322-32. Reprinted in: *Kleine Schriften*. Teil 2. Pp. 726-36.
- Kane, P. V. 1939. "The Mahābhārata and ancient commentators". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 19 (1938-39), 161-72.
- Kapadia, H. R. Editor. 1947. *Anekāntajayapatākā* by Haribhadra Sūri. Baroda: Oriental Institute.
- Koelman, Gaspar M. 1970. *Pātañjala Yoga: From Related Ego to Absolute Self*. Poona: Papal Athenaeum.
- Kumārila. *Mīmāṃsāsīlokavārttika*. Editado con el comentario *Nyāyaratnākara* de Pārtha Sārathi Miśra, por Rāma Śāstri Tailaṅga. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series. 1898.
- Malliṣeṇa. *Syādvādamañjarī*. Editado con el *Anyayogavyavacchedadvātrimśikā* of Hemaçandra, por A. B. Dhruva. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1933. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, LXXXIII.)
- Manusmṛti*. Editado con el Bhāṣya de Bhaṭṭa Medhātithi, por J. R. Gharpure. Part I. Second Edition. Bombay. 1958. (The Collections of Hindu Law Texts IX (Original Serial Number).)
- Medhātithi. Ver *Manusmṛti*.
- Nāgōjībhaṭṭa. *Pātañjalayogasūtravṛtti*. En: *The Yogadarśana of Patañjali*. Editado por Mahādeva Gangādhar Bākre. Bombay: Nirnaya-sagar Press. 1917.
- Nāgōjībhaṭṭa. *Pātañjalasūtravṛtti Bhāṣyacchāyāvyaḅhyā*. En: *The Yogasūtras of Patañjali*. Editado por Rajaram Shastri Bodas. Revisado y ampliado por Vasudev Shastri Abhyankar. Bombay. 1917. (Bombay Sanskrit y Prakrit Series, XLVI.)
- Raghavan, V. 1981. *Abhinavagupta and his Works*. Varanasi-Delhi: Chaukhambha Orientalia. (Chaukhambha Oriental Research Studies, 20.)
- Śaṅkara. *Pātañjalayogaśāstravivaraṇa*. Editado (con el incorrecto título *Pātañjalasūtrabhāṣyavivaraṇa*) por Polakam Sri Rama Sastri y S. R. Krishnamurti Sastri. Madras: Government Oriental Manuscripts Library. 1952.

- Śaṅkara. Sarvadarśanasiddhāntasaṅgraha. Editado y traducido con el título *Sarvasiddhānta-saṅgraha*, por M. Rangācārya. Madras: Government Press. 1909.
- Śrīdhara. *Nyāyakandalī*. Un comentario sobre el Bhāṣya de Praśastapāda. Editado por Vindhyaśvarīprasāda Dvivedin. Benares: E. J. Lazarus & Co. 1895.
- Srinivasan, Srinivasa Ayya. 1967. *Vācaspatimiśras Tattvakaumudī*. Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung. Hamburg: Cram, De Gruyter & Co.
- Staal, Frits. 1975. *Exploring Mysticism*. Penguin Books.
- Strauss, Otto. 1926. "Eine alte Formel der Sāṃkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyana". *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi. Bonn: Fritz Klopp. Pp. 358-68.
- Vācaspatimiśra. *Tattvavaisāradī*. En: *Pātañjalayogadarśana, Vācaspatimiśra-viracita-Tattvavaisāradā-Vijñānabhikṣukṛta-Yogavārtikavibhūṣita-Vyāsaśāstrīyametaṃ*. Editado por Nārāyaṇa Miśra. Vārāṇasī: Bhāratīya Viyā Prakāśana. 1971.
- Vācaspatimiśra. *Nyāyavārtikatātparyāṭikā*. 1st Adhyāya, Vol. I. Editado por Sri Rajeshwara Sastri Dravid. Benares: The Chowkhamba Sanskrit Series Office. 1925.
- Vādirāja. *Nyāyavinīścayavivaraṇa*. Un comentario sobre el Nyāyavinīścaya de Bhaṭṭākalaṅkadeva. Vol. I. Editado por Mahendra Kumār Jain. Kashi: Bhāratīya Jñānapīṭha. 1949.
- Vetter, Tilmann. 1979. *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras*. Wien. (Publications of the De Nobili Research Library, Volume VI.)
- Vijñānabhikṣu. *Yogavārtika*. Para las ediciones remitirse al *Tattvavaisāradī* de Vācaspatimiśra.
- Woods, James Haughton. Traductor. 1914. *The Yoga-System of Patañjali*. Tercera edición. Motilal Banarsidass. 1966.
- Yogabhāṣya*. Se han utilizado principalmente dos ediciones. 1. Remitirse a "Śaṅkara" (las referencias son a esta edición). 2. Remitirse al *Tattvavaisāradī* de Vācaspatimiśra.
- Yuktidīpikā*. 1. Editado por Ram Chandra Pandeya. Primera edición. Delhi: Motilal Banarsidass. 1967. (Las referencias son a esta edición). 2. Editado por Pulinbehari Chakravarti. Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House. 1938.

## ABREVIATURAS

PYV	<i>Pātañjalayogaśāstravivaraṇa</i> de Śaṅkara
TV	<i>Tattvavaiśārādī</i> de Vācaspatimiśra
YB	<i>Yogabhāṣya</i>
YD	<i>Yuktidīpikā</i>
YS	<i>Yogasūtra</i>
YV	<i>Yogavārttika</i> de Vijñānabhikṣu