

HISTORIA Y LITERATURA DEL YOGA¹

Gerald James Larson & Ram Shankar Bhattacharya

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Historia del Yoga: notas preliminares.

El Yoga en la región Sur de Asia es mucho más que una tradición filosófica y uno de los objetivos básicos de este volumen es aclarar en qué sentido puede considerarse como una de las filosofías de la India. Un segundo objetivo es determinar cuidadosamente la frontera entre el Yoga como filosofía y el Yoga como una u otra tradición de práctica experimental o experiencial (ya sea ritualista, devocional, meditativa, terapéutica, alquímica o mágica). Un objetivo añadido sería discriminar cómo pueden separarse en el Yoga las pretensiones experimentales de las filosóficas. Finalmente, otro importante objetivo consistiría en aclarar el significado del término “*yoga*” y en qué sentido debe utilizarse en este volumen. Empecemos esta Introducción, entonces, ofreciendo algunos comentarios sobre cada uno de estos objetivos.

1) Con respecto al primer objetivo, la tradición textual sánscrita identifica el Yoga como una de las filosofías de la India. Es normal citarla como Patanjalayogaśāstra, Patañjalayogadarśana (“la tradición yóguica proveniente del linaje o escuela de Patañjali”) o simplemente Patañjala Yoga, tal como se establece en el *Yogasūtra* (de ahora en adelante, YS), recopilado por un tal Patañjali en los primeros siglos de Nuestra Era (ca. 350-450). La colección de *sūtras* (denominada sencillamente *sūtrapāṭha*) es en sí misma una compilación de 195 *sūtras* en cuatro capítulos o *padas* conteniendo 51, 55, 55 y 34 *sūtras* respectivamente. Hay que hacer notar que algunos de estos *sūtras* pueden considerarse muy anteriores a los primeros siglos de Nuestra Era, cuando se incorporaron a lo que ahora conocemos como YS. Al

¹ Traducido de Gerald James Larson & Ram Shankar Bhattacharya, 2011, “*Encyclopedia of Indian Philosophies - Volume XII - Yoga: India's Philosophy of Meditation*”, (págs. 21-70), Delhi, Motilal Banarsidass.

YS le acompaña un comentario o *Bhāṣya*, atribuido a un tal Vyāsa, asimismo datado alrededor de los siglos cuarto y quinto de Nuestra Era (ca. 350-450). El YS y el Vyāsa Bhāṣya casi siempre se consideran juntos a efectos de interpretación, pues los *sūtras* son en sí mismos extremadamente difíciles de descifrar sin algún tipo de comentario.

2) Algunos de los principales comentaristas de los YS, que lo explican de acuerdo con el Vyāsa Bhāṣya, son Vācaspatimiśra (hacia el siglo IX o X), Bhojarāja (siglo XI), Vijñāna Bhikṣu (siglo XVI), Bhāvāganeśa (siglo XVI), Rāmānanda Sarasvati (siglo XVI), Nārāyaṇatīrtha (siglo XVII), Nāgojibhaṭṭa (siglo XVIII), Hariharānanda Āranya (siglo XX), etc.² Hay quienes opinan que Śaṅkara, el conocido filósofo del Advaita Vedānta (hacia el siglo VIII) ha comentado el YS y el Vyāsa Bhāṣya en un texto titulado *Patañjalayogaśāstravivaraṇa*, aunque tal atribución no ha sido aceptada por completo. No obstante, si fuera este el caso y no se atribuyese a Śaṅkara, el comentario estaría muy próximo en estilo y lenguaje a algún discípulo de Śaṅkara y podría datarse hacia el siglo XIV.

En cualquier caso, se puede identificar claramente una filosofía Yoga desde los YS hasta el siglo XX. Desde el primer momento, debe tenerse en cuenta que el Yoga es una de las filosofías de la India con herencia textual sánscrita reconocida y estrechamente relacionada con otro sistema de filosofía próximo —en sánscrito, una *samānatantra* (tradición común)— conocido como filosofía Sāṃkhya. No es idéntico a la filosofía Sāṃkhya puesto que va más allá de las afirmaciones puramente teóricas del Sāṃkhya a fin de explorar habilidades y técnicas prácticas, o quizás mejor para poner en práctica los descubrimientos teóricos del Sāṃkhya. Además, la filosofía del Yoga tal como aparece en los YS y en el Bhāṣya de Vyāsa, parece más bien una versión sofisticada de la filosofía Sāṃkhya, en base a las interacciones con los filósofos budistas durante los primeros siglos de Nuestra Era, tal como se discutirá más adelante. No obstante, sin excepción alguna, la tradición textual sánscrita de los YS desde la época del Vyāsa Bhāṣya hasta el siglo veinte, reconoce que la filosofía del Yoga se relaciona estrechamente con la filosofía del Sāṃkhya. El Vyāsa Bhāṣya

² Hay que decir que el comentario de Bhoja no sigue directamente el Bhāṣya de Vyāsa, reclamando ser un comentario original sobre los sūtras. Sin embargo, de hecho, el comentario depende completamente del Vyāsa Bhāṣya.

se identifica a sí mismo en cada una de las cuatro secciones del comentario a los YS como “*sāṃkhyapravacana*”, es decir, “una explicación del Sāṃkhya”. Frecuentemente, los dos sistemas se citan juntos como la tradición del *Sāṃkhyayoga*. En este sentido, tanto el Sāṃkhya como el Yoga, ya se consideren distintas o una única tradición filosófica, han sido profundamente influyentes, no solo en el entorno filosófico-religioso Hindú, Budista y Jaina, sino en todas las dimensiones culturales del Sur de Asia, incluyendo la medicina, las leyes, la gramática, la literatura y el arte.

En relación con el segundo propósito de este volumen, es decir, con el intento de aclarar la frontera entre el Yoga como filosofía y el Yoga como una u otra tradición de práctica experimental o experiencial, Mircea Eliade comentó hace tiempo que “el yogadarśana no es solo un sistema de filosofía”; establece su impronta, como si dijéramos, en un considerable número de prácticas, creencias y aspiraciones pan-indias. El Yoga está presente por todas partes —tanto en la tradición oral de la India como en las antiguas y vernáculas literaturas sánscritas. Naturalmente, este proto Yoga no siempre se asemeja al sistema “clásico” de Patañjali; más bien lo encontramos en forma de clichés tradicionales a los cuales, en el transcurso de los siglos, se han ido añadiendo un creciente número de creencias y prácticas “populares”. Ello es cierto hasta tal punto que el Yoga ha terminado por convertirse en una dimensión característica de la espiritualidad de la India³.

Por un lado, parece que el Yoga es un “sistema de filosofía” y, por otro, el Yoga parece una “dimensión característica de la espiritualidad India”. Desgraciadamente, sin embargo, esta clara dicotomía, aunque quizás heurísticamente útil como punto de partida, no nos conduce muy lejos, puesto que existen muchos problemas considerables a cada lado de la dicotomía. En el lado filosófico, no está completamente claro cómo se relaciona el Patañjala Yoga del YS con el sistema clásico de filosofía de los *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa y con otras tradiciones del Sāṃkhya, como las de Vārṣaganya y Vindhyavāsin. Tampoco es seguro que exista una filosofía del Yoga anterior a la compilación del YS y a la formulación del sistema clásico Sāṃkhya. Y no está muy claro cómo se relaciona el Patañjala Yoga con la filosofía del Budismo en los primeros siglos de Nuestra Era. La influencia del

³ En este sentido, consultar Eliade 1958, pág. 101.

pensamiento Budista sobre los YS y la influencia de algunas afirmaciones del Yoga (y del Sāṃkhya) sobre el pensamiento Budista es innegable. Igualmente, las influencias del Yoga (y del Sāṃkhya) sobre el pensamiento Jaina y sobre el Vedānta temprano también son innegables. En este sentido, podemos afirmar con cierta seguridad que hasta que no se aclaren las relaciones entre el Yoga, el Sāṃkhya, el pensamiento Budista, el Jaina y el Vedānta no será posible redactar una historia convincente de la filosofía antigua de la India. Sobre el aspecto de la “espiritualidad india”, no queda suficientemente claro como deberíamos utilizar el término “Yoga” a causa del desorden de prácticas experimentales y ejercicios ascéticos que parece que se remontan a tiempos inmemoriales en la región meridional de Asia. Las más recientes investigaciones indican que existe una gran variedad de tradiciones ascéticas experimentales en la antigua historia y cultura del Sur de Asia⁴. Estas tradiciones pueden observarse no solo dentro del contexto védico (textos sobre sacrificios en los Vedas y en las Upaniṣads especulativas); algunas pueden ser relacionadas incluso con el Valle del Indo y las arcaicas tradiciones chamánicas del Asia Central⁵. Está aún pendiente de estudiarse correctamente las relaciones de estas antiguas tradiciones prácticas entre sí y cómo llegan a identificarse en algún sentido como tipos de Yoga.

Asimismo, existe un vacío en nuestra comprensión sobre cómo se relacionan la tradición de los YS con otras tradiciones de Yoga que discurren de forma paralela al Yoga filosófico, desde los primeros siglos de Nuestra Era hasta los periodos medievales y modernos. Existe, por ejemplo, el Yoga de la *Bhagavadgītā* y del *Mokṣadharma*, que son partes de la epopeya *Mahābhārata*. Existe el Yoga de las

⁴ Quizás la discusión más reciente sea la de Bronkhorst 1993. Bronkhorst, sirviéndose de los importantes trabajos de J. F. Sprockhoff, Patrick Olivelle, y otros, que han escrito extensamente sobre la historia del ascetismo en el Sur de Asia, plantea exhaustivamente la gran variedad de tradiciones ascéticas, tanto védicas como no védicas, en la antigua India.

⁵ He expuesto la historia del pre-Yoga y el proto-Yoga en Larson 1981, pág. 813-817. También he planteado la historia de las tradiciones proto-yóguicas en conexión con la historia del Sāṃkhya pre-clásico en Larson 1979, segunda edición, pág. 75-134. Quizás la mejor y más exhaustiva exposición de estas antiguas tradiciones proto-yóguicas se encuentre en Feuerstein 2002, pág. 121-280 y en Feuerstein 1990. Feuerstein ha escrito unos cuantos libros sobre Yoga que constituyen una útil guía de referencia. Aunque su punto de vista sobre la filosofía del Yoga y su interpretación del Yoga clásico difiere ampliamente del mío, bajo mi punto de vista, su sólido trabajo durante muchos años con textos originales debe ser considerado seriamente por todo aquel que aborde el campo de los estudios sobre Yoga.

tardías *Yoga Upaniṣads* post-védicas. Existe la tradición Pāśupata (primeros siglos de Nuestra Era), herencia del antiguo Śaivismo y de la tradición del Hiranyagarbha (“Germen Dorado”), tal como se expone en el *Ahīrbudhnya Saṃhitā* (siglo IV de Nuestra Era), de herencia Vaiṣṇava Pāñcarātra. También tenemos las tradiciones más tardías de Mātsyendranātha y Gorakṣnātha, el Nātha Yoga y el Haṭha Yoga, (alrededor del año 1000 de Nuestra Era y más tarde); las tradiciones medievales del Siddha (tanto Hindú como Budista); los Aghorīpantis; los cultos Kaulas; y muchas otras variedades de las denominadas tradiciones tántricas del Yoga. Todas ellas son ciertamente distintas del Patañjala Yoga, pero todas utilizan libremente el término Yoga para sus sistemas de práctica y experimentación. Es preciso establecer claramente las fronteras entre estas variadas tradiciones.

3) Esto, por tanto, nos conduce al tercer objetivo de este volumen, es decir, determinar si pueden separarse en el Yoga las pretensiones experimentales de las filosóficas. Mayormente, las investigaciones sobre Yoga tienden a desarrollarse en dos direcciones distintas. En primer lugar tenemos el tratamiento filosófico y filológico clásico del Yoga. Esto incluye el trabajo de estudiosos como Surendranath Dasgupta, Ram Shankar Bhattacharya, M. Hiriyanna, Paul Deussen, H. Jacobi, J. W. Hauer, E. Frauwallner, T. S. Rukmani, A. Wezler, J. Bronkhorst, Stephen H. Phillips y otros. Esto tiene que ver con el Yoga tal como lo considera la Indología tradicional. En segundo lugar, tenemos los tratamientos sociales y antropológicos que están mucho más interesados en la parte práctica y experimental del Yoga. Se incluyen aquí los trabajos de eruditos como Mircea Eliade, Jean Filliozat, Heinrich Zimmer, Corrado Pensa, A. Janacek, A. Padoux, H. Coward, Georg Feuerstein, Frits Staal, C. Chapple, Ian Whicher, David G. White y otros. Estos trabajos surgen a partir de la historia de las religiones, los estudios religiosos, los sociales y antropológicos, y los interesados en la práctica del Yoga. Algunos han intentado trabajar en ambos campos, como por ejemplo, el exhaustivo trabajo de Feuerstein. Sin embargo, existe la tendencia a concentrarse en una parte y a excluir la otra. En este sentido, el maravilloso aunque incompleto Yoga, inmortalidad y libertad, de Eliade, constituye un buen ejemplo de esta tendencia. Eliade presenta unas cuarenta páginas sobre la filosofía del Yoga (en

su capítulo I: “Las doctrinas del Yoga”, pág. 3-46) y luego se desvía durante unas cien páginas a lo que quizás sea su motivo más importante de investigación, sobre la antropología del Sur de Asia. El problema, desde luego, es que de todo lo que se relaciona con la práctica espiritual casi nada se incluye dentro de la categoría del “Yoga” o, tal como afirma Eliade, tenemos un Yoga “Barroco” o “Versátil” que constituye una “dimensión característica de la espiritualidad india”. Desde cierta perspectiva, por supuesto, esto es totalmente correcto en el sentido de que todas las tradiciones espirituales prácticas en la India se atribuyen el nombre de “Yoga”. A fin de evaluar la forma en que la práctica experimental constituye un componente inextricable de la filosofía del Yoga en los YS, sin embargo, son precisos estudios teóricos más serios.

Una forma posible de conseguir un análisis teórico más preciso consistiría en examinar más detenidamente la relevancia filosófica de los libros (*padas*) segundo y tercero del YS. Estos son los libros denominados “*Sadhana Pada*” (la Parte “Práctica”) y “*Vibhūti Pada*” (la Parte de las “Extraordinarias Capacidades Cognitivas”), partes que raramente se toman en serio al presentar la filosofía del Yoga. El trabajo teórico es demostrar cómo las “prácticas” y las “extraordinarias capacidades cognitivas” son esenciales para lograr el objetivo último del Yoga. El objetivo último de la filosofía del Yoga, por supuesto, se establece en los *sūtras* I.2 y I.51 en términos de *yogas citta-vṛttinirodha*, “cesación de las transformaciones de la conciencia ordinaria” (YS I.2), y en términos de lograr un “estado alterado de conciencia vacío de contenido” (*aśaṃprañātasamādhī* o *nirbījasamādhī*) (YS I.51), que constituye la “liberación espiritual” (*kaivalya*). Si es posible aclarar la relación entre el objetivo filosófico del Yoga y las prácticas y experiencias de los libros segundo y tercero de los YS, será posible entonces distinguir el Yoga *sensu strictu*.

Muchas de las tradiciones periféricas y tangenciales tardías parece que representan extensiones populares, que a veces han degenerado en supersticiones sin sentido y comportamientos psicológicos aberrantes. Desafortunadamente, algunas de éstas prácticas han fecundado en prácticas espirituales contemporáneas de New Age. Las estanterías de New Age, que continúan llenándose con las más increíbles tonterías bajo el paraguas del Yoga, abarcan desde libros de masaje yóguico hasta

novedosas técnicas para lograr nuevos y mejores orgasmos tántricos. Se han efectuado pocos intentos serios para separar los notables descubrimientos de la práctica yóguica, incluyendo las “extraordinarias capacidades” (*siddhi* o *vibhūti*), de afirmaciones cuestionables que tienden a hacer del Yoga el hazmerreír de la gente seria. En este sentido, se puede decir que hasta que estos temas no se solucionen de forma apropiada, será imposible considerar adecuadamente los descubrimientos de la práctica yóguica en campos como los de la filosofía de la mente, la psicología cognitiva y la investigación biomédica.

Finalmente, debo comentar algo sobre el término “*yoga*” en sí mismo y su uso correcto. El YS I.1 establece: “De aquí en adelante se inicia una investigación sobre la disciplina de la meditación (*yoga*) basada en las tradiciones antiguas” (*atha yogānuśāsanam*). En su introducción, el *Bhāṣya* de Vyāsa comenta literalmente: “Yoga es concentración” (*yogaḥ samādhiḥ*), y Vācaspatimiśra señala en su comentario que la expresión de Vyāsa “Yoga es concentración” tiene que ver con la etimología de la palabra “*yoga*”. Hay dos raíces “*yuj*” en la lista de raíces verbales de la gramática sánscrita de Pāṇini, tal como se afirma en un texto denominado *Dhātupāṭha*, es decir (1) *Dhātupāṭha* IV.68: “*yuj samādhau*” y (2) *Dhātupāṭha* VII.7: “*yujir yoge*”. La segunda raíz tiene el significado de “yugo” o “unir”. La primera raíz “*yuj*” tiene el significado “en el sentido del *samādhi*” (*samādhau*, caso locativo). En otras palabras, tanto Vyāsa como Vācaspatimiśra señalan que Yoga en el contexto del Patañjala Yoga no significa “*yuj*” en el sentido de “yugo” o “juntar”, sino más bien “*yuj*” en el sentido de *samādhi* o concentración. Dicho de otra forma, el término “Yoga” en la tradición del YS y sus principales comentarios se utiliza raramente en el sentido de “*yuj*”, “juntar” o “unir”, tal como se afirma popularmente. El término se refiere, más bien, a la concentración y se entiende más fácilmente en los YS y sus comentarios sencillamente como “meditación disciplinada” de acuerdo a distintos estados de conciencia.

Más adelante se tratará ampliamente este asunto, pero aún debo comentarlo un poco más en esta Introducción, puesto que la discusión sobre el significado de esta palabra tiene que ver estrechamente con la determinación del asunto/objeto de éste

Volumen. El *Bhāṣya* de Vyāsa, en sus primeras líneas al comentario del YS I.1, establece que “*samādhi*” se refiere a todos los niveles de la mente (*sarvabhauma*), sugiriendo en otras palabras que “*yoga*” como “*samādhi*” se refiere a todos los estados posibles de conciencia, tanto ordinarios como extraordinarios. A continuación, Vyāsa menciona cinco estados de conciencia, algunos de ellos ordinarios y otros extraordinarios. Son como sigue: (a) distraído (*kṣipta*, un nivel de conciencia ordinario dominado sobre todo por el *guṇa rajas*); (b) indolente (*mūḍha*, un nivel de conciencia ordinario dominado sobre todo por el *guṇa tamas*); (c) parcialmente distraído (*vikṣipta*, un nivel de conciencia ordinario dominado sobre todo por el *guṇa rajas*, pero con alguna influencia del *guṇa sattva*); (d) concentrado (*ekāgra*, un estado de conciencia fuertemente disciplinado que consiste sobre todo en el *guṇa sattva*, pero con algo de *rajas*); (e) suprimido (*niruddha*, un estado alterado de puro *sattva* en el cual los otros dos *guṇas* permanecen inoperativos). El *Bhāṣya* de Vyāsa concluye su comentario introductorio afirmando que el “*yoga*”, correctamente entendido, se refiere solo a los niveles cuarto y quinto, es decir, al concentrado, que equivale a los distintos niveles de “estados alterados de conciencia con algún tipo de contenido” (es decir, a la concentración con contenido, *saṃprajñāta-samādhi*), y al suprimido, que equivale al objetivo último de la praxis yóguica, es decir, a un estado alterado de conciencia libre de contenido (concentración sin contenido, *asaṃprajñāta-samādhi*).

Una conclusión razonable sería que el término “*yoga*” tiene dos usos diferentes, uno general y otro específico, refiriéndose ambos a la idea del Yoga como estado de conciencia. En primer lugar tenemos Yoga en sentido general, que debe traducirse como “meditación disciplinada” y que se centra en alguno de los muchos niveles de la conciencia ordinaria. En este sentido general, el término “*yoga*” puede abarcar el trabajo disciplinado en muchas áreas, incluyendo leyes, medicina, arte, rituales, lenguaje, etc. En segundo lugar, el Yoga como sistema específico de pensamiento (*śāstra*) se centra en el análisis, comprensión y cultivo de los estados alterados de conciencia que conducen a la experiencia de libertad espiritual.

Historiografía del Yoga.

Cualquier intento de considerar la historia del yoga como una filosofía se encuentra de inmediato con dos posturas enfrentadas en la literatura académica que hacen el trabajo de su reconstrucción histórica extremadamente difícil, sino imposible. La primera posición representada por los trabajos de J. W. Hauer, Georg Feuerstein, Mircea Eliade y otros, es la que yo denomino como “Yoga está en todo”. Esta orientación encuentra el Yoga en las tradiciones populares arcaicas, en la Civilización del Valle del Indo, en la herencia Védica y Upaniśádica, en las tradiciones Budista y Jaina, en las tradiciones épicas (especialmente en la *Bhagavadgītā* y en el *Mokṣadharma* del *Mahābhārata*), en las tradiciones teístas de los Śivaítas y Viṣṇuítas y, por último, en las tradiciones Tántricas. En otras palabras, el Yoga es un antiguo sistema de práctica espiritual que se remonta a tiempos inmemoriales en las regiones de Asia Central y Meridional. Existe un Yoga inicial básico o puro que recuerda algo así como a la filosofía perenne que encuentra una de sus primeras manifestaciones en las tradiciones místicas del Sur de Asia. Este punto de vista minimiza la conexión del Yoga con el Sāṃkhya. Sin lugar a dudas, quienes siguen este punto de vista clasifican al Yoga como *samāna-tantra* (“tradición común”) con el Sāṃkhya. Sin embargo, se afirma generalmente que la conexión con el Sāṃkhya se exageró ampliamente y de forma artificial por sus comentaristas tardíos, a partir de Vyāsa, la mayoría de los cuales no practicaban realmente Yoga. El comentario de Hauer sobre este punto es ilustrativo: “Los comentarios posteriores a Vyāsa, incluso el del mismo Vyāsa, en vez de presentar la filosofía original del Yoga, a menudo sustituyen la filosofía del Yoga por la del Sāṃkhya”.

La otra posición, representada por Johannes Bronkhorst, Eric Frauwallner y otros, es lo que me atrevo a denominar como “el Yoga no está en ninguna parte”. Este punto de vista afirma que el Yoga, como posición filosófica coherente, no se encuentra antes de que se asocie con el Sāṃkhya, el Vedānta, el Nyaya-Vaiśeṣika, o cualquier otra posición filosófica. La referencia a “los seguidores del Yoga” en *Nyayasūtra* I.1.29, por ejemplo, según Bronkhorst, es realmente una referencia a los Naiyayikas.

Igualmente, la referencia en el *Arthaśāstra* I.2.10 de Kauṭilya, “*sāṃkhyam yogo lokāyataṃ cety ānvikṣikī*”, indicando generalmente que existían tres tradiciones de “pensamiento lógico” en los períodos más antiguos: Sāṃkhya, Yoga y Lokāyata, no es una referencia al Patanjalayogaśāstra. Realmente se refiere al Nyaya-Vaiśeṣika. De acuerdo con Bronkhorst, no existe una referencia clara al sistema de filosofía Yoga antes del *Brahmasūtrabhāṣya* II.1.3 de Śaṃkara, que se refiere a la *smṛti* del Sāṃkhya y a la *smṛti* del Yoga, haciendo referencia expresa de esta última con el Patanjalayogaśāstra. La conclusión de Bronkhorst sobre esta posición de “Yoga no está en ninguna parte” resulta ilustrativa: “Si las exposiciones anteriores son correctas, debemos concluir que nunca existió una filosofía aislada de Yoga. Eso es como afirmar que la “filosofía Yoga” se relaciona estrechamente con el Sāṃkhya o incluso con una escuela aún más antigua que ésta. Todo lo cual implica que la historia inicial de la escuela Yoga del Sāṃkhya no puede estar escrita, no porque no haya suficiente material disponible, como mantiene Frauwallner, sino simplemente porque no tiene ni puede tener historia inicial. En conclusión, parece justificado repetir la observación de Frauwallner de que la disciplina espiritual yoga no pertenece a ningún sistema filosófico concreto, pero podría, o no, estar conectado con distintas filosofías, dependiendo de las circunstancias.

Un problema obvio con estos dos extremos de “Yoga está en todas partes” y “Yoga no está en ninguna parte”, es que el Yoga mismo como tradición histórica de aprendizaje intelectual, lo que la tradición denomina un *śāstra*, se pierde en discusiones y puntos de vista. En el primer caso, el Yoga se convierte en una gnosis mística que a veces florece sobre la práctica espiritual del Sur de Asia. En el segundo caso, el Yoga se convierte en lo que cada uno desee. Si se trata de un seguidor del Nyāya, será Nyāya Yoga. Si es un seguidor del Vedānta, se tratará de Vedānta Yoga. Si es un tántrico, habrá un Tantra Yoga, y así sucesivamente.

Otro problema con estos dos extremos es su obsesión por el distanciamiento del dualismo de la filosofía Sāṃkhya en su acercamiento al Yoga. En el caso de la posición “Yoga está en todas partes”, quizás no sea demasiado aventurado

considerarlo la razón para el instintivo rechazo a su unión con el Sāṃkhya. Resulta complicado admitir que la denominada “gnosis mística” del Yoga, considerada como la gran contribución India a la filosofía perenne, se encuentre unida estrechamente a una filosofía dualista que acepte la realidad del mundo material y no muestre casi interés por religiosidad tradicional de ningún tipo. Hay, por supuesto, muchas otras dificultades intelectuales con la posición Sāṃkhya, pero al final es la idea de un concienzudo dualismo extremo lo que constituye el mayor punto de fricción.

En el caso del punto de vista “Yoga no está en ninguna parte”, resulta quizás más difícil encontrar una explicación adecuada para el instintivo rechazo a la asociación con el Sāṃkhya. En parte se trata de la naturaleza compuesta del Yoga, tanto en términos de articulación filosófica como en su formato literario, lo que confunde a muchos estudiosos. Ciertamente, el YS es una selección de diversas fuentes. Existe una aparente falta de unidad y coherencia en el *sūtrapāṭha* (es decir, en los *sūtras* mismos) que ha confundido a los traductores desde los tiempos de Deussen. Más aún, existen profundas dudas filosóficas. Sin duda, la ontología y la epistemología del Yoga derivan claramente del Sāṃkhya y parece que existen profundas influencias también de la filosofía Budista. Sobre todo existe una excéntrica teoría de Dios (*īśvara*) que se encuentra ausente en el Sāṃkhya y no recuerda ninguna otra teología de la región Sur de Asia. Finalmente, todo tipo de extrañas tradiciones reclaman el nombre de Yoga en esta zona y, ante la ausencia de suficientes evidencias de lo contrario, quizás el mejor enfoque sea afirmar que el Yoga no posee un lugar distintivo en ninguna tradición filosófica del Sur de Asia. ¡Se trataría, pues, de un camaleón intelectual de la India!

Yoga y Sāṃkhya antiguos.

No obstante, el principal problema con estos [dos puntos de vista] extremos es que ambos se equivocan al considerar seriamente el denso y complejo proceso histórico por medio del cual se ha desarrollado el Patanjalayogaśāstra. Tal como se ha

comentado en anteriores publicaciones, es importante dejar claro lo que se quiere decir cuando utilizamos el término “filosofía” en el contexto surasiático. Muchos indólogos y budólogos se hallan inmersos en un anacronismo o en una equivocación con respecto a la palabra “filosofía”. Se lee, por ejemplo, sobre la filosofía de los Vedas y los Upaniṣads, la filosofía del *Bhagavadgītā*, o la filosofía de las obras épicas. Hay muy poca “filosofía” en estos textos más allá de las más elementales intuiciones especulativas. Los investigadores serios son totalmente conscientes, desde luego, de la diferencia fundamental entre las intuiciones especulativas en un entorno de autoridad impuesta por un lado, y la reflexión sistemática que persigue sobre todo una presentación persuasiva y coherente ante otros. La primera, es decir, las intuiciones especulativas en un entorno de autoridad impuesta, son tan antiguas como las más arcaicas tradiciones védicas, pero la “filosofía” en cualquier sentido significativo del término está ciertamente ausente. La segunda, sin embargo, es decir, la reflexión sistemática que persigue sobre todo una presentación persuasiva y coherente, es mucho más reciente y puede denominarse legítimamente “filosofía”. Curiosamente, los términos “*sāṃkhya*” y “*yoga*” resultan cruciales en el desarrollo de la primera a la segunda. Es decir, hay diferentes contextos en los que *sāṃkhya* y *yoga* parecen significar poco más que “intuición especulativa de un determinado conocimiento” (*sāṃkhya*) e “intuición especulativa de una determinada acción” (*yoga*). El importante trabajo de Franklin Edgerton es bien conocido en este punto y Edgerton está sin duda acertado cuando sugiere que se trata de un error fundamental de juicio histórico asumir la existencia de un sistema Sāṃkhya o un sistema Yoga cuando nos encontramos con los términos *sāṃkhya* y *yoga* en textos tales como *Katha Upaniṣad*, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, *Maitrāyaṇī Upaniṣad*, *Mokṣadharma*, *Bhagavadgītā*, *Carakasamhitā*, *Suśrutasaṃhitā*, *Buddhacarita*, etc. Sin lugar a dudas, se trata de entornos textuales a partir de los cuales se desarrollarán el Patanjalayogaśāstra y el sistema Sāṃkhya más técnico. Se podría denominar a tales entornos como contextos de “proto”-Yoga o tradiciones “pre-filosóficas” del Yoga (igual que “proto”-Sāṃkhya o tradiciones “pre-filosóficas” del Sāṃkhya), aunque la atención se centra en difusas y numerosas especulaciones.

El reciente trabajo de John Brockington y Peter Schreiner ha confirmado sobradamente el punto de vista de Edgerton. Brockington comenta a continuación sobre la tendencia a la especulación en las epopeyas: “La evidencia disponible apunta solo a una serie de inicios tentativos y sin contacto, algunos de los cuales son ciegos aliados mientras que otros se dirigen hacia un punto común, pero a menudo solamente tras interactuar con otras formas de pensamiento y modificarse profundamente en el proceso. Hay realmente ‘inicios’ más que cualquier otra cosa que pudiéramos denominar ‘escuelas’, y probablemente se difuminan al asociarse con maestros concretos”.

La conclusión de Schreiner es más o menos la misma con respecto a que los pasajes sobre Yoga en las epopeyas son sin duda más antiguos, o como dice Schreiner, “En términos del *Textgeschichte* y el *Redaktiongeschichte* del *Mahābhārata* es evidente que el ‘Yoga’ está más próximo al material original a partir del cual se ha desarrollado la epopeya... los pasajes ‘Sāṃkhya’ engloban o preceden y suceden a los pasajes de Yoga. Por tanto, el criterio sobre la prioridad en la redacción no ha producido resultados inequívocos y necesita un análisis más detallado. No obstante, cuando se contempla a la luz de otros criterios, me aventuro a interpretar hipotéticamente la prioridad en la redacción de los pasajes Sāṃkhya como indicios del hecho de que el Sāṃkhya fue el recién llegado al compendio épico; los redactores hicieron converger autoridad y ortodoxia en el recién llegado por medio de su alianza con el Yoga convirtiéndose en el paradigma más conocido y mejor aceptado de una *mokṣadharma*, una doctrina y método para lograr la liberación salvífica”.

La tentativa conclusión de Schreiner confirma una observación similar que presenté muchos años atrás respecto a la relación entre el Sāṃkhya y el Yoga en entornos como el de las epopeyas, el *Gītā*, las Upaniṣads medias, etc. “Dada esta tradición yóguica no diferenciada, la repetida afirmación en los textos tardíos de este segundo periodo —es decir, en el *Mokṣadharma* y en el *Gītā*— de que el Sāṃkhya y el Yoga son uno debe considerarse de otra forma. En lugar de interpretar tales pasajes como intentos de sintetizar el Sāṃkhya y el Yoga primitivos, los pasajes reflejarían

precisamente lo contrario. Representan intentos para negar un proceso de diferenciación que se inicia en los últimos tiempos.

En otras palabras, los diferentes y difusos pasajes sobre “*yoga*” representan probablemente el contexto a partir del cual una tradición técnica concreta, o sea el Sāṃkhya, empieza a emerger. En cualquier caso, en todos estos entornos, los términos *sāṃkhya* y *yoga* no se refieren a posiciones filosóficas en el sentido de reflexión sistemática que persigue sobre todo una presentación coherente y persuasiva. Se refieren, más bien, a metodologías espirituales “inocentes de la metafísica”, para usar la terminología de Vallée Poussin. De forma muy parecida, las tradiciones del Budismo temprano, los Jainas y los Ājīvikas estuvieron en el mismo molde. J. A. B. Van Buitenen lo ha expuesto claramente: “Tiene que haber existido una serie de pequeños centros aislados donde han evolucionado doctrinas paralelas a partir de una fuente común. Reuniones ocasionales, peregrinaciones, documentos de otros lejanos *āśramas* traídos por ascetas errantes y encuentros polémicos con otros predicadores, deben haber cuajado en un laborioso proceso de renovación y conservación parcial, definiciones más precisas de doctrinas y eclecticismo, reajustes de la terminología, etc. A este punto, denominar estos pequeños centros como ‘escuelas’ es concederles un gran honor...”

Yoga y Sāṃkhya como sistemas de pensamiento.

Entonces, para expresarlo con claridad, debemos sostener que la perspectiva del “Yoga está en todas partes” es insostenible a la luz de la evidencia histórica. Sencillamente no existe un Yoga primitivo puro sobre el cual se “impusiese” la filosofía Sāṃkhya o a la cual fuese “erróneamente atribuido”. Todo lo contrario, en lugar de un único Yoga primitivo parece que ha existido una gran diversidad de tradiciones ascéticas y/o especulativas unidas a la ausencia de formulaciones técnicas antes de los dos primeros siglos más o menos de nuestra era.

Si la perspectiva del “Yoga está en todas partes” es insostenible, la perspectiva del “Yoga no está en ninguna parte” tampoco resulta aceptable. No puede haber ninguna duda de que el “Patanjalayogaśāstra” emerge como sistema filosófico técnico en los primeros siglos de nuestra era (ca. 200 d. C. hasta 500 d. C.). Este es un periodo en donde coinciden históricamente las consolidaciones llevadas a cabo en el norte de la India por el gran Kanīṣka (ca. 100 d. C.), en el noroeste, y por el imperio Gupta (ca. 320-550) en la cuenca del río Ganges. Las distintas tradiciones de filosofía India (Hindú, Budista y Jaina) comienzan a consolidarse en este período, cada una centrada alrededor de una figura fundadora y una colección de aforismos (*sūtras*) o versos (*kārikās*). Las tradiciones Vaiśeṣika, Nyāya, Mīmāṃsā, Vedānta, Jaina y Yoga desarrollaron *sūtras* en este sentido, junto con sus respectivos “fundadores”: Kaṇāda, Gautama, Jaimini, Bādarāyaṇa, Umāsvāti y Patañjali. El Sāṃkhya, la Mādhyamika y el Vedānta tienen las *kārikās*, con sus correspondientes figuras “fundadoras” de Īśvarakṛṣṇa, Nāgārjuna y Gauḍapāda. El término “*sūtra*” significa cuerda o hilo y se refiere a breves aforismos compuestos o compilados por maestros al objeto de enseñar un asunto concreto. La mayoría de la enseñanza era oral y la compilación de los *sūtras* fue el medio que servía para delimitar el asunto. El término “*kārikā*” significa sencillamente un verso breve e, igual que el “*sūtra*”, se trata de un medio utilizado para enseñar un asunto concreto. Los seguidores de estas distintas tradiciones, o sucesores en la línea de transmisión (*guruparamparā* o “secuencia de maestros”) elaboraron comentarios y subcomentarios sobre los *sūtras* y *kārikās* originales y en los siglos posteriores se desarrolló un importante trabajo de elaboración de comentarios en cada uno de estos sistemas. Lo que diferencia la técnica de filosofar en estos siglos de las antiguas tradiciones especulativas es lo siguiente: a) interés de cada escuela por exponer y defender desde el principio los medios de conocimiento (*pramāṇa*) — tales como la percepción, la inferencia, la referencia autorizada, etc.—; b) preocupación por definir los términos de una forma adecuada y precisa; c) interés por desarrollar argumentos en forma correcta; d) adecuada consideración de los argumentos de otras escuelas junto con ataques polémicos sobre sus puntos de vista; y e) intento de presentar un sistema de pensamiento claro, consistente y completo.

Sāṃkhya, “*śaṣṭitantra*”, Vārṣaganya e Īśvarakṛṣṇa.

Entre las tradiciones de reflexión filosófica que comenzaron a aflorar en los primeros siglos de nuestra era, la filosofía Sāṃkhya fue sin duda la tradición más antigua que empezó a tomar forma. En su forma preclásica se desarrolló entre los siglos primero o segundo a. C. y primero d. C. Se conocía como la tradición “*śaṣṭitantra*” (“la ciencia de los sesenta tópicos”), lo cual podría haber sido el título de un texto o simplemente el nombre antiguo de esta tradición, y sus principales exponentes fueron Vārṣaganya y Vindhyavāsin. Los fundadores o maestros primeros del Sāṃkhya, es decir, Kapila, Āsuri y Pañcaśikha, solo son conocidos por su nombre o por unos pocos fragmentos que resultan ininteligibles o les son erróneamente atribuidos. Respecto a Vārṣaganya y Vindhyavāsin, sin embargo, aunque igualmente hay solo algunos fragmentos disponibles, es posible reconstruir de forma parcial una narrativa coherente y razonable respecto a su interpretación del Sāṃkhya. Vārṣaganya vivió en el primer siglo de nuestra era (ca. 100-200) y los “seguidores de Vārṣaganya” (en sánscrito *vārṣagaṇah*) incluyen a figuras como Īśvarakṛṣṇa y un tal Vindhyavāsin (o Vindhyavāsa). El *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa es el único texto que nos ha llegado de esta escuela en este periodo. Se compuso probablemente en el siglo cuarto (ca. 300-350) de nuestra era, y evidentemente es lo que pretende ser, un sencillo texto académico, resumen del *śaṣṭitantra* (ver *Sāṃkhyakārikā* 72), y que probablemente refleja la mayor parte de la tradición de Vārṣaganya.

Sāṃkhya y Vindhyavāsin.

La situación con Vindhyavāsin es curiosamente distinta. Parece que Vindhyavāsin reinterpretó o revisó la antigua filosofía Sāṃkhya, como consecuencia sobre todo de los polémicos encuentros con la filosofía Budista en los primeros siglos de nuestra era, especialmente con respecto a las tradiciones Sarvāstivāda y Sautrāntika tal como están expuestas en la filosofía Abhidharma del *Mahāvibhāṣa*.

Este también fue el periodo en el que tomaron forma las escuelas Mādhyamika y Yogācāra de la filosofía Budista Mahāyāna. De esta época es el importante trabajo de Nāgārjuna, el *Mūlamadhyamakakārikā*, un texto fundamental de la escuela Mādhyamika, y también el trabajo del gran pensador budista Vasubandhu (ca. 350-400) en el *Abhidharmakośa* y en su *Bhāṣya*. El trabajo de Vasubandhu refleja el sistemático e impresionante alcance y las polémicas cuestiones de la temprana filosofía Budista, que se remontan a la tradición Mahāvibhāṣa de los Sarvāstivādins y Sautrāntikas alrededor de la segunda mitad del siglo segundo de nuestra era. Por supuesto, Vasubandhu fue también una figura crucial en relación con el desarrollo del Yogācāra en el pensamiento Budista Mahāyāna.

Vindhyavāsin y Vasubandhu.

De acuerdo con evidencias textuales chinas, concretamente con la famosa “Vida de Vasubandhu” de Paramārtha, Vindhyavāsin, el maestro Sāṃkhya, se involucró en un áspero debate intelectual con Buddhamitra, uno de los maestros de Vasubandhu. Vindhyavāsin ganó el debate y Vasubandhu se enfureció al enterarse de la humillación de su maestro. Entonces emprendió una crítica mordaz sobre el Sāṃkhya. Los detalles de este debate no nos interesan ni debemos tampoco asustarnos por las exageraciones sobre las sumas económicas involucradas. Lo que sí resulta probablemente auténtico es el recuerdo de un vigoroso, incluso adictivo, intercambio entre Vindhyavāsin, un agresivo innovador Sāṃkhya del cuarto siglo, y el filósofo budista Vasubandhu. Además, puede ser el caso que las innovaciones que Vindhyavāsin introdujo en su reinterpretación del Sāṃkhya de Vārṣaganya, así como la aparición por primera vez de terminología Budista en el “Sāṃkhyapravacana” (la “explicación del Sāṃkhya”), se hallan reflejadas en lo que ahora denominamos el “Patanjalayogaśāstra”, es decir el YS y el *Bhāṣya* de Vyāsa.

Vindhyavāsin y Vedavyāsa.

Tanto Erich Frauwallner como Pulinbehari Chakravarti, han sugerido la estrecha conexión entre Vindhyavāsin y el *Bhāṣya* de Vyāsa sobre los YS, y más recientemente Ashok Aklujkar ha articulado una propuesta similar. Ciertamente es que tal afirmación aún no está probada de forma terminante y que resulta muy especulativa, tal como la mayoría de las afirmaciones históricas de este temprano periodo. Sin embargo, hay algunas indicaciones que muestran que el autor del *Bhāṣya* de Vyāsa podría haber sido Vindhyavāsin. Tal como afirma Aklujkar, los investigadores han reconocido siempre que el legendario Vyāsa o Vedavyāsa, supuestamente autor del *Mahābhārata* y de los *Purāṇas*, no puede identificarse formalmente con el autor del *Bhāṣya* de los YS. Muchas reivindicaciones tradicionales reclaman que el autor del *Bhāṣya* no es alguien diferente del mismo Patañjali, el compilador del YS, lo cual implicaría que el *Bhāṣya* es, por tanto, un *svopajñabhāṣya* o “auto-comentario”. Este punto de vista parece que lo han mantenido escritores tardíos como Śrīdhara (en su *Nyāyakandaṭī*), Abhinavagupta (en su *Abhinavabhāratī*) y Malliṣeṇa (en su *Syādvādamāñjarī*). Además, según Aklujkar, Vādirājasūri en su *Nyāyavinīścayavivaraṇa*, cita algunos pasajes del *Bhāṣya* del YS y se los atribuye a Vindhyavāsin. Otras atribuciones tradicionales son, desde luego, el verso de Vācaspatiśrī al inicio de su *Tattvavāiśārādī* donde dice lo siguiente: “*natvā patañjalam ṛṣim vedavyāsenā bhāṣite... bhāṣye vyākhyā vidhīyate*” (“habiendo reverenciado al ṛṣi Patañjali, expongo a continuación un comentario sobre el *Bhāṣya* compuesto por Vedavyāsa”). “*Vedavyāsenā bhāṣite*” podría haberse confundido fácilmente con “*Vindhyavāsenā bhāṣite*”, y, tal como sugiere Aklujkar, podría ser el caso que cuando se prepare una futura edición crítica del *Tattvavāiśārādī* se corrija como “*Vindhyavāsenā*”.

Sea como sea, lo que resulta razonablemente creíble dado el estado actual de evidencias es que Vindhyavāsin reinterpretó el Sāṃkhya antiguo y que la reinterpretación fue sobre todo fruto de su encuentro con los budistas. Más aún, la reinterpretación de Vindhyavāsin parece muy próxima a lo que hoy conocemos como

el “Patanjalayogaśāstra”, es decir, el YS y el denominado *Bhāṣya* de Vyāsa. Tal como argumentó A. B. Keith hace ya unos cuantos años, la aparición del *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa como una ordenada y resumida formulación del antiguo Sāṃkhya del *Śaṣṭitantra* de Vārṣaganya puede haber dado origen a la compilación de una metódica filosofía Yoga de acuerdo con la reinterpretación del Sāṃkhya por parte de Vindhyavāsin.

En términos de cronología, la secuencia podría haber sido la siguiente. Vārṣaganya (alrededor del primer o segundo siglo de nuestra era, en el tiempo de Kaniṣka) estructura un relato sistemático del antiguo “*Śaṣṭitantra*”. Īśvarakṛṣṇa, algún tiempo más tarde, en el cuarto siglo (alrededor del 300-350, en el periodo imperial Gupta), resume los puntos de vista de los “seguidores de Vārṣaganya” en su *Sāṃkhyakārikā*. Al mismo tiempo, por otro lado, el antiguo Sāṃkhya se enfrenta a la vigorosa crítica de Vasubandhu y sus adeptos de la escuela Budista de Ayodhyā y es revisado en la reinterpretación de Vindhyavāsin. Esta es, pues, la ocasión para compilar un Yoga sistemático que refleje las cuestiones filosóficas que están siendo debatidas en este nuevo medio intelectual. Este nuevo Yoga filosófico es, ciertamente, un “*sāṃkhyapravacana*” (una “explicación del Sāṃkhya”) pero no una explicación del antiguo Sāṃkhya sino, más bien, un nuevo sistema cercano (reflejando ambos una tradición común) en polémico encuentro con la filosofía Budista emergente de este periodo.

Ciertamente, esta reconstrucción histórica desautoriza muchas de las interpretaciones aceptadas sobre la historia del Yoga y sobre el significado de su filosofía, tal como se ha mencionado anteriormente. La perspectiva histórica tradicional sobre el Yoga es que se trata de un conjunto de prácticas ascéticas que reflejan una filosofía ancestral, la cual se remonta a tiempos inmemoriales (lo que se ha denominado anteriormente como el punto de vista “Yoga está en todas partes”), o que el Yoga es un conjunto de prácticas ascéticas que no tienen una orientación particularmente filosófica lo cual supone su adopción por cualquier perspectiva filosófica (lo que se ha denominado como el punto de vista “Yoga no está en ninguna

parte”, o como el camaleón intelectual de la India). Creo que ambos puntos de vista están equivocados y son improcedentes. Contrariamente al primer punto de vista, la evidencia sugiere que el denominado Yoga ancestral no es nada más que un cúmulo de tradiciones ascéticas sin apenas conexión intelectual anteriores a los primeros siglos de nuestra era. Contrariamente al segundo punto de vista, el Yoga es mucho más que un conjunto de prácticas a las que se puede atribuir cualquier punto de vista filosófico, sea el Sāṃkhya o cualquier otro. El Yoga es, más bien, una importante y concreta tradición intelectual que surge a partir del antiguo Sāṃkhya pero que es una nueva tradición filosófica en diálogo polémico directo con la filosofía Budista Abhidharma y que tiene lugar aproximadamente en la época del gran Vasubandhu.

Yoga, Sāṃkhya y pensamiento Budista.

Hay que desarrollar un poco más esta nueva perspectiva histórica a fin de aclarar la relación entre los pensamientos Budista, Sāṃkhya y Yoga. Ya desde la época de Dasgupta y Deussen, se admite la existencia de numerosos términos Budistas en los YS. Concretamente hay muchas referencias a los *sūtras* del libro cuarto por encontrarse bajo importante influencia Budista, puesto que entre los *sūtras* 16 y 21 del libro cuarto el compilador de los YS responde a las ideas sobre la conciencia del pensamiento Budista Yogācāra. Empezando por Dasgupta y llegando hasta Frauwallner, muchos investigadores han desautorizado el libro cuarto por considerarlo como un apéndice o interpolación tardía. El problema con la terminología Budista, sin embargo, no puede soslayarse fácilmente pues, tal como demostró Louis de la Vallée Poussin, la presencia de la terminología Budista en los YS se encuentra no solo en el libro cuarto sino también considerablemente en los tres primeros libros. La Vallée Poussin ha detectado (en los mismos *sūtras*) más o menos unos cien términos o ideas que parecen comunes tanto a la filosofía Budista como a la del Yoga. Unos cincuenta de éstos términos se refieren, según La Vallée Poussin, a discusiones en el *Abhidharmakośa* y su *Bhāṣya*, es decir, a contextos Sarvāstivāda, Sautrāntika y Yogācāra temprano. Los he citado con detalle en otros trabajos. Aquí solo citaré

algunos de los términos más importantes que aparecen en los cuatro libros de los YS. Son los siguientes: *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā*, *ṛtaṃbharā*, *bīja*, *vāsanā*, *kleśa*, *āśaya*, *nirodha*, *dharma*, *lakṣaṇa*, *avasthā*, *bhūmi*, *dharmamegha*, *samāpatti*, *pratīpakṣabhāvana*, etc. El mismo La Vallée Poussin se muestra prudente con respecto a lo que puede significar esta terminología para la comprensión de las relaciones entre el Patanjalayogaśāstra y el pensamiento Budista Abhidharma. Considera su listado como “nuevas pruebas” añadidas a la tarea en curso de construcción de una historia intelectual más precisa.

Mi perplejidad está en relación con el problema contrario, es decir, cómo esta terminología común a los YS y al Abhidharma Budista se relaciona con la antigua filosofía Sāṃkhya. Lo que resulta extraño es que todos estos términos comunes utilizados en los círculos intelectuales de los budistas y de los YS se hallan completamente ausentes en los círculos intelectuales del Sāṃkhya. Si se piensa, por ejemplo, en la terminología del “sistema de sesenta tópicos” (*śaṣṭitantra*), no hay acercamiento a ni uno solo de estos términos. El único paralelo, citado a menudo, es el de los cinco “errores” (*viparyaya*) del *śaṣṭitantra* (*tamas*, *moha*, *mahāmoha*, *tamisra* y *andhatamisra*). Según Vācaspatimiśra y otros, los “errores” son equivalentes a las “aflicciones” (*kleśa*) del libro segundo (la parte del YS denominada *kriyāyoga* y primera parte de los *yogāṅgas*), es decir, *avidyā*, *asmita*, *raga*, *dveṣa* y *abhiniveśa*.

Yoga como sistema híbrido de pensamiento.

Conceptualmente, por supuesto, se pueden encontrar numerosos paralelos entre muchos términos de los pensamientos Budista (especialmente del Abhidharma), Sāṃkhya y Yoga. La evidencia parece que confirma la existencia de al menos tres tradiciones complejas integrando los YS: 1) una o más tradiciones Sāṃkhya, 2) una o más tradiciones Budistas, y 3) una tradición filosófica emergente del Yoga que proviene de la reflexión de antiguas órdenes ascéticas y religiosas. Esto conduce a la evidente conclusión de que los YS representan una formulación híbrida, una mezcla

entre la antigua filosofía Sāṃkhya, la nueva filosofía Budista y un intento de codificación de las antiguas tradiciones de meditación recogidas entre los siglos segundo a. C. y primero d. C.

La primera influencia en el laberinto del Yoga, la antigua filosofía Sāṃkhya o *śaṣṭitantra*, podría considerarse como una “filosofía del discernimiento”. Su objetivo se centra en el *adhyavasāya* o “discernimiento reflexivo” por el intelecto (*buddhi*) y en el “*vyaktāvyaktajñaviññānā*” (*Sāṃkhyakārikā* 2) o, en otras palabras, el “discernimiento reflexivo entre *prakṛti* y *puruṣa*”. El principal medio de conocimiento es *anumāna* o razonamiento inferencial. Su ontología es un dualismo extremo entre la materia primordial y la conciencia sin contenido. Su epistemología es un realismo crítico, basado en la afirmación de que *prakṛti* está compuesta de tres *guṇas* (*triguṇa*), y su filosofía de la mente es fisicalista o materialista, es decir, que no hay un dualismo cuerpo/mente o extensión/pensamiento en el Sāṃkhya.

La segunda influencia en el laberinto del Yoga, la antigua filosofía Budista, podría muy bien ser considerada como una filosofía del “*nirodhasamādhi*”. Se centra en la meditación y en la búsqueda de estados alterados de conciencia. El principal medio de conocimiento es *pratyakṣa* o percepción. Su ontología es pluralista y su epistemología un realismo simple (Sarvāstivāda) o representacional (como, por ejemplo, en el Sautrāntika y el Yogācāra tardío). En términos de filosofía de la mente, es fisicalista o materialista en el sentido de que, como el sāmkhya, tampoco ofrece un estatus especial a la “existencia aislada de la mente”. A diferencia del Sāṃkhya y del Vedānta tardío, sin embargo, rechaza vigorosamente cualquier idea sobre trascendencia substantiva.

La tercera influencia en el laberinto del Yoga, la codificación de antiguas tradiciones ascéticas de meditación, reúne varias tendencias, incluyendo como mínimo las secciones del libro segundo sobre *kriyā-yoga* (YS II.1-27), de los libros segundo y tercero sobre los *yogāṅgas* (YS II.28-III.55), algunas secciones sobre *karma-yoga* en el libro cuarto (YS IV.7-13) y algunos *sūtras* que tienen que ver con la idea de Dios

(*Īśvarapraṇidhāna*) (YS I.23-28, II.1, II.32 y II.45). Todos ellos se discutirán en detalle más adelante, cuando tratemos la composición de los YS. Baste decir por ahora que muchas de estas cuestiones provienen seguramente de contextos tales como el *Mokṣadharmā*, la *Bhagavadgītā*, algunos pasajes de los primeros *Purāṇas*, las denominadas Upaniṣads intermedias (*Katha*, *Śvetāśvatara*, *Maitrī*, etc.), y tradiciones orales de maestros y *āśramas* locales.

Sin embargo, identificar estas influencias no significa que la filosofía del Yoga sea solamente una combinación entre antiguas tradiciones de meditación y pensamientos Budistas y Sāṃkhya. Más bien, el Yoga parece que representa una actualización del antiguo Sāṃkhya, un intento de conducir la antigua filosofía del Sāṃkhya hacia el enfrentamiento con otras muchas corrientes de pensamiento que estaban desarrollando tradiciones de filosofía India más prácticas entre los siglos cuarto y quinto (300-500 d. C.). Nos sentimos tentados a utilizar la expresión “neo-Sāṃkhya” a causa de su estrecha relación con el trabajo de Vindhyavāsin. Además, claramente se trata de una explicación del Sāṃkhya. Al mismo tiempo, no obstante, difiere en varios aspectos significativos con respecto al antiguo Sāṃkhya “*śaṣṭitantra*” de Vārṣaganya y con el *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa. Por eso, probablemente sea mejor quedarse solo con lo que reclama la misma tradición filosófica India, es decir, que el Yoga es un sistema de pensamiento distinto que debe ser interpretado como una “tradición próxima” al Sāṃkhya.

Yoga y Sāṃkhya: diferencias más importantes

Reflexionaré con mayor detalle sobre la filosofía del Yoga más adelante. Sin embargo, es importante en este punto de la discusión articular las diferencias más notables entre Yoga y Sāṃkhya a fin de completar este esbozo de la historia intelectual del Yoga como sistema propio de la filosofía india. En este sentido, las consideraciones escritas convencionales han sido de todo menos adecuadas. Tales consideraciones se centran principalmente en dos diferencias. Primero, mientras que

el Sāṃkhya representa la base teórica para la meditación, el Yoga representa su implementación práctica o praxis. Segundo, mientras que el Sāṃkhya es no-teísta, el Yoga incorpora la noción de Dios a fin de acomodarse al sentimiento popular religioso. Ambas afirmaciones son parcialmente correctas, pero es preciso decir mucho más acerca de ellas. Además, hay que mencionar algunas diferencias significativas más. En total podemos señalar seis diferencias notables entre el antiguo Sāṃkhya y la emergente filosofía del Yoga.

(a) Primero, mientras que el Sāṃkhya distingue entre intelecto (*buddhi*), ego (*ahaṃkāra*) y mente (*manas*) como tres facultades diferentes que conforman el *antaḥkaraṇa* u “órgano interno”, la filosofía del Yoga reduce las tres a una omnipresente *citta* o “conciencia” (o “mentalidad”, según J. H. Woods)⁶. El conjunto de trece elementos del Sāṃkhya, consistente de intelecto, ego, mente, cinco órganos de los sentidos y cinco órganos de la acción, se convierte en el Yoga en un conjunto de solo once elementos, o incluso de forma más sencilla, únicamente en la omnipresente mentalidad. El término *citta*, por supuesto, aparece con diversas interpretaciones en la literatura antigua, tanto Brahmánica como Budista, pero es difícil evitar el paralelismo con las discusiones sobre *citta*, en particular en los contextos Budistas Vijñānavāda y Sautrāntika. En el Yoga, sin embargo, se acentúa la objetividad, la materialidad o falta de consciencia de *citta*, convirtiéndola así en casi análoga a *prakṛti* (YS IV.19). Por otro lado, *citta* se considera en gran medida una noción pre-individual o pre-personal del funcionamiento cognitivo. La identidad personal surge en el entramado cognitivo como una aflicción (YS II.3), concretamente como la aflicción denominada egoidad (*asmita*) (YS II.3 y II.6). Es necesaria una conciencia pura, sin contenido (*puruṣa* o *citiśakti*) a fin de hacer capaz a *citta* de funcionar y ser consciente de sí misma. La noción de conciencia en el Yoga, en otras palabras, difiere de la noción de conciencia en el Sāṃkhya y en el Budismo (y también en el Vedānta tardío).

(b) Segundo, mientras que el Sāṃkhya habla de un conjunto de trece elementos que, junto con los cinco elementos sutiles, conformarían el cuerpo sutil de

⁶ *citta* I.2, 30, 33, III.9, 19, 34, IV.15, 16, 18, 21; *cittam* I.37, IV.5, 23, 26; *cittasya* II.54, III.1, 11, IV.17; *cittasya* III.12, 38; *cittāni* IV.4

dieciocho elementos (*sūkṣmaśarīra*) que transmigra tras la muerte para renacer en un nuevo cuerpo, el punto de vista más sofisticado y sencillo del Yoga afirma que puesto que la conciencia (*citta*) es omnipresente, en el momento de la muerte se produce una transferencia instantánea a una nueva encarnación, obviando por tanto la necesidad de un cuerpo sutil (YS II.13, IV.10). Aquí, una vez más, es evidente el paralelismo con las discusiones Budistas (y Jainas). Los Theravādines (y el pensamiento clásico Jaina) afirman al igual que la filosofía del Yoga que no hay necesidad de una existencia intermedia (*antarabhāva*) o cuerpo sutil, mientras que los Sarvāstivādines y otras escuelas Budistas afirman que hay una especie de existencia intermedia o cuerpo sutil. Curiosamente en este punto, las posiciones del Abhidharmakośa y el Bhāṣya se muestran más próximas al Sāṃkhya antiguo sobre la necesidad de un cuerpo sutil en oposición al Yoga que parece más cercano al rechazo de un cuerpo sutil por parte de los Theravādas (y Jainas).

(c) Tercero, mientras que el Sāṃkhya trata con lo que puede denominarse la fenomenología de la experiencia en términos de los cincuenta componentes de la denominada “creación intelectual” (*pratyaya-sarga*), y que consta de cinco conceptos falsos, veintiocho incapacidades, nueve contentamientos y ocho logros, los cuales, junto con los diez “principios básicos” (*mūlikārtha*) componen a su vez el grupo de los sesenta (*ṣaṣṭi*) elementos de la “ciencia de los sesenta” (*ṣaṣṭitantra*), el Yoga simplifica ampliamente la descripción de la experiencia fenoménica en términos de “transformaciones de la conciencia ordinaria”, los *citta-vṛttis*, es decir conocimiento, error, construcción mental, sueño y memoria (*pramāṇa*, *viparyaya*, *vikalpa*, *nidrā* y *smṛti*). Claramente el léxico utilizado por el yoga es filosóficamente más sofisticado. La argumentación yóguica se refleja estrechamente en las argumentaciones indias clásicas sobre las teorías del conocimiento, del error, del lenguaje y su significado, de los estados de conciencia y de la memoria, que pueden encontrarse en diferentes escuelas técnicas de filosofía de la India (Hindú, Budista y Jaina).

(d) Cuarto, mientras que el Sāṃkhya se ocupa del problema del tiempo y la transformación solo en términos de una sencilla teoría de transformación de los *guṇas* (*guṇapariṇāma*), la filosofía del Yoga ofrece una sofisticada explicación del tiempo y la transformación en términos de una teoría sobre la fugacidad (*kṣaṇa*, YS IV.33) y otra

acerca de las tres perspectivas sobre el cambio y la transformación (YS III.13-14), o sea, cambio en la “forma característica” (*dharma*), cambio en la “variación temporal” (*lakṣaṇa*) y cambio en la “edad” temporal o “condición” (*avasthā*) (YS III.13). El cambio en el *dharma* es el cambio en la forma concreta, es decir, un bloque de arcilla se convierte en una olla. El cambio en *lakṣaṇa* es el cambio en la variación temporal del pasado al presente y finalmente al futuro, es decir, un bloque de arcilla se convierte en una olla y finalmente se rompe en pedazos. El cambio en *avasthā* es el cambio en cualquier condición objetiva como volverse viejo, es decir, la olla puede estar nueva, usada, o gastada totalmente. Como ya sabemos, los budistas (Sarvāstivādines, Sautrāntikas y Vijñānavādines) debaten el problema del cambio en casi los mismos términos. Mientras que los budistas debaten acerca de éstas posibilidades (y otras más), la filosofía del Yoga acepta la explicación de los tres modelos. El Yoga relaciona los tres con su teoría del “*dharmīn*” (YS III.14) o, en otras palabras, con la teoría del Sāṃkhya sobre la causación (*satkāryavāda*) y su afirmación de una sustancia (*prakṛti*) siempre presente. La filosofía Sāṃkhya es actualizada por tanto con la sofisticada teoría del cambio y la transformación dentro del evolucionado lenguaje de las discusiones clásicas sobre el cambio y la transformación.

(e) Quinto, mientras que el Sāṃkhya se abstiene de mencionar a Dios y se considera mayormente (al menos en sus formulaciones sistemáticas) como no teísta en el sentido de que Dios no es realmente necesario dentro del completo contexto metafísico de *puruṣa* y *prakṛti*, el Yoga desarrolla una interesante teoría o teología sobre Dios. A cierto nivel, el Yoga sigue la orientación del Sāṃkhya respecto a que Dios no es un creador sino más bien uno más entre toda la pluralidad de *puruṣas* (YS I.23-24). También, si Dios es un *puruṣa*, Dios no puede ser ni personal ni ningún tipo de absoluto cósmico. A otro nivel, la teoría del Yoga sobre Dios parece reducirle al fenómeno *ādividvān* (“primer conocedor”) en analogía con, por ejemplo, un Buda, un Jina, un Kapila, o cualquier otro avatar (YS I.24-25)⁷. El Dios del Yoga es puro (*aparāṃrṣṭa*) y, por tanto, no involucrado en las aflicciones, las acciones y la maduración kármica de los rastros sutiles (YS I.24). Por ello, el dios del Yoga es

⁷ Esto es así, de acuerdo con los comentarios de Vyāsa y Vācaspatiśra. En algunos comentarios tardíos (por ejemplo, el de Vijñānabhikṣu) la noción del Yoga sobre *īśvara* no se entiende correctamente o, de forma alternativa, se reinterpreta hacia la *bhakti* convencional.

impersonal, acósmico, indiferente y cuya ausencia de contenido solo permite que muestre lo que no es⁸. Lo que no es, sin duda, es “*sattva* puro” (*prakṛṣṭasattva* o *prakṛṣṭacittasattva*) con *rajas* y *tamas* completamente inhibidos, la “excelencia eterna” (*śāśvatika utkarṣaḥ*), cuya sola presencia permite ser a todas las cosas. El término *praṇidhāna* no es *bhakti* o teísmo devocional en sentido convencional. Es, más bien, un rol (*adhikāra*) de ausencia de conciencia. Es, en otras palabras, un “tipo especial de *bhakti*” (*bhaktiviśeṣa*), tal como afirman Vyāsa y Vācaspatimiśra (YS I.23), que consiste en una meditación profunda sobre la naturaleza de la trascendencia, y no algún tipo de teísmo devocional. Además, puesto que *īśvara* no es personal en ningún sentido del término, *īśvarapraṇidhāna* (YS I.23, II.1, II.32 y II.45) solo puede entenderse como un profundo anhelo por la trascendencia. Tal como discutiremos a continuación, la razón para introducir este tipo de *īśvara* en el Yoga es para tratar una importante cuestión cosmológica del Sāṃkhya antiguo. En lugar de la explicación común del Sāṃkhya sobre un equilibrio primero de los *triṣuṇa* que resulta alterado por la presencia de *puruṣa*, la interpretación del Yoga sugiere una “excelencia eterna” (*śāśvatika utkarṣaḥ*) o sin comienzo (*anādi*), junto con o en presencia de la conciencia sin contenido (*puruṣa*), un “perfecto *sattva*” que está siempre presente, como una especie de estereotipo que permanece a través de los ciclos cósmicos de *pralaya* y *mahāpralaya*.

(f) Finalmente, sexto y quizás lo más importante, el Sāṃkhya no ha desarrollado suficientemente su soteriología sobre el “discernimiento” de la diferencia entre *prakṛti* y *puruṣa* (*vyaktāvyaktajñānījñānāt*), sosteniendo sus principios últimos, *puruṣa* y *prakṛti*, en base a deducciones del tipo de “correlación general”

⁸ Tanto el *Bhāṣya* de Vyāsa como Vācaspatimiśra entienden las implicaciones de un *īśvara* que trasciende la concepción usual de un creador o de cualquier tipo de dios personal. Además, por supuesto, el *īśvara* del yoga no puede involucrarse en la vida ordinaria o “encarnarse” como un avatar puesto que no le afectan ninguno de los procesos (*kleśa*, *karma*, *vipāka*, etc.) que permitirían una encarnación de cualquier tipo. La noción de *praṇidhāna* es, sin embargo, un “tipo exclusivo de *bhakti*” (afirman Vyāsa y Vācaspati) en línea con una profunda meditación sobre lo divino como trascendencia radical y más allá de toda conceptualización. Otros comentarios, quizás especialmente el asignado a Śaṃkara (*Patañjalayogaśāstravivaraṇa*) y el *Yogavārttika* de Vijñānabhikṣu parece que se apartan de este punto completamente y hablan en términos de la *bhakti* tradicional. De igual forma, la mayoría de los comentaristas modernos de Yoga, tanto en India como en Occidente, han malinterpretado el especial concepto de *īśvara* en el Yoga.

(*sāmānyatodṛṣṭa*). Estas deducciones se basan en lo que en principio es imperceptible de acuerdo con ciertos aspectos de lo que es perceptible. El problema de la liberación en el Sāṃkhya es, en primer lugar, un asunto fundamentalmente filosófico o intelectual y puede resolverse a través del razonamiento inferencial o la reflexión filosófica. Tal reflexión implica la meditación, por supuesto, pero el proceso de meditación requerido a fin de lograr el discernimiento se presupone ampliamente. El Yoga acepta completamente el enfoque del Sāṃkhya sobre el discernimiento reflexivo de la diferencia entre *puruṣa* y *prakṛti* (YS II.17-21, IV.14-23) pero la principal preocupación del Yoga se relaciona con las estrategias a seguir, tanto físicas como psicológicas, para lograr el discernimiento. Por eso, el enfoque del Yoga se efectúa principalmente sobre los estados de concentración de la conciencia que en último término desembocan en el discernimiento reflexivo —de aquí, la correcta etimología del término “*yoga*”: “*yoga samādhiḥ*”. El Yoga desarrolla una sofisticada y detallada teoría de la conciencia en base a los “estados alterados de conciencia” (concentrada y reprimida) de tipo intencional o llena de contenido (*saṃprajñāta*) y no intencional o carente de contenido (*asaṃprajñāta*). El primero tipo comprende los casos en que existe un contenido o, en otras palabras, que se fundamentan en algo. El otro tipo comprende aquellos casos en que no hay contenido, “sin semilla” (*nirbīja*)⁹. Muchos exegetas del Yoga han malinterpretado esta importante distinción y han concluido erróneamente que existen dos (o más) tipos de Yoga establecidos en los YS. No han tenido en cuenta, sin embargo, el aspecto filosófico implicado, es decir, la diferencia entre la conciencia intencional y la no intencional¹⁰. En cualquier caso, se podría

⁹ Utilizo los términos “intencional” y “no intencional” en el mismo sentido en que se utilizan estos términos en la filosofía contemporánea de la mente. La “intencionalidad de la conciencia” se refiere a la idea de que los estados mentales son en su mayor parte “acerca de algo”. Es decir, existe algún tipo de contenido, ya se trate de un objeto o de un estado mental. La “no intencionalidad” se refiere a los estados mentales que no tienen contenido en este sentido. Para una aguda argumentación sobre este tema, consultar en Searle 2004, la sección titulada “La estructura de la intencionalidad”, pag. 166ss. Ni que decir tiene que no estoy sugiriendo que la filosofía India discuta generalmente los estados mentales en el mismo sentido que las discusiones de la filosofía contemporánea sobre la intencionalidad de la conciencia. La discusión moderna, sin embargo, es una perspectiva útil, bajo mi punto de vista, para intentar comprender esta importante distinción en la filosofía del Yoga.

¹⁰ Frauwallner, por ejemplo, argumenta respecto a una distinción básica entre lo que él denomina el “Yoga de ocho pasos” (en YS II y III) y el Yoga de la cesación de la función cognitiva (YS I). Oberhammer

argumentar que es mejor comprender el YS en su totalidad como un intento de describir y analizar estados de conciencia que precisan ser cultivados a fin de aclarar la relación entre la conciencia (*cittatattva*) y la consciencia (*puruṣa* o *citiśakti*). Trasladado al lenguaje de la filosofía contemporánea, la filosofía del Yoga es una investigación fascinante dentro de la rama de la filosofía conocida como filosofía de la mente.

Cronología de la filosofía del Yoga. Principales textos hasta Vijñānabhikṣu.

El panorama histórico presentado hasta ahora puede esbozarse como sigue:

500-200 a. C. – Upaniṣads “medias”, pasajes de las epopeyas, *Bhagavadgītā*, tradiciones *śramaṇa-yati*, ascetismos védico y no védico (= “*sāṃkhya*” —combinado con— “*yoga*”) (sin metafísica).

200 a. C.-100 “*Śaṣṭitantra*”, Budismo del *Abhidharma*.

100-200 *Vārṣaganya*, *Sarvāstivāda*/*Mahāvibhāṣa*

200-300 “*vārṣagaṇaḥ*”, *Sautrāntika*,

350-400 *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa

350-400 *Vindhyavāsin*, Vasubandhu, *Abhidharmakośa*

350-400 *Yogasūtrapāṭha* y *Bhāṣya* de Vyāsa

500-600 Gauḍapāda, *Māṇḍūkyakārikās*¹¹

700 (?) Śaṃkara el Advaita¹², *Patañjalayogaśāstravivaraṇa*

(pag. 124ss.) coincide con Frauwallner en este asunto. Para una completa y correcta crítica de ambos, consultar Feuerstein 1979, pag. 79-86. También debería mencionarse que Oberhammer discute la “estructura de la meditación Sāṃkhya” en términos del *pratyayasarga* del *Sāṃkhyakārikā* (pag. 17-55).

¹¹ Se incluyen las *Kārikās* de Gauḍapāda como texto inicial del Vedānta influenciado por el Yoga y por el pensamiento Budista. Ver Nakamura, Parte Segunda (Nueva Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, reimpresso en un volumen de recopilación, 1950-1956), Parte VI, págs. 211-389.

¹² Para el debate abierto sobre la autenticidad del *Patañjalayogaśāstravivaraṇa* ver, desde luego, Legget 1990 y Rukmani 2001. El primero acepta la autenticidad del texto; la segunda no. Ver también Hacker, págs. 119-148 y los cuatro ensayos de Wexler, de 1983, 1984a, 1984b y 1984c. Finalmente, ver Halbfass, Apéndice, “Notas sobre el *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa*”, págs. 107 y ss. Lamentablemente debo

850-950 Vācaspatimiśra, *Tattvavāiśārādī*

1050 Bhojadeva o Bhojarāja, *Rājamārtanḍa*

1050 al-Bīrūnī, *Kitāb Patañjala*

1050 Sāyaṇa Mādhava, *Sarvadarśanasamgraha*

1550-1600 Rāmānanda Sarasvati, *Maṇiprabhā*

1550 Vijñānabhikṣu, *Yogavārttika*

Composición de los YS e identidad de Patañjali.

No ha habido problema más acuciante en la historia de la investigación académica sobre el Yoga que la cuestión de la composición de los YS y la identidad de su compilador, Patañjali. Desde hace más o menos un siglo abundan los debates sobre la inconsistencia entre los *sūtras* mismos y la proliferación de Patañjalis. Ambas cuestiones han generado interesantes libros y artículos, pero no ha surgido consenso alguno sobre dichos problemas. Mi opinión, sin embargo, en ausencia de evidencia sobre lo contrario, es hacer caso a la tradición siempre que sea posible. En este punto hay que decir que la tradición presenta las siguientes afirmaciones: +

1) El Yoga es una tradición que, explicada de forma científica, tiene que ver con el estudio de la mente (*citta*, *manas*), y se relaciona con otras dos tradiciones similares que son el estudio del lenguaje (*śabda*) y el estudio de la medicina (*cikitsā*).

2) Las tres tradiciones parecen estar asociadas al nombre de “Patañjali” y en cada caso a un texto concreto denominado YS de Patañjali, en el estudio de la mente, *Mahābhāṣya* de Patañjali en el estudio del lenguaje y *Carakapratissamṣkṛta* de Patañjali en el estudio de la medicina.

concluir que aún no se ha resuelto satisfactoriamente el problema de la autenticidad del texto. En todo caso, se trata de un comentario Advaita sobre el YS. Incluso si se considera realmente como un trabajo de Śaṅkara, no existen evidencias suficientes para afirmar que Śaṅkara fuese en su juventud un seguidor del Yoga, de acuerdo con Hacker y otros. Si, como sostiene Rukmani, se trata de una obra del siglo catorce, situada entre los trabajos de Vācaspatimiśra (siglo nueve o diez) y Vijñānabhikṣu (siglo dieciséis), estaríamos ante un interesante trabajo dentro de una larga serie de interpretaciones del Yoga por el Vedānta.

Hay que hacer notar que la tradición considera a Patañjali como alguien que estuvo interesado en las tres áreas de conocimiento pero que no fue la figura principal de las mismas. Respecto al estudio de la mente, se dice que Hiranyagarbha fue el primer protagonista. Respecto al estudio del lenguaje, Pāṇini habría sido el principal representante. Respecto al estudio de la medicina, Caraka fue la figura más importante.

Generalmente se suelen citar tres versos que establecen la relación entre estas tres ciencias. El primero es uno de los versos de inicio del *Rājamārtanḍa*, el comentario a los YS de Bhojadeva (ca. siglo once), traducido por Woods como sigue: “Felicitaciones por las esclarecedoras palabras del ilustre soberano, [Bhoja] Raṇaramgamalla, quien con su Gramática, su comentario sobre [el tratado, los YS] de Patañjali, y su [obra] sobre medicina denominada *Rājamṛgamka*, ha eliminado —igual que Patañjali— las impurezas de nuestros discursos, mentes y cuerpos”. Sin embargo, el nombre de “Patañjali” en el verso es “protector o señor de las serpientes” (*phaṇibhrtam bhartrā*), o, mejor aún, “señor de los protectores de las serpientes”.

El segundo verso que suele citarse se encuentra en el Cakrapāṇi (ca. siglo onceavo), un comentario sobre medicina que puede traducirse como sigue: “Reverencia al Señor de las serpientes, destructor de las imperfecciones de la mente, del habla y del cuerpo, gracias a sus tres tratados, el *Patanjalayogaśāstra* (YS), el *Mahābhāṣya* y el *Carakapratīsaṃskṛta*”.

En tercer lugar hay una frase citada en el comentario de Śivarāma sobre el *Vāsavadattā* (ca. siglo dieciocho), que podría traducirse como: “Me inclino con las manos en alto en reverencia ante Patañjali, el mejor entre los *munis*, el cual eliminó las impurezas de la mente mediante el Yoga, (las impurezas) de las palabras mediante la gramática (*pada*) (y) también, (las impurezas) del cuerpo mediante la medicina (*vaidyaka*)”.

Hay también otro verso del siglo dieciocho en el *Patañjālacarita* que certifica el trabajo de Patañjali sobre medicina y Yoga, y que podría traducirse como sigue: “Patañjali, el *muni*, habiendo compuesto los *sūtras* y después los *vārttikas* sobre el *yogaśāstra* y el *śāstra* de la medicina, floreció como salvador de este mundo”.

Woods desestima el significado de estos versos dado que son muy tardíos, siendo el más antiguo (el de Bhojadeva) del siglo once. Realmente, por otro lado, la costumbre de relacionar las tres ciencias de estudio del Yoga, el lenguaje y la medicina es bastante más antigua que lo que Woods considera. La relación se menciona ya en el Canto I del *Vākyapadīya* de Bhartṛhari (I.147), que puede datarse hacia la segunda mitad del siglo quinto (ca. 450 o un poco más tarde). “Las impurezas cuyos contenidos se relacionan con el cuerpo, el habla y el intelecto, esas impurezas (se vencen) gracias a los *śāstras* de la medicina, el lenguaje y el estudio perteneciente al yo (*adhyātma* o Yoga)”.

Cierto es que en este verso no se hace referencia a los términos “Patañjali” o “*yoga*”. Lo importante, sin embargo, es que existe una relación entre las tres áreas de conocimiento. Aklujkar ha efectuado el siguiente comentario en favor de la relación del verso con la tradición que identifica a los tres Patañjalis. “Primero, necesitamos preguntarnos sobre la probabilidad de que una costumbre ampliamente extendida se reflejase en los versos de Bhartṛhari (hasta el punto de contemplar juntas las palabras “*kāya*”, “*vāc*” y “*malā*”) y que Patañjali, que se asocia con ese patrón, todavía no estuviese asociado al mismo. La probabilidad sería muy baja. Segundo, en el trabajo de Bhartṛhari, igual que en el YB [el *Bhāṣya* de Vyāsa], que podemos considerar como una obra anterior a Bhartṛhari, encontramos una preocupación especial en señalar la relación entre gramática, Yoga y medicina como ramas de un mismo conocimiento o tradición”. El primer comentario de Aklujkar no es muy contundente, puesto que presupone que la tradición de asociar las tres ciencias era una “costumbre ampliamente extendida”, lo cual es por su parte cuestionable. El segundo comentario, sin embargo, es mucho más inspirador.

El otro argumento que expone Woods en contra de la identidad de los dos Patañjalis tiene que ver con lo que parece ser una distinta comprensión del término “sustancia” (*dravya*) en los YS (y en el *Bhāṣya* de Vyāsa) y en el *Mahābhāṣya* de Patañjali. Las evidencias y argumentos de Woods son un poco ambiguos en este punto, pero, en todo caso, el problema ha sido investigado en gran detalle por Albrecht Wezler y con una conclusión muy diferente (aunque todavía ambigua). Wezler argumenta que de acuerdo con las evidencias, el Patañjali del *Mahābhāṣya* estaba familiarizado con los planteamientos de las filosofías Sāṃkhya y Yoga. De la misma forma, Surendranath Dasgupta argumentó hace ya tiempo que el planteamiento de Woods sobre la noción de “sustancia” no es del todo convincente y que Patañjali, el gramático, estaba familiarizado con los fundamentos del Sāṃkhya y del Yoga. Se puede decir que la investigación de Wezler documenta las observaciones de Dasgupta. Dasgupta afirma también que la teoría del *sphoṭa* de los gramáticos está presente tanto en el *Mahābhāṣya* como en el Yoga. Además, Dasgupta añade que “... a diferencia de otros trabajos, ambos empiezan de la misma forma (*atha yogānuśāsanam* y *atha śabdānuśāsanam*) —“ahora se inicia la compilación de enseñanzas sobre el Yoga” (*Yogasūtra*) y “ahora se inicia la compilación de enseñanzas sobre las palabras” (*Mahābhāṣya*).

Hay que hacer notar además que el nombre de “Patañjali” no es común en la tradición de la India y, por ello, la posible identidad entre dos Patañjalis no puede explicarse con referencias equivocadas de antiguos textos —como, por ejemplo, la atribución de todo tipo de puntos de vista sobre Kapila, Pañcaśikha y otros sabios antiguos. Ram Shankar Bhattacharya señala que “Patañjali” es un nombre *gotra*¹³, no en el sentido técnico de la gramática sánscrita, si no en sentido de *laukika gotra*¹⁴, es decir, apellido tal como se cita en obras como el *Dharmaśāstra* y los *Kalpasūtras*. El nombre “Patañjali” no aparece por ninguna parte en la literatura védica ni en el *Mahābhārata*, ni en pasajes sobre *gotra-pravaras*¹⁵ en obras vulgares. Evidentemente se trata de un nombre *gotra* que aparece por primera vez en la lista *gotra* del

¹³ Nombre de familia, apellido (n. t.)

¹⁴ Apellido común (n. t.)

¹⁵ Invocaciones familiares (n. t.)

Matsyapurāṇa. Se han proporcionado varias etimologías para este nombre, quizá la más común sea “*patantaḥ anjalayaḥ yasmāi*, por quien las manos se unen en muestra de reverencia”¹⁶. Además el nombre de “Patañjali” aparece asociado a los *nāgas* o a los *sarpas*.

Para resumir, los argumentos que defienden la identidad entre los dos Patañjalis incluyen lo siguiente:

- 1) Existen referencias, aunque tardías, de un único Patañjali autor de tres tradiciones (*śāstra*): estudio de la mente, del lenguaje y de la medicina.
- 2) Hay referencias más antiguas en el *Vākyapadīya* (siglo quinto) a que en muchas ocasiones tres *śāstras*, sobre la mente, el lenguaje y la medicina, se relacionan conjuntamente con algunas de las ideas significativas del Sāṃkhya y el Yoga.
- 3) El autor del *Mahābhāṣya* estaba familiarizado con algunas de las importantes ideas del Sāṃkhya y el Yoga.
- 4) Tanto el Patañjali del *Mahābhāṣya* como el del Yoga parecen aceptar la teoría del *sphoṭavada* de los gramáticos.
- 5) Tanto el *Mahābhāṣya* como el YS empiezan con el mismo *sūtra*.

¹⁶ Dasgupta rechaza esta y otras etimologías como básicamente sin sentido. A menudo la derivación del nombre se relaciona con “*pataḥ*” o “*patitaḥ*”, “cayendo o caído en el suelo”, y “*añjali*” (las manos en gesto de reverencia), y también el nombre se asocia tempranamente con el culto *nāga*. Ram Shankar Bhattacharya hace el siguiente comentario: “El factor más señalado de la vida de Patañjali —el gramático y yogui— es su conexión con los *nāgas* o *sarpas*... Patañjali se denominó Ādiśeṣa (la serpiente primordial)... Cakrapāṇi utilizó Ahipati (señor de las serpientes)... y Bhoja la palabra “*phaṇibhṛt*” (protector de las serpientes)... Es interesante notar en esta conexión que según el *Viṣṇudharmottara* (datado generalmente en 500-600 d. C.) el autor de los *Yogasūtras* se consideraba como la encarnación misma del señor de las serpientes. En la tradición tardía del Yoga se ha proporcionado un lugar destacado a Ananta. Se espera que el Yogin se incline ante Ananta, el señor de las serpientes, antes de comenzar sus ejercicios diarios... El primer verso de invocaciones del *Vyāsaśāstra* (lo cual evidentemente es una interpolación) contiene un saludo al dios Ahiśa poseedor de una capucha con numerosas bocas. Todo esto induce a pensar que existe una antigua tradición que relaciona a Patañjali con las serpientes”.

También merece la pena mencionar que el último registro legendario sobre la vida de Patañjali indica que nació bajo la constelación de Āśleṣā, cuya divinidad es la serpiente. Esto apunta a un largo camino en el conocimiento de la asociación entre *nāgas* y *sarpas*.

6) El nombre de “Patañjali” es un nombre *gotra* reciente y exclusivo, que no puede ser objeto de las típicas confusiones en referencia a los sabios de los tiempos védicos o de las epopeyas.

7) Los argumentos para no aceptar la identidad entre los dos Patañjalis son los siguientes:

1) Las últimas referencias a la identidad entre los dos Patañjalis son solo eso, tardías, y no deben tomarse en cuenta respecto a lo que aconteció siglos atrás.

2) La referencia al *Vākyapadīya*, aunque ya en el siglo quinto muestra la relación existente entre los tres *śāstras*, no hace referencia alguna a Patañjali.

3) Que el autor del *Mahābhāṣya* esté familiarizado con algunas nociones del Sāṃkhya y del Yoga no proporciona base suficiente para identificar a los dos Patañjalis.

4) La doctrina *sphoṭa* en Patañjali, el gramático, es diferente de la tardía doctrina *sphoṭavada* de Bhartṛhari, y además, no existe referencia alguna al término “*sphoṭa*” en el YS ni en el *Bhāṣya* de Vyāsa. El término “*sphoṭa*” es mencionado por primera vez en el contexto del Yoga por Vācaspatimiśra (ca. siglos noveno o décimo), e incluso ahí no está claro que Vācaspatimiśra se esté refiriendo al *sphoṭavada* de Bhartṛhari. El término “*sphoṭa*” aparece también en el comentario de Bhojadeva (ca. siglo once) y, por supuesto, en discusiones más recientes.

5) Que los *sūtras* de inicio de ambos textos sean similares no puede tomarse en serio para afirmar la identidad de los dos Patañjalis.

6) La similitud del nombre, no importa lo inusual que sea dicho nombre, no puede aceptarse para su identidad.

7) Más revelador, quizás, parece ser la existencia de un serio anacronismo si se identifica el Patañjali del *Mahābhāṣya* del siglo segundo a. C. (ca. 150 a. C.) con el autor del *Patanjalayogaśāstra* (YS) del siglo cuarto o quinto d. C. Si referimos los *sūtras*, es decir, el *sūtrapāṭha*, al segundo siglo a. C. parece que habría que eliminar muchos otros *sūtras* como interpolaciones tardías, incluyendo casi todo el Libro Cuarto y también *sūtras* adicionales en los Libros Primero, Segundo y Tercero.

Ram Shankar Bhattacharya ha estudiado en detalle todos los argumentos en contra de la identidad de los dos Patañjalis y afirma que, en su opinión, habría dos Patañjalis, Patañjali el gramático y Patañjali el Yogin. También hace, sin embargo, la siguiente observación: "...queremos decir a nuestros lectores que no habríamos incurrido en ningún error si se probase de forma cierta la identidad entre los dos Patañjalis. Sencillamente afirmamos que los argumentos anteriores resultan insuficientes para probar la identidad entre estos dos maestros".

Estoy de acuerdo con Ram Shankar Bhattacharya en que la identidad entre los dos Patañjalis no ha sido probada, pero creo que puede ser aun prematuro postular dos Patañjalis separados. En mi opinión, el Sāṃkhya y el Yoga probablemente se formularon de forma sistemática en el primer o segundo siglo a. C., seguramente, como he argumentado antes, no en su forma final, la cual aparece en los primeros siglos de nuestra era. Probablemente sea el caso que fuesen de interés para Patañjali, el gramático, los primeros intentos de sistematizar el Yoga (y el Sāṃkhya), igual que el estudio del lenguaje y de la medicina. La tradición, en otras palabras, podría reflejar un recuerdo real. La tarea, sin embargo, es cómo resolver los problemas del anacronismo.

Tal como refiere J. F. Staal, hay una tendencia en la moderna investigación académica a diseccionar el texto del YS al punto de que se ha pasado por alto el asunto mismo del Yoga. Este proceso de excesiva disección comenzó ya a principios del siglo veinte con Paul Deussen (1845-1919) y Richard von Garbe (1857-1927). Deussen fue uno de los primeros en dividir el YS en distintas secciones. Garbe hizo lo mismo con el *Bhagavadgītā*. La tendencia continuó con la solución de Surendranath Dasgupta ante el problema de los *sūtras* que se relacionaban con el pensamiento Budista tardío, ¡sencillamente eliminando todo el Libro Cuarto, considerado como una simple interpolación! J. W. Hauer (1881-1962) presentó su disección final en 1958. Erich Frauwallner publicó su punto de vista sobre la división en secciones en 1953, seguido por Oberhammer en 1965 y 1977. La contribución más reciente (y de lejos la más razonable) ha sido la de Georg Feuerstein en 1979. Con Feuerstein se puede

decir claramente que Humpty Dumpty ha sido reconstruido de nuevo. (Para que no tomen mi comentario como poco serio en este contexto académico, permítanme añadir que todos los que trabajamos en Indología hemos bebido en las fuentes de gigantes como Deussen, Garbe, Dasgupta, Frauwallner y otros).

El análisis de Deussen se convirtió en la pauta básica sobre la que muchas de estas investigaciones posteriores se desarrollaron. Se centraba sobre los mismos *sūtras*, separados de sus comentarios, y argumentaba que el YS es una compilación de secciones. Deussen dividía el YS como sigue:

Primer texto: I.1-16, conocimiento ordinario y cesación;

Segundo texto: I.17-51, conciencia alterada (*samādhi*) con soporte (*saṃprajñāta*) y sin soporte (*asaṃprajñāta-samādhi*).

Tercer texto: II.1-27, práctica de la meditación (*kriyāyoga*) para eliminar las aflicciones (*kleśas*);

Cuarto texto: II.29-III.55, el Yoga de ocho miembros (*aṣṭāṅga-yoga*);

“Nachtragteile” (adenda o apéndices),

IV.1-6, mentes individuales (*nirmāṇacitta*),

IV.7-13, acción (*karman*) e impresiones subliminales (*vāsanā*),

IV.14-23 (sin incluir IV.16), realidad (*vastu*), mente (*citta*) y sí mismo (*puruṣa*), y

IV.24-33 liberación final (*kaivalya*).

Para Deussen el YS es una recopilación aleatoria, cuyos fragmentos no pueden situarse formando una secuencia histórica convincente.

J. W. Hauer, siguiendo el modelo de Deussen, sugiere las siguientes divisiones.

YS I.1 — *sūtra* de inicio;

I.2-22 — sección sobre la “cesación” (*nirodha*);

I.23-51 — sección sobre la “devoción a Dios” (*īśvarapraṇidhāna*);

II.1-27 — sección sobre la “práctica de la meditación” (*kriyāyoga*);

II.28-III.55 — sección sobre el “Yoga de ocho miembros” (*aṣṭāṅgayoga*);

IV.2-34 — sección sobre la “mente individual” (*nirmāṇacitta*)¹⁷.

Hauer, a diferencia de Deussen considera el texto sobre “*Īśvarapraṇidhāna*” como una sección aparte sobre Yoga teísta que recuerda las antiguas tradiciones religiosas de Rudra-Śiva-Viṣṇu. También afirma que la sección sobre el “Yoga de ocho miembros” es la más antigua de toda la compilación y seguramente puede atribuirse a Patañjali, el gramático. Además, sugiere que el Libro Cuarto (*sūtras* 2-34) es una sección distinta sobre “la mente individual”, y no solamente una especie de adenda. Finalmente, afirma que la sección sobre la “cesación” (*nirodha*) es el último de los fragmentos que probablemente incluyó el último editor, una vez que el YS adoptó su forma definitiva hacia el siglo cuarto.

Erich Frauwallner sugiere que el YS puede dividirse en dos sendas principales. La primera, el “camino del Yoga de ocho miembros”, se centra en el logro de una mente estable y vigilante. Esta tradición se halla en los libros dos y tres de los YS. La segunda, el “camino de la cesación de las funciones mentales”, se encuentra en el Libro Primero. Frauwallner, igual que Dasgupta antes que él, rechaza el Libro Cuarto al considerarlo una adicción tardía. Oberhammer, como se mencionó anteriormente, sigue en gran medida la división de Frauwallner.

Finalmente, el análisis más detallado y convincente de los YS (el *sūtrapāṭha*) se encuentra en el trabajo de Georg Feuerstein. Su análisis básico parte de la asunción de un texto fundamentalmente homogéneo en su totalidad, en lugar de la pluralidad asumida por Deussen y los otros. Dice Feuerstein: “Los académicos antiguos, en general, partieron de la base de que los *Yogasūtras* no podían considerarse como un único texto homogéneo a causa de su aparente desorganización. En lo que sigue, partiré del punto opuesto presuponiendo la perfecta homogeneidad del texto. En otras palabras, mostraré los argumentos que parecen contradecir o, al menos, desafiar seriamente esta hipótesis básica de trabajo. De tal forma espero eludir la falacia

¹⁷ Hauer, pp. 239-258. Hauer considera IV.1 como una interpolación tardía y, en consecuencia, no lo incluye en su análisis de las distintas divisiones contempladas en el YS.

común hasta ahora de todos los intentos de crítica del texto, es decir, dividir en más y más partes la tarta hasta que sencillamente se desvanezca y solo resten fragmentos aislados —prácticamente sin importancia en sí mismos.

Feuerstein lleva a cabo entonces un cuidadoso análisis de la terminología y de varias secciones de *sūtras* en los YS. Su conclusión es que el texto en conjunto es una única compilación que se centra especialmente alrededor del concepto de “práctica de la meditación” (*kriyāyoga*). El Libro Primero del YS (el *Samādhi Pada*, I.1-I.51) es una introducción, o simplemente lo que Feuerstein denomina Parte I, del *kriyāyoga*. El Libro Segundo del YS (el *Sadhana Pada*, II.1-II.27) es una continuación y, más que eso, el principal texto de la Parte I del *kriyāyoga*. La Parte II del *kriyāyoga* se reanuda en el Libro Tercero (el *Vibhūti Pada*) desde III.3 o 4 y recoge la mayor parte del Libro Cuarto (el *Kaivalya Pada*). Esto deja fuera entre YS II.28 y III.3 o 4, el denominado “Yoga de ocho miembros” (la parte *yogāṅga*). Feuerstein considera este “Yoga de ocho miembros” como una extensa sección insertada de forma aislada en el YS. En resumen, el YS sería básicamente un texto sobre el *kriyāyoga* con una amplia inserción o referencia sobre el “Yoga de ocho miembros”. Feuerstein también sugiere que el YS tendría algunas interpolaciones o fragmentos tardíos, por ejemplo, IV.1 y III.55.

Se esté de acuerdo o no con estos análisis sobre la composición de los YS, al menos todos tienen el mérito de haber identificado importantes cuestiones en el YS. Bajo mi punto de vista, el análisis de Feuerstein es el más destacado puesto que vuelve a considerar el texto como un todo. Desgraciadamente, sin embargo, hay que admitir que no se ha creado un consenso general con respecto a los intentos de considerar el YS como un todo, con la posible excepción del análisis de Feuerstein, y resulta dudoso que la mayoría de los investigadores admitan que el YS se centra principalmente en el *kriyāyoga*. La única área de importancia donde puede haber consenso es que todos los investigadores parecen estar de acuerdo en que la denominada parte *yogāṅga*, el “Yoga de ocho miembros”, es un texto aparte. Existe también desacuerdo con respecto a la extensión del “yoga de ocho miembros”, es

decir, sobre si abarca del YS II.28 al III.5 (más o menos) o si se extiende en el Libro Tercero, pero parece que todos concuerdan en que la parte del *yogāṅga* es una unidad separada.

La lógica para la falta de consenso con respecto a la unidad del YS es difícil de encontrar. La razón para ello es difícil de sostener. Especialmente, si solo se trabaja con los *sūtras*, la tarea de encontrar distintas secciones será siempre arbitraria. Me inclino a pensar que los *sūtras* en sí mismos son sencillamente imposibles de interpretar sin los comentarios. Además, incluso con el *Bhāṣya* de Vyāsa, el YS es difícil de descifrar, sobre todo con respecto a las explicaciones en las últimas partes del Libro Tercero y en algunas secciones del Libro Cuarto. Es solo gracias al *Tattvavāiśārādī* de Vācaspatimiśra que se accede a un genuino texto-*śāstra* que permite una interpretación completa del YS. Este complejo texto, bajo mi punto de vista, resulta fundamental. En otras palabras, el conjunto de YS, *Bhāṣya* de Vyāsa y *Tattvavāiśārādī* de Vācaspatimiśra proporcionan el núcleo textual del *Patanjalayogaśāstra*. Todos los comentarios posteriores dependen de esta evidencia nuclear. El *Rājamārtanḍa* de Bhojadeva (siglo once) y el *Maṇiprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī (siglo dieciséis) no presentan casi nada original más allá de Vyāsa y Vācaspatimiśra. El *Yogavārttika* de Vijñānabhikṣu (siglo dieciséis) es un trabajo importante, por supuesto, pero también muy dependiente de Vyāsa y Vācaspatimiśra y supone una fuerte imposición del Vedānta que a menudo resulta errónea, especialmente con respecto a la noción de Dios. Igualmente, el *Patañjalayogaśāstravivaraṇa*, atribuido a Śaṅkara, aparte del problema sobre su autoría, se equivoca en sus comentarios sobre Dios.

Tomando en conjunto lo que he considerado el núcleo textual para interpretar el YS, es decir el *sūtrapāṭha*, el *Bhāṣya* de Vyāsa y el *Tattvavāiśārādī*, el texto del *sūtrapāṭha* considerado tradicionalmente como original es muy sencillo en su estructura básica, tal como sigue:

Libro Primero, titulado “*Samādhi Pada*” de acuerdo con Vyāsa y Vācaspatimiśra, incluye 51 *sūtras* que describen los niveles de conciencia propios del *yoga*, es decir, conciencia concentrada o con contenido y reprimida o sin contenido, y los medios para lograr tales niveles de conciencia: “práctica” (*abhyāsa*) y “renunciación” (*vairāgya*).

Libro Segundo, titulado “*Sadhana Pada*” de acuerdo con Vyāsa y Vācaspatimiśra, incluye 55 *sūtras* que tratan de los ejercicios prácticos que precisan los que aún no han logrado los niveles de conciencia descritos en el Libro Primero, y que incluye tanto los ejercicios de *kriyāyoga* como los cinco primeros ejercicios de los ocho *yogāngas*.

Libro Tercero, titulado “*Vibhūti Pada*” de acuerdo con Vyāsa y Vācaspatimiśra, incluye 55 *sūtras*, detalla los resultados que se obtienen cuando los medios establecidos en el Libro Segundo han conducido a los estados de concentración descritos en el Libro Primero. Estos logros surgen gracias a los tres ejercicios finales de los ocho *yogāngas*: *dhāraṇa*, *dhyāna* y *samādhi* practicados en conjunto como *saṃyama*.

Finalmente, el Libro Cuarto titulado “*Kaivalya Pada*” de acuerdo con Vyāsa y Vācaspatimiśra, describe el objetivo final del Yoga, la liberación espiritual (*kaivalya*), una condición que va más allá de la conciencia con contenido del Tercer Libro y que lleva al *yoguín* a la condición de concentración sin contenido o sin semilla, o en otras palabras, a la liberación.

Si el YS, el *Bhāṣya* de Vyāsa y el *Tattvavāiśārādī* de Vācaspatimiśra constituyen el núcleo textual fundamental para comprender el Yoga, ¿por qué se ha empleado tanto esfuerzo investigando e interpretando los YS teniendo en cuenta solamente los *sūtras*? La única respuesta plausible parece ser la reticencia de los investigadores tradicionales, tanto en India como en Europa, para aceptar la reivindicación de Vyāsa y de Vācaspatimiśra afirmando que el *Patanjalayogaśāstra* se

fundamenta claramente en la filosofía Sāṃkhya. Las afirmaciones de que el Sāṃkhya ha sido “impuesto” o “erróneamente atribuido” al Yoga, o la de que Vyāsa y Vācaspatimiśra no eran “realmente” *yoguis* practicantes parecen no tener evidencia alguna y, tal como he sugerido anteriormente, finalmente serán desechadas. Igualmente, la afirmación de que el Yoga no tiene fundamento filosófico alguno y que puede ser utilizado por cualquier sistema de pensamiento es, de nuevo, totalmente inadecuada a la vista del núcleo textual fundamental de Vyāsa y Vācaspatimiśra.

Comentarios finales sobre la Historia del Yoga.

Todo lo anterior me induce a resumir unos comentarios finales sobre la historia de la filosofía del Yoga. He defendido que la filosofía del Yoga se relaciona estrechamente con el Sāṃkhya antiguo de los primeros siglos de nuestra era, el Sāṃkhya del “*śaṣṭitantra*”, Vārṣaganya y sus discípulos, tal como se sintetiza en el *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa. No obstante, la filosofía del Yoga es una actualización y revisión del Sāṃkhya, especialmente como resultado de la polémica interacción con la tradición Budista Abhidharma durante los siglos tercero y cuarto. En este punto son muy notables las discusiones e interacciones entre el pensador sāmkhya Vindhyavāsin y el budista Vasubandhu. Este Sāṃkhya revisado de Vindhyavāsin parece reflejarse en la filosofía del YS. Tal como sugieren algunos, el denominado *Bhāṣya* de Vyāsa podría incluso haber sido compuesto por Vindhyavāsin, aunque tal identidad aún no ha sido establecida oficialmente.

Respecto a la compilación del YS bajo su forma actual me inclino a pensar que el editor (¿Vindhyavāsin?) incluyó o compuso deliberadamente el *sūtra* inicial (*atha yogānuśāsanam*) plenamente consciente de la antigua tradición textual en la que el comienzo es similar al *sūtra* de inicio del *Mahābhāṣya* de Patañjali: *atha śabdānuśāsanam*. El compilador del YS también fue plenamente consciente de que la mayoría de los *pandits* de su época estarían de acuerdo con tal asociación. Además, no resulta descabellado pensar que, tal como sospecha Hauer, la sección del “Yoga

de ocho miembros” (*yogāṅga*) del YS puede remontarse a la época de Patañjali, el gramático. En opinión de Hauer, la sección *yogāṅga* de los YS se limita solo a un grupo de 33 *sūtras*, del II.28 al III.5. El primer *sūtra* del grupo (II.28) establece un programa de meditación a seguir. “La práctica continuada del yoga de [ocho] pasos destruye las impurezas [y] lleva la luz de la comprensión hacia el conocimiento discriminatorio [entre *puruṣa* y *prakṛti*]”, A continuación se definen expresamente cada uno de los miembros o *aṅgas* (II.29-III.3), *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇa*, *dhyāna* y *samādhi*. El *yogui* debe entonces practicar conjuntamente los últimos tres miembros de la óctuple secuencia, es decir, *dhāraṇa*, *dhyāna* y *samādhi*, como *saṃyama*. Finalmente, cuando esto ha sido dominado (YS III.5, *taj-jayāt*) se obtiene la luz del conocimiento trascendental (*prajñā*).

Si esta es una reconstrucción histórica verosímil, entonces la publicación de la compilación del YS tal como la conocemos ahora habría representado en su tiempo, alrededor del siglo cuarto d. C., no solo una renovación o revisión del Sāṃkhya sino un nuevo sistema filosófico cercano. Representaría también una nueva tradición científica relacionada con el estudio de la mente. A diferencia de las difusas y antiguas tradiciones religiosas de meditación (Brahmánicas, Hindúes, Jainas o Budistas), este nuevo Yoga se introdujo como un *śāstra* en analogía con el estudio del lenguaje y el estudio de la medicina. De aquí la conexión con el nombre de “Patañjali”, un nombre que sin duda contaría con el apoyo de los estudiosos del lenguaje y de la medicina. Después de todo, los tres *śāstras* se han establecido empíricamente, los tres se han formado gracias a la experimentación directa en sus respectivas áreas. Sin duda, las tres áreas de conocimiento (medicina, lenguaje y mente) tuvieron sus orígenes en antiguos contextos religiosos y rituales. Por ejemplo, el interés por la medicina tuvo su origen, sin duda, en muchos encantamientos, pociones y hierbas de uno u otro tipo, y en todo tipo de ejercicios ascéticos (*tapas*) cuyo objeto era curar las dolencias corporales. Tal interés puede remontarse a los tiempos del *Atharvaveda*, y los precursores a Dhanvantari, el médico de los dioses. Igualmente, el interés por el lenguaje tiene sus orígenes en la recitación de los Vedas, los cantos y los himnos utilizados en el sacrificio ritual, y en ancestros como el “Señor del Lenguaje” (Bṛhaspati

o Vāc, R̥g Veda X.71 o Brahmanaspati, R̥g Veda X.72). Lo mismo es cierto, por supuesto, respecto del estudio de la mente. Se puede leer, por ejemplo, acerca del “germen dorado” (Hiranyagarbha) en el R̥g Veda I.121 que aparece de nuevo al final del himno a Prajāpati, el Señor de las Criaturas. En todas partes, especialmente en los contextos épicos, se dice que Hiranyagarbha ha sido la “primera manifestación” de la creación como intelecto (*buddhi*) o *mahat* (el grande), y el fundador original del Yoga según el *Yogiyājñavalkyasmṛti*, tal como señala Vācaspatimiśra en el YS I.1.

Asociando el nuevo Yoga *śāstra* con el nombre de Patañjali, pienso que el compilador del YS puede estar indicando que, aunque la tradición podría remontarse a tiempos ancestrales, incluso a la divina figura de Hiranyagarbha, estaría teniendo lugar un nuevo giro intelectual. La investigación sobre el Yoga adopta así un nuevo rol que la aleja de las antiguas formas de interpretación de las escrituras, como por ejemplo de los *Brahmasūtras* y sus comentarios. Se acerca más a tradiciones como la gramática y la medicina, puesto que los resultados de su estudio se juzgan de acuerdo a que funcionen o no. Si la técnica es útil, debe seguirse. Si no es útil, debe abandonarse sin importar la herencia religiosa que conlleve. En esencia, este es el argumento aportado por Vācaspatimiśra en su introducción al comentario del YS I.1.