

# EL TIPO DE YOGA “VOLUNTARISTA” EN LOS YOGASŪTRAS DE PATANJALI<sup>1</sup>

Adolf Janáček

(Trad. José Antonio Offroy Arranz)

El origen de las partes constituyentes del texto de los Yogasūtras de Patañjali es un problema hasta ahora no resuelto, aunque se han hecho varios intentos serios para analizarlo y diferenciar los textos pertenecientes a varias escuelas de Yoga. Los Yogasūtras se han dispuesto para formar un libro compacto, aunque no un sistema compacto. En la acertada característica de Otto Strauss<sup>2</sup>, quien lea los Yogasūtras se dará cuenta a primera vista de que las doctrinas que lo han combinado están guiadas por las mismas tendencias, pero en detalle van por sus propios caminos respectivos. Strauss pensaba que cualquier intento de separar los aspectos individuales era una proposición desesperada, tal vez para siempre. Esta predicción no estaba justificada, aunque las condiciones necesarias para una solución, tal como las da Strauss, no son en absoluto completas.

Paul Deussen, que fue el primero en hacer tal intento, se orientó<sup>3</sup> por una analogía con los Upaniṣads, cada uno de los cuales desarrolla una idea fundamental en la doctrina del *ātman* a su manera particular. Y después de haber explicado las diferencias entre los Upaniṣads individuales de varias escuelas védicas que habían existido una al lado de la otra, cada una de las cuales había tenido su propio texto, Deussen procedió a aplicar la misma hipótesis, apropiadamente en general, a las diversas escuelas de Yoga, cuyos escritos llegaron a ser recogidos en los Yogasūtras. Liebig<sup>4</sup> descartó la hipótesis de Deussen sobre el origen de los Yogasūtras de una manera general, casi sin fundamento, pero debido a investigaciones posteriores, la hipótesis de Deussen, aunque en ese momento todavía carecía de fundamento, volvió

---

<sup>1</sup> Traducción del artículo del filólogo checo Adolf Janacek, “The voluntaristic type of yoga in Patañjali's Yoga-Sutras”, publicado en 1954 (<https://archive.org/details/JANACEK1954ThevoluntaristicTypeOfYoga>).

<sup>2</sup> Indische Philosophie, 1925, p. 194

<sup>3</sup> Allgemeine Geschichte der Philosophie I.3.p. 507 ss.

<sup>4</sup> Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil.-hist.Kl., 1919

a resurgir. H. Jacobi<sup>5</sup> siguió un camino muy laborioso, pero exitoso, para determinar el Yoga pre-Patañjali. J. W. Hauer se encargó entonces de clasificar<sup>6</sup> de nuevo los textos subyacentes de los Yogasūtras sobre la base de pruebas materiales y gramaticales. Al mismo tiempo, trató de demostrar que el texto *yogāṅga*<sup>7</sup> era el más antiguo de los Yogasūtras, cuyo autor según él era el gramático Patañjali. Hauer pensaba que los otros textos habían sido compuestos más tarde, en los primeros siglos d.C. Trataron de imitar el estilo del texto primitivo e incluso de insertar interpolaciones materiales, como correspondía al budismo agresivo.

Hasta ahora, sin embargo, todos los intentos han producido poco más que el esbozo de un cuadro real, para servirnos en investigaciones posteriores; y el logro de Hauer en diferenciar algunos de los escritos es la única excepción. En el curso de la diferenciación se plantean nuevos problemas que hay que abordar, nuevas contradicciones que hay que reconciliar, y en razón de ello se necesitan nuevos estudios más exhaustivos para que la predicción de Strauss sobre la inutilidad de la tarea no se cumpla.

No sería razonable suponer que los comentarios deberían darnos pleno apoyo en nuestros intentos de una clasificación, debido a su tendencia a unificar y sintetizar la filosofía yóguica. Sin embargo, es esta misma tendencia de la que podemos extraer muchas piezas útiles de argumentación. Es precisamente este esfuerzo unificador el que puede ser utilizado de manera convincente para determinar el principio metódico de naturaleza dialéctica, produciendo un cambio en la calidad sobre una acumulación de cantidad, después del cual la nueva cualidad se reafirma a sí misma<sup>8</sup>. En el curso de mis deducciones me di cuenta de la existencia de algunos problemas, de los cuales procedo ahora a presentar una solución concerniente al texto sobre *īśvarapraṇidhāna*<sup>9</sup>. Se basa en un análisis de los *cittavikṣepas*, o distracciones de *citta* (la mente).

Hauer<sup>10</sup> colocó el texto *īśvarapraṇidhāna* (I.23 ss.) entre los primeros textos, aunque nunca se aventuró a decidir por su relativa juventud o antigüedad en

<sup>5</sup> Sitzungsber. der Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., 1929: Über das ursprüngliche Yoga-System

<sup>6</sup> In: Studia Indo-Iranica, 1931, "Das IV. Buch des Yogasutra", and particularly in "Der Yoga als Heilweg", 1932

<sup>7</sup> II.28-III.55

<sup>8</sup> Archiv Orientalní 1951, p. 194 ss.: "The methodical principle in Yoga according to Patañjali's Yoga-sutras"

<sup>9</sup> I.23 ss.

<sup>10</sup> ) I.c., p. 92

comparación con el texto sobre *nirodha*<sup>11</sup>. Las dificultades de Deussen con este texto fueron mayores, porque vio que los *cittavikṣepas* se enumeraban en I.29-31 sin ningún intento observable de una disposición racional de los términos individuales<sup>12</sup>.

Es, sin embargo, esta misma falta de orden en la agrupación de los términos lo que invita a la comparación con el texto cuidadosamente elaborado de los *yogāṅgas*<sup>13</sup>, porque sólo relacionando y comparando las escuelas individuales de Yoga, en la medida en que están representadas en los Yogasūtras, podremos llegar a conclusiones satisfactorias con respecto a la composición de los Yogasūtras. Por cierto, Hauer y Deussen asignan a sus textos diferentes longitudes. Si hemos de creer a Hauer<sup>14</sup>, *īśvarapraṇidhāna* comienza en I.23 (y termina en I.51), mientras que Deussen opina que comprende los *sūtras* de I.17 a I.51. Sin embargo, con el mismo derecho, podríamos afirmar que el texto desde I.30 hasta I.51 es un todo autónomo. Esto hizo que Strauss hablara de dificultades insuperables. Pero la descomposición del texto en los escritos originales nunca puede ayudarnos en nuevas deducciones. Sin embargo, si lo intentamos al revés, y logramos primero determinar la naturaleza, los tipos y los caracteres de las escuelas yóguicas en los Yogasūtras, esto debería proporcionarnos el punto de vista correcto para separar los escritos con más seguridad. Y aquí es precisamente donde radica nuestro problema.

Hay que señalar una circunstancia relacionada con el aspecto general de este texto al comienzo mismo de nuestra investigación. Es ésta: el texto, etiquetado por J. W. Hauer como *īśvarapraṇidhāna*<sup>15</sup>, se inicia desde *saṃvega* (intensidad)<sup>16</sup> y los prerequisites para la meta final<sup>17</sup>, es decir, *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā* (creencia, energía, atención, concentración, intuición). Y Buda se ha opuesto con este mismo *śraddhā*, etc., a la doctrina del Yoga de Ālāra Kālāma<sup>18</sup> puesto que en el texto de *īśvarapraṇidhāna* también se inserta el método *maitrī*, común tanto al Yoga como al Budismo, la solución será bastante difícil, pero extremadamente importante para nuestro

---

<sup>11</sup> I.c., p. 88

<sup>12</sup> Ohne ersichtliche Anordnung der Begriffe, I.c., p. 559

<sup>13</sup> II.28 ss.

<sup>14</sup> Tal como se argumenta en p. 84 ss.

<sup>15</sup> I.23-51

<sup>16</sup> I.23, 22

<sup>17</sup> I.20

<sup>18</sup> Majjhima Nikaya, 26

conocimiento de los movimientos yóguicos. En un caso nos encontramos con una escuela yóguica, marcada por varios elementos tanto negativos (como *nirodha*, *antarāyas*) como positivos (*śraddhā*, *maitrī*), que traiciona una tendencia que estaba bajo una fuerte presión del budismo<sup>19</sup> y que tenía que complementar, o enmendar, o mejor aún, demostrar que el Yoga incluía todas las posibilidades de alcanzar la meta final. Tal tolerancia de todas estas posibilidades se manifiesta realmente en este texto.

Por lo tanto, si hemos de llegar a alguna parte con nuestro texto, debemos tener en cuenta que está precedido por un pasaje sobre *śraddhā*, *vīrya*, etc., más adelante sobre *saṃvega*, sobre *īśvara*; otra circunstancia es el énfasis que se pone claramente sobre los elementos volitivos en relación con los *cittavikṣepas* (distracciones de la mente) y con *cittaprasādana* (calma imperturbable de la mente). Un elemento, *saṃvega* (intensidad), tiene varias etapas: *mṛdu*, *madhya* y *adhimātra* (suave, moderado, intenso). Luego están *śraddhā*, *vīrya* y otros, y finalmente *īśvara* (*aiśvarya*, poder, fuerza). Es interesante notar que incluso en este caso Vācaspati<sup>20</sup> vinculó el *samādhi* con los *yamas* y *niyamas*<sup>21</sup> y con el texto *yogāṅga* en su conjunto<sup>22</sup>. Tales tendencias son verdaderas para todos los comentaristas en general, y tendremos que tenerlas en cuenta en nuestras deducciones posteriores.

Nuestro texto<sup>23</sup> a veces se inscribe como *īśvarapraṇidhāna*, y usaremos esta designación de ahora en adelante. Comenzaremos nuestro análisis con una comparación del mismo y su procedimiento con el texto *yogāṅga*<sup>24</sup>. Este último muestra signos de elaboración y autocontención metódica, y este sistematismo bien ordenado lo dotó de tal importancia que los comentaristas comenzaron a usarlo como el centro y el punto de partida para juzgar, interpolar y complementar los escritos de otras escuelas yóguicas que se incluyeron en los Yogasūtras de Patañjali. También en estos textos aparece el principio metódico, caracterizado por la oposición dialéctica, el cambio de cualidad como resultado de una acumulación de cantidad, con la consiguiente reafirmación de la nueva cualidad<sup>25</sup>. El objetivo del Yoga es provocar la inversión del

---

<sup>19</sup> Ver también *samāpatti*

<sup>20</sup> En I.20

<sup>21</sup> II.30-32

<sup>22</sup> *yogāṅgasamādhiyuktaṃ bhavati*

<sup>23</sup> I.17-51

<sup>24</sup> II.28 ss.

<sup>25</sup> Ver nota 7

conocimiento indiscriminado, que es un signo de impureza<sup>26</sup>, hacia el otro polo, marcado por las expresiones: *vivekakhyāti*, *prajñā*, *nirbījasamādhi*, *kaivalya*.

Siendo el objetivo del Yoga y el principio metódico los mismos en los escritos, estos últimos están de acuerdo hasta ahora; sin embargo, las escuelas yóguicas individuales, representadas aquí por sus respectivos textos, muestran una manera diferente de abordar este camino desde *ásuddhi* hasta *kaivalya*. Tanto los puntos de partida como las etapas de los procedimientos pueden variar. Con los *yogāṅgas* partiremos de *vitarkas*, con el *kriyāyoga* de *kleśas*, con *nirodha* de los *vṛttis*, con *īśvarapraṇidhāna* de *antarāyas*. El texto *yogāṅga* construye su progreso metódico en ocho miembros, ascendiendo gradualmente desde los *yamas* hasta *samādhi*, mientras que otros textos eligen otros medios y prácticas. Como los textos revelan ciertas peculiaridades en sus patrones metódicos, no hay otro camino que acreditarlos a escuelas yóguicas independientes que enfatizaron la importancia de esta o aquella experiencia de acuerdo con la naturaleza, las prácticas y los éxitos de sus respectivos fundadores o maestros.

### *Cittavikṣepas y vikṣepasahabhavas*

El punto de partida de nuestro análisis del texto *īśvarapraṇidhāna*<sup>27</sup> será los *cittavikṣepas* (distracciones de *citta*, la mente) y los *vikṣepasahabhavas* (acompañantes de las distracciones)<sup>28</sup>. Paul Deussen<sup>29</sup> los mencionó solo por su nombre<sup>30</sup>. Sostuvo todo el texto como "weniger abgeklart" (poco claro) y pertenecía al conjunto de los más antiguos que los *yogāṅgas*<sup>31</sup>, y si buscamos la misma prueba de esta afirmación no encontramos otra que los *antarāyas*<sup>32</sup>, es decir, los *cittavikṣepas*, se enumeran sin ningún plan en la secuencia de los términos<sup>33</sup>. H. Jacobi (8) conjetura que Patañjali no dudó en tomar prestada del budismo una doctrina que se ajustaba a su propio sistema<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> *ásuddhi*, a los que pertenecen igualmente *kleśas*, *vṛttis*, *antarāyas* y *vitarkas*

<sup>27</sup> I.17-51

<sup>28</sup> I.30, 31

<sup>29</sup> Allgemeine Geschichte der Philosophie, I.3, p. 559

<sup>30</sup> Es bleibt nur noch übrig, der *cittavikṣepa* zu gedenken (I.c., p. 559)

<sup>31</sup> Vennütlich einer alteren Zeit als sie (that is, die Lehre von den acht Aigu) angehörig (I.c., p. 572)

<sup>32</sup> I.29-31

<sup>33</sup> ohne ersichtliche Anordnung der Begriffe (I.c., p. 559).

<sup>34</sup> I.c., p. 606

Finalmente, J. W. Hauer<sup>35</sup>, basándose en Jacobi y en el Laṅkāvatārasūtra (sobre el *samāpatti*), infiere que el primer libro de los Yogasūtras tiene su origen en los primeros siglos de nuestra era, aunque no ofrece ninguna opinión sobre si también el texto de *Īśvarapraṇidhāna* es más antiguo o más reciente que el resto del primer libro. La opinión de Jacobi en cuanto al préstamo del texto del budismo, Hauer la expresa en ese sentido, que es más probable que se trate de una tradición común.

La dificultad de que hablábamos al principio se hace evidente por el mero hecho de que de los mismos elementos se hubieran podido formar conclusiones tan contradictorias; pero podemos aventurarnos a determinar el tiempo de la formación de estos textos sólo después de aclarar las cuestiones que surgen de su diferenciación. Se trata de un conjunto de problemas de vital importancia, a saber, si las expresiones en I.30 carecen de orden, cuál es la relación de los métodos para eliminar *cittavikṣepas*, qué tipo es precisamente de la escuela de Yoga en cuestión, etc.

Las distracciones de la mente son enumeradas por Patañjali en I.30 y 31, así:

I.30: *vyādhi-styāna-saṁśaya-pramāda-ālasya-avirati-bhrāntidarśana-alabdhabhūmikatva-anavasthitatvāni citta-vikṣepāḥ te antarāyāḥ* [enfermedad, languidez, duda, descuido, apatía, mundanalidad, percepción errónea, fracaso para alcanzar cualquier etapa (de concentración) e inestabilidad en el estado (cuando se alcanza) estas distracciones de *citta* son los obstáculos].

I.31: *duḥkha-daurmanasya-aṅgamejayatva-śvāsa-prāśvāsa vikṣepasahabhavaḥ* (dolor, desaliento, inestabilidad del cuerpo, inspiración y expiración son los acompañantes de las distracciones).

De los catorce términos dados, sólo tres aparecen en los *sūtras* posteriores de Patañjali. *Śvāsa* y *prāśvāsa* pertenecen al *prāṇāyāma*<sup>36</sup>, *duḥkha* aparece solo en unos pocos lugares<sup>37</sup>. Es evidente que el apoyo que Patañjali podría prestar a una explicación es casi insignificante, mientras que los comentaristas, con su celo por la síntesis, seguramente dan la pauta adecuada; habrá más soporte en el budismo y el jainismo, siempre que la suposición de la existencia de una tradición común para estos tres movimientos sea correcta.

<sup>35</sup> las doctrinas de *maitrī*, *śraddhā*.

<sup>36</sup> II.49

<sup>37</sup> II.5, 15, 16, 34

S. Lindquist<sup>38</sup> empareja los términos mencionados con los *nivāraṇas* budistas de la siguiente manera: *avirati* - *kāmacchanda*, *styāna* y *ālasya* - *thīnamiddha*, *pramāda* y *bhrāntidarśana* (eventualmente también *alabdhabhūmikātva* y *anavasthitatva*) - *uddhaccakukkucca*, *saṃśaya* - *vicikiccha*. Ejemplos de tales analogías, sin embargo, se pueden encontrar con bastante frecuencia incluso en los comentaristas de los Yogasūtras.

A modo de ejemplo, hagamos una comparación de la lista anterior con el Yoga Jainista de Hemaçandra<sup>39</sup>. *Avirati* ya se encuentra allí (en IV.77, 83) por "continuar pecando contra los cinco *mahāvratas*", y *pramāda* se encuentra en varios lugares (I.19, III.80, IV.77, 83), también opuesto: *pramāda-apramāda* (prudencia-imprudencia), así como contra *avirati* estaba *sāvadyayogahāna* (perseverancia en lo prohibido, distanciamiento de las acciones deshonestas). Aquí Windisch recuerda acertadamente<sup>40</sup> que en el Sarvadarśanasamaṅgraha *avirati* significa falta de control de los sentidos, por lo tanto, algo contrario a *pratyāhāra*. En II.11 Hemaçandra da *vicikitsā* y *mithyādṛṣṭiprasaṃsanam tat samstavaśca* (duda, respeto a las doctrinas erróneas y familiaridad con ellas), que corresponderían a *saṃśaya* y *bhrāntidarśana* de Patañjali. Comparativamente mayor concordancia en ambos términos y significados se encontrará en el Haṭhayogapradīpikā, como por ejemplo para *vyādhi* en muchos lugares<sup>41</sup>, *saṃśaya* en I.51, IV.42, *ālasya* en II.55, *vikṣepa* en IV.32; del mismo modo *vepana* III.29 (*aṅgamejayatva*), *visaya-tyaga* IV.9 (*avirati*), *laulya* I.15 (inestabilidad), *śvāsa*, II.17, 25. IV.31 etc.

Tales acuerdos y semejanzas por sí solos deberían bastar para inducirnos a analizar los *antarāyas* en relación con los *yogāṅgas* con más detalle, y utilizar el nuevo conocimiento resultante para resolver el enigma de los Yogasūtras de Patañjali.

Los *cittavikṣepas* y *vikṣepasahabhuvā*<sup>42</sup>, en oposición a *cittaprasādana*<sup>43</sup> y posiblemente también a *adhyātmaprasāda*<sup>44</sup>, son en los Yogasūtras de Patañjali

<sup>38</sup> Die Methoden der Yoga, p. 96.

<sup>39</sup> Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXVIII/1874: Hemaçandras Yogaśāstra, por Ernst Windisch, p. 185 ss.

<sup>40</sup> I.c., p. 253, nota a pie de página

<sup>41</sup> p.ej., nos. 46, 49, 56, 66, III.38, 39, 40, etc.

<sup>42</sup> I.30, 31

<sup>43</sup> I.33

<sup>44</sup> I.47

opuestos bastante diferentes. Los comentaristas, sin embargo, prefirieron emparejar entre sí *vikṣepas* y *samādhi*, porque el texto, al enumerar los *antarāyas* y los métodos para su eliminación, así como para el logro de *cittaprasādana*, procede inmediatamente a analizar el *samādhi*. incluyendo *sabjāsamādhi* con cuatro grados de *samāpatti*, y *nirbījasamādhi*. Esta es la razón por la cual Vyāsa<sup>45</sup> se refiere a los *vikṣepas* como *yogapratipakṣas*, *samadhipratipakṣas*, Bhoja como *ekāgratāvirodhī* (opuesto a *ekāgratā*), en I.47 como a los *samādhyantarāyas*; en II.4 los conecta con los *kleśas* (es decir, *avidyā*, etc.), porque causan distracciones de la mente, *cittavikṣepas*. Luego, más adelante, en III.3, Bhoja correlaciona los *vikṣepas* con *samādhi*: *samyagādhiyata ekāgrī kriyatē vikṣepānparihṛtya manō yatra sa samādhiḥ* (*samādhi* significa literalmente ese estado (de conocimiento), en el que la mente, habiendo evitado las distracciones, está o bien fijada en, o bien confinada a, un solo objeto).

No hay nada sorprendente en esta conexión entre *cittavikṣepas* y *sahabhuvas*, porque sus vínculos con el método *īśvarapraṇidhāna*<sup>46</sup> muestran inequívocamente que el progreso directo hacia el *samādhi* estaba involucrado. Los comentaristas son bastante explícitos al respecto<sup>47</sup>.

Por la forma en que los comentaristas tratan el grupo de los *antarāyas*<sup>48</sup> no es más que artículos individuales dispuestos horizontalmente, mientras que volviendo a las *yogāṅgas* contemplamos una estructura vertical en la que evolucionan. A partir de tales observaciones, P. Deussen tenía todo el derecho de concluir<sup>49</sup> que los *antarāyas* se agrupaban "ohne ersichtliche Anordnung der Begriffe" (sin ninguna disposición obvia de los términos). No hay nada más fácil que concluir con toda su fuerza que en el Yoga — además y aparte del Yoga sistemático de las ocho miembros— existía una tendencia que apuntaba directamente al *samādhi*. Los comentaristas mezclaron este movimiento con *īśvarapraṇidhāna*. Sin embargo, emitir tal juicio o lo contrario, sólo será posible cuando hayamos visto más de cerca cómo los *cittavikṣepas* y los *vikṣepasahabhuvas* concuerdan con los miembros del texto *yogāṅga*. Incidentalmente, deberíamos ser

---

<sup>45</sup> En I.30

<sup>46</sup> I.29

<sup>47</sup> Refiriéndose claramente a II.45: *samādhi-siddhir īśvarapraṇidhānāt* (perfección de la concentración como resultado de la devoción a *īśvara*).

<sup>48</sup> En I.30, 31

<sup>49</sup> I.c., p. 559

capaces de decir que del mismo modo en el texto de *kriyāyoga*<sup>50</sup>, en el que también se mezcla el método *īśvarapraṇidhāna*, puede estar involucrado un método directo, porque una vez que se elimina *avidyā*, se produce *kaivalya*<sup>51</sup>. El intento de superar estas dificultades, sin embargo, debe posponerse para otra ocasión.

Los *cittavikṣepas* y los *sahabhavas* se expresan mayoritariamente en forma negativa. S. Radhakrishnan<sup>52</sup> señala, con toda razón, que admiten la estrecha conexión del cuerpo con la mente. El cuerpo físico se enfatiza particularmente en los *vikṣepasahabhavas*, como *duḥkha*, *aṅgamejayatva*, *śvāsa*, *praśvāsa* y *vyādhi*. Aunque la salud física no es un objetivo de la vida humana, sigue siendo una de sus condiciones esenciales. El cuerpo es el instrumento para la expresión de la vida espiritual. Esta admonición es de gran consecuencia, aunque Radhakrishnan procede inmediatamente al óctuple método, es decir, a los *yogāṅgas*, a la eliminación de obstáculos y dificultades. Habiendo separado los signos relacionados con el cuerpo de los relacionados con la mente, fijó la línea guía para la acumulación vertical. Es posible y bastante concebible que los *cittavikṣepas* y los *vikṣepasahabhavas* estén en cierta relación con los miembros de los *yogāṅgas* y que esta relación debería reflejarse también en los métodos mencionados en los *sūtras* subsiguientes.

Esta hipótesis es bastante legítima; las figuras que podemos encontrar a primera vista son congruentes, aunque expresadas en forma negativa. Nuestro análisis debería comenzar mejor con las figuras en los *vikṣepasahabhavas*, siendo más fácil desde ese lado. Así, *śvāsa-praśvāsa*<sup>53</sup> corresponde al mismo término<sup>54</sup> en *prāṇāyāma*. Vācaspatimiśra entonces en su comentario<sup>55</sup> señala que *śvāsa* (inspiración) se opone a la respiración adecuada, ya que *śvāsa* se realiza sin acción volitiva (*anicchata*), y por lo tanto es *samādhyāṅgarecaka virodhī*. Del mismo modo, *praśvāsa* (exhalación) es *samādhyāṅgapūraka virodhī*. Por lo tanto, ambas figuras se oponen al *prāṇāyāma*.

*Aṅgamejayatva* (temblor, inestabilidad del cuerpo) suele estar conectado por los comentaristas legítimamente con *āsana*. Así, Bhoja dice que impide la estabilidad, ya

<sup>50</sup> II.1-27. Lo difícil que es interpretar el texto de *kriyāyoga* se puede comprobar en la vaguedad de II.7-11, II.21, 23, como finalmente admitió el propio J.W.Hauer - l.c., p. 95

<sup>51</sup> II.25

<sup>52</sup> Indian Philosophy, II., P. 352

<sup>53</sup> En I.31

<sup>54</sup> En II.49

<sup>55</sup> En I.31

sea en las posturas prescritas o en la mente<sup>56</sup>. Además, Bhoja y Vyāsa argumentan que *āsana* elimina expresamente este temblor del cuerpo<sup>57</sup>.

*Daurmanasya* (angustia, desaliento, mal carácter) es lo opuesto a *saumanasya*<sup>58</sup>, que es el resultado de la práctica de *śauca* en los *niyamas*.

*Duḥkha* (pena, dolor) se encuentra como señal de los *vitarkas*<sup>59</sup> con *yamas* y *niyamas*; su opuesto es una figura que se encuentra con *āsana*<sup>60</sup> y con *saṁtoṣa*<sup>61</sup>.

Con respecto a la secuencia en I.31 y siguiendo la comparación con los *yogāṅgas* obtenemos la siguiente escala: *duḥkha* pertenece al primer (o también segundo y tercer) miembro de los *yogāṅgas*; *daurmanasya* está en el segundo miembro, los *niyamas*; *aṅgamejayatva* en el tercero, *āsana*; *śvāsa-praśvāsa* en el cuarto, *prāṇāyāma*. El patrón horizontal de los *vikṣepasahabhuvās* en su forma negativa sigue el patrón de la vertical *yogāṅga* desde el primero hasta el cuarto miembro. Tal comparación justifica los *vikṣepasahabhuvās* como una progresión lógica y práctica.

Surgen más dificultades si comparamos *antarāyas* y *yogāṅgas*, porque exteriormente no se ven rasgos comunes a ambos. En algunos casos, sin embargo, podremos establecer, con la ayuda de los comentarios, una relación distinta con los *yogāṅgas*.

Por lo tanto, al definir las *vikṣepasahabhuvās* y encontrarles un orden en el patrón de ocho miembros de los *yogāṅgas*, hemos obtenido un criterio en lo que concierne a la relación cuerpo-mente. Vijñānabhikṣu<sup>62</sup> divide a los *yogāṅgas* en dos grupos: el primero es el que comprende *yama* hasta *pratyāhāra* y consiste en el control del cuerpo, la respiración y los sentidos, mientras que el otro, incluyendo los otros tres miembros que comienzan con *dhāraṇā*, consiste en el control de la mente. Los cinco primeros tienden sólo a la purificación del cuerpo, la respiración y los sentidos, mientras que los tres últimos tienden a la purificación de la mente<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> En I.31 - *āsanamanaḥ sthairiyasya bādhaḥ*.

<sup>57</sup> En II.47 Vyāsa: *nāṅgamejayo bhavati*. Bhoja: *samādhyantarāyabhūtā na prabhavanti aṅgamejayatvādayaḥ*.

<sup>58</sup> En II.40

<sup>59</sup> En II.34

<sup>60</sup> En II.34

<sup>61</sup> En II.42

<sup>62</sup> *Yogasārasaṅgraha*, 43

<sup>63</sup> I.c., p. 50: *dehaprānendriyaśaṅskāra* y *cittaśaṅskāra*

En cierto modo, la discriminación entre *cittavikṣepas* y *vikṣepasahabhavas* puede explicarse como una respuesta positiva a la división *yogāṅga*, que encontramos en todos los comentarios.

No puede haber duda de que los *sahabhavas* pertenecen al cuerpo y a la respiración: *aṅgamejayatva*, *śvāsa* y *praśvāsa*. Con *duḥkha* y *daurmanasya*, los comentaristas establecen causas tanto físicas como espirituales. El siguiente carácter, perteneciente a *pratyāhāra*, el quinto miembro, ya se encuentra entre los *cittavikṣepas*. Es *avirati* (adicción a los objetos de los sentidos, ausencia de desapego, mundanidad). Vyāsa y Bhoja<sup>64</sup> definen *avirati* de acuerdo entre sí: *aviratiścittasya viśaya-samprayogātmā gardhaḥ* (la mundanidad es la codicia de la mente y su esencia reside en una adicción a los objetos de los sentidos). El término *viśayasamprayoga* es opuesto al método de Patañjali perteneciente a *pratyāhāra* como *viśayāsamprayoga*<sup>65</sup>. Por lo tanto, *avirati* es una designación negativa de *pratyāhāra*.

Sobre *avirati* debe seguir lógicamente la siguiente rama de *yogāṅgas*, *dhāraṇa*. Sin embargo, *bhrāntidarśana*, que es la expresión después de *avirati*, es una expresión muy difícil de entender incluso para nuestros comentaristas. Tanto Vyāsa como Bhoja lo interpretan como *viparyayañāna* (el pensamiento de conceptos erróneos). De acuerdo con I.8 *viparyaya* es: *mithyāñānam atadrūpa-pratiṣṭham* (una idea errónea que no se corresponde con esa forma), que Vyāsa vincula con los *kleśas* y particularmente con *avidyā*<sup>66</sup>. De acuerdo con Vyāsa, a esta disminución sigue la manifestación del pensamiento concentrado, *saṃyagñāna*<sup>67</sup>. Vyāsa emplea también la expresión *saṃyogdarśana*<sup>68</sup>, visión enfocada, que se utiliza para eliminar *avidyā*. En esta concepción de Vyāsa hay también un notable esfuerzo por unir a los miembros aislados en una unidad. Lo que más nos interesa en esta concepción es que Vyāsa era consciente de que *bhrāntidarśana* era lo opuesto a *saṃyogdarśana*, y gracias a eso fue capaz de asociarlo a los tres últimos miembros del patrón *yogāṅga*.

De esto se deduce debidamente que el siguiente miembro es una consecuencia de *bhrāntidarśana*. *Alabdhabhūmikātva* (fracaso en alcanzar cualquier etapa, según los

---

<sup>64</sup> En I.30

<sup>65</sup> II.54

<sup>66</sup> I.8, 11.3, 11.28

<sup>67</sup> En 11.28

<sup>68</sup> En 11.15

comentaristas) es equivalente a no alcanzar ninguna etapa de concentración (*samādhi*), y el último miembro, *anavasthitatva*, es la inestabilidad en el estado cuando se alcanza. Es interesante notar cómo los comentaristas definen este último miembro. Así Vyāsa<sup>69</sup>: *labdhāyāṃ bhūmau cittasya-apraṭiṣṭhā*, Bhoja: *labdhāyāmapī samādhībhūmau cittasya-apraṭiṣṭhā*. *Apraṭiṣṭhā*, sin embargo, es lo opuesto a *praṭiṣṭhā*, palabra con la que Patañjali<sup>70</sup> expresa la reafirmación de las cualidades adquiridas como resultado de la práctica (*siddhis*). Por lo tanto, este término implica una característica negativa de la última fase del esfuerzo cuantitativo, como resultado de la cual una cualidad pasa a una nueva cualidad deseada. Por lo tanto, la inclusión de este elemento al final de la lista está bastante justificada.

Los otros elementos (*vyādhi* hasta *ālasya*) se desarrollan particularmente en el Haṭhayoga, como ya hemos señalado. Pero el problema a resolver no es simplemente qué conclusiones en cuanto a la racionalidad en la disposición de sus miembros, las yuxtaposiciones de *cittavikṣepas* y *vikṣepasahabhuvas* junto a los *yogāṅgas* apropiados nos permiten formar, sino principalmente cuál es la clase general y el carácter de estos miembros. Hasta ahora hemos establecido que *cittavikṣepas* y *vikṣepasahabhuvas* se enumeran en una fila horizontal y se caracterizan negativamente, mientras que la fila *yogāṅga* es vertical y positiva.

Puesto que el texto subsiguiente<sup>71</sup> aduce también los ejercicios para su eliminación, se puede suponer que estos ejercicios también revelarán los mismos signos que los de los *yogāṅgas*.

### Los métodos para la eliminación de *cittavikṣepas*.

Al examinar los métodos, lo que nos llama la atención en primer lugar es su falta de disposición sistemática. Se puede suponer que fueron reunidos o añadidos sucesivamente sin ningún plan. Son introducidos por los requisitos para alcanzar *asamprañātasamādhi*<sup>72</sup>: *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prañā* (fe, energía, atención

<sup>69</sup> En I.30

<sup>70</sup> En 11.35-48

<sup>71</sup> En I.32 ss.

<sup>72</sup> En I.20

plena, concentración, conocimiento intuitivo). A continuación, sigue el método *īśvarapraṇidhāna* con sus resultados<sup>73</sup>. Luego está el método *ekatattva-abhyāsa*, que se esfuerza por alcanzar el mismo objetivo<sup>74</sup>. Más adelante se indican siete métodos más, con el objetivo de alcanzar *cittaprasādana* (la inalterable calma de la mente).

El método *īśvarapraṇidhāna*, del que hablaremos más adelante, está incluido en los *yogāṅgas*. Otro método<sup>75</sup> pertenece al *prāṇāyāma*: *pracchardana vidhāraṇābhyāma va prāṇasya*, o (adquiere estabilidad) mediante la expulsión y la retención de la respiración. Vyāsa<sup>76</sup> en su comentario cita también I.34, porque no sólo los métodos, sino también sus resultados, son paralelos: es decir, el logro de la estabilidad de la mente. Bhoja<sup>77</sup> identifica claramente a ambos: *yatra yatra dhāryatē tatra sthīrī bhavati na vikṣēpaṇ bhajatē* [dondequiera que se dirija (es decir, *manas*), allí permanece fija y no experimenta distracciones].

La estructura dialéctica del método básico para *cittaprasādana*<sup>78</sup> nos recuerda rápidamente la dialéctica de *pratipakṣabhāvana*<sup>79</sup>. Esta es también la razón por la que todos los comentaristas lo interpretan de la misma manera. En contraposición, por supuesto, al *bhāvana* negativo en el *yogāṅga* en cuestión, el método *cittaprasādana* implica un *bhāvana* positivo. Al comparar los dos métodos, encontramos que están dotados de características idénticas: oposición dialéctica, aumento cuantitativo, lo que resulta en un cambio de cualidad.

El mismo Patañjali formula este método de la siguiente manera: *maitrī-karuṇā-mudita-upekṣāṇām sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-viśayāṇām bhāvanātas cittaprasādanam*, [mediante el cultivo de la amistad hacia la felicidad, la compasión hacia el dolor, la alegría hacia el mérito, y la indiferencia hacia el demérito (el yogui logra) la calma imperturbable de la mente].

Bhoja opone *maitrī* (benevolencia) a *ārsya* (envidia), *kṛpā* (compasión) a *tāṣṭhya* (indiferencia), *mudita* (alegría) a *dveṣa* (aversión), *upekṣā/audāsīnya* (indiferencia/apatía) a *anumādana/dveṣa* (simpatía/aversión). Más adelante, opone

---

<sup>73</sup> En I.28 y 29

<sup>74</sup> En I.32

<sup>75</sup> En I.34

<sup>76</sup> En II.53

<sup>77</sup> En II.53

<sup>78</sup> I.33

<sup>79</sup> II.34

explícitamente *dvēṣarāgādīpratīpakṣabhūtamaitryādi, a rāgadvēṣāvēva mukhyatayā vikṣēpamutpādayataḥ* (porque la codicia y la aversión son las causas principales de las distracciones). Así, Bhoja conecta el texto en I.33 con el *kriyāyoga*<sup>80</sup> y los *yogāṅgas*<sup>81</sup>.

Vācaspati opone: *maitrī/sauhṛda* (amabilidad/cordialidad) a *āṛṣya* (envidia), *karuṇā* (compasión) a *parāpakāracikīṛṣā* (deseo de herir a otros), *mudita/harṣa* (alegría/regocijo) a *asūya* (envidia), *upekṣā/mādhyasthya* (indiferencia/neutralidad) a *amarśa* (ira).

Sin embargo, la forma dialéctica de proceder (con un *bhāvana*, tanto positivo como negativo), produce resultados idénticos. Con los *yamas*, fue la inversión de *hiṃsā* a *ahiṃsā*, etc., lo que se efectuó; Con *maitrī* es uno para *cittaprasādana*. El cambio de calidad a través de la cantidad es claramente percibido también por los comentaristas. Vyāsa<sup>82</sup> dice: *evam asya bhāvayataḥ śuklo dharma upajāyate* [cuando se practica así (es decir, la amistad, etc.), brota la propiedad blanca (del *karma*)]. Woods<sup>83</sup> cita lugares conformes en II.13 y IV.7. Vācaspati en su comentario luego observa: *tataścāsyā rāiasatāmasadharmanivṛttau sātṭvikaḥ śuklo dharma upajāyate* (y entonces, cuando las propiedades de *rajas* y *tamas* han cesado, la propiedad blanca hecha de *sattva* comienza a existir). En esta ocasión, Vācaspati<sup>84</sup> conecta de nuevo I.33 con el *kriyāyoga* II.1 y con los *yogāṅgas*. De hecho, él va más lejos de los comentaristas y postula que el progreso en los *yogāṅgas* depende del cultivo de la amistad: y cuando se calma sin perturbaciones, a través de los medios que se han de mostrar, se convierte en una sola intención y triunfa el estado firme. Pero si no se cultiva la amistad y todo lo demás, estos medios no son adecuados para la estabilidad.

Otro efecto provocado por el uso de métodos idénticos es la reafirmación de la calidad en perfección, como podemos comprobar<sup>85</sup> en el pasaje que trata sobre el logro de *vaśīkāra* (maestría).

Sin embargo, un conjunto completamente nuevo de problemas ligados al texto *īśvarapraṇidhāna* sale a la luz durante la enumeración y discusión de tantos métodos,

---

<sup>80</sup> II.1

<sup>81</sup> II.34

<sup>82</sup> En I.33

<sup>83</sup> The Yoga-system of Patahjali

<sup>84</sup> En I.33

<sup>85</sup> En I.40.

colocados como equivalentes uno al lado del otro. Se relaciona en primer lugar con el método *īśvarapraṇidhāna* mismo<sup>86</sup> en su relación con el método *ekatattvābhyāsa*<sup>87</sup> y tal vez también con los métodos a los que se hace referencia más adelante.

Se supone que el texto de *īśvarapraṇidhāna* es una escritura exclusiva de un movimiento de Yoga. Las preguntas que aún no se han resuelto son: ¿dónde comienza realmente este texto?, ¿cuál fue la manera en que el *śraddhā* budista, etc., *maitrī*, etc., se convirtió en parte del texto?, ¿cuál es la verdadera función del método *īśvarapraṇidhāna* en el texto?, y una serie de otros problemas que deben abordarse más adelante.

Paul Deussen<sup>88</sup> asigna al texto los *sūtras* I.17-51, mientras que J. W. Hauer<sup>89</sup> sólo desde I.23 hasta I.51. Ambos afirman haber incluido todo lo perteneciente a la escuela de Yoga en cuestión. Mientras que Deussen tomó el *samādhi* como su criterio, Hauer, por otro lado, con el mismo fin, usó *īśvara*. Ninguno de ellos se atrevió a dar una explicación de por qué el texto *nirodha* y el texto *īśvarapraṇidhāna* están tan estrechamente unidos precisamente a través de *abhyāsa* I.32 y *nirodha* I.51, los términos que son tan vitales en el texto *nirodha*. ¿Significaría esto que una misma escuela de Yoga en dos denominaciones debería estar involucrada aquí, una con y otra sin *īśvara*, y este segundo movimiento de *nirodha* debería representar una reforma del primero bajo la presión del budismo subsiguiente, para protegerse de los peligros ocultos en la psicotécnica nihilista del texto de *nirodha*?<sup>90</sup> ¿Vamos a tolerar la seguridad de Jacobi<sup>91</sup> de que Patañjali y su escuela absorbieron sin vacilar todo lo que en el budismo y el jainismo podía responder a su propósito, una idea que incluso Hauer<sup>92</sup> se resiste a aceptar y prefiere asumir una tradición común?

La solución de este conjunto de problemas implica un buen número de detalladas investigaciones, particularmente de naturaleza tipológica, de las que sólo nosotros podemos sacar conclusiones. La mejor manera de responder a nuestro propósito es examinando dos métodos análogos para la eliminación de *antarāyas*, a los que se refiere

---

<sup>86</sup> I.28, 29

<sup>87</sup> I.32

<sup>88</sup> *Allgemeine Geschichte* I, 3, p. 513, 572 ss.

<sup>89</sup> *Der Yoga als Heilweg*, p. 86 ss.

<sup>90</sup> Hauer, l.c., p. 99

<sup>91</sup> l.c., p. 608, 620, 624

<sup>92</sup> l.c., p. 88

Patañjali<sup>93</sup> consecutivamente, uno tras otro. El método *īśvarapraṇidhāna* determina la forma de práctica y los resultados<sup>94</sup> (I.28): se debe hacer la repetición del mismo (es decir, OM) y la reflexión sobre su significado. A fuerza de esto, se obtienen dos resultados (I.29): *tataḥ pratyakcetanādhigamo 'pyantarāyābhāvaśca* (en consecuencia se logra la interiorización mental y la ausencia de obstáculos). Vyāsa<sup>95</sup> identifica *pratyakcetana* con *svarūpe 'avasthānam* [(el ser) se establece en sí mismo (reside en la forma del alma)]. Este estado es entonces idéntico al *kaivalya* (aislamiento). Con los *yogāṅgas*, este resultado corresponde al *samādhi-siddh*<sup>96</sup>, la perfección de la concentración. Vācaspati recuerda aquí que el método *īśvarapraṇidhāna* progresa directamente hacia el *samādhi*, por lo que es innecesario practicar los siete miembros anteriores del Yoga. Esta afirmación se confirma también en el texto *īśvarapraṇidhāna* I.23 ss. y en *kriyāyoga* II.1 ss. ya que aquí, también, se cita el método en II.2 que acelera directamente hacia el *samādhi*. *samādhi-bhāvanā-arthah kleśa tanūkaraṇa arthas ca* (es con el propósito de establecer la meditación y de atenuar las aflicciones).

Dejando a un lado los problemas relacionados con *īśvara* y la confusa inserción en los textos del Yoga-*sūtra*, vemos que el texto de I.23 a 29 (y tal vez hasta I.31) discute completamente toda una escuela de Yoga, incluyendo a *īśvara*, y la importancia de este último se subraya por la circunstancia de que estaba incluido tanto en el *kriyāyoga* como en los *yogāṅgas*, y que el Yoga mismo se denotaba con el nombre de *seśvarasāṃkhya*.

Esta teoría se confirma también con la inclusión de otro método que sirve para eliminar los *cittavikṣepas* y los *vikṣepasahabhavas*. Patañjali inmediatamente después del método *īśvarapraṇidhāna*<sup>97</sup> cita el método *ekatattvābhyāsa*<sup>98</sup>: *tat pratiṣedhārtham ekatattvābhyāsaḥ* [para controlarlos (hay que) practicar sobre una sola entidad]. De las explicaciones vacilantes y divergentes ofrecidas por los comentaristas podemos concluir que les desconcertó cómo conectarlo con el texto anterior, tanto más cuanto que el propio Patañjali procede a discutir otros siete métodos, de los cuales el de *maitrī* etc., o bien se hizo muy popular precisamente gracias al budismo o se incluyó en el yoga

---

<sup>93</sup> En I.28 y I.32

<sup>94</sup> En I.28.29

<sup>95</sup> En I.3

<sup>96</sup> II.45

<sup>97</sup> I.23-29

<sup>98</sup> I.32

directamente por impulso budista. El valor de todos estos métodos, incluyendo el de *īśvarapraṇidhāna*, está determinado por el último, dado en I.39: *yathā abhimata dhyānād vā* (o por la contemplación sobre cualquier objeto que se desee). *Vā* (o), que ocurre, incidentalmente, con todos los métodos<sup>99</sup>, señala también su equivalencia, pero de una manera menos llamativa. El último método, sin embargo, los nivela y lleva a todos los demás métodos a la misma categoría.

Ahora bien, aunque parece meramente probable que el método *maitrī*<sup>100</sup> haya sido incluido en el Yoga por un impulso del budismo o bajo su presión, es cierto que se le asignó más bien un lugar secundario en los Yogasūtras de Patañjali. Hasta ahora no hay una respuesta directa a la pregunta de si esta inclusión fue una reacción directa a las palabras de Buda<sup>101</sup>, con las que criticó los resultados de los ejercicios yóguicos de sus maestros Ālāra Kālāma y Udaka Rāmaputta y se opuso a ellos con *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā*, que son las presuposiciones que Patañjali menciona para *nirodha* (I.20). La dependencia directa del budismo, asumida por Jacobi, sin embargo, parece menos plausible que la referencia de Hauer a fuentes comunes de las que el budismo, el yoga y el jainismo deberían haberse nutrido.

Sin embargo, este es un punto que también está fuera del alcance de la presente discusión, porque nos esforzamos principalmente por determinar más de cerca el tipo de escuela yóguica existente en el texto *īśvarapraṇidhāna*, y por resolver el problema de por qué particularmente en este texto se combinaron escuelas tan divergentes. Desgraciadamente, la única luz que puede guiarnos en esta tarea puede emanar del desconcierto de los comentaristas.

Vyāsa<sup>102</sup> vincula el método *ekatattvābhyāsa* con I.12, aunque el mismo Patañjali menciona sólo *abhyāsa* (práctica) y no *vairāgya* (ausencia de pasión). De este modo, Vyāsa introduce este método en el texto *nirodha*. A continuación, lanza un extenso discurso para desmontar la teoría budista de *kṣaṇika* (*citta* impermanente), y argumenta que, en consecuencia, *citta* es una, tiene muchos objetos y es estable (*tasmād ekam anekārtham avasthitam cittaṃ*). Vācaspati también complementa a Patañjali con la

---

<sup>99</sup> I.34-39

<sup>100</sup> I.33

<sup>101</sup> Majjhima-Nikāya, 26.

<sup>102</sup> En I.32

siguiente corrección: *yadyapi īśvarapraṇidhānād ity abhyāsamātram uktam tathāpi vairāgyam iha tatsakāritayā grāhyam* [aunque las palabras que comienzan "mediante la devoción a *īśvara*" (I. 23) se refieren sólo a la práctica, aún en este caso debe considerarse el desapego como un cooperador con dicha (práctica)]. Finalmente, Bhoja simplemente declara que aquí hay otro método para la verificación de los obstáculos (*upāyāntaramāha*).

De modo que el problema —por qué aquí sólo se contempla *abhyāsa* (práctica)— ya fue descubierto por los comentaristas. Sin embargo, las opiniones también difieren en las explicaciones ofrecidas para el término *ekatattva*. Por ejemplo, Vācaspati cree oportuno vincular el método en cuestión también en esta dirección con *īśvarapraṇidhāna*, identificando *ekatattva* con *īśvara* porque este es el tema de la discusión<sup>103</sup>. Bhoja permite cualquier entidad individual<sup>104</sup>. Incluso tal calificación es significativa para nuestra comprensión de la época en la que vivían los comentaristas. Vyāsa escribió sus polémicas en un período en el que el budismo estaba en primer plano, Vācaspatimiśra, en defensa del yoga, se encontraba en medio de un intenso esfuerzo religioso. Por lo tanto, es sintomático que Vācaspatimiśra ensalza *īśvara*, mientras que Bhoja no se detiene a emitir un juicio sobre los métodos en los que la presión del budismo se sintió fuertemente, y vincula el método *ekatattva* con el de *dhyāna*<sup>105</sup>. Vyāsa, como hemos visto, lo ha colocado con el método *nirodha*. Esta falta de uniformidad de opinión en las interpretaciones es una prueba clara de que en Patañjali dos métodos, aunque idénticos en su objetivo, se insertan consecutivamente. Eso, de nuevo, puede ser una evidencia de que Patañjali ha combinado dos textos, uno de ellos es el del método *īśvarapraṇidhāna*<sup>106</sup>, y sus vínculos mutuos son *cittavikṣepas* y *vikṣepasahabhuvas*.

Incluso el aumento de este método mediante el logro de un *siddhi*<sup>107</sup> es prueba de su integridad. De la misma manera que *īśvarapraṇidhāna* termina<sup>108</sup> con el logro de *pratyakcetana*, que es su *phala* (resultado), así también el discurso sobre

<sup>103</sup> *ekaṃ tattvam īśvaraḥ prakṛitatvād itī*

<sup>104</sup> *ēkasminkasmiṅścidabhimatē tattvē.bhyāsaścētasah punaḥ punarnivēsanāḥ kāryaḥ*

<sup>105</sup> I.39

<sup>106</sup> I.23-29, o quizás hasta I.31.

<sup>107</sup> En I.40

<sup>108</sup> En I.29

*ekatattvābhyāsa* termina con el logro de *vasīkāra* (maestría), que es su *phala*. La palabra *phala* (fruto, resultado) es usada explícitamente tanto por Bhoja como por Vācaspatimiśra. Es idéntico al significado del término *siddhi* (perfección), utilizado por los comentaristas para describir las perfecciones alcanzadas a través de los *yogāṅgas*.

Si podemos resolver la pregunta de por qué en el método *ekatattva* Patañjali se valió sólo del término *abhyāsa*, resolveremos también otra: por qué varios métodos llegaron a unificarse en un mismo texto, ya que deben poseer algún otro denominador común.

### La característica orientación "voluntarista".

Visto desde el punto de vista metódico, la base común de estos textos tan diferentes (*nirodha*, *īśvarapraṇidhāna*, *ekatattvābhyāsa*, *maitrī*, etc.) es indiscutiblemente dialéctica con el cambio de cualidad como resultado de una acumulación de cantidad. Este principio metódico, sin embargo, es común a todo el proceso del Yoga, no importa si se trata de *yogāṅgas*, *kriyāyoga* o *īśvarapraṇidhāna*<sup>109</sup>. Al unificar sus diferentes textos subyacentes, los comentaristas mantuvieron esta base metódica común. Queda un punto de disputa, si Patañjali fracasó en crear una síntesis unificada a partir de los diferentes textos disponibles, como afirma Strauss<sup>110</sup>, o si Patañjali adoptó métodos adecuados del budismo y el jainismo, como afirma Jacobi<sup>111</sup>.

Esta es una pregunta que implica una investigación más profunda de los tipos de textos individuales de los Yogasūtras. J. W. Hauer<sup>112</sup>, que consideró la estructura y la naturaleza de algunos de ellos, prestó atención sólo al aspecto externo de los textos, y además de separarlos unos de otros como líneas de razonamiento autónomas, no hizo nada para explicar sus contradicciones inherentes o las contradicciones entre textos individuales.

Es algo notable, por ejemplo, con *īśvarapraṇidhāna*, que todos los textos, al hablar de ello, llevan la expresión *bhāvana*. Así, en el texto *īśvarapraṇidhāna* en I.28: *tajjapas*

<sup>109</sup> Ver "Methodical Principle...", Archiv Orientálnf, 1951, p. 194 ss.

<sup>110</sup> Indische Philosophie, p. 194.

<sup>111</sup> I.c., p. 604, 608

<sup>112</sup> I.c., p. 86 ss.

*tad-artha-bhāvanam*, en el texto *kriyāyoga* en II.2: *samādhībhāvanā-arthaḥ*, en el texto *yogāṅga* en I.33, 34: *pratīpakṣabhāvanam*. *Bhāvana* manifiesta características idénticas a las de *abhyāsa*. De acuerdo con la autoridad de los comentarios, ambos significan *punaḥpunaścitte niveśanam*, o aumento cuantitativo, en otras palabras, una gradación de intensidad, que encaja con la definición de *abhyāsa* expuesta por Patañjali en I.13 y 14. En el texto *īśvarapraṇīdhāna* (I.23 ss.) *bhāvana* aparece aún en el método *maitrī* en I.33, y *abhyāsa* en el método *ekatattva* en I.32.

La única conclusión que se puede sacar de estos hechos conspicuos es que el método *īśvarapraṇīdhāna* se caracteriza consistentemente por la expresión *bhāvana*. Por otra parte, que en el método *ekatattva*<sup>113</sup>, inmediatamente antes, se usa el término *abhyāsa*, aunque los métodos en sus implicaciones son idénticos. Esta diferencia sugiere otro texto, transformado del texto *īśvarapraṇīdhāna*. Las diferencias se reflejan muy claramente en las desconcertantes interpretaciones de los comentaristas, ya que no encontramos el otro término: *vairāgya* (desapego). El texto *nirodha* se refiere a *abhyāsa* y *vairāgya*, de los cuales depende *nirodha* (restricción de las fluctuaciones de la mente)<sup>114</sup>. Esto hizo que los comentaristas Vyāsa, Vācaspati y Bhoja mencionaran *vairāgya* en sus comentarios como una parte integrante de *abhyāsa*, ya que con ello querían armonizar este texto con el texto *nirodha*.

Sin embargo, para formarse una opinión sobre la naturaleza del texto, es especialmente importante tener en cuenta las siguientes consideraciones de los comentaristas. Vyāsa<sup>115</sup>: *tatrābhyāsasya viśayam upasaṃharann idam āha* [en relación con estos (es decir, con *abhyāsa* y *vairāgya*), en general, se describe el objeto al que se aplica la práctica]. A esto recordemos las palabras ya citadas de Vācaspati: *yadyapī īśvarapraṇīdhānād ity abhyāsamātram uktam tathāpī vairāgyam iha tatsakāritayā grāhyam*, según cuya opinión las palabras que comienzan con "*īśvarapraṇīdhānādvā...*" (I.23) se refieren únicamente a la práctica. Vijñānabhikṣu<sup>116</sup> antes de la enumeración señala seis métodos (I.33-1.39, *parikarmas*): *idānīm abhyāsasyāntaraṅgaṃ sādhanam*

<sup>113</sup> I.32

<sup>114</sup> I.12 ss.: Vyāsa, Vācaspati y Bhoja

<sup>115</sup> En I.32

<sup>116</sup> p. 26

*parikarmādikam ucyate* [ahora se describen los medios esenciales para la práctica, tales como la acción purificadora (*parikarma*), y similares].

Parece que, de acuerdo con los comentaristas, la única y principal característica del texto *īśvarapraṇidhāna*<sup>117</sup> debería ser *abhyāsa* (práctica). Recordemos que el texto *īśvarapraṇidhāna* está precedido por unos pocos *sūtras* sobre *saṃvega* (intensidad)<sup>118</sup>, que tiene tres etapas (*mṛdu*, *madhya*, *adhimātra*). *Abhyāsa*, cuya característica es *yatna* (esfuerzo), es una manifestación de la voluntad<sup>119</sup>. Vācaspatimiśra añade una observación interesante y sintomática de que los medios para alcanzar *sthiti* son los *yogāṅgas*.

De lo anterior se puede deducir otra conclusión, a saber, que los métodos prescritos por el texto *īśvarapraṇidhāna*<sup>120</sup> eran todos volitivos. De esto se deduce que los rasgos del carácter volitivo deben manifestarse no sólo en los *cittavikṣepas* y los *sahabhavas*, sino también en los métodos prescritos y en los resultados obtenidos. Si la validez de esta premisa pudiera ser confirmada por examen de esos elementos, entonces podrían eliminarse todas las dificultades textuales.

Se puede aducir una cita muy apropiada de Bhoja<sup>121</sup> para caracterizar los *cittavikṣepas* y los *sahabhavas*: *antarāyā vakṣyamāṇās tēṣām abhāvaḥ śaktipratibandho bhavati* (los obstáculos serán mencionados, su ausencia significa la eliminación de su poder). En este sentido, Bhoja hizo plena justicia a la naturaleza voluntarista de los *antarāyas*. Las características voluntaristas de estos obstáculos se destacan muy claramente cuando se someten a un examen. Los comentaristas también eran conscientes de su orientación voluntarista, y bastante explícitos al respecto. Así, para *styāna*: *styānamakarmanyatā cittasya* (la apatía es la falta de actividad de *citta*) (Vyāsa, Bhoja); Para *pramāda* hicieron hincapié en *audāsīnya* (apatía; Bhoja) y *abhāvana* (es decir, un opuesto a *punaḥ punar niveśanam*, como en Vyāsa); para *ālasya* era *apravṛtti* (Vyāsa) y *pravṛtyabhāva* (falta de esfuerzo; Bhoja); Para *avirati* era *gardha* (codicia; Vyāsa y Bhoja) y *tṛṣṇa* (Vācaspati). *Samśaya* (duda) implica irresolución, no meramente raciocinio (Bhoja); Vyāsa y Vācaspati tienen para ello una expresión muy

<sup>117</sup> I.23-I.40

<sup>118</sup> I.17-I.22

<sup>119</sup> *icchā, vīrya, utsāha*, I.12

<sup>120</sup> I.17-I.21, quizás hasta I.23 qq

<sup>121</sup> En I.29

apropiada: *sparsā* (tocar, manosear, sentir el propio camino). Con otros, el énfasis en su aspecto volitivo es bastante obvio. Así obtenemos una nueva evaluación de los *antarāyas* y una justificación lógica para sus lugares, naturalmente no desde un punto de vista noético sino voluntarista.

La misma concepción voluntarista sale a la luz también en los métodos citados. Con el método de *pratiśedha*<sup>122</sup> Bhoja usa la frase: *yadbalāt* (por la fuerza de la cual); con el método *dhyāna*<sup>123</sup> existe la expresión volitiva *abhimata* (deseado), y para *dhyāna* se le da asigna el rasgo *ekatānatā* (concentración)<sup>124</sup>, interpretado en Vyāsa por el término *pravāha* (corriente), en Vācaspati por *saṃtati* (continuación o sucesión ininterrumpida). Con el método *prāṇa*<sup>125</sup> hay *pracchardana-prayatna viśeṣadvamana* (echar fuera con un tipo especial de esfuerzo). Bhoja<sup>126</sup> cita el método *viśoka* para eliminar *śoka* (tristeza) en virtud del ejercicio (*abhyāsabalāt*). En el método *maitrī*<sup>127</sup> está involucrado un *bhāvana* positivo. Después de todo, los métodos de *parikarma* en su conjunto pertenecen a *abhyāsa*, como se mencionó anteriormente.

El carácter voluntarista se pone en primer plano también en los resultados obtenidos con el uso de los métodos mencionados. Para el *phala* (fruto) de *sthairya* (firmeza) se dice<sup>128</sup>: *paramāṇuparamamahattvānto 'sya vaśīkārah* (su dominio se extiende desde el átomo más pequeño hasta la mayor magnitud). Vyāsa señala aquí acertadamente que el logro de este dominio no necesita de nuevo la purificación perfeccionada por la práctica, porque el dominio está reforzado (*na punar abhyāsakṛtaṃ parikarmāpekṣata iti*). Y no deja de ser interesante ver que el texto *yogāṅga*, también, sólo conoce una cualidad volitiva para representar el *siddhi* (perfección) de *maitrī* etc.<sup>129</sup>: *maitryādiṣu balāni* [(como resultado de *saṃyama*) sobre la amistad y el resto (surgen) poderes]. El aspecto voluntarista de esta frase es confirmado por Vyāsa, quien dice: *tato balānyabandhyavīryāṇi jāyante*, (de él surgen poderes de ilimitada energía). Con el mismo espíritu explica entonces Vācaspati: *vīryam prayatnaḥ. Tena maitryādibalavataḥ*

---

<sup>122</sup> I.32

<sup>123</sup> I.39

<sup>124</sup> III.2

<sup>125</sup> I.34

<sup>126</sup> I.36

<sup>127</sup> I.33

<sup>128</sup> I.40

<sup>129</sup> III.24

*pūṃsaḥ sukhitādiṣu pareṣāṃ kartavyeṣu prayatno vandhyo na bhavatīti* (la energía es esfuerzo. A través de su acción, un hombre que tiene los poderes de la amistad, etc., hacia las personas felices, etc., se vuelve infalible en su esfuerzo cuando las cosas deben hacerse por los demás).

Queda por determinar si en el método *īśvarapraṇidhāna*<sup>130</sup> también se está aplicando el principio voluntarista, ya que de ninguna otra manera es posible resolver el problema de por qué precisamente este método se insertó en su totalidad en este lugar particular del texto Yogasūtra.

Pero el mismo término *praṇidhāna* es en sí mismo voluntarista, significando gran esfuerzo, energía, de ahí una intensa orientación hacia *īśvara*<sup>131</sup>. Según Vyāsa, se logra a través de *abhidhyāna* (anhelo, deseo). El método es *taj-japas tad-artha-bhāvanam*, una vez más, un esfuerzo volitivo. La naturaleza voluntarista de la frase *niratīsayam sarvajñabījam* (el germen de la omnisciencia es insuperable) es señalada de nuevo por Vyāsa<sup>132</sup>. Incluso la palabra *īśvara* significa: poderoso, maestro; y Vyāsa<sup>133</sup> analiza precisamente este poder (*aīśvarya*), ya que el poder, también, está marcado por una progresión ascensional hasta la omnipotencia. Finalmente, *pratyakcetanādhigama*<sup>134</sup> que denota el resultado del método, según Vyāsa, representa *svarūpadarśana* (la visión del propio ser real), que es un estado como *kaivalya* (aislamiento), en el que la energía del intelecto (*citīśakti*) se basa en su propio ser<sup>135</sup>.

Por lo tanto, con razón, Vācaspati<sup>136</sup> enfatizó la naturaleza voluntarista de *īśvarapraṇidhāna*, como ya hemos mencionado.

### Conclusión.

Una vez establecido el tipo del texto *īśvarapraṇidhāna* (I.23 ss.), es decir, comprobada su naturaleza voluntarista, podemos resumir los resultados.

---

<sup>130</sup> I.23-29

<sup>131</sup> Ver Archiv Orientálnf, 1951, p. 194 ss.

<sup>132</sup> En I.25, ver también Jacobi l.c., p. 617 ss.

<sup>133</sup> En I.25.

<sup>134</sup> I.29

<sup>135</sup> I.3

<sup>136</sup> En I.32

El punto de partida de nuestra investigación fueron las dificultades del texto, en primer lugar la falta de claridad y la falta de planificación en la disposición de los *antarāyas*; en segundo lugar, la colocación de dos métodos idénticos para su eliminación en sucesión inmediata; Luego, el uso del método *abhyāsa* (práctica) únicamente; después la admisión de varios métodos funcionalmente equivalentes (*vā*) uno al lado del otro, y por último la adición del método *īśvarapraṇidhāna*.

Nos costó un poco resolver estas dificultades, principalmente porque no podíamos contar con el apoyo directo de los comentaristas. Esto último, obviamente, se esforzó por poner de acuerdo varios textos que están incluidos en los Yogasūtras de Patañjali. Patañjali no ha presentado el Yoga como un sistema unificado, sino que en su libro se recogen los escritos de varios movimientos y escuelas de Yoga, que Patañjali o algún editor final de los Yogasūtras clasificaron intencionalmente de acuerdo con puntos de vista entonces evidentes. Revelar precisamente estos puntos de vista es la tarea principal del investigador, que quiere penetrar en todo el conjunto de problemas del Yoga en la época de Patañjali y particularmente antes de él.

Cuando se determinó que el tipo de distracciones de *citta* y los métodos para eliminarlas eran voluntarios, se superaron rápidamente todas las dificultades. Al principio, la cosa parecía más difícil debido a su enumeración en un plano horizontal, acompañada del uso de expresiones inusuales de naturaleza negativa. En comparación con el sistemático y elaborado patrón vertical de los *yogāṅgas*, el procedimiento yóguico parecía haber sufrido ahora una especie de nivelación. A Deussen le parecieron los *cittavikṣepas* más antiguos por la falta de orden, intención y disposición. Tan pronto como se ha determinado el tipo de *vikṣepas* (desde un punto de vista voluntarista, no noético), el arreglo adquiere fuerza y, según el criterio voluntarista, justifica incluso el uso de términos negativos, ya que lo opuesto a la voluntad es la falta de voluntad, la debilidad, la pereza, la inconstancia y cosas semejantes. La búsqueda dialéctica de opuestos volitivos (cuyos reflejos son también los trastornos corporales, *vyādhi* y *vikṣepasahbhavas*) ha llevado al establecimiento no sólo de la secuencia lógica, sino también del progreso vertical, que se comprobó al compararlo con los sistemáticos *yogāṅgas*. La orientación hacia la meta y el uso del principio dialéctico con un cambio de calidad por un aumento en la cantidad y el consiguiente fortalecimiento de la nueva

cualidad, son comunes. Lo que es especial para los tipos particulares es la forma de la práctica, o la estructura metódica.

Desde el punto de vista tipológico, aparecen rasgos volitivos idénticos tanto en las distracciones de *citta* como en los métodos *īśvarapraṇidhāna*, *pratiṣedha* y *parikarma*, así como en *vaśīkāra*, el resultado obtenido. Incidentalmente, se explica por qué el método *īśvarapraṇidhāna* fue incluido intencionalmente precisamente en este texto y por qué se enumeraron diferentes métodos uno al lado del otro, ya que funcionalmente son equivalentes. Muy lógico debe aparecer entonces también la adición de los métodos *maitrī*, etc., *śraddhā*, etc., porque estos métodos, tan fuertemente recomendados por Buda, en el aspecto tipológico representan en realidad un complemento, un desarrollo de los métodos yóguicos, cultivados antes de Buda, como podemos suponer legítimamente. Los Yogasūtras de Patañjali reflejan en los textos la tolerancia del Yoga y la disposición a adoptar todos los métodos, lo que ha demostrado haber contribuido a una mayor precisión en el progreso de *aśuddhi a kaivalya*.

Tal como están las cosas hoy en día, sería muy problemático investigar el estado del Yoga primitivo antes de Buda, pero la antigüedad de algunas escuelas se filtra incluso en los Yogasūtras de Patañjali.

El tipo voluntarista del texto *īśvarapraṇidhāna* explica también su inclusión en el texto *nirodha*, con el que está vinculado por medio de la práctica, *abhyāsa*.