

ALGUNOS YOGA SŪTRAS PROBLEMÁTICOS Y SUS ANTECEDENTES BUDISTAS¹

Dominik Wujastyk

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Introducción

En este artículo, cuestiono una pequeña selección de sūtras del *Pātañjalayogaśāstra* (PYŚ) que en algunos casos están mal entendidos, o considerados erróneamente problemáticos, por intérpretes contemporáneos e incluso por algunos de los primeros comentaristas sánscritos². Algunas de estas dificultades interpretativas surgen de la falta de conocimiento histórico específico, especialmente del lenguaje y del contenido de la literatura budista temprana. Varias de las interpretaciones que presentaré no son enteramente nuevas para los estudios indológicos, pero su importancia ha sido pasada por alto, especialmente por algunos intérpretes recientes. Por ejemplo, el estudio pionero de Émile Senart publicado en 1900 argumentó de manera convincente que el *Pātañjalayogaśāstra* y el Pali *Tripitaka* contenían pasajes y conceptos que eran paralelos o incluso conceptualmente idénticos. La Vallée Poussin (1937) continuó el trabajo de Senart y reveló otras fuertes influencias del budismo discernibles en el PYŚ

En este contexto, aclararé algunos puntos de interpretación y discutiremos los sūtras seleccionados desde el punto de vista de su valor como pruebas de diagnóstico para la calidad de la comprensión de los primeros intérpretes de los textos de yoga. Pondré especial atención al fundamento histórico de los términos técnicos *dharmamegha*, *asampramoṣa* y *anantasamāpatti*. Argumentaré que no se puede comprender correctamente mucho de lo que Patañjali dijo en sus sūtras y comentarios, sin entender algo sobre el budismo, y especialmente sobre el pensamiento y la terminología budista, que sirvió para evolucionar y cuestionar la meditación y el camino hacia la liberación.

¹ Traducción del artículo de Dominik Wujastyk, "Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background", draft of 13th June 2016.

² Estoy muy agradecida a los colegas que comentaron una versión anterior de este documento, especialmente Eli Franco, Birgit Kellner, Chlodwig Werba y Philipp Maas. Ellos plantearon puntos extremadamente interesantes que merecen mucha más reflexión e investigación, pero sólo he podido tener en cuenta sus sugerencias de forma parcial en este documento. También doy las gracias a Isabelle Ratie y Ferenc Rusza por sus correcciones y comentarios.

Para acercarnos a estos problemas en un contexto contemporáneo, me gustaría sugerir el siguiente paralelo. Supongamos que usted se da cuenta de un nuevo movimiento religioso que está atrayendo a miembros en la ciudad donde vive. Supongamos además que un entusiasta en la calle le entrega un folleto. El folleto elogia la vida virtuosa, fomenta la protección del medio ambiente, y habla de la realización de su potencial personal. Y entre otras frases, ve las expresiones "los diez mandamientos" y luego más tarde "nuestro salvador" y "redención". Creo que llegaría a la conclusión de que este nuevo movimiento religioso debía al menos parte de su pensamiento a un fondo judeo-cristiano. Estas palabras y frases clave sobresalen del texto como banderas, indicando inmediatamente al menos una de las fuentes de inspiración del folleto.

Eso es lo que le sucede al historiador de la cultura India cuando estudia la obra maestra de Patañjali sobre el Yoga. A medida que se lee esta obra, las palabras clave del pensamiento budista saltan de las páginas. Una vez establecida la conciencia de la historia y el lenguaje budistas, estas señales son inconfundibles.

No se trata de un asunto especialmente nuevo. Tal como se ha mencionado, lo inició hace ya más de un siglo Senart y desde entonces ha sido retomado por muchos estudiosos distinguidos a lo largo de más de un siglo³. Por supuesto, es fascinante y resulta útil ver cómo Patañjali procesa e integra las ideas y el lenguaje budistas en su clásico trabajo sobre Yoga. Es necesaria más investigación específica sobre este tema, lo cual puede resultar muy interesante y atractivo. Pero este punto por sí mismo no es el foco principal del presente ensayo. Lo que quiero tratar en este estudio es un tema ligeramente diferente. Me centraré específicamente en algunos casos en los que la falta de conocimiento del contexto budista respecto de lo que Patañjali expuso puede confundirnos seriamente, de tal forma que no entendamos lo que Patañjali estaba diciendo.

³ E.g., Senart 1900, Woods 1914: xvii-xviii *et passim*, Kimura 1934, La Vallée Poussin 1937, Larson 1989, Cousins 1992, Yamashita 1994, Larson and Bhattacharya 2008: 42-43, Angot 2008: 91-4, Bryant 2009: 69-70.

Senart

El estudio pionero de Émile Senart publicado en 1900 argumentó convincentemente que el PYŚ y el *Pali Tripitaka* contenían pasajes y conceptos que eran paralelos o incluso conceptualmente idénticos⁴.

Por ejemplo, él comparó la categoría de los *brahmavihāras* —benevolencia (*maitrī*), compasión (*karuṇā*), abierta alegría (*muditā*) y desapego (*upekṣā*)— que se mencionan en PYŚ 1.33 con su descripción en los textos budistas⁵. En ambos contextos, estas virtudes se presentan como los objetos apropiados para la meditación (*bhāvanā*)⁶.

Este es un ejemplo de un caso en el que los *Yogasūtras* son razonablemente claros, y el hecho de que los términos clave provengan del budismo no es crítico para entenderlos. Podemos debatir sobre ellos, sin tener en cuenta el budismo, y aun así hacernos una idea bastante buena de lo que los sūtras están diciendo, incluso si los matices y el fondo cultural se nos escapan.

Hay que decir, sin embargo, que incluso en un caso tan aparentemente obvio, hay un pequeño problema que preocuparía al prudente erudito de Sánscrito. Como señaló Louis Renou (1940), la palabra *muditā* ("abierta alegría") no es realmente sánscrito. Es el femenino de un sustantivo verbal en *-ta*, que no es una forma gramatical propia del sánscrito clásico. Es, sin embargo, un tipo de palabra bien conocido en el sánscrito híbrido budista⁷. Por lo tanto, esta palabra clave utilizada por Patañjali ya crea un pequeño problema para los lectores sánscritos clásicos, un problema únicamente soluble en referencia al sánscrito budista.

El mismo Senart expresó la idea general a que me estoy refiriendo, a saber, que hay conceptos utilizados por Patañjali que son inexplicables sin el fondo budista, cuando dijo:

⁴ Siguiendo los argumentos de Maas (2006, 2013), y los colofones de la mayoría de los manuscritos, me refiero a los sūtras y su comentario el *Bhāṣya* como una sola obra, con el título PYŚ.

⁵ Patañjali no menciona la palabra *brahmavihāra*.

⁶ Senart 1900: 353. Para un estudio en profundidad de los *brahmavihāras*, véase Maithrimurthi (1999), quien argumenta que estas categorías fueron originalmente absorbidas por el budismo de fuentes Brāhmaṇicas mucho más antiguas.

⁷ Edgerton (1953: 434) señaló que Senart pensaba que la palabra podría proceder de *mudutā* Skt. *mṛdutā* ("suavidad, dulzura"). Edgerton estaba menos convencido, porque el significado de *muditā* realmente parece estar conectado con la raíz verbal *mud* "placer, disfrute".

Uno se sorprende por la extraña palabra *dharmamegha*, "nube de la ley", que el Yoga utiliza para designar el *samādhi* último que confirma la destrucción de los *kleśas* y del *karman* (YS, IV, 28, 29). ¿Cómo separarla de la fraseología budista y de esta "ambrosía de la ley" que la enseñanza de Buda hizo caer como lluvia sobre el mundo?⁸

Examinaré más profundamente esta palabra *dharmamegha* más adelante en este artículo.

La Vallée Poussin

Más de treinta años después, La Vallée Poussin continuó la obra de Senart, y profundizó en las fuertes influencias del budismo discernibles en el PYŚ⁹.

Aunque La Vallée Poussin manifestó el mayor respeto a la obra de Senart, que después de todo le había inspirado para seguir el tema, hizo una muy importante corrección a las ideas de su predecesor. Esta se refería a la cuestión de la cronología relativa. Senart había trabajado en la suposición de que antes de la época de Buda se había desarrollado una importante filosofía del yoga, lo que Larson denominó convenientemente, "una reflexión sistemática que busca la coherencia general y la presentación persuasiva"¹⁰, y en que Buda estaba utilizando las ideas del yoga clásico en su enseñanza. Treinta años después, La Vallée Poussin ya sabía que esto no era así y que la dirección de la influencia había sido ciertamente al revés: el budismo era mucho más antiguo que el PYŚ, y la influencia se había dirigido desde el budismo hacia Patañjali¹¹.

La Vallée Poussin estudió más sūtras y términos filosóficos específicos que Senart, entre ellos,

⁸ Senart 1900: 353: "On s'est étonné du nom si étrange de dharmamegha, «nuage de la Loi», dont le Yoga désigne ce samadhi ultime qui assure la destruction des kleśas et du karman (YS. IV, 28, 29). Comment le séparer de la phraséologie bouddhique et de cette «ambrosie de la Loi» que l'enseignement du Buddha fait pleuvoir sur le monde?"

⁹ La Vallée Poussin 1937.

¹⁰ Larson 1989: 131, en contraste con "la intuición especulativa en un entorno de reconocida autoridad".

¹¹ Maharaj (2013: 77) discute las opiniones más antiguas de la precedencia cronológica del PYŚ sobre el budismo. Véase también Jacobi 1831; Keith 1932; Renou 1940.

1.25 <i>īśvara</i>	1.33 <i>brahmavihāras</i>
1.48–49 <i>prajñā ṛtaṃbharā</i>	2.5 <i>avidyā</i>
2.12–13, 31, 34, 4.7 <i>karma</i>	2.15 <i>duḥkha</i>
2.25, 3.50, 55, 4.26-34 <i>kaivalya</i>	2.27 las siete <i>prajñās</i>
2.39 <i>janmakathamtā</i>	2.42 <i>saṃtoṣa</i>
2.47 <i>ānantyasamāpatti</i>	3.13, 4.12 ideas Sarvāstivāda
3.20–21 <i>paracittajñāna</i>	3.26 <i>bhuvanajñāna</i>
3.48 <i>manojavitva</i>	3.46 los cuatro <i>sāmpads</i> del yogui
3.51, 4.28–29 <i>bhūmis / dharmamegha</i>	4.1 <i>siddhis</i>
4.16 ff. teoría del conocimiento	

Así por ejemplo, La Vallée Poussin señaló que los cinco medios para adquirir poderes sobrenaturales que se describen en el PYŚ 4.1 están reflejados en la obra filosófica budista llamada *Abhidharmakośabhāṣya* (7.53) compuesta por Vasubandhu (nacido c. 316 ce)¹². En PYŚ 4.1, se dice que un yogui puede adquirir poderes sobrenaturales en virtud de las siguientes cinco causas: nacimiento (*janma*), hierbas (*oṣadhi*), invocaciones (*mantra*), ascetismo (*tapas*) e integración meditativa (*samādhi*)¹³. Los poderes (*siddhis*) enumerados en el *Abhidharmakośabhāṣya* son producidos exactamente por las mismas causas, en una secuencia diferente: meditación (*bhāvanā*), nacimiento (*upapatti*), invocaciones (*mantra*), hierbas (*oṣadhi*) y ciertas acciones ascéticas (*karma*)¹⁴. Es casi imposible que estas dos listas sean independientes. Debe haber una conexión entre la tradición budista Abhidharma transmitida por Vasubandhu y el PYŚ de Patañjali. La Vallée Poussin observó otros paralelismos entre estos dos autores, y volveremos a Vasubandhu más adelante¹⁵.

¹² La Vallée Poussin 1937: 241–2

¹³ Āgāṣe y Āpaṭe 1904: 176: *janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ* //11/.

¹⁴ Pradhan (1975: 428-9): *avyākṛtaṃ bhāvanājam trividhaṃ tūpapattijam / rddhir mantrauṣadhābhyāṃ ca karmajā ceti pañcadhā //7.53// samāsataḥ pañcavidhām rddhiṃ varṇayanti / bhāvanāphalam upapattilābhikaṃ mantrajam auṣadhajam karmajam ca /*. Traducción al francés de La Vallée Poussin (1923-1926: v. 5, 121-2), traducida al inglés por Pruden (1988-1990: v.4, p.1167). Discutido por Pines y Gelblum (1983: 281). Citando pasajes paralelos en el *Bhagavadgītā* (*karma* en 5.11 comparado con *tapas* en 17.14-16), Pines y Gelblum (ibid.: 281) argumentan de manera convincente que el uso de Vasubandhu de la palabra *karma* puede ser interpretado como referida específicamente a *tapas*, encajando exactamente de forma paralela con el PYŚ.

¹⁵ La Vallée Poussin 1937: 232, 239.

Eliade

Eliade tuvo un enorme efecto en el estudio y la comprensión del Yoga en la última parte del siglo XX. No es exagerado decir que para muchos eruditos y estudiantes, el Yoga no era ni más ni menos lo que Eliade dijo que era. Su libro fue extraordinariamente influyente, como se ha confirmado recientemente a través de los estudios de recepción de Guggenbühl (2008) y Liviu Bordaş (2011, 2012). Ambos estudios muestran lo importante que fue Eliade en la forma de investigar el yoga hacia la segunda mitad del siglo XX. De hecho, La Vallée Poussin (1937) estuvo al corriente de la primera edición del famoso libro de Eliade, que salió en francés un año antes que su propio artículo.

Sin embargo, el libro de Eliade ahora está obsoleto en muchos aspectos. Si bien presentó datos novedosos en la primera mitad del siglo pasado, ahora se encuentra superado por una erudición más exacta y perspicaz en casi todos los aspectos de la historia de la tradición del yoga. En particular, el capítulo de Eliade sobre la relación entre el yoga y el budismo ya no es una fuente segura de información o interpretación¹⁶. Aunque Eliade describe varias formas de meditación, la adquisición de poderes mágicos y formas de conocimiento metafísico en el budismo, no dibuja muchos estrechos paralelos con la tradición del yoga clásico del PYŚ. Y en su mayor parte, la discusión de los temas planteados por Eliade simplemente ha avanzado en la literatura de investigación. Las severas críticas presentadas por R. Gombrich (1974) han socavado los principales argumentos expuestos por Eliade sobre la relación entre el yoga y el budismo. Las opiniones de Eliade sobre este tema no necesitan que nos detengamos más. La reciente investigación historiográfica sobre yoga acometida por Maas (2013) es la guía más actualizada sobre el estado actual de este asunto.

Tres sūtras examinados

En lo que sigue, los sūtras que discutiré incluyen

- Samādhīpāda 11: *anubhūtaṣayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ*
- Sādhana-pāda 46–47: *sthīrasukham āsanam prayatnaśaithilyānantasamāpattibhyām* y

¹⁶ Eliade 1970: ch. 5.

- Kaivalyapāda 29: *prasankhyāne 'py akusīdasya sarvathāvivēkakhyāter dharmameghaḥ samādhiḥ*

Estos son solo una pequeña selección de los sūtras que podrían elegirse para ejemplificar el asunto que se está tratando en este documento.

Samādhipāda 11: *anubhūtaṣayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ*

Este sūtra proporciona a Patañjali la definición de *smṛti*, una palabra que significa memoria o atención plena¹⁷. Hablando en términos generales, Patañjali dice que la memoria no tiene *saṃpramoṣa* (*a + saṃpramoṣa*) de los objetos de los sentidos que se han experimentado. ¿Qué significa esta incómoda palabra *asaṃpramoṣa*? Solo usando el sentido común, podemos llegar a la conclusión de que debe significar algo así como "olvidar" o "perder", porque después de todo, además de significar "atención plena" o "reconocimiento propio", *smṛti* también es una palabra común en sánscrito, significando la mayor parte de las veces "memoria" en el sentido más simple, como en "recuerdo lo que desayuné"¹⁸. Patañjali está tratando de reafirmar la definición con fines filosóficos¹⁹. Después de todo, *smṛti* es uno de los cinco *vṛttis* que el yoga está destinado a bloquear, por lo que necesita aclarar qué es exactamente. Pero si el desayuno es la impresión sensorial que he experimentado, entonces la memoria debe ser al menos algo que ver con retener el conocimiento de esa experiencia, así que *asaṃpramoṣa* debe significar algo en esa línea.

El comentario del PYŚ sobre este sūtra no ayuda, ya que da por sentado que conocemos el significado de esta palabra y no la explica. Los comentaristas sánscritos son a menudo muy rigurosos a la hora de explicar y comentar el vocabulario incómodo. El hecho de que Patañjali no lo hiciera nos sugiere que la palabra

¹⁷ Ver Wujastyk (2012) y Maharaj (2013) para las últimas discusiones sobre la interpretación de la *smṛti* yóguica.

¹⁸ Un ejemplo real: *uktam āpadgataḥ pūrvam pituḥ smarasi śāsanam* || "Cuando te metes en problemas, recuerdas las instrucciones que tu padre dijo antes". *Mahābhārata, Udyogaparvan, Bhagavadgītāparvan*, cap. 124

¹⁹ Franco (1987: 373) fue el primero en señalar que Prabhākara pudo haber tomado y usado el término *pramoṣa*, refiriéndose a *smṛti*, del PYŚ, cuando estaba desarrollando su Teoría de las cogniciones de las ilusiones. Agradezco al Prof. Franco por observar en una comunicación personal que *smṛti* en el discurso filosófico nunca es una facultad mental, sino más bien un evento mental momentáneo.

sampramoṣa era tan obvia para él, que no se le ocurrió que necesitase una explicación adicional, lo cual resulta interesante.

El siguiente comentarista, Śāṅkara (siglo 8 o 9)²⁰, glosó el término como "no llevar fuera (*anapaharaṇa*)" y "no desaparecer (*atirobhāva*)"²¹. Al igual que Patañjali, Śāṅkara parecía razonablemente cómodo con la palabra, pero introdujo el sentido de "no sacar" o "no quitar", aunque tuvo el acierto de agregar el más intuitivo "no desaparecer".

Sin embargo, el siguiente comentarista importante, el influyente Vācaspati Miśra, que vivió aproximadamente en el año 950, sintió una necesidad más fuerte de explicar el término. En su primera oración, Vācaspati nos dijo lo que él pensaba que significaba la palabra²². Para él, era "no robar (*asteya*)". Por lo tanto, el sūtra aparentemente decía: "la memoria es el no robo de las impresiones de los sentidos que se han experimentado". Esto es muy extraño. Pero la interpretación de Vācaspati se convirtió en clásica para los comentaristas posteriores, y de hecho para los traductores modernos.

Dos ejemplos separados por un siglo, representan las decenas de traducciones que luchan contra la idea de robar impresiones experimentadas. Ambos son libros de gran mérito. Prasāda (1912: 24) tradujo:

La memoria es no robar junto con las impresiones mentales objetivas (retenidas) (es decir, solo la reproducción de lo que se ha grabado en la mente).

Bryant (2009: 43) tradujo:

La memoria es la retención de [las imágenes de] los objetos sensoriales que se han experimentado.

Bryant, quizás influenciado por Śāṅkara, resolvió la cuestión, observando que *asampramoṣa* significaba "no desaparición, retención".

²⁰ Maas 2013: 18; Harimoto 1999: 136.

²¹ Rama Sastri and Krishnamurthi Sastri 1952: 39.

²² Āgāṣe and Āpaṭe 1904: 16.

De manera bastante inexplicable, Woods (1914: 31) tradujo *asampramoṣa* como "no-añadir-subrepticamente", una traducción que no guarda relación con ninguna otra que pudiera considerarse²³.

La memoria (*smṛti*) no es sumar-subrepticamente (*asampramoṣa*) a un objeto que alguna vez se experimentó.

¿Por qué todos estos comentaristas y traductores se quedan estancados en el concepto de "robo"?

La respuesta no es difícil. Uno de los campos de conocimiento más avanzados en la India antigua fue la gramática, específicamente la gramática sánscrita. Y los gramáticos del siglo IV d. C. desarrollaron una lista de alrededor de 2000 formas de semillas de palabras, o elementos del lenguaje, llamados *dhātu* en sánscrito, "raíces" en inglés, a partir de las cuales podrían derivarse todas las demás palabras. Poco después de haberse creado esta lista, un gramático llamado Bhīmasena añadió una o dos palabras a cada raíz, sencillamente para resaltar su significado principal, o para diferenciar raíces similares²⁴. Las adiciones de Bhīmasena no constituyen un diccionario como tal, pero a menudo se usaron como si fueran definiciones, no solo indicadores²⁵. Y en esta lista, a la raíz *muṣ*, que se encuentra en el medio de *a-sam-pra-moṣ-a*, se le da el significado $\sqrt{muṣ}$ (9.58) = *steye* "robar"²⁶.

Los principales diccionarios modernos de sánscrito clásico: Monier-Williams, Leumann, Cappeller, y otros, Apte, Böhtlingk y Roth, todos adoptan el significado de "robar"²⁷.

Entonces, ahora podemos ver de dónde viene el problema. Los primeros comentaristas siguieron a los gramáticos, al igual que los lexicógrafos sánscritos

²³ ¿Quizás Woods estaba pensando en el "robo" de Vācaspati como algo subreptico? ¿Y tal vez el robo sea no-agregar?

²⁴ Skeat (1897-1882: xii) notó el mismo uso de significados en su propio diccionario etimológico, "una breve definición, simplemente como una marca para identificar la palabra". Un etimólogo no es un lexicógrafo.

²⁵ Bronkhorst 1981.

²⁶ $\sqrt{mūṣ}$ (1.707) también = *steye*.

²⁷ Böhtlingk y Roth también incluyen "wegnehmen" (quitar, retirar), que es un poco más útil, y para *sampramoṣa* (v. 7, p. 745) "das Nichtvergessen" (no olvidar), pero citando específicamente a PYS 1.11. Mayrhofer (1986-2001: 383 f.) relaciona $\sqrt{moṣ}$ solo con "stehlen, wegnehmen, rauben".

modernos. Pero, ¿qué quiso decir el propio Patañjali? ¿De verdad estaba hablando de no robar recuerdos?

Si recurrimos a la fonología histórica, encontramos que existe una raíz indo-aria común, $\sqrt{mṛṣ}$, cuyo significado es simplemente "olvidar"²⁸. Esta raíz aparece en muchas palabras derivadas en los idiomas indoarios medievales, tal como se documenta en *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* de Turner (ver Fig.1). La pronunciación de esta familia de palabras cambió en pali budista e híbrido

8730 ***pramṛṣati** ' forgets '. 2. ***pramṛṣyati**. 3. Pp. ***pramṛṣṭa** -- . [*pramṛṣē* inf., *prámamarṣa* perf., *pramarṣiṣṭhāḥ* aor., *mṛṣyatē* RV. -- $\sqrt{mṛṣ}$]
 1. Pk. *pamhasāi*, °*mhusāi*, °*mhuḥāi* ' forgets ' (*mh* from **pamharai* < *prasmarati*), Pr. *puṣ* -- , Dm. *pramuṣ* -- , Gaw. *plemuṣ* -- , Kal. *prāmuṣ* -- .
 2. Pa. *pamussati* ' forgets ', Paš.kur. *šamaś* -- (← a dialect like uzb. with *š* -- < *pr* --).
 3. Pa. *pamuṭṭha* -- ' forgotten ', Pk. *pamhaṭṭha* -- , *pamhuṭṭha* -- ; Ash. *pumiṣṭ*, *pəmiṣṭ*, *pumuṣṭ* ' forgot ', Wg. *pramuṣṭoi*, *pramuṣṭ* -- , Kt. *pəmiṣṭyo*, *prəmuṣṭyo*.
 ***pramṛṣṭa** -- , ***pramṛṣyati** ' forgets ' see prec.

Figura 1: Turner 1966–85: #8730.

sánscrito budista, generando formas como el pali "*pamussati*", "él olvida" y "*pamuṭṭha*", "olvidado"²⁹. Aunque tenemos estas formas verbales, parece que no existe una forma nominal pali o prácrito **pamosa*³⁰. Sin embargo, otras derivadas verbales y participiales de esta raíz con el sufijo *pra-* sí aparecen en sánscrito védico, pali y prácrito, como mostró Turner³¹.

De lo que no hay duda es que la palabra *asampramoṣa* se utilizó en budista híbrido sánscrito, con el significado de "olvidar"³². De hecho, la palabra es bastante común en los textos budistas en sánscrito, incluidos especialmente los del mismo

²⁸ Werba 1997: 366, ver también Mayrhofer 1986–2001: v. 2, 332 sobre $\sqrt{mṛṣ}$.

²⁹ Davids y Stede 1921–1925: parte V, pp. 39, 40.

³⁰ Un detalle que curiosamente me llamó atención durante una comunicación personal con mi colega el Prof. Chlodwig Werba.

³¹ En muchas lenguas IA, los *Diccionarios Comparativos de Lenguas Indo-Arias* tienen varias entradas interesantes relacionadas con las raíces *muṣ* y *mṛṣ* "limpiar, olvidar". Sugieren la posibilidad de que las palabras que suenan como *muṣ* o *mṛṣ* tuvieran un significado primario conectado con "olvidar" tanto en el antiguo lenguaje del *R̥gveda*, como en las lenguas iránicas relacionadas como el Pahlavi. Sería interesante aplicar los métodos de la fonología histórica a la hipótesis de que una antigua formación sánscrita *mṛṣa* "limpiar, olvidar" se transformó en prácrito a *moṣa*, y luego volvió al budista híbrido sánscrito sin cambios. Una vez en el sánscrito cotidiano, la conexión de la palabra con *mṛṣ* "limpiar, olvidar" se olvidó, y los gramáticos comenzaron a conectarlo con la muy diferente raíz *muṣ* "robar".

³² Edgerton 1953: 83

período que el PYS³³. La palabra *asampramoṣaṇa* aparece a menudo en oraciones con *smṛti* "memoria". Hay un texto que utiliza exactamente la misma expresión compuesta de Patañjali, *smṛtyasampramoṣaṇa*³⁴. Aún más llamativo es el *Abhidharmasamuccaya* de Asaṅga, también del mismo período, que utiliza la palabra *asampramoṣa* en una definición de recuerdo (*smṛti*) que es casi exactamente paralela al sūtra de Patañjali³⁵.

Podemos encontrar un mensaje claro de todo esto: el *asampramoṣa* de Patañjali tiene una historia más antigua y mucho más diversa que la que los comentaristas sánscritos posteriores parecen haberle atribuido. En los círculos budistas, y entre los hablantes para quienes las lenguas prácrito eran menos remotas, el significado de la palabra *asampramoṣa* "no olvidar" era claro. Patañjali sabía lo que significaba. Pero a medida que pasaban los siglos, su uso en este sentido se fue olvidando gradualmente incluso por los mismos comentaristas sánscritos.

Utilizando lo que hemos aprendido del sentido budista de la palabra, el sūtra de Patañjali significa que "la memoria es no olvidar las impresiones de los sentidos que se han experimentado". No se trata de un robo. Pero solo se llega a esta conclusión cuando se comprende el uso budista del lenguaje.

Sādhanapāda 46–47: *sthīrasukham āsanam prayatna- śaithilyānantasamāpattibhyām*

Como Philipp Maas ha explicado en otro lugar, este sūtra se puede traducir como:

La postura se vuelve firme y cómoda mediante la relajación del esfuerzo y la fusión meditativa con el infinito³⁶.

³³ Por ejemplo, *Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* (Conze 1974: parivarta 75), *Bodhisattvabhūmi* (Dutt 1966: 76, 88, 142, 221, 279) y muchos otros.

³⁴ *Suvarṇaprabhāsaṅgamaśāstra* (Bagchi 1967: 55).

³⁵ Pradhan 1950: 6: *smṛtiḥ katamā / samsmṛte [v.l. samstute] vastuni cetasaḥ asampramoṣo 'vikṣepakarmikā II*. Tr. Rahula 2001: 9: "¿Qué es la atención plena (*smṛti*)? Es no olvidar por la mente (*cetas*) con respecto al objeto experimentado. Su función es la no distracción". Cf. la misma expresión en *Pañcaskandhaprakaraṇam* 35.

³⁶ Maas 2015; Maas y Wujastyk en preparación.

Maas se concentró en la primera parte del sūtra, y mencionó de paso que "fusionarse meditativamente en el infinito" estaba relacionado específicamente con las tradiciones budistas de meditación.

La idea de que este es un tipo de meditación sobre el infinito cuenta con el apoyo del primer comentarista del PYŚ, a saber, Śaṅkara (siglo VIII o IX). Al explicar este pasaje, dice, y cito la traducción de Philipp Maas y de mí misma,

O bien, se fusiona (*samāpanna*) en el infinito. Infinito (*ananta*) significa el Todo (*viśva*); infinitud (*ānantya*) es el hecho de ser infinito (*anantabhāva*). Al fusionarse en eso, habiéndolo penetrado, la mente (*citta*), establecida como el Todo, produce, es decir, hace firme la postura³⁷.

Hay dos puntos clave aquí. Primero, Śaṅkara describía firmemente una especie de meditación en el infinito. En segundo lugar, la manera en que se expresó en sánscrito hace absolutamente seguro que el texto del PYŚ que él está mirando contemplaba la palabra "*ānantya*", "infinitud" y no la palabra "*ananta*" "infinito", que se imprime en la mayoría de las ediciones modernas del texto.

Diferentes manuscritos del PYŚ, transmiten dos lecturas diferentes de esta frase. Algunos dicen "*ananta*", mientras que otros dicen "*ānantya*". Como Maas ha dicho, los manuscritos más conservadores y originales del PYŚ tienen la última lectura, "*ānantya*", y Śaṅkara parece que tuvo acceso a estos manuscritos³⁸.

¿Por qué la lectura cambió de "*ānantya*" a "*ananta*"?

Me gustaría sugerir que se remonta, una vez más, al comentarista del siglo X Vācaspati Mīśra. En la mitología india, hay historias sobre una serpiente, llamada "Sin fin" o "*ananta*" en sánscrito. Vācaspati quería hacer de este sūtra una referencia a algún tipo de meditación sobre la serpiente mitológica, Ananta. Para hacer esto, necesitaba leer "*ananta*" en el sūtra.

Vācaspati dijo, y nuevamente cito la traducción de Philipp Maas y de mí misma,

Alternativamente [a la relajación], la mente (*citta*) facilita la postura cuando se fusiona meditativamente (*samāpanna*) con Ananta, el Rey de

³⁷ Maas y Wujastyk en preparación. Texto sánscrito en Rama Sastri y Krishnamurthi Sastri 1952: 227.

³⁸ Maas 2015: ¶2.3.2.

las Serpientes, quien sostiene la tierra con su multitud de firmes capuchas³⁹.

Por lo que sabemos, Vācaspati Mīśra fue la primera persona en introducir la idea de que el PYŚ estaba hablando aquí de una serpiente mitológica.

Varios comentaristas sánscritos posteriores siguieron la interpretación de Vācaspati Mīśraś, incluyendo,

- Vijñānabhikṣu (fl. 1550)⁴⁰
- Bhāvagaṇeśa (fl. 1600)⁴¹
- Rāmānandasarasvatī (fl. 1600)⁴²
- Nāgeśabhaṭṭa Kāle (fl. 1750)⁴³

Muchos traductores modernos del siglo XX en adelante han seguido la interpretación de Vācaspati. Woods (1914: 192), para mostrar un ejemplo destacado, nos dio la serpiente Ananta, sin comentarios:

Por relajación del esfuerzo o por un estado de equilibrio [mental] con referencia a Ananta- ...¹

¹Comparar con Bh. Gītā x. 28. Ananta es Vāsuki, el Señor de las Serpientes. Ver también MBh. i. 35, 5 ff.

Prasāda (1912: 170-71), para mostrar otro ejemplo, expuso la opaca traducción "mediante la transformación del pensamiento como infinito", y la "Gran Serpiente" de Vācaspati, sin hacer ningún comentario. La traducción de Prasāda ha sido reimpressa continuamente hasta la actualidad, y es ampliamente leída. Se podrían citar muchas más traducciones, incluidas algunas en el siglo XXI.

Pero no todos los comentaristas sánscritos posteriores y traductores de inglés se han sentido cómodos con la idea de la serpiente de Vācaspati Mīśra. Por ejemplo,

³⁹ Maas y Wujastyk en preparación. Esta es una imagen mitológica de Ananta, la serpiente gigante que sostiene la tierra. Ver Sørensen 1904-1925: 199b para referencias a la versión de la historia en el *Mahābhārata*. También se encuentra en la literatura puránica, por ejemplo, en el *Viṣṇupurāṇa* (citado por Mani 1975: 35).

⁴⁰ Dhuṇḍhirāja Śāstrī 2001: 105–6: *pr̥thivīdhāriṇi sthīrataraśeṣanāge samāpannam*.

⁴¹ *ibid.*: 105–6: *pr̥thivīdhāriṇi ... śeṣanāge*.

⁴² *ibid.*: 105–6: *nāganāyake*.

⁴³ *ibid.*: 105–6: *anante: pr̥thivīdhāriṇi śeṣe*.

el comentarista del Sur del siglo XVIII Sadāśivendrasarasvatī, dijo que la meditación en cuestión debería implicar una cierta interioridad y compromiso con la expansión mental:

"Soy lo mismo que lo infinito". Tal meditación es la constante concentración de la mente en el infinito⁴⁴.

Una excepción aún más notable fue otro erudito del siglo dieciocho, Anantadeva. Señaló que había dos lecturas diferentes del texto en sus manuscritos, y que estas lecturas conducían a dos significados diferentes:

"*Ananta*" significa meditación en la serpiente, mientras que "*ānantya*" significa meditación en el espacio (*ākāśa*)⁴⁵.

Así que vemos que algunos de los primeros intérpretes realmente pensaban seriamente en la práctica meditativa, es decir, los estados mentales que se relacionan con la infinitud, y en algunos casos incluso eran conscientes de la inconsistencia de la tradición textual que estaban estudiando. Y algunos traductores también preferían quedarse con el infinito, lo que parecía más apropiado en el contexto de la meditación. Pero otros comentaristas y traductores han apostado por referencias a la serpiente, presumiblemente por la omnipresente tradición que seguía a Vācaspati Mīśra y por la difusión de esta interpretación en los manuscritos⁴⁶.

Si nos fijamos en las primeras fuentes budistas, encontramos que la meditación sobre la infinitud supuso una de las primeras enseñanzas sobre la meditación que sobrevivieron en la vida de Buda, tal como se registra en el Canon Pali. El *Ariyaparyesanasutta* es quizás el relato biográfico más antiguo sobre la búsqueda de la iluminación de Buda y sobre sus primeras enseñanzas⁴⁷. Tal como se recoge en este trabajo, Buda enseñó cuatro meditaciones (Pali *jhānas*, Skt. *dhyānas*) seguidas por cuatro estados adicionales llamados *āyatanas*. En los textos budistas posteriores, estos ocho logros meditativos son llamados los ocho *samāpattis* u "ocho logros". El

⁴⁴ Dhuṇḍhirāja Śāstrī 2001: 106: *yo 'yam anantaḥ sa evāham asmīti dhyānaṃ cittasyānante samāpattiḥ*. La mayoría de estos comentaristas también glosan *samāpatti* como "concentración constante (*dhāraṇā*)" o "meditación (*dhyāna*)".

⁴⁵ *ibid.*: 106: *ananta ānantyeti pāṭhadvaye arthadvayam| prathamapāṭhe śeṣasamāpattiḥ; dviṭīye ākāśasamāpattiḥ||47||*

⁴⁶ Bryant (2009: 287-8), por ejemplo, mantiene ambas explicaciones.

⁴⁷ Wynne 2007: 2.

quinto y el sexto de estos estados se describen en el *Ariyaparyesanasutta* de la siguiente manera:

5. Luego, nuevamente el monje, con la completa trascendencia de las percepciones de la forma [física], con la desaparición de las percepciones de resistencia, y sin prestar atención a las percepciones de diversidad, [percibe el] "espacio infinito", entra y permanece en la dimensión de la infinitud del espacio...

6. Entonces, nuevamente el monje, con el completo trascender de la dimensión de la infinitud del espacio, [percibe la] 'Conciencia infinita', entra y permanece en la dimensión de la infinitud de la conciencia. Se dice que este monje cegó a Mara. Sin huellas, ha destruido la visión de Mara y se ha vuelto invisible para el Malvado...⁴⁸

Estos *samāpattis* budistas o "logros" se debaten ampliamente en el Canon Pali como parte de uno de los típicos discursos sobre las etapas de la meditación. Dado que dos de estos primeros logros meditativos budistas se refieren a formas de infinitud, y dado que las palabras son idénticas a las palabras del PYŚ, parece que tales palabras forman parte de un único discurso sobre fenómenos de meditación que ha pasado por un proceso de cambio cultural gradual. Los *samāpattis* "logros", incluido *ānantyasamāpatti*, "el logro de la infinitud" forman parte de un mundo de debate que es más amplio que el PYŚ, y que aparece en los primeros tratados de meditación budista anteriores en varios siglos al PYŚ.

⁴⁸ Tr. Thanissaro Bhikkhu 2015. Pali text: Trenckner and Chalmers 1888–1925: v. 1, sutta 26: 38. *Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu sabbaso rūpa-saññānaṃ samatikkamā paṭigha-saññānaṃ attha-gamā nānattasaññānaṃ amanasi-kārā ananto ākāsoti ākāsānañcāyatanaṃ upasampajja viharati.* || *Ayaṃ vuccati bhikkhave bhikkhu andhamakāsi Māraṃ,* || *apadaṃ vadhitvā Māracakkhuṃ adassanaṃ gato pāpimato.* || ||

39. *Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu sabbaso ākāsānañcāyatanaṃ samatikkamma 'Anantaṃ viññānaṃ' ti viññānañcāyatanaṃ upasampajja viharati.* || || *Ayaṃ vuccati bhikkhave bhikkhu 'andhamakāsi Māraṃ,* || *apadaṃ vadhitvā Māracakkhuṃ adassanaṃ gato pāpimato* || || Otra tr.: Ñānamoḷi y Bodhi (1995: 267–8).

Kaivalyapāda 29: prasaṅkhyāne'py akusīdasya sarvathāvivekakhyāter dharmameghaḥ samādhiḥ

Finalmente, llegamos al *dharmamegha*, la nube del *dharma*. En este sūtra, Patañjali estaba caracterizando un tipo particular de *samādhi*, o realización integrada, que experimenta quien no tiene ningún interés o implicación (*kusīda*) en la contemplación (*prasaṅkhyāna*), y que ha logrado, en todos los aspectos, la realización de la discriminación⁴⁹.

El sūtra de Patañjali significa, en sentido amplio, "*dharmamegha samādhi* es propio de quien no tiene ninguna implicación ni siquiera en la contemplación, quien ha comprendido la discriminación en todos sus aspectos".

La palabra *dharmamegha* es un compuesto de la palabra *dharma*, que significa "virtud, ley, doctrina budista" y la palabra *megha*, que significa "nube". Esta expresión compuesta, que ocurre solo esta vez en los sūtras, no fue explicada por Patañjali⁵⁰.

El primer comentarista Śāṅkara explicó que es un término técnico, llamado así porque el *dharma* más elevado, llamado *Kaivalya*, cae en forma de lluvia⁵¹. Como veremos, Śāṅkara tenía razón en su breve interpretación, aunque no muestra evidencia de conocer la metáfora subyacente completa de donde surgió la expresión originalmente.

Si la brevedad de Śāṅkara no satisface completamente, la explicación de Vācaspati Miśra es un poco mejor. Él consideraba que la nube de *dharma* llovía sobre "toda clase de cosas cognoscibles [*dharmas*]"⁵².

⁴⁹ Endo (2000) estudió la historia y los significados del término *prasaṅkhyāna*. El estudio es valioso, aunque desde mi punto de vista, Endo (págs. 78-9) no logró involucrarse suficientemente con el *api* y el alfa-privativo de *a-kusīdasya* en PYŚ 4.29. La interpretación de Endo de que *prasaṅkhyāna* es un paso hacia *vivekakhyāti* no me parece que sea lo que dice el sūtra. En general, este sūtra y su discusión en el PYŚ y el *Vivaraṇa* contiene muchos puntos difíciles e interesantes que merecen un tratamiento más completo.

⁵⁰ En sus observaciones en PYŚ 1.2, Patañjali usó la expresión *dharmamegha* como un calificador para la meditación (Maas (2006: 5): *dharmamegha-dhyāna*). En el comentario sobre PYŚ 3.32, usó *dharmamegha* como sinónimo de *samādhi*.

⁵¹ Rama Sastri y Krishnamurthi Sastri (1952: 363): *kaivalyākhyam paraṁ dharmam varṣatīti dharmameghaḥ iti samjñā*

⁵² En PYŚ 4.31 (Āgāśe y Āpaṭe 1904: 203): *ata eva sarvān dharmān jñeyān mehati varṣatī prakāśāneneti dharmamegha ity ucyate* []. Tr. Woods (1914: 343).

La expresión "virtud-lluvia (*dharmamegha*)" ha confundido a los traductores de yoga a partir de Vācaspati, incluidos los traductores modernos, quienes casi de manera uniforme han debatido siempre este término. Al hablar de este sūtra, Eliade hizo caer la lluvia de *dharma* sobre el yogui:

es un término técnico de difícil traducción, porque *dharma* puede tener muchos significados (orden, virtud, justicia, fundamento, etc.) pero aquí parece referirse a una abundancia ("lluvia") de virtudes que colman al yogui inmediatamente⁵³.

En un artículo publicado hace casi treinta años, Klaus Klostermaier hizo un completo estudio sobre todas las formas en que los traductores e intérpretes habían tenido problemas con este término⁵⁴. Klostermaier recordó al lector que Senart, La Vallée Poussin y otros habían señalado que "*dharmamegha*" se menciona explícitamente en el texto budista mahāyāna *Daśabhūmikasūtra*, "El Sutra sobre las Diez Etapas", como la etapa última y culminante del despertar espiritual. También aparece en muchos otros textos Mahāyāna como el nombre de la etapa final o penúltima de la liberación. Habiendo reunido toda la evidencia necesaria y acercándose tentadoramente a la solución del problema de *dharmamegha*, Klostermaier finalmente no expuso un argumento claro sobre el origen del término.

La explicación más antigua del término en la literatura india se encuentra en el antiguo texto *Milindapañha*, que puede haber sido compuesto durante un período de tiempo que comienza alrededor de 200 a. C. En ese texto, el término *dharmamegha* se introduce naturalmente en una hermosa metáfora que describe al sabio yogui:

12. 'Venerable Nāgasena, esas cinco cualidades de la lluvia que dices que debe tomar, ¿cuáles son?'

'Igual, ¡oh Rey!, que la lluvia asienta el polvo que se levanta; De la misma manera, ¡oh Rey!, si el extenuante yogui, serio en su esfuerzo, asienta el polvo y la suciedad de cualquier disposición malvada que pueda surgir dentro de él. Esta es la primera cualidad de la lluvia que debería tener.

13. "Y otra vez, ¡oh Rey!, así como la lluvia mitiga el calor del suelo; de la misma manera, ¡oh Rey!, debería el extenuante yogui, serio en su esfuerzo, calmar el universo entero de los dioses y los hombres con el

⁵³ Eliade 1970: 84.

⁵⁴ Klostermaier 1986.

sentimiento de su amor. Esto, ¡oh Rey!, es la segunda cualidad de la lluvia que debería tener.

14. "Y otra vez, ¡oh Rey!, igual que la lluvia hace crecer todo tipo de vegetación; de la misma manera, ¡oh Rey!, si el extenuante yogui, esforzándose sinceramente, hace que la fe brote en todos los seres, y hace que esa semilla de fe se transforme en los tres Logros, no solo en los logros menores de prestigiosos renacimientos en el cielo o en la tierra, sino también en el logro del bien más elevado, la dicha de la maestría hacia el estado de Arahat. Esta, ¡oh Rey!, es la tercera cualidad de la lluvia que debería tener.

15. "Y otra vez, ¡oh Rey!, así como la nube de lluvia que se levanta en la estación cálida, protege la hierba, los árboles, las enredaderas, los arbustos, las hierbas medicinales y a los monarcas de los bosques que crecen en la superficie de la tierra; de la misma manera, ¡oh Rey!, si el extenuante yogui, esforzado en su esfuerzo, cultivando el hábito de la consideración, proporciona protección en atención a su condición de experto en el estado de Samaṇa, porque todas las buenas cualidades tienen su origen en última instancia. Esta, ¡oh Rey!, es la cuarta cualidad de la lluvia que debería tener.

16. [411] 'Y otra vez, ¡oh Rey!, como la lluvia cuando se derrama llena los ríos, los embalses, los lagos artificiales, las cuevas y abismos, los estanques, agujeros y pozos con agua; De la misma manera, ¡oh Rey!, si el extenuante yogui, esforzado en su esfuerzo [yoga], derrama la lluvia del Dhamma según los textos transmitidos por la tradición, y llena así la mente de aquellos que anhelan la instrucción. Esto, ¡oh Rey!, es la quinta cualidad de la lluvia que debería tener⁵⁵.

Aquí en la tradición budista primitiva, encontramos el término "nube de *dharma*" en un contexto literario bello y evocador que tiene perfecto sentido de la expresión como una metáfora de la abundancia fresca y relajante. Este es el flujo fresco y calmante de la virtud que llueve a partir de un hombre sabio sobre el mundo, humedeciendo sus

⁵⁵ Tr. Rhys Davids (1890–1894: 356–7), con mi "yogui" reemplazando al "Bhikshu" de Rhys Davids. Texto Pali, último párrafo (Trenckner 1880: 411): *Puna ca paraṃ mahārāja megho vassamāno nadītaḷākapokkharāṇiyo kandara-padara-sara-sobbha-udapānāni ca paripūreti udakadhārāhi, evam eva kho mahārāja yoginā yogāvacarena āgamapariyattiyā dhammamegham abhivassayitvā adhigamakāmānaṃ mānasam paripūrayitabbaṃ.*

llamaradas de pasión, odio y engaño⁵⁶. La metáfora todavía era muy utilizada entre los budistas del tiempo de Patañjali, ya que se convirtió en el término técnico para el décimo y más alto nivel de realización de un Bodhisattva. Asaṅga (294-376) lo usó en su *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, y su medio hermano menor Vasubandhu (ff 316-396) lo comentó⁵⁷. Como veremos más adelante, Patañjali estaba lo suficientemente familiarizado con las escrituras de Vasubandhu para citarlas directamente.

Con esta metáfora budista en mente, el uso de Patañjali de la palabra en su sūtra habría tenido perfecto sentido para sus contemporáneos, para quienes la historia del sabio yogui que enfría la tierra con la lluvia de su *dharma* era todavía una vívida imagen de la generosidad del sabio realizado.

La utilización Patañjali de referencias *Vibhāṣā*

Al inicio de este documento, observé que La Vallée Poussin llamó la atención a raíz de su publicación de 1923-1926 (p.4) sobre el paralelismo entre Vasubandhu y el PYŚ. También hice notar que el significado e incluso la redacción de PYŚ 4.1 están directamente relacionados con el texto de Vasubandhu (pp. 4-5). Una nueva y emocionante investigación está sacando a la luz aún más paralelismos entre estos autores⁵⁸.

El filósofo Vasubandhu era un monje budista indio de Gandhāra. Nació en c. 316 d. C. en Puruṣapura, la moderna Peshawar, y se formó inicialmente como un pensador en la tradición Budista Sarvāstivāda. Tenemos un relato de su vida del erudito Paramārtha, que vivió un siglo después de Vasubandhu, así como de autores posteriores tibetanos y chinos⁵⁹. Con el maestro Saṅghabhadra, Vasubandhu estudió la tradición Vaibhāṣika de Cachemira que se había desarrollado en los siglos

⁵⁶ La metáfora es antigua, central para los oponentes a la refrescante y húmeda (*saumya*) enseñanza de Buda, para las ardientes y abrasadoras (*āgneya*) tradiciones de la práctica religiosa Brāhmaṇica. Sobre estas oposiciones metafóricas, ver, por ejemplo, R. F. Gombrich 1996: cap. III; Wujastyk 2004; Jurewicz 2000, 2010.

⁵⁷ *Mahāyānasūtrālaṅkāra* IX.5-6, XI.46, XX-XXI.38b (editor Lévi 1907-1911: 1.34, 66, 183, tr. Thurman y otros 2004: 74-5, 83, 332). Squarcini (2015: 158-9, 189) proporciona referencias a esta metáfora en el *Daśabhūmikasūtra* y muchos otros textos budistas del período contemporáneo de Patañjali. Agradezco a Philipp Maas por llamar mi atención sobre estas fuentes.

⁵⁸ Maas 2014.

⁵⁹ Anacker 1984: ch. II.

anteriores a su época como una tradición de comentarios sobre el Abhidharma, en particular los comentarios sobre el *Jñānaprasthānasūtra* de Kātyāyanīputra⁶⁰. Vasubandhu más tarde se convirtió en el abad de Nālanda, donde fue maestro de muchos alumnos famosos, incluido Diñnāga⁶¹.

Vasubandhu compuso un tratado sobre el Sarvāstivāda Abhidharma que aglutinó su comprensión de la literatura Vibhāṣā. Denominado el *Abhidharmakośabhāṣya*, se estructuró como una serie de versos con un comentario propio de Vasubandhu (*bhāṣya*). El original sánscrito de la obra se perdió durante siglos y solo se conocía a través de traducciones en chino y tibetano. La obra fue tan importante para la historia del pensamiento indio que, en la década de 1930, el gran erudito Rāhula Sāṅkrīyāna (1893-1963) incluso tradujo los versos del tibetano al sánscrito y escribió su propio comentario en sánscrito sobre ellos. Sin embargo, durante una visita posterior al Tíbet, Sāṅkrīyāna descubrió un antiguo manuscrito en hoja de palma de 367 hojas que tenía no solo los versos de Vasubandhu, sino también su comentario perdido⁶².

<i>Abhidharmakośabhāṣya</i> 5.25 (Pradhan 1975)	PYŚ 3.13 (Āgāṣe and Āpaṭe 1904)
1. dharmasya-adhvasu pr avartamānasya	dharmasya dhar miṇi vartamānasya_ eva _adhvasv
2. bhāva-anyathātvam bhavati	atī tānāgatavartamāneṣu bhāva-anyathātvam bhavati
3. na dravya-anyathātvam. yathā suvarṇa-	na tu dravyānyathātvam. yathā suvarṇa-
4. bhājanasya bhittvā_ anyathā kriyamāṇasya	bhājanasya bhittvā_ anyathā- kri yamāṇasya
5. sa msthāna-anyathātvam bhavati na varṇa-	bhā va-anyathātvam bhavati na suvarṇa-
6. anyathātvam....	anyathātvam iti.

Figura 2: Reproducido de Maas 2014, con cordiales agradecimientos. Negro = idéntico; rojo = cambios importantes de sentido; azul = variaciones sin importancia.

En 1967 y luego en una edición revisada de 1975, Pradhan finalmente publicó el texto original del *Abhidharmakośabhāṣya* en sánscrito, el gran trabajo de Vasubandhu que resume las tradiciones anteriores de la escuela Vibhāṣā de filosofía budista.

En el pasado, los estudiosos habían notado la similitud general con el texto de Patañjali, e incluso algunas de las formas en que parecía estar respondiendo al trabajo de Vasubandhu⁶³. Pero estas opiniones se basaban solo en fuentes tibetanas y

⁶⁰ Dutt 1988: 383 ff.

⁶¹ Ibid.: 390.

⁶² Pradhan 1975: ix.

⁶³ Woods 1914: xvii–xviii.

chinas. Sin embargo, con el descubrimiento y publicación del texto sánscrito original del trabajo de Vasubandhu, se ha hecho posible compararlos textualmente, en el sánscrito original. Los resultados son asombrosos, y mi colega Philipp Maas apenas ha comenzado a evaluarlos en detalle⁶⁴. Como vemos en la tabla de Maas, en la figura 2, hay correspondencias palabra por palabra entre los textos de Patañjali y Vasubandhu. Aunque la redacción es muy aproximada, de hecho el asunto que está desarrollando Patañjali es sutilmente diferente del desarrollado por Vasubandhu, y podemos estar seguros, debido a la dirección de la historia del pensamiento y los cambios en el lenguaje y la formulación, que es Patañjali quien está reelaborando la visión de Vasubandhu, y no viceversa⁶⁵.

La historia de los números decimales

Gran parte del *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu está desarrollado en forma de diálogos en miniatura, un debate o conferencia que tuvo lugar durante el siglo II d. C., que supuestamente convocó el Rey Śaka Kaniṣka (aproximadamente 120 d. C.). Se conservan los nombres de los principales participantes en este debate: Bhadanta Vasumitra, Bhadanta Dharmatrāta, Ghoṣaka y Buddhadeva.

<i>Abhidharmakośabhāṣya</i> 5.26 (Pradhan 1975)	PYŚ 3.13 (Āgāṣe and Āpaṭe 1904)
yathaikā strī mātā vocyate duhitā veti	yathā caikatve 'pi strī mātā cocyate duhitā ca svasā ceti

Figura 3: Comparación entre los trabajos de Patañjali's y Vasubandhu's. Negro = idéntico; rojo = cambios importantes de sentido; azul = variaciones sin importancia.

Esto se vuelve relevante en relación con otro pasaje en el PYŚ. Se trata de un pasaje que se ha hecho famoso entre los historiadores de la ciencia porque es una de las primeras referencias en la historia mundial donde menciona claramente la combinación de números decimales y notación de valores de lugar.

Patañjali explicaba la diferencia entre algo en sí mismo y el cambio en su significado según su relación con otra cosa. Como ejemplo, presentó el caso de una mujer que es una sola entidad en sí misma, sin embargo, se habla de ella como madre, hija o hermana, dependiendo de sus relaciones con los demás.

⁶⁴ Maas 2014.

⁶⁵ Maas (ibid.) desarrolla estos puntos y describe las innovaciones filosóficas que hizo Patañjali.

Y del mismo modo, aunque hay singularidad, una mujer se llama madre, hija y hermana⁶⁶.

Este pasaje es una reelaboración del punto de vista del monje Sarvāstivāda Bhadanta Buddhadeva, según lo afirmado por Vasubandhu⁶⁷. Véase la Fig. 3.

El otro ejemplo de Patañjali era la notación de valor de la posición. Dice así,
Así como un simple trazo es cien en la posición de las centenas, diez en la posición de las decenas y uno en la posición de las unidades⁶⁸.

Este pasaje se ha considerado como la primera descripción inequívoca de la notación escrita del valor de la posición usando dígitos, y la versión de Patañjali se fecha en el período 375-425 d. C⁶⁹.

Pero Patañjali estaba de hecho reelaborando los argumentos budistas expuestos por Vasubandhu sobre cómo las cosas en el mundo pueden evolucionar en algunos aspectos y, sin embargo, permanecer igual en otros. Vasumitra dijo, de acuerdo con Vasubandhu,

Así como un solo trazo (*vartikā*) colocado en el lugar de las unidades dice "uno", y en el lugar de las centenas dice "cientos"⁷⁰.

La descripción de Vasubandhu puede referirse no a la escritura, sino a colocar una tira o tubo en una tabla marcada, tal vez análoga a un ábaco⁷¹. La palabra *vartikā* que usó significa una mecha, tallo, pincel o tela. No está claro qué estaba describiendo Vasumitra⁷². Bhadanta Vasumitra, a quien Vasubandhu atribuyó este pasaje en particular, tal vez pueda ubicarse en el siglo II d. C.

⁶⁶ Comentario del PYS al 3.13 (Āgāśe y Āpaṭe 1904: 130). Otras traducciones que lo incluyen Prasāda 1912: 188-93; Bryant 2009: 320-4.

⁶⁷ *Abhidharmakośa* 5.26 (Pradhan 1975: 297).

⁶⁸ *Idem. yathakā rekhā śatasthāne śataṃ daśasthāne daśaikā caikasthāne.*

⁶⁹ Woods 1914: 216, n. 1; Maas 2006: 65-66; Plofker 2009: 46.

⁷⁰ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* on 5.26: (Pradhan 1975: 296): *yathakā vartikā ekārike niksiptā ekam ity ucyate śatārike śataṃ sahasrārike sahasramiti* | A tr.: Pruden 1988-1990: 3, 809.

⁷¹ Ver también Plofker 2009: 46.

⁷² Una de las fuentes a las que hace referencia Pradhan (1975: 296), posiblemente el comentarista Yaśomitra, da la variante *gulikā*, que significa "pequeña bola, píldora". Esta variante podría sugerir una piedra para contar.

Una vez más, vemos la importante influencia de las discusiones budistas sobre los fundamentos del sistema de yoga de Patañjali.

Una pregunta recurrente para los historiadores es por qué el budismo desapareció de la India. Numerosos argumentos sociales, religiosos y económicos se han presentado como explicación. En el PYS, creo que podemos ver una absorción consciente de la meditación budista y sus doctrinas filosóficas en un marco ortodoxo Brahmánico. La obra vuelve a encuadrar las ideas como las de un antiguo sabio de yoga llamado Kapila. La investigación histórica de los textos muestra muy claramente en muchos casos que las fuentes de Patañjali eran budistas. Sin embargo, durante siglos, el yoga ha sido una fuerza socio-religiosa en la India, divorciada de la memoria del mundo budista que rodeaba a Patañjali, y que él absorbió y transformó.

Conclusiones

Los Yoga Sūtras de Patañjali parecen hablarnos directamente a través del tiempo, aunque a veces de forma misteriosa. Pero esta es una falsa impresión. Están profundamente arraigados en la historia y la cultura de su tiempo.

Algunos sūtras no pueden entenderse correctamente sin una comprensión del trasfondo budista del pensamiento filosófico indio en el momento en que fueron compuestos.

Parece que los primeros comentaristas sánscritos, incluido Vācaspati Mīśra, entendieron mal algunos Yoga Sūtras porque habían perdido la comprensión del pensamiento budista.

Los intérpretes contemporáneos que se limitan a los comentarios tradicionales de los brāhmaṇas y los ascetas posteriores, y no contemplan las fuentes budistas, continúan perplejos y confundidos con el PYŚ.

Referencias

- Āgāṣe, Ve. Śā. Rā. Rā. Kāśīnātha Śāstrī y Hari Nārāyaṇa Āpaṭe, eds. (1904). *VācaspatiMīśraviracitaṭīkāsaṃvalitaVyāśabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi tathā BhojadevaviracitaRājamārtanḍābhīdhavṛttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi*. Vol. 47. Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ. Puṇyākhyapattana: Ānandāśramamudraṇālaya. [Internet Archive](#).
- Anacker, Stefan (1984). *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. reimpresso. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Angot, Michel (2008). *Pātañjalayogastram (sic). Le Yoga-Sūtra de Patañjali. Le Yoga-Bhāṣya de Vyāsa. Vyāśabhāṣyasametam. Avec des extraits du Yoga-Vārttika de Vijñāna-Bhikṣu. Edition, traduction et présentation*. Paris: Les Belles Lettres.
- Apte, Vaman Shivaram (1992). *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Kyoto: Rinsen Book Company. Reimpresso por gode-apte.
- Bagchi, S. (1967). *Suvarṇaprabhāśasūtra*. Vol. 8. Buddhist Sanskrit Texts. Darbhanga: The Mithila Institute. [url](#).
- Böhtlingk, Otto y Rudolph Roth (1855–1875). *Sanskrit-Wörterbuch*. St. Petersburg: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Bordaș, Liviu (2011). “Mircea Eliade as Scholar of Yoga: A Historical Study of his Reception (1936–1954). 1st Part”. En: *New Europe College “Ștefan Odobleja” Program Yearbook (Bucharest), 2010–2011*, pp. 19–73. [Academia.edu](#).
- (2012). “Mircea Eliade as Scholar of Yoga: A Historical Study of his Reception (1936–1954). 2nd Part”. En: *Historical Yearbook. Journal of the “Nicolae Iorga” History Institute IX*, pp. 177–95. [Academia.edu](#).
- Bronkhorst, Johannes (1981). “Meaning Entries in Dhātupāṭha”. En: *Journal of Indian Philosophy* 9.4, pp. 335–57. [url](#).
- Bryant, Edwin Francis (2009). *The Yoga sūtras of Patañjali: a New Edition, Translation, and Commentary with Insights from the Traditional Commentators*. New York: North Point Press.
- Conze, Edward, ed. (1974). *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā, Chapters 70 to 82, Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas* Vol. 46. Serie Orientale Roma. Roma: History Institute. [url](#). Cited from the e-text input by Klaus Wille (Göttingen, Germany).
- Cousins, Lance S. (1992). “Vitakka/vitarka and Vicāra: Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga”. En: *Indo-Iranian Journal* 35.2, pp. 137–57.

- Davids, Thomas W. Rhys and William Stede (1921–1925). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Vol. 7. London: The Pali Text Society. [url](#).
- Dhuṇḍhirāja Śāstrī, ed. (2001). *Maharṣipravarapatañjaliprañītaṃ Yogasūtram... Bhojarājakṛtena Rājamārtaṇḍena Bhāvāgaṇeśaviracitena Pradīpena Nāgojībhāṭṭanirmitayā Vṛtṭyā... Rāmānandavihitayā Maṇiprabhayā Vidvadvarānantadaivasampāditayā Candrikayā... Sadāśivendrasarasvatīkṛtena Yogasudhākareṇa ca samanvitam = Yogasūtram by MaharṣiPatañjali with six commentaries. 1. Rājamārtaṇḍa by Bhojarāja, 2. Pradīpikā by Bhāvā-Gaṇeśa, 3. Vṛtṭi by Nāgoji Bhaṭṭa, 4. Maṇiprabhā by Rāmānandayati, 5. Candrika by Anantadeva, 6. Yogasudhākara by Sadāśivendra Sarasvatī*. 3rd ed. Vol. 83. Kashi Sanskrit Series. Varanasi: Caukhambha Sanskrit Sansthan.
- Dutt, Nalinaksha (1966). *Bodhisattvabhūmi. Being the XVth section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmi*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- (1988). "Buddhism". En: *The History and Culture of the Indian People*. Ed. by R. C. Majumdar et al. 4th ed. Vol. 3. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, pp. 373–392.
- Edgerton, Franklin (1953). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 2: Dictionary*. William Dwight Whitney Linguistic Series. New Haven: Yale University Press.
- Eliade, Mircea (1936). *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris and București: P. Geuthner etc.
- (1970). *Yoga: Immortality and Freedom, Translated from the French by Willard Trask*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.
- Endo, Ko (2000). "Prasaṃkhyāna in the Yogabhāṣya". En: *The Way to Liberation: Indological Studies in Japan*. Ed. by Sengaku Mayeda et al. Japanese studies on South Asia. Delhi: Manohar Publishers & Distributors. Chap. 6, pp. 75–89. [url](#).
- Franco, Eli (1987). *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarasi's Scepticism*. 2nd ed. Vol. 35. Alt- und neu-indische Studien. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH. Reprinted Delhi: MLBD, 1994.
- Gombrich, Richard (1974). "Eliade on Buddhism". In: *Religious Studies* 10.2, pp. 225–31. [url](#).
- Gombrich, Richard F. (1996). *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London and Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press. Reprinted Abingdon: Routledge, 2006.
- Guggenbühl, Claudia (2008). *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta: The History of their Encounter; Dasgupta's Life, his Philosophy and his Works on Yoga; A*

- Comparative Analysis of Eliade's Chapter on Patañjali's Yogasūtra; and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion.* eng. Heidelberg: Universität Heidelberg. [url](#).
- Harimoto, Kengo (1999). "A Critical Edition of the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa, First Pāda, Samādhipāda, with an Introduction". PhD. Philadelphia: University of Pennsylvania. [url](#).
- Jacobi, Hermann (1831). "Über das Alter des Yogaśāstra". In: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 8, pp. 80–88. [url](#).
- Jurewicz, Joanna (2000). "Playing with Fire: The *Pratītyasamutpāda* from the Perspective of Vedic Thought". In: *Journal of the Pali Text Society*, pp. 77–103.
- (2010). *Fire and Cognition in the R̥gveda*. Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Keith, Arthur Berriedale (1932). "Some Problems of Indian Philosophy". En: *Indian Historical Quarterly* 8, pp. 426–41.
- Kimura, Taiken (1934). "On the Influence of Patañjali upon Yogasūtra (Particularly on Sarvāstivādin)". In: *Commemoration Volume: The Twenty-fifth Anniversary of the Foundation of the Professorship of Science of Religion in Tokyo Imperial University*. Ed. by Celebration Committee. Tokyo: Herald Press, pp. 304–8. [Internet Archive](#). Probably the title should read "upon Buddhism".
- Klostermaier, Klaus (1986). "Dharmamegha-samadhi: Comments on Yogasutra IV.29". In: *Philosophy East and West* 36.3, pp. 253–62.
- La Vallée Poussin, Louis de (1923–1926). *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et Annoté*. Paris and Louvain: Paul Geuthner and J.-B. Istaś.
- (1937). "Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali". In: *Melanges Chinois et Bouddhiques* V, pp. 232–42.
- Lanman, Charles Rockwell (1929). *Indian Studies: In Honor of Charles Rockwell Lanman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [url](#).
- Larson, Gerald James (1989). "An Old Problem Revisited: The Relation Between Sāṃkhya, Yoga and Buddhism". In: *Studien zur Indologie und Iranistik* 15, pp. 129–46.
- Larson, Gerald James and Ram Shankar Bhattacharya (2008). *Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Vol. XII. Encyclopedia of Indian Philosophies. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lévi, Sylvain (1907–1911). *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal*. Paris: Librairie Honoré Champion. [url](#). 2v.

- Maas, Philipp A. (2006). *Samādhipāda: das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert = The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited*. Aachen: Shaker.
- (2013). “A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy”. In: *Historiography and Periodization of Indian Philosophy*. Ed. by Eli Franco. Vienna. [url](#) (visited on 05/27/2016).
- Maas, Philipp A. (2014). “Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patañjali”. Presentation held at the 17. Congress of the International Association of Buddhist Studies, Vienna on 23 August 2014.
- (2015). ““*sthīrasukham āsanam*” – Posture and Performance in Classical Yoga”.
- Maas, Philipp A. and Dominik Wujastyk (in preparation). *The Original Āsanas of Yoga*.
- Maharaj, Ayon (2013). “Yogic Mindfulness: Hariharānanda Āraṇya’s Quasi-Buddhistic Interpretation of Smṛti in Patañjali’s Yogasūtra I.20”. In: *Journal of Indian Philosophy* 41.1, pp. 57–78.
- Maithrimurthi, Mudagamuwe (1999). *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut: eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*. Vol. 50. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Mani, Vettam (1975). *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass. First published in Malayalam language (Kottayam, 1964). Mayrhofer, Manfred (1986–2001). *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Monier-Williams, Monier, E. Leumann, C. Cappeller, et al. (1899). *A Sanskrit–English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged, New Edition*. Oxford: Clarendon Press. 1970 reeditado.
- Ñānamoḷi, Bhikkhu and Bhikkhu Bodhi (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston: Wisdom Publications.
- Pines, Shlomo and Tuvia Gelblum (1983). “Al-Bīrūnī’s Arabic Version of Patañjali’s Yogasūtra: A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts”. English. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 46.2, pp. 258–304. [url](#).
- Plofker, Kim (2009). *Mathematics in India*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Pradhan, Prahlad (1950). *Abhidharma Samuccaya of Asanga. Critically Edited and Studied*. Santiniketan: Visva-Bharati.
- (1975). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Ed. by Aruna Haldar. 2nd ed. Vol. 8. Tibetan Sanskrit Works Series. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Prasāda, Rāma (1912). *Pātañjali's Yoga-sūtras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Mīśra*. Vol. 4. The Sacred Books of the Hindus. Allahabad: Pāṇini Office. Reprint: Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1998 (ISBN 8121504244).
- Pruden, Leo M. (1988–1990). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu Translated into French by Louis de La Vallée Poussin. English Version*. Berkeley: Asian Humanities Press. 4v. Tr. of La Vallée Poussin 1923–1926.
- Rahula, Walpola (2001). *Abhidharmasamuccaya: the Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asaṅga. Originally Translated into French and Annotated by Walpola Rahula. English Version from the French by Sara Boin-Webb*. Fremont, California: Asian Humanities Press. Original French edition: Paris: EFEO, 1971.
- Rama Sastri and S. R. Krishnamurthi Sastri, eds. (1952). *Pātñjala[sic]-yogasūtra-bhāṣya Vivaraṇam of Śaṅkara-Bhagavatpāda Critically Edited with Introduction*. Vol. 94. Madras Government Oriental Series. Madras: Government Oriental Manuscripts Library. [url](#).
- Renou, Louis (1940). “On the Identity of the Two Patañjalis”. In: *Louis de La Vallée Poussin Memorial Volume*. Ed. by Narendra Nath Law. Calcutta, pp. 368–73. [Internet Archive](#).
- Rhys Davids, Thomas William (1890–1894). *The Questions of King Milinda*. Vol. 35, 36. The Sacred Books of the East. Oxford: Clarendon Press. [Internet Archive](#). 2v.
- Senart, Émile (1900). “Bouddhisme et Yoga”. In: *Revue de l'histoire des religions* 42, pp. 345–63.
- Skeat, Walter W. (1897–1882). *An Etymological Dictionary of the English Language. New Edition Revised and Enlarged*. Impression of 1968. Oxford: Clarendon Press.
- Sörensen, Sören (1904–1925). *An Index to the Names in the Mahābhārata with Short Explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P. C. Roy's Translation*. London: Williams & Norgate.
- Squarcini, Federico (2015). *Patañjali Yogasūtra*. Torino: Einaudi.

- Tandon, S. N. (1998). *A Re-appraisal of Patanjali's Yoga-Sutras in the Light of the Buddha's Teaching*. 2nd ed. Igatpuri, Maharashtra: Vipassana Research Institute. First edition 1995.
- Thanissaro Bhikkhu (2015). *Access to Insight: Readings in Theravāda Buddhism*. Ed. by J. T. Bullitt. [url](#).
- Thurman, Robert A. F. et al. (2004). *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra) by Maitreyanātha/Āryāsaṅga Together with its Commentary (Bhāṣya) por Vasubandhu*. Ed. by Robert A. F. Thurman. Treasury of the Buddhist Sciences. New York, NY: American Institute of Buddhist Studies.
- Trenckner, Vilhelm, ed. (1880). *The Milindapañho. Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena. The Pali Text*. London: Williams and Norgate. [Internet Archive](#).
- Trenckner, Vilhelm and Robert Chalmers (1888–1925). *The Majjhima-nikāya*. Vol. 60. Pali Text Society Text Series. London: Published for the Pali Text Society, by H. Frowde. [url](#) (visited on 06/02/2016). 4v.
- Turner, R. L. (1966–85). *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London, New York, Toronto: Oxford University Press. [url](#). With *Indexes* compiled by Dorothy Rivers Turner (OUP, London, 1969), *Phonetic Analysis* by R. L. and D. R. Turner (OUP, London, 1971), and *Addenda and Corrigenda* edited by J. C. Wright (School of Oriental and African Studies, London, 1985).
- Werba, Chlodwig H. (1997). *Verba Indoarica: die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*. Vol. 1. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Woods, James Haughton (1914). *The Yoga-system of Patañjali: or, the ancient Hindu doctrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules, called Yoga-sūtras, of Patañjali and the Comment, called Yoga-bhāshya, attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, called Tattvaiçāradī, of Vāchaspatimiçra*. Vol. 17. Harvard Oriental Series. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Internet Archive](#).
- Wujastyk, Dominik (2004). “Agni and Soma: A Universal Classification”. In: *Studia Asiatica: International Journal for Asian Studies* IV–V. Ed. by Eugen Ciurtin, pp. 347–70. [url](#).
- (2012). “The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Ayurveda”. In: *Yoga in Practice*. Ed. by David G. White. Princeton University Press, pp. 31–42. [Academia.edu](#).

- Wynne, Alexander (2007). *The Origin of Buddhist Meditation*. Routledge Critical Studies In Buddhism. London and New York: Routledge.
- Yamashita, Koichi (1994). *Pātañjala Yoga Philosophy with Reference to Buddhism*. Calcutta: KLM Firma.