

La teoría de la transformación del Pātañjala Yoga (pariṇāma)

Yogasūtras 3.9-3.15¹

van Oostwaard, E

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Introducción

El Yogasūtra es como un regalo envuelto que después de dieciséis siglos² todavía se encuentra ante nosotros sin desenvolverse. Con el envoltorio me refiero al texto con el que se nos ha entregado el Yogasūtra, es decir, el Yogabhāṣya de Vyāsa.

No estoy sugiriendo que no se haya hecho nada con el regalo en los últimos dieciséis siglos, al contrario. El Yogasūtra ha sido comentado por varios comentaristas medievales, como Vācaspati Miśra, Bhoja Rāja y Vijñānabhikṣu. Pero está claro que sus comentarios se centran más en el Yogabhāṣya que en el Yogasūtra mismo. Bryant (2009, p. 193) lo expresa de esta manera en su comentario sobre el sūtra 2.10:

Este es un buen ejemplo de cómo el comentario de Vyāsa se ha vuelto casi tan canónico como el texto original de Patañjali: casi nunca es cuestionado por todos los comentaristas posteriores, pero sí reforzado. La tarea del exégeta tradicional no es investigar *si* un texto autorizado es verdadero, sino *cómo* lo es.

Desgraciadamente, debo añadir que esto no se aplica sólo a los exégetas tradicionales. Los exegetas modernos, incluso los más críticos como Chapple (1990, 2008³) y Gokhale

¹ Traducción del artículo de Edwin van Oostwaard, (2020). The Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma).

https://www.academia.edu/44565750/The_P%C4%81ta%C3%B1jala_Yoga_Theory_of_Transformation_pari%E1%B9%87%C4%81ma_.

² Aquí sigo a Maas (2006): Meiner Meinung nach besitzt daher die Datierung der Abfassung Pātañjala Yogaśāstra in den Zeitraum zwischen 325 und 425 n. Chr. die größte Wahrscheinlichkeit.

³ Ver, por ejemplo, el capítulo Reading Patañjali without Vyāsa: A Critique of Four Yoga Sūtra Passages en Chapple, 2008. (Traducción al español [Interpretando a Patañjali sin Vyāsa](#)).

(2020⁴), no logran comprender los sūtras sin enredarse en el material envolvente de Vyāsa. Por otro lado, hay eruditos, como Bronkhorst (1984) y Maas (2006), que afirman que los Yogasūtra y el Yogabhāṣya son originalmente una sola escritura, el Pātañjala Yogaśāstra, que consta de una parte del sūtra y un autocomentario del escritor o compilador de los sūtras, llamado Patañjali. La opinión de Maas parece tener autoridad y aparece cada vez en más publicaciones académicas como una consideración seria. Aunque no estoy convencido de la opinión de Bronkhorst y Maas, en cierto sentido tienen razón. El Yogasūtra, que conocemos en su forma traducida, es el Yogasūtra tal como se deduce del comentario de Vyāsa. Debido al estilo de los sūtras, oraciones formadas únicamente por sustantivos, a menudo agrupadas en compuestos, los sūtras son difíciles de comprender sin el apoyo de los comentarios. Como resultado, las traducciones actuales de los *Yogasūtra de Patañjali* son en realidad los *Yogasūtra de Vyāsa*.

Sin embargo, como sostuve en mi artículo *Sobre el origen de los Yogasūtra* (2020), los comentarios del Yogabhāṣya no son confiables. Basándome en un análisis de los sūtras 1.19-1.23 y 3.43, he demostrado que los comentarios del Yogabhāṣya no expresan el significado real de estos sūtras. Sobre esta base, he concluido que Patañjali y Vyāsa deben haber sido dos personas diferentes y que los comentarios de Vyāsa no tienen tanta autoridad como suponía la mayoría de la gente en los últimos dieciséis siglos. En este artículo, investigaré otra parte de los Yogasūtra, concretamente la sección sobre transformaciones (pariṇāma; sūtras 3.09-3.15). Nuevamente demostraré que los comentarios de Vyāsa no concuerdan con el significado real de los sūtras.

Es hora de desenvolver finalmente el Yogasūtra y desechar el material de embalaje.

Te sorprenderías.

Voorschoten, 24 de noviembre de 2020

Comentario de Vyāsa

Como punto de partida para la discusión sobre el comentario de Vyāsa sobre las transformaciones descritas en los Yogasūtra, me refiero al trabajo de Maas (2014 y

⁴ Ver, por ejemplo, el Appendix III “Discrepancies between Patañjali's aphorisms and Vyāsa's interpretations” en Gokhale, 2020.

2020) que trata sobre el sūtra 3.13. Este trabajo consiste en una conferencia, celebrada en 2014, que está documentada bajo el nombre *Sarvāstivāda Abhidharma y el Yoga de Patañjali* que Maas desarrolló con más detalle en su artículo *Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma)* en 2020. Maas muestra en su conferencia:

...cómo Patañjali, un filósofo brāhmaṇa del yoga, formuló una teoría de la transformación de la materia basándose en cuatro teorías budistas Sarvāstivāda sobre la temporalidad. Al desarrollar su teoría, Patañjali reutilizó la redacción en la que se formularon originalmente estas teorías, así como las ejemplificaciones originales de las respectivas teorías. Al cambiar ligeramente la redacción de la exposición original, creó una teoría completamente nueva que no tiene mucho en común con su modelo budista.

En su conferencia, Maas compara la teoría de Dharmatrāta, tal como la expresa Vasubandhu en el Abhidharmakośabhāṣya, con el comentario sobre el sūtra 3.13 del Yogasūtra. La comparación se ve así:

Abhidharmakośa Bhāṣya 5.25 (Ed. Pradhan)	Pātañjala Yogaśāstra 3.13 (Ed. Āgaśe)
1. dharmasya-adhvasu pravartamānasya	dharmasya dharmiṇi
2. bhāva-anyathātvam bhavati	vartamānasya_ eva _adhvasv
3. na dravya-anyathātvam. yathā suvarṇa-	atītānāgatavartamāneṣu bhāva-
4. bhājanasya bhittvā_ anyathā kriyamāṇasya	anyathātvam bhavati
5. saṁsthāna -anyathātvam bhavati na varṇa-	na tu dravyānyathātvam. yathā suvarṇa
6. anyathātvam. ...	bhājanasya bhittvā_ anyathā-kriyamāṇasya
	bhāva -anyathātvam bhavati na suvarṇa
	anyathātvam iti.

Maas explica la tabla anterior de la siguiente manera:

Si comparamos los pasajes sánscritos del Abhidharmakośa Bhāṣya con los del Pātañjala Yogaśāstra, resulta bastante obvio que Patañjali en realidad reutilizó la teoría de Dharmatrāta de una manera abreviada y ligeramente modificada.

Los cambios más importantes de redacción son los tres siguientes que están resaltados en rojo (los cambios sin consecuencias para el contenido filosófico de los pasajes están resaltados en azul)

Los cuatro Sarvāstivādins

Permítanme explicar primero qué se entiende por las cuatro teorías budistas de los Sarvāstivādins, utilizando las palabras de Maas (2014).

Según los Sarvāstivādins, todos los factores condicionados⁵ [dharmas] que componen el mundo empírico así como las personas son momentáneos. Los factores existen sólo por un período de tiempo muy pequeño. [...]

En la filosofía Sarvāstivāda, la enseñanza de la momentaneidad de todos los factores condicionados se combina con la enseñanza de que todos los factores realmente existen no sólo en el tiempo presente, sino en las tres fases de tiempo del pasado, el presente y el futuro. El propósito de las teorías Sarvāstivāda de la temporalidad es explicar cómo los factores momentáneos pasan a través del tiempo sin perder su existencia individual.

Los Sarvāstivādins suponen que aunque los dharmas aparecen, permanecen, decaen y desaparecen⁶ en un momento muy corto, existen, no obstante, en los tres períodos de tiempo (pasado, presente y futuro). Esta suposición es necesaria porque, entre otras razones, de lo contrario no se puede explicar el sometimiento a los dharmas a través de los kleśas. En el Abhidharmakośabhāṣya leemos:

[Los Sautrāntikas critican esta teoría.] ¿Existen realmente los kleśas y los objetos pasados y futuros? Si se dice que realmente existen, se admite que las cosas condicionadas siempre existen y, por tanto, son eternas; si no existen, ¿cómo es posible decir que una persona está atada a estos objetos por los kleśas, o que está liberada de ellos?⁷

⁵ Comentario a VAKK 7a-b.: Saṃskṛta, condicionado, se explica etimológicamente como "aquello que ha sido creado (kr̥ta) por causas en unión y combinación". (Traducción Pruden, 1988-1990, p. 61)

⁶ Maas (2014): 1. nacimiento (jāti), 2. duración (sthiti), 3. decadencia (jarā), y 4. desaparición (anityatā)

⁷ Traducción Pruden, 1988-1990, p. 806

Según el Abhidharmakośabhāṣya (sūtra 5.25), los Sarvāstivādins desarrollaron cuatro teorías diferentes para refutar las críticas de los Sautrāntikas:

5.25d. En consecuencia, existen cuatro tipos de Sarvāstivādins que enseñan una diferencia en la existencia (bhāva), una diferencia en las características, una diferencia en la condición y una diferencia mutua⁸.

Vasubandhu explica las cuatro escuelas de pensamiento dentro de los Sarvāstivādins de la siguiente manera en su comentario sobre Abhidharmakośabhāṣya 5.25⁹

1. El venerable Dharmatrāta manifestó una diferencia en el modo de ser [bhāvānyathātva]. Según se indica, dijo:

"Un factor condicionado (dharma) cambia su modo de ser, no el ser una entidad (dravya), mientras procede en los [tres] tiempos. Como un recipiente hecho de oro que ha sido destruido y convertido en algo diferente cambia su forma (saṃsthāna) y no su color. Y como la leche al transformarse en yogur que pierde su gusto, su estado y cambia su sabor pero no su color. De la misma manera, también un factor condicionado que viene del tiempo futuro al tiempo presente renuncia al modo futuro de ser, pero no a ser una entidad. De la misma manera, cuando pasa del presente al pasado, renuncia a su modo presente de ser, no a su modo de ser una entidad".

2. El venerable Ghoṣaka afirmó una diferencia en las marcas características [lakṣaṇānyathātva]. Según se indica, dijo:

"Un factor condicionado, cuando procede a través de los [tres] tiempos, es pasado cuando está conectado con la marca característica del pasado sin estar separado de las marcas características del futuro y del presente. Cuando es futuro, está conectado con la marca característica del futuro, sin separarse de las marcas características del pasado y del presente. De la misma manera, también cuando está presente, [el factor] no está separado del pasado y del futuro. Por ejemplo: Un hombre que desea a una mujer no es indiferente ante las restantes [mujeres]".

⁸ Traducción Pruden, 1988-1990, p. 808

⁹ Traducción Maas, 2020

3. El venerable Vasumitra afirmó una diferencia en el estado [avasthānyathātva]. Según se indica, dijo:

"Un factor condicionado al proceder a través de los [tres] tiempos, habiendo adquirido tal o cual estado, se designa como tal o cual, por su diferente estado, no por su diferente sustancia. Como un solo palo que puesto en el lugar de uno¹⁰, se llama 'uno', en el lugar de cien 'cien' y en el lugar de mil 'mil'.

4. El venerable Buddhadeva afirmó una diferencia relativa [anyonyathātva]. Según se indica, dijo:

"Un factor condicionado, al proceder a través de los [tres] tiempos, se designa como uno u otro con respecto a lo que precede y a lo que sigue, por sus diferentes estados, no por su diferente sustancia. Así como una sola mujer puede llamarse 'madre' o 'hija'".

Comentario de Vyāsa sobre el sūtra 3.13

Según Vyāsa Patañjali afirma en el sūtra 3.13 lo siguiente:

etena bhūtendriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā vyākhyātāḥ

A través de esto [etana], se han explicado [vyākhyāta] las transformaciones [pariṇāma] de propiedades [dharma], de marcas características temporales [lakṣaṇa] y de estados [avasthā] en los elementos [bhūta] y en los órganos de los sentidos [indriya] .

Está lejos de ser inconcebible que Patañjali, al formular el sūtra 3.13, se inspirara en las teorías de los Sarvāstivādins. En ese caso, dharma-pariṇāma, lakṣaṇa-pariṇāma y avasthā-pariṇāma corresponden a bhāvānyathātva, lakṣaṇānyathātva y avasthānyathātva. La palabra 'pariṇāma' significa 'cambio', 'transformación' o 'modificación'. La palabra 'anyathātva' significa 'diferencia' o 'cambiabilidad'. Esto, por

¹⁰ Este es un ejemplo aritmético que puedes comparar con mover el punto decimal, por ejemplo: 1.00000, 100.000, 1000.00.

supuesto, no escapó a la atención de Vyāsa, quien sin ambigüedades se refiere a las teorías de los Sarvāstivādins en su comentario sobre el sūtra 3.13.

Después de comentar los conceptos de dharma-lakṣaṇa- y avasthā-pariṇāma, queda claro de la siguiente manera cómo Patañjali, según Vyāsa,...

... integró cuatro teorías mutuamente excluyentes sobre la temporalidad en una sola teoría de transformación de propiedades (dharma) que involucra una teoría de segundo nivel y una teoría de tercer nivel sobre la transformación de la marca característica temporal (lakṣaṇa) y sobre la transformación de estados (avasthā), respectivamente¹¹.

Vyāsa expresa esto de la siguiente manera:

tatra dharmiṇo dharmaiḥ pariṇāmo dharmāṇaṃ tryadhvanāṃ lakṣaṇaiḥ pariṇāmo lakṣaṇānāṃ apy avasthābhiḥ pariṇāma iti.

De éstos, la transformación [pariṇāma] a través de propiedades [dharma] se refiere al sustrato [dharmin]. La transformación a través de marcas características [lakṣaṇa] se refiere a las propiedades [dharma] que existen en los tres periodos de tiempo. Y la transformación a través de estados [avasthā] se refiere a las marcas características [lakṣaṇa]¹².

Maas (2020) comenta sobre esta teoría de transformación multinivel lo siguiente:

Sin embargo, la validez de la teoría de la transformación de Patañjali, que involucra tres aspectos diferentes interrelacionados, se limita sólo a un nivel convencional de verdades. En definitiva, la transformación no es más que la transformación del sustrato.

En palabras de Vyāsa, esto se explica de la siguiente manera:

De esta [exposición] se debe entender que en lo que respecta a los elementos y a los sentidos, la transformación es triple porque las propiedades y su sustrato

¹¹ Maas, 2020

¹² Maas, 2020

difieren. Sin embargo, según la verdad última, sólo hay una transformación porque una propiedad no es más que la naturaleza de su sustrato, y esta modificación del sustrato se multiplica por [una referencia a] propiedades¹³.

Este comentario adicional es un prelude del sūtra 3.14, que generalmente¹⁴ se interpreta de la siguiente manera:

śāntoditāvyapadeśyadharmānupātī dharmī

El sustrato [dharmin; poseedor de propiedades] sigue las propiedades [dharma] del pasado (calmado), del presente (ascendente) y del futuro (innombrables).

En el sūtra 3.14, Vyāsa expone la teoría tradicional Sāṃkhya sobre la transformación de la materia. Bronkhorst (1997) resume esta teoría de la siguiente manera:

En el Sāṃkhya, si podemos creer a estos autores, una sustancia solía considerarse como una colección de cualidades. La doctrina clásica de la escuela, en cambio, distingue claramente entre un sustrato [dharma] que permanece igual y propiedades [dharma] que sufren modificaciones.

Añado la siguiente cita de Maas (2009):

Como es bien sabido, la filosofía del Yoga se basa en un dualismo ontológico. Por un lado, existen los Sujetos trascendentales (puruṣa), que se conciben como conciencia pura, inactiva e inmutable. Por otro lado, el mundo exterior, así como la mente y los sentidos de todos los seres, son producto de la materia primordial (prakṛti). La materia, que es inconsciente, activa y sujeta a cambios, entra en transformación cuando cae bajo la influencia de un Sujeto. La transformación de la materia se origina a partir de la materia en un estado imperceptible e inasible que se llama "sin marca característica" (aliṅga) y finalmente conduce a todo lo que existe en el mundo, excepto, por supuesto, los Sujetos. Además, básicamente el mismo proceso de transformación es responsable de cada cambio en el mundo exterior, así como de todos los acontecimientos mentales.

¹³ Traducción Maas, 2020

¹⁴ Bryant (2008), Chapple (2008), Feuerstein (1989), Gokhale (2020), Jhā (1907), Rukmani (2007), Woods (1914)

Todos estos fenómenos no son, según el Pātañjala Yoga, más que transformaciones de la permanente pero cambiante materia.

De hecho, de lo anterior se desprende que, según el comentario de Vyāsa, Patañjali...

... no sólo combinó cuatro teorías mutuamente excluyentes en una única, integral y consistente. También transfirió las teorías originalmente budistas a la ontología del Sāṅkhya-Yoga que difiere completamente del trasfondo ontológico budista original. (Maas 2014)

Argumentos en contra del comentario de Vyāsa

Está claro que Vyāsa considera las tres transformaciones 'en los elementos y los sentidos', mencionadas en el sūtra 3.13, como una teoría de la transformación de la materia, que se basa en las cuatro teorías de los Sarvāstivādin. Sin embargo, tengo mis dudas sobre si el comentario de Vyāsa concuerda con las intenciones de Patañjali.

En primer lugar, el comentario de Vyāsa significaría que Patañjali en el sūtra 3.13 utilizó tres de las cuatro teorías sarvāstivādin para su explicación de la transformación de la materia, mientras que para los sarvāstivādin estas cuatro teorías son mutuamente excluyentes, como también indica Maas (2020)¹⁵.

Además, me pregunto por qué Patañjali no utilizó la cuarta teoría de los Sarvāstivādin también para su propia teoría. Por cierto, Vyāsa utilizó el ejemplo explicativo asociado con la cuarta teoría de los Sarvāstivādin en su comentario. Esto me indica que Vyāsa vio la falta de referencia a la cuarta teoría Sarvāstivādin como un defecto, que trató de recuperar en su comentario.

Mi principal contraargumento es que Vyāsa no sabe cómo relacionar las tres transformaciones mencionadas en los sūtras 3.09, 3.10, 3.11 y 3.12 y las transformaciones mencionadas en el sūtra 3.13, mientras que está claro que Patañjali en el sūtra 3.13 se refiere a estas relaciones usando la palabra 'etena'.

¹⁵ Maas, 2020: "cuatro teorías mutuamente excluyentes"

Por esta [etena] se han explicado las transformaciones de propiedades, de marcas características temporales y de estados en los elementos y en los órganos de los sentidos.

La palabra 'etena' en el sūtra 3.13 se refiere a las tres transformaciones de citta discutidas en los sūtras 3.09, 3.10, 3.11 y 3.12. Estos sutras dicen:

3.09. vyutthānanirodhasaṃskārayor abhibhavaprādurbhāvau
nirodhakṣaṇacittānvayo nirodhapariṇāmaḥ

3.10. tasya praśāntavāhitā saṃskārāt

3.11. sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ

3.12. tataḥ punaḥ śāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ

Las traducciones dicen:

3.09. A partir de la desaparición [abhibava] de la impresión subliminal [saṃskāra] de activación [vyutthāna] y la aparición [pradūrbhava] de la impresión subliminal [saṃskāra] de cesación [nirodha], surge [anvaya] en la mente [citta] un momento [kṣaṇa] de cesación [nirodha]; esto es nirodha-pariṇāma.

3.10. A partir de la impresión subliminal [saṃskāra] de este [tasya] surge un flujo [vāhitā] tranquilo [praśānta].

Para las traducciones de los sūtras 3.11 y 3.12, por ahora me mantengo en línea con el comentario de Vyāsa. Utilizo como base las traducciones de Chapple (2008, p. 129).

3.11 Cuando hay destrucción [kṣaya] de toda objetividad [sarva-arthatā] y surgimiento [udita] de la unicidad [ekāgratā], hay samādhi-pariṇāma de la mente [citta].

3.12. Por lo tanto [tatas] nuevamente [punar], cuando hay igualdad [tulya] entre las experiencias tranquilizadas [śānta] y las que surgen [udita] [pratyaya], hay ekāgratā-pariṇāma de la mente [chitta].

Vyāsa en su comentario sobre el sūtra 3.13 describe una clara relación entre el nirodha-pariṇāma (sūtra 3.09) y el dharma-pariṇāma del sūtra 3.13.

tatra vyutthānanirodhayor abhibhavaprādurbhāvau dharmiṇi dharmapariṇāmaḥ.

De estas [tatra] (transformaciones), la transformación de propiedades [dharma-pariṇāma] (presente) en un sustrato [dharmin] es la desaparición [abhibava] y aparición [pradūrbhava] de las propiedades de activación [vyutthāna] y cesación [nirodha].]¹⁶.

Sin embargo, las relaciones entre samādhi-pariṇāma (sūtra 3.11) y lakṣaṇa-pariṇāma, y entre ekāgratā-pariṇāma (sūtra 3.12) y avasthā-pariṇāma, no aparecen en su comentario sobre el sūtra 3.13. Las palabras utilizadas en los sūtras 3.11 y 3.12, como 'kṣaya' y 'udaya' y 'śānta' y 'udita' no se repiten. Para explicar lakṣaṇa-pariṇāma y avasthā-pariṇāma, Vyāsa siempre recurre a las palabras del sūtra 3.13.

lakṣaṇapariṇāmaś ca nirodhas trilakṣaṇas tribhir adhvabhir yuktaḥ.

La transformación de las marcas características [lakṣaṇa-pariṇāma]: el cese [nirodha] (de la actividad mental) tiene tres marcas características, (es decir) está conectado con los tres tiempos¹⁷.

tathāvasthāpariṇāmaḥ tatra nirodha-kṣaṇeṣu nirodhasaṃskārā balavanto bhavanti durbalā vyutthānasamskārā iti.

Asimismo, la transformación de estado [avasthā-pariṇāma] (es la siguiente): En los momentos de cesación [nirodhakṣaṇa], las impresiones de cesación [nirodhasamskāra] son fuertes, y las impresiones de activación [vyutthānasamskāra] son débiles¹⁸.

El sūtra 3.13 indica claramente una relación entre lakṣaṇa-pariṇāma y samādhi-pariṇāma (sūtra 3.11), y entre avasthā-pariṇāma y ekāgratā-pariṇāma (sūtra 3.12). Sin embargo, Vyāsa no confirma estas relaciones. Por lo tanto, el comentario de Vyāsa no puede estar de acuerdo con las intenciones de Patañjali. Para una mejor comprensión del sutra 3.13 tenemos que buscar una alternativa en la que se confirmen estas relaciones.

¹⁶ Traducción Maas, 2020

¹⁷ Traducción Maas, 2020

¹⁸ Traducción Maas, 2020

Un comentario alternativo

En lugar de encontrar explicaciones para los sūtras basadas en similitudes con otros textos, propongo examinar si se pueden encontrar explicaciones dentro del contexto del propio Yogasūtra. En el capítulo Interpretando a Patañjali sin Vyāsa del libro *Yoga and the Luminous*, Chapple da instrucciones importantes que son útiles para analizar los Yogasūtra. (Chapple, 2008, págs. 219-220)

Sin duda, el Yoga Sūtra fue concebido principalmente como un texto oral. Fue compuesto dentro de un género diseñado para ser memorizado; Como ocurre con la mayoría de las enseñanzas de la tradición del sur de Asia, "aprender" una tradición significaba que se memorizarían su texto o textos clave. Sus meros 195 sūtras, mucho más breves que el texto de los Vedas o Upaniṣads, hacían relativamente fácil comprometerse con la memoria. Pulsa con un ritmo interno propicio para la memorización. Al igual que otras formas de literatura oral, utiliza claramente la cadencia del lenguaje para introducir nuevos temas, enfatizar puntos importantes y cerrar la discusión cuando es necesario, exhibiendo patrones y recursos propios de la literatura oral.

[...]

Aunque no está lleno de todos estos recursos literarios, el Yoga Sūtra de Patañjali establece patrones internos a través de una estructura paralela, la repetición de términos clave y un uso distintivo, aunque moderado, de símiles y metáforas.

Además agrego a esto el uso de opuestos y sinónimos. Como ya se señaló, los términos clave de los sūtras 3.11 y 3.12 no se reutilizan en el comentario de Vyāsa sobre el sūtra 3.13. Precisamente por esta razón sospecho que este comentario es incorrecto y por lo tanto no está en línea con las intenciones de Patañjali detrás del sūtra 3.13.

Las relaciones entre las transformaciones de citta y las transformaciones que se mencionan en el sutra 3.13 se examinan considerando todo el contexto en el que Patañjali describe la teoría de la transformación. Estos son los sutras 3.09-3.15. Los términos que recorren como un hilo el texto están marcados en rojo.

Nirodhasamādhyekāgratāpariṇāma	Dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāma
3.09 vyutthānanirodhasaṃskārayor abhibhavaprādurbhāvau nirodhakṣaṇacittānvayo nirodhapariṇāmaḥ 3.10 tasya praśānta-vāhitā saṃskārāt 3.11 sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ 3.12 tataḥ punaḥ śāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ	3.13 etena bhūtendriyeṣu dharmalakṣaṇa avasthāpariṇāmā vyākhyātāḥ 3.14 śāntoditāvyapadeśyadharmānupātī dharmī 3.15 kramānyatvaṃ pariṇāmānyatve hetuḥ

Sūtra 3.15

La clave para la comprensión de todo este complejo de sūtras se encuentra en el sūtra 3.15. A continuación sigue la traducción de Rukmani y el comienzo de su traducción del comentario de Vyāsa:

kramānyatvaṃ pariṇāmānyatve hetuḥ

El cambio de secuencia (de característica) es la causa del cambio de mutación.

Si entonces se interpreta que sólo puede haber una mutación para una sustancia, se puede decir que un cambio (diferencia) en la secuencia (de característica) es la causa del cambio (diferencia) en la mutación. Así, por ejemplo, el orden (secuencia de cambio en la arcilla en el caso de una vasija) es: arcilla en polvo, arcilla amasada hasta formar una masa, arcilla en forma de vasija, arcilla en forma de tiesto, arcilla en pedazos. La característica que sigue inmediatamente a otra característica es su secuencia. La masa de arcilla amasada desaparece y la vasija surge; ésta es la secuencia en el cambio de la característica¹⁹.

Del comentario de Vyasa se desprende claramente que la adición de Rukmani "de característica" se deduce del comentario de Vyāsa. Pero en el texto sánscrito original

¹⁹ Traducción Rukmani 2007, vol. III pág. 63 e.v.

estas palabras no se utilizan. Éste es un buen ejemplo de lo que yo llamo el Yogasūtra de Vyāsa. El problema con el comentario de Vyāsa es que el sūtra habla claramente de un "cambio de secuencia" (kramānyatva), mientras que en el comentario no hay ningún cambio en la secuencia en la que la arcilla se transforma en una vasija y luego vuelve a convertirse en polvo. Vyāsa entiende las palabras "cambio en secuencia" como la transición de una característica²⁰ a otra. Pero esto no es lo que Patañjali entiende por "cambio en secuencia".

En mi opinión, el sutra 3.15 debe leerse como una explicación del sutra 3.13. En otras palabras, el sūtra 3.15 explica las relaciones entre dharma-pariṇāma, lakṣaṇa-pariṇāma y avasthā-pariṇāma con nirodha-pariṇāma, samādhi-pariṇāma y avasthā-pariṇāma, respectivamente. También es una explicación del sutra 3.14. Es por eso que el sutra 3.15 no se coloca directamente detrás del sutra 3.13. La siguiente tabla muestra esquemáticamente estas explicaciones.

	abhibava/kṣaya	pradūrbhava/udita	efecto
apavarga	vyutthānaśaṃskāra	nirodhasaṃskāra	nirodha-pariṇāma praśānta-vāhita
	sarvārthata	ekāgratā	samādhi-pariṇāma
	śānta & udita (ekāgratā)		tulya-pratyaya ekāgratā-pariṇāma
bhoga	nirodhasaṃskāra	vyutthānaśaṃskāra	dharma-pariṇāma āpūra
	ekāgratā	sarvārthata	lakṣaṇa-pariṇāma
	āpūra & sarva-arthatā		avasthā-pariṇāma
	- śānta & - udita (ekāgratā)		dharmānupātī dharmī

La idea detrás del sūtra 3.15 es que cuando en el sūtra 3.09 se cambia la secuencia de lo que desaparece [abhibava] y aparece [pradūrbhava], el efecto es dharma-pariṇāma en lugar de nirodha-pariṇāma. Esto también inicia una inundación activa en lugar de un flujo tranquilizado (praśānta-vāhita). Para caracterizar este flujo activo, lo llamo 'āpūra'. Este término se encuentra en el sutra 4.02 y significa 'inundación' o 'rebosamiento'²¹.

²⁰ Maas (2014, 2020) utiliza en su lugar la palabra "propiedad".

²¹ De acuerdo al Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899, consultado via <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de> op 19-11-2020.

Asimismo, cuando en el sūtra 3.11 se cambia la secuencia de aquello que se destruye [kṣaya] y surge [udita], el efecto es lakṣaṇa-pariṇāma en lugar de samādhi-pariṇāma. Las consecuencias de este "cambio de secuencia" se explican a continuación con más detalle con la ayuda de los sutras 3.12 y 3.14. Para mayor claridad he indicado que nirodha-pariṇāma, samādhi-pariṇāma y ekāgratā-pariṇāma, en mi opinión, conducen a la liberación (apavarga) y dharma-pariṇāma, lakṣaṇa-pariṇāma y avasthā-pariṇāma al disfrute (bhoga). Estos dos términos se encuentran en el sutra 2.18.

Sūtra 3.12

tataḥ punaḥ śāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ

Las palabras 'śānta' y 'udita' en el sūtra 3.12 se pueden encontrar como sinónimos en los sūtras 3.10 y 3.11 como 'praśānta' y 'udaya'. La similitud entre śānta y praśānta es clara. La palabra 'udita' es un compuesto del prefijo 'ud' + 'ita' de la √i (go). La palabra 'udaya' es un compuesto del prefijo 'ud' + 'aya' de la √i (go). Por tanto, estas palabras pueden considerarse sinónimos.

El Sūtra 3.12 es críptico. Las palabras 'śānta' y 'udita' se refieren al flujo tranquilizado (praśānta-vāhita del sūtra 3.10) y ekāgratā (sūtra 3.11). El uso de la palabra 'punar' podría ser una confirmación de ello. En ese caso considero 'punar' no junto con la palabra 'tatas', lo que conllevaría la traducción mas seguida 'entonces, nuevamente' o una variante de esta²². Mi opinión es que el sūtra 3.12 describe el resultado de praśānta-vāhita y ekāgratā juntos, como también sugiere la apertura del sūtra 3.12, 'tatas'. Los compuestos 'śāntoditau' y 'tulyapratyayau' tienen ambos una terminación dual. Para las palabras que terminan en 'a', como 'udita' y 'pratyaya', esto conduce a una situación ambigua porque las declinaciones en el sūtra 3.12 pueden indicar tanto el caso nominativo como el ablativo²³. Con base en las consideraciones anteriores considero en el compuesto 'śāntoditau' un uso del caso ablativo. El Sutra 3.12 podría entonces traducirse de la siguiente manera.

²² Chapple (2008), Feuerstein (1989), Jhā (1907), Rukmani (2007), Woods (1914)

²³ O un vocativo, pero ese no es ciertamente el problema aquí..

3.12. Por lo tanto [tatas], desde el tranquilizado [śānta] y el ascendente [udita] sin embargo [punar] hay dos experiencias [pratyaya] similares [tulya]; esto es ekāgratā-pariṇāma de la mente [cita].

Si comparamos los sutras 3.12 y 3.53, vemos que estos sutras están relacionados en base a la repetición de palabras.

Sūtra 3.12	Sūtra 3.53
tataḥ punaḥ śāntoditau tulyapratyayau-cittasyaikāgratā-pariṇāmaḥ	jāti-lakṣaṇa-deśair anyatānavacchedāt tulyayos tataḥ pratipattiḥ

La palabra 'tulya' (similar) aparece dos veces en los Yogasūtra. En el sutra 3.12 y el sutra 3.53. Las palabras "pratyaya" y "pratipatti" son sinónimas de la misma manera que las palabras 'udaya' y 'udita' del sūtra 3.11 y 3.12, respectivamente. La palabra 'pratyaya' es un compuesto del prefijo 'prati' + 'aya' del √i (go). La palabra 'pratipatti' es un compuesto del prefijo 'prati' + 'patti' del √pad (go).

El Sutra 3.53 dice:

De ahí que exista la experiencia de dos similares no separados (de √chid) por diferencias en jāti, lakṣaṇa, deśa.

Los sutras 3.52-3.55 son la parte final del tercer capítulo de los Yogasūtra y tratan de 'viveka', el siddhi que conduce a 'kaivalya', el objetivo final del yoga. Chapple (2008, p. 201) hace el siguiente comentario sobre el sutra 3.53:

La lectura tradicional de Vyāsa afirma que un yogui es capaz de distinguir dos objetos idénticos a pesar de que ocupan el mismo espacio pero en momentos diferentes. Esto significa que todas las cosas están en un estado de cambio. Como lectura variante, este sūtra probablemente se refiere a la similitud entre sattva o forma no manifiesta de prakṛti, y puruṣa. Para obtener una lista de sus similitudes, consulte Sāṃkhya Kārikā XI. La clave para la liberación es poder ver la diferencia [viveka] entre estos dos; este es el siddhi más elevado de kaivalyam. Esta interpretación se ve confirmada por el contexto anterior y posterior a este pasaje. Véanse III:49 y III:55.

Estoy de acuerdo con la opinión de Chapple. Tiene un argumento fuerte. Un argumento adicional, basado en la repetición de palabras, se encuentra en el sutra 4.27. Aquí tiene lugar esta separación (√chid) de sattva y puruṣa, después de que el yogui está en el umbral de experimentar 'viveka' y tiende a 'kaivalya' (sūtra 4.26).

4.26. tadā vivekanimnaṃ kaivalyaprāgbhāraṃ cittam

4.27 tacchidreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ

4.26. Entonces, inclinada a la discriminación [viveka], la mente tiene propensión a kaivalyam.

4.27. En ese corte [de √chid], hay otras intenciones, por impresiones subliminales.

Mi idea es que los sūtras 3.12 y 3.53 en realidad tienen el mismo significado y que nirodha-pariṇāma, samādhi-pariṇāma y ekāgratā-pariṇāma son las transformaciones que conducen a la liberación.

Sūtra 3.14

Lo contrario del sūtra 3.12 se afirma en el sūtra 3.14, que generalmente²⁴ se interpreta de la siguiente manera:

śāntoditāvyapadeśyadharmānupātī dharmī

El sustrato [dharmin; poseedor de propiedades] sigue tras las propiedades [dharma] del pasado (calmadas), del presente (ascendentes) y del futuro (indeterminadas).

En esta traducción, la frase 'śāntoditāvyapadeśya' se lee como una enumeración (dvandva) que consta de tres palabras: 'śānta' (pasado), 'uditā' (presente) y 'avyapadeśya' (futuro). Las palabras que el propio Patañjali usa para pasado y futuro se pueden encontrar en los sūtras 3.16 y 4.12, a saber, 'aṭīta' (pasado) y 'anāgata' (futuro). No veo ninguna razón en los Yogasūtra para decidir interpretar las palabras 'śānta', 'uditā' y 'avyapadeśya' como pasado, presente y futuro.

²⁴ Bryant (2008), Chapple (2008), Feuerstein (1989), Gokhale (2020), Jhā (1907), Rukmani (2007), Woods (1914)

La palabra 'avyapadeśya' aparece sólo una vez en los Yogasūtra. Por lo tanto, la interpretación de (el uso de) esta palabra no se puede rastrear dentro del Yogasūtra mismo. El uso de la palabra 'vyapadeśya', de una manera que posiblemente esté relacionada con el uso en los Yogasūtra, se encuentra en el Yuktidīpikā y el Vaiśeṣikasūtra.

El Yuktidīpikā es un comentario sobre el Sāṃkhya-kārikā. Aquí la palabra 'vyapadeśya' se encuentra en el compuesto 'kriyāguṇavyapadeśa' que se encuentra en el comentario del kārikā 9 sobre satkāryavāda. Esta teoría, satkāryavāda, afirma que el efecto ya existe en la causa. Es por esta teoría que en la filosofía Sāṃkhya se presupone la existencia de mūlaprakṛti o dharmin. Entonces, en el caso que nos ocupa, esto se acerca al sutra 3.14. El uso del compuesto 'kriyāguṇavyapadeśa' en el Yuktidīpikā es una respuesta al Vaiśeṣikasūtra 9,1.1. en el que se afirma lo contrario del kārikā 9, a saber, asatkāryavāda, la teoría de que el efecto aún no existe.

En el YD [Yuktidīpikā], se rebate con frecuencia la escuela Vaiśeṣika. El Sāṃkhya propone la teoría del satkāryavāda, según la cual los seres materiales evolucionan a partir de un ser material último (prakṛti), de modo que se supone que todo ser material existe en la etapa anterior de evolución a partir de prakṛti en alguna forma latente. No hace falta decir que esta teoría de la evolución es bastante contradictoria con el asatkāryavāda de la escuela Vaiśeṣika. Para establecer el satkāryavāda, el autor del YD sostiene una larga discusión con cierta escuela vaiśeṣika²⁵.

En el Yuktidīpikā, el compuesto 'kriyāguṇavyapadeśa' se lee como una enumeración (dvandva) de las palabras 'acción', 'propiedad' y 'nombre'²⁶. Esta lectura del compuesto 'kriyāguṇavyapadeśa' parece ser la base para la interpretación habitual del compuesto 'śāntoditāvyapadeśya' en el sūtra 3.14.

En el Vaiśeṣikasūtra, el compuesto 'kriyāguṇavyapadeśa' se considera de manera distinta por diferentes comentaristas.

²⁵ Motegi, 1988

²⁶ Kumar & Bhargava, 1990, vol II, pp. 2 ff

Candrānanda toma *kriyā*, *guṇa* y *vyapadeśa* como *liṅga* respectivamente. Es decir, admite tres tipos de *liṅgas* en este *sūtra*. Todo el *sūtra* significa que un efecto no existe en una causa porque no existe una marca inferencial como *kriyā*, *guṇa* o *vyapadeśa* en una causa. Por otro lado, Śankaramiśra interpreta la palabra compuesta de la siguiente manera en su *Upaskāra*:

yadi tadānīm api kāryaṃ ghaṭādi sad eva syāt tadā kriyāvattvena guṇnavattvena ca vyapadiśyeta.

El significado del *sūtra*, en este caso, es que, si existe un efecto en una causa, debe designarse como algo que tiene *kriyā* o *guṇa*. Pero en realidad una causa no puede ser llamada como tal, por lo que en ella no existe un efecto.²⁷

Wells (2009) lee el compuesto '*kriyāguṇavyapadeśa*' como lo hace Śankaramiśra y traduce *sūtra* 9,1.1. como sigue:

kriyāguṇavyapadeśābhāvāt prāgasat

Ella (la comprensión) es irreal, anterior (a lo real), en ausencia de cualquier representación de los constituyentes esenciales o de la actividad.

También encontramos esta interpretación en la traducción de Chakrabarti (2003, p. 101) del compuesto '*kriyāguṇavyapadeśa*'.

En ausencia de la interacción de *kriyā* y los *guṇas*, antes de llegar a existir (se dice que un efecto) no existe.

Mi impresión es que el compuesto '*śāntoditāvyapadeśya*' en los *Yogasūtra* debe leerse de manera análoga a la lectura de Śankaramiśra del compuesto '*kriyāguṇavyapadeśa*'. Eso significa que la palabra '*avyapadeśya*' no pertenece a la enumeración (*dvandva*) y las palabras '*śānta*' y '*uditā*' forman un par, tal como en el *sūtra* 3.12. La palabra '*avyapadeśya*' en el *sūtra* 3.14 tiene el mismo significado que el compuesto '*vyapadeśa-abhāva*' en el *sūtra* 9,1.1 del *Vaiśeṣikasūtra*.

²⁷ Motegi, 1988

Basado en las consideraciones anteriores, interpreté el sūtra 3.14 de la siguiente manera:

El poseedor del dharma [dharmin] sigue [anupaṭīn] los dharmas, en caso de²⁸ la no representación [a-vyapadeśya] del [flujo] tranquilizado y el ascendente [ekāgratā].

La redacción opuesta es:

El poseedor del dharma [dharmin] sigue [anupaṭīn] los dharmas, en el caso de la representación [vyapadeśya] de la inundación (de Prakṛti) y el ascenso [sarva-arthatā].

Esta afirmación es consistente con el sūtra 4.02, que dice:

jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt

De la inundación de Prakṛti surge la transformación hacia otro nacimiento.

El cuarto capítulo trata sobre la forma en que se produce esta transformación y la forma en que se conoce lo Visto (dṛśya), que según el sūtra 2.18 consiste en los elementos (bhūta) y los sentidos (indriya). Del sutra 4.24, el cuarto capítulo trata sobre 'viveka' y 'kaivalya'.

Sūtra 3.13

Basado en el análisis previo de los sūtras 3.12, 3.14 y 3.15, parece que el comentario de Vyāsa sobre el sūtra 3.13 no está en línea con las intenciones de Patañjali.

En primer lugar, esto se desprende de la explicación que da Vyāsa sobre el dharmapariṇāma. Él explica el dharmapariṇāma así:

tatra vyutthānanirodhayor abhibhavaprādurbhāvau dharminī dharmapariṇāmaḥ.

²⁸ O 'debido a', dependiendo de si se elige un caso locativo en lugar de ablativo.

De estas (transformaciones), la transformación de propiedades (presentes) en un sustrato es la desaparición y aparición de las propiedades de activación [vyutthāna] y cesación [nirodha]²⁹;

Mientras que Patañjali debió querer decir algo como esto:

De estas (transformaciones), la transformación de propiedades (presentes) en un sustrato es la desaparición y aparición de las propiedades de cesación [nirodha] y activación [vyutthāna].

Lo cual por supuesto tiene mucho más sentido cuando el sūtra 3.13 trata de las transformaciones en los elementos (bhūta) y los sentidos (indriya), de los cuales consiste lo Visto (dṛśya), como dice el sūtra 2.18:

prakāśakriyāsthitiśīlaṃ bhūtendriyātmakaṃ bhogāpavargārthaṃ dṛśyam.

Lo Visto tiene el carácter de luz, actividad e inercia, está formado por los elementos y los sentidos, y tiene como propósito el disfrute [bhoga] y la liberación [apavarga].

Sobre la base del sūtra 2.18, no necesariamente estaría de acuerdo en la comprensión de 'ekāgratā' (sūtra 3.11 y 3.12) como 'unidireccionalidad' y 'lakṣaṇa-pariṇāma' como el cambio en el tiempo del futuro al presente y al pasado, tal como dice Vyāsa:

lakṣaṇapariṇāmaś ca nirodhas trilakṣaṇas tribhir adhvabhir yuktaḥ.

La transformación de las marcas características [lakṣaṇa-pariṇāma]: el cese [nirodha] (de la actividad mental) tiene tres marcas características, (es decir) está conectado con los tres tiempos³⁰.

En lugar de la siguiente traducción del sūtra 3.11:

²⁹ Traducción Maas, 2020

³⁰ Traducción Maas, 2020

Cuando hay destrucción [kṣaya] de toda objetividad [sarva-arthatā] y surge [udita] la unidireccionalidad [ekāgratā], hay samādhi-pariṇāma de la mente [citta];

Me gustaría traducir el sūtra 3.11 como:

De la destrucción [kṣaya] de la omniobjetividad [sarva-arthatā] y el surgimiento [udita] de la unidireccionalidad [ekāgratā], surge el samādhi-pariṇāma de la mente [citta].

En esta traducción, 'sarva-arthatā' (omniobjetividad) se refiere a un enfoque en 'bhoga' (disfrute) y 'ekāgratā' (unidireccionalidad) se refiere a un enfoque en el propósito de lo Visto para Puruṣa, es decir, 'apavarga'. (liberación). La palabra 'lakṣaṇa' podría entonces estar relacionada con 'sarva-arthatā', pues el significado de lakṣaṇa incluye: 'el acto de apuntar a, apuntar, meta, alcance, objeto'³¹.

En mi opinión, el samādhi tiene que ver con la revelación del propósito y no del objeto de meditación. Patañjali usa la palabra 'vastu'³² para 'objeto'. Yo traduciría la palabra 'artha' exclusivamente como 'propósito', como propone Chapple (1990, 2008).

Finalmente, Vyāsa explica avasthā-pariṇāma aplicando nuevamente el sūtra 3.09.

tathāvasthāpariṇāmaḥ tatra nirodhakṣaṇeṣu nirodhasaṃskārā balavanto bhavanti durbalā vyutthānasamskārā iti.

Asimismo, la transformación de estado [avasthā-pariṇāma] (es la siguiente): En los momentos de cesación [nirodhakṣaṇa], las impresiones de cesación [nirodhasaṃskāra] son fuertes, y las impresiones de activación [vyutthānasamskāra] son débiles³³.

Supongo que cuando 'ekāgratā-pariṇāma' es el resultado de 'praśānta-vāhita' y 'ekāgratā', entonces 'avasthā-pariṇāma' es el resultado de 'āpūra' y 'sarva-arthatā'. Patañjali podría haber querido decir algo como esto:

³¹ De acuerdo a Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899, consultado via <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de> op 5-10-2020

³² Sūtras 1.09, 4.14, 4.15, 4.16 y 4.17

³³ Traducción Maas, 2020

Asimismo, la transformación del estado [avasthā-pariṇāma] (es la siguiente): En los momentos de activación [vyutthānakṣaṇa], el rebosamiento [āpūra] (de Prakṛti) es fuerte, y la omniobjetividad [sarva-arthatā] está aumentando.

En otras palabras, por avasthā-pariṇāma se entiende la condición bajo la cual comienza la manifestación de Prakṛti. Además de traducirse como 'estado' o 'condición', la palabra 'avasthā' también puede traducirse como 'apariciencia' o 'estar presente'³⁴. Además la palabra 'avasthā' puede traducirse como 'los órganos femeninos de la generación'³⁵. Esto nuevamente puede ser una referencia al sutra 4.02.

De la inundación de Prakṛti surge la transformación hacia otro nacimiento.

Conclusión

Debido a un vocabulario compartido, es tentador interpretar los Yogasūtra basándose en textos sāmkyan o budistas como lo hace Vyāsa en el caso del sūtra 3.13. Patañjali, sin embargo, tenía una actitud bastante desdeñosa hacia el Sāmkyan y el budismo. Esto se expresa en los sūtras 1.19-1.22 (van Oostwaard, 2020). Creo que Patañjali usó las palabras 'dharma', 'lakṣaṇa' y 'avasthā' en el sūtra 3.13 por razones polémicas. Así como en el Yuktidīpikā la frase 'kriyāguṇavyapadeśa' se reutiliza por razones polémicas contra los Vaiśeṣikas.

Explicar los Yogasūtra comparándolos con textos sāmkyan o budistas puede resultar erróneo. Es mejor comprender los Yogasūtra principalmente a partir de ellos mismos, basándonos en las indicaciones del texto. Estas indicaciones podrían incluir:

- repeticiones, sinónimos y contradicciones;
- estructuras paralelas;
- uso de analogías y metáforas.

³⁴ De acuerdo a Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899, consultado via <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de> op 19-11-2020.

³⁵ De acuerdo a Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899, consultado via <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de> op 24-11-2020.

El resultado de esta investigación es que el sūtra 3.13 se puede entender mejor a la luz de todo el contexto, formado por los sūtras 3.09-3.15, sobre el pariñāma.

En sí mismo, este resultado no debería ser una sorpresa ya que, según el Monier Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899³⁶, la palabra 'sūtra' significa:

Una frase corta o regla aforística, y cualquier trabajo o manual que consista en hilos de dichas reglas que cuelgan juntos como filamentos.

Por supuesto, establecer una 'red de sūtras³⁷' coherente sólo es posible mediante la creación de patrones de palabras. Al evaluar un sūtra, esto es lo primero que hay que considerar, en lugar de buscar inmediatamente pistas fuera del texto.

Fuentes

Traducciones consultadas de los Yogasūtra de Patañjali.

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

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

Chapple, C.K., (2008). Yoga and the luminous: Patañjali's spiritual path to freedom. Albany: State University of New York.

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

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

³⁶ Consultado via <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de> op 5-11-2020

³⁷ Ver prólogo van Oostwaard (2020): " No os quedéis atrapados en los sūtras de Patañjali!"

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

Rukmani, T.S., (2007). *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu*, (vol. I-IV). New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

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

Libros

Chakrabarty D., (2003). *Vaiśeṣika-Sūtra of Kaṇāda*. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.

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

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

Wells, J., (2009). *The Vaisheshika Darshana Translation and Commentary* by John Wells. Geraadpleegd via <http://darshanapress.com>

Articulos

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

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

Bronkhorst, J., (1997). Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya, *Journal of Indian Philosophy* 25, 393-400.

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

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

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

Maas, P.A., (2020). Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma), Academia. Download op 31-10-2020 via https://www.academia.edu/44399527/Sarv%C4%81stiv%C4%81da_Buddhist_Theories_of_Temporality_and_the_P%C4%81ta%C3%B1jala_Yoga_Theory_of_Transformation_pari%E1%B9%87%C4%81ma_

Motegi, S., (1988). The Vaiśeṣikasūtra 9-1 referred to in the Yuktidīpikā. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 36, No. 2.

van Oostwaard, E., (2020). On the Origin of the Yogasūtra, Academia. https://www.academia.edu/44003350/On_the_Origin_of_the_Yogas%C5%Abtra. (Traducción al español [Sobre el origen de los Yogasūtras](#))

Web pages with Sankrit work in Roman transliteration

http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/vakobhau.htm
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/samkhya/isvskaru.htm
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/samkhya/yuktdipu.htm
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vaisesik/vaisessu.htm
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyogbu.htm

Diccionarios y gramática sánscritos

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

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

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

Sobre el Autor

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

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