

# Aspectos lingüísticos, estilísticos y teoréticos del *Yogasūtra*. Análisis de la apropiación y resignificación patañjállica del género sūtrico y del *darśana* del Yoga<sup>1</sup>

Gabriel Martino

UBA

*gabriel.filosofia@hotmail.com*

## Resumen

Con el presente proyecto nos proponemos examinar diferentes aspectos del *Yogasūtra* de Patañjali, texto considerado fundacional del *darśana* clásico del Yoga. Su composición en estilo sūtrico, su contenido propio de una disciplina meditativa cuyo fin es la liberación del ciclo de las reencarnaciones y el carácter filosófico, argumentativo y polémico del texto hacen de él un ejemplar sumamente valioso para su análisis y para la comprensión de una expresión característica del pensamiento de la India clásica. La historia del texto y de su interpretación, asimismo, que han sido objeto de revisión en las últimas décadas, constituyen una interesante muestra del modo en que proceden los estudios indológicos contemporáneos, de su metodología y del alcance de sus conclusiones. Por estos motivos, y por la importancia que el yoga ha adquirido en las últimas décadas nos proponemos abordar en su lengua original, el sánscrito, uno de los textos fundamentales de esta tradición.

## Introducción

Hemos estructurado la exposición de los avances en tres secciones dedicadas, respectivamente, a los aspectos históricos, estilísticos y teoréticos del *Yogasūtra* de Patañjali. En ellas procuramos brindar algunos de los resultados actuales más relevantes a los que nuestra investigación nos ha permitido arribar. Hemos añadido, asimismo, unas consideraciones finales a modo de conclusión.

---

<sup>1</sup> Gabriel Martino realizó una adscripción a la cátedra de Sánscrito a cargo de la Dra. Rosalía Vofchuk y bajo su dirección.

## I. Aspectos históricos del *Yogasūtra*

El Yoga es una tradición filosófica, religiosa y ascética que se desarrolló en la India desde la remota antigüedad. La cuestión de la génesis de esta corriente, sin embargo, es difícil de dilucidar, si no imposible. Algunos especialistas, de hecho, sostienen que tendría un origen pre-indoeuropeo, “chamánico” y, por lo tanto, autóctono (McEvelley, 1981). Otros consideran que el pensamiento directivo que presidió la creación del Yoga es una teoría psico-fisiológica desarrollada por los médicos clásicos y formada entre sus predecesores de la época védica propia del pueblo indoeuropeo migrado hacia el subcontinente (Filliozat, 1946. Cfr., asimismo, Eliade, 1977: 281-340). Haciendo a un lado la cuestión del origen, de todos modos, es posible afirmar con certeza que el texto antiguo de capital importancia para la sistematización del Yoga que logra reunir nociones y prácticas diversas en una concepción organizada y coherente es el *Yogasūtra* de Patañjali.<sup>2</sup>

De acuerdo con la tradición Patañjali habría sido el autor de tres tratados diferentes: uno acerca de gramática que consiste en un comentario a la célebre gramática de Pāṇini (s. IV a. de C.), otro acerca de medicina y el dedicado al yoga. De este modo, el pensador habría procurado la eliminación de toda impureza de la palabra, del cuerpo y de la mente, abordando el tratamiento de estos campos en cada uno de sus tratados. Tal tradición, sin embargo, parece ser bastante tardía y el testimonio más antiguo del que tenemos conocimiento se encuentra en las estrofas introductorias del comentario de Bhoja (s. XI d. de C.) al *Yogasūtra* (Woods, 1927: xiii ss.; Herrera 1977: 11-12). Se considera, asimismo, que el *Mahābhāṣya* o *Gran Comentario* al texto de Pāṇini habría sido compuesto alrededor del siglo II a. de C., y que el *Yogasūtra* no puede anteceder a los primeros siglos de la era cristiana, con lo cual la identificación del autor de ambos tratados sería poco viable. Hay especialistas, no obstante, que plantean que el texto patañjálíco presenta diversos estratos cronológicos y que sólo el más antiguo sería atribuible a Patañjali, el mismo autor del *Mahābhāṣya* (Hauer 1958; Herrera: 1977:6).<sup>3</sup>

La discusión recién mencionada, por otra parte, pone de manifiesto que la datación de la composición del *Yogasūtra*, al igual que de la gran mayoría de los textos sánscritos antiguos, es sumamente problemática y que no hay un consenso entre los autores.<sup>4</sup> Si consideramos, no obstante, al texto en su forma actual,

---

2 Singleton (2008: 77-99), entre otros, no obstante, discute el valor que este texto habría tenido en la Antigüedad y considera la posibilidad de que el relieve que este posee en la actual historia del pensamiento indio antiguo se deba, más bien, a una lectura constructiva del Orientalismo de fines del siglo XIX en adelante.

3 Para una breve crítica de la metodología de Hauer véase Staal, F. (1975).

4 Considérese, por ejemplo, que el yogui y gran difusor del Yoga en Occidente B. K. S. Iyengar (2003: 27) afirma que “históricamente, Patañjali debe haber vivido entre el 500 y el 200 a. C.”

debido a la alusión en el libro IV del *Yogasūtra* a ciertas doctrinas budistas podríamos afirmar que su origen debe situarse alrededor del siglo IV d. de. C. (Larson-Bhattacharya, 2008: 55 ss.). Asimismo, se tiene conocimiento de referencias y citas directas al *Pātañjalayogaśāstra*, tratado que contiene los aforismos del *Yogasūtra* junto con el comentario más antiguo atribuido a Vyāsa, el *Yogasūtrabhāṣya*, en obras literarias no vinculadas al Yoga del siglo VIII. Esto pondría de manifiesto que para esa época, incluso fuera de los círculos yóguicos o filosóficos indios, el *Pātañjalayogaśāstra* habría sido ampliamente conocido (Maas, 2015).

Aparte del ya aludido *Yogasūtra-bhāṣya* atribuido al mítico autor Vyāsa, nos han llegado varios comentarios antiguos, y otros no tanto, al *Yogasūtra*. El comentario de Vyāsa, no obstante, presenta ciertas particularidades que vale la pena mencionar. En primer término, debe tenerse en cuenta que la mayoría de los comentarios posteriores conocieron el *Yogasūtra-bhāṣya* y la mayoría, si no todos, son glosas de este comentario. Así pues, el *Yogasūtrabhāṣya-vivaraṇa* atribuido a Śaṅkara y compuesto entre los siglos VIII y IX es una explicación (*vivaraṇa*) del comentario de Vyāsa.<sup>5</sup> El *Tattva-vaiśāradī* o *Esclarecimiento erudito (vaiśāradī) de los principios de la realidad (tattva)*, de Vācaspati Miśra del siglo IX-X, también toma en cuenta el texto de Vyāsa. Este comentario posee una autoridad secundaria solo al texto de Vyāsa para la tradición posterior, aunque el abordaje escolástico y ecléctico propio del autor contrasta con el carácter experiencial del Yoga (Bryant 2009: 41). En el siglo XI, el rey Bhoja produce un comentario titulado *Rāja-mārtaṇḍa* o *El Sol del Rey* que, de acuerdo con algunos especialistas, sería independiente del *bhāṣya* atribuido a Vyāsa (Herrera 1977: 9). En la misma época en que el Rey Bhoja escribe su texto, el famoso viajero e historiador árabe Al-Bīrūnī redacta su comentario al *Yogasūtra* en forma de diálogo, en el cual introduce los aforismos del texto patañjálíco en su orden original intercalados con el material de un comentario utilizado por el autor. Vale la pena destacar que se cree que el comentario utilizado por el escritor árabe no sería el atribuido a Vyāsa sino un comentario más antiguo o compuesto antes de que aquel adquiriera su autoridad y santidad. Esto apuntaría, de acuerdo con el traductor moderno del tratado árabe, a la riqueza que en la Antigüedad poseía la tradición comentarial al *Yogasūtra* que no nos ha llegado sino parcial e indirectamente (Gelblum, 2008 y Pines and Gelblum 1966, 1977, 1983, 1989). Un comentario posterior de gran importancia es el *Yoga-vārttika*, explicación o glosa del tratado patañjálíco junto con el comentario de Vyāsa, redactado por **Vijñānabhikṣu**. Este autor que vivió en el siglo XV es un escritor prolífico que compuso numerosos tratados acerca del *Sāṅkhya*, del *Vedānta* y de las *Upaniṣads* y que procuró armonizar los conceptos del primer sistema con los del segundo recurriendo a su concepción del *bhedābheda* o “indiferencia en la diferencia”. Luego de Vijñānabhikṣu, muchos autores premodernos y contemporáneos comentaron el texto patañjálíco. Sin embargo, habiendo transcurrido para la época de Vijñānabhikṣu más de mil años del primer comentario del que tenemos registro, podemos afirmar que la tradición filosófica del Yoga ya estaba consolidada y que todos los comentadores

---

5 Acerca de este comentario véase Halbfass (1992: cap. 6).

posteriores a aquél no habrían podido abstraerse de ella.<sup>6</sup>

Como podemos apreciar, la tradición comentarial es deudora del comentario de Vyāsa y solo respecto de dos textos algunos especialistas han considerado plausible cierta independencia de él: el *Rājamārtanḍa* de Bhoja y el comentario de Al-Bīrūnī. Tal independencia, no obstante, ha sido rechazada por otros estudiosos (Maas 2006, 2013). Recientemente, asimismo, un especialista ha ido aun más lejos al defender la hipótesis de que el texto atribuido a Vyāsa y el tratado sūtrico son el resultado de un solo acto de composición. En su Tesis doctoral (2006) y en trabajos posteriores (2010, 2013) Philipp Maas sostiene, de hecho, que la distinción que trazamos entre el texto del *Yogasūtra* y el texto del *bhāṣya* es artificial y que solo se atestigua en unas pocas fuentes sánscritas bastante recientes.<sup>7</sup> Tras un estudio detallado de una gran cantidad de manuscritos el autor concluye que aquellos en los que se encuentra solamente el texto sūtrico son derivados del texto del *Pātañjalayogaśāstra*, tratado (*śāstra*) que incluye, como dijimos, tanto el *Yogasūtra* como el *bhāṣya*. Maas brinda testimonios, asimismo, de autores del siglo X en adelante que atribuyen tanto el texto sūtrico como el *bhāṣya* a Patañjali y que tratan, por tanto, al texto combinado como un todo unificado. Señala, además, que el título reconstruible a partir de los manuscritos más antiguos sería *Pātañjalayogaśāstra sāṅkhyapravacana*, es decir, *Tratado acerca del Yoga de Patañjali, exposición de acuerdo con el Sāṅkhya*, mientras que el título “*yogabhāṣya*” del comentario y las referencias a su supuesto autor, Vyāsa, no habrían existido originalmente dado que solo son transmitidos en manuscritos de escasa relevancia stemmatica.

Los trabajos de Maas han significado un enorme avance en el estudio de la historia del yoga clásico y de su texto fundante, el *Pātañjalayogaśāstra*. Téngase en cuenta que hasta la fecha no existe una edición crítica que tome en cuenta los ochenta y dos diferentes manuscritos disponibles del texto (Maas, 2010). El autor aludido, sin embargo, ha realizado (2006) la primera edición crítica del libro primero o *Samādhi Pāda* del tratado contrastando veintidos ediciones impresas y veinticinco manuscritos encontrados en diversas regiones del subcontinente y escritos en siete sistemas de escritura diferentes. Habiendo identificado solamente en el primer capítulo más de dos millares de variantes entre estas evidencias textuales, Maas afirma que no es posible reconstruir en detalle la historia del *Pātañjalayogaśāstra*, dado que la transmisión está contaminada. Al preparar nuevas copias, afirma, los escribas solían usar más de un ejemplar y comparaban varios manuscritos. A pesar de ello, Maas ha logrado establecer dos grandes familias. La primera de ellas es llamada *Vulgata* por su difusión y porque habría adquirido un cierto carácter normativo. Esta comprende casi todas las ediciones impresas y todos los manuscritos del norte y del centro de la India escritos en Devanāgarī, Śāradā y Maithilī. La segunda está

---

6 Para un estudio detallado de la historia de la recepción del *Yogasūtra* en Occidente véase Gordon White (2014).

7 Maas no fue el primero en defender esta hipótesis. Cfr., por ejemplo, Bronkhorst (1985). Otros han atribuido el *bhāṣya* a Vindhyavāsin. Cfr., por ejemplo, Aklujkar (1995), citado en Larson-Bhattacharya (2008: 40).

representada por los escritos en los sistemas Telugu-Kannaḍa, Grantha y Malayālam. La división entre las familias, a su vez, habría ocurrido en una fecha bastante temprana dado que Vācaspati (siglo IX-X) habría contado con un ejemplar que contiene errores típicos de la *Vulgata*, con lo cual la separación debería haber ocurrido para el siglo IX, aunque nada impide que fuera antes. El *Vivaraṇa* atribuido a Śaṅkara, por el contrario, pertenece a la segunda familia y presenta ciertas características por las cuales podría creerse que se asemeja a un ancestro bastante antiguo de esta (Maas, 2006, 2010).

Permítasenos agregar, por último, que para nuestro examen del texto hemos utilizado la edición del *Yogasūtra* de la Ānandāśrama Sanskrit Series 47 que está contenido en la edición preparada por Kāśinātha Śāstrī Āgāśe en 1904 y que incluye, además del *sūtra*, los comentarios de Vyāsa, de Vācaspati y de Bhoja. Este texto está ampliamente difundido y en él se basan la mayor cantidad de traducciones a lenguas modernas del *Yogasūtra*. Nos ha resultado de gran utilidad, por otra parte, el aparato crítico que Herrera (1977: 75-79) añade a su presentación del texto sánscrito del *sūtra*. Allí contempla las variantes presentes en siete diferentes ediciones impresas y en otras tantas versiones que acompañan algunas importantes traducciones modernas del texto. Como un paso ulterior en nuestra investigación, nos proponemos contrastar el texto de la edición utilizada con las variantes aludidas, todas correspondientes a la familia llamada *Vulgata*, con el texto sūtrico incluido en el *vivaraṇa* de Śaṅkara que, como dijimos anteriormente, pertenece a una familia diferente, de la cual constituye un testimonio bastante antiguo. Esta estrategia de abordaje del texto si bien implica no trabajar sobre un texto (pretendidamente) definitivo, nos permite aproximarnos a ejemplares que circularon efectivamente en diferentes zonas del subcontinente y a las concepciones acerca del Yoga vertidas en ellos, incluyendo sus diferencias léxicas y las divergencias teóricas que estas puedan implicar.

## II. Aspectos estilísticos del *Yogasūtra*

Haciendo a un lado las cuestiones de la transmisión textual, podemos afirmar que el *Yogasūtra* es un texto filosófico compuesto entre los siglos III y V d. de C. La historiografía moderna inspirada en las obras doxográficas sánscritas tardías suele considerarlo, además, el texto fundacional de la forma clásica del *darśana* del Yoga, una de las (seis)<sup>8</sup> corrientes filosóficas ortodoxas de la India. Tal clasificación, sin embargo, ha sido cuestionada en las últimas décadas pues no se correspondería con el panorama que nos brindan las fuentes más antiguas. El Yoga, en efecto, no habría sido considerado un *darśana* originalmente y el *Yogasūtra* era concebido como un texto propio del *darśana Sāṅkhya*, aunque en

---

<sup>8</sup> La clasificación de los *darśanas* clásicos en seis resulta bastante arbitraria, en la medida en que las distintas doxografías exponen un número diferente y una clasificación diversa de los *darśanas*. Cfr. Tola-Dragonetti (2007: 115-128).

su variante teísta o *seśvara-sāṅkhya* (Bronkhorst, 1981; Nicholson 2010).<sup>9</sup>

Es cierto, no obstante, que el tema sobre el cual versa el tratado es el yoga, aspecto presente en la cultura india desde el pasado remoto aunque sujeto a transformaciones y redefiniciones. Este mismo carácter polimórfico del yoga habría hecho tan necesaria la redacción de un texto que lograra reunir concepciones diversas y múltiples prácticas en un sistema coherente y organizado. Así pues, tal como fue uso y costumbre desde la primera época post-védica y lo siguió siendo en la época hinduista, el género literario elegido para dar expresión a los postulados fundamentales de una vertiente de pensamiento es el estilo sūtrico. Este modo de expresión filosófica en prosa surge hacia el final del período védico, diferenciándose de la expresión en verso de los himnos que es propia, también, de algunas de las *Upaniṣads*<sup>10</sup> más antiguas. La prosa sūtrica, sin embargo, posee caracteres específicos y distintivos que la distancian, a su vez, de la prosa narrativa de las *Upaniṣads* intermedias y de otros tantos tratados antiguos.

El término *sūtra*, por una parte, -comúnmente traducido como ‘aforismo(s)’<sup>11</sup>- denota, en términos generales, una serie de formulas condensadas (Huet 2010: 559) y una gran variedad de manuales de enseñanza ritual, filosófica, gramática, etc. (Monier-Williams 2010: 1241c). El vocablo deriva de la raíz verbal *sū*, “coser” (cfr. *sew*, *κασσύω*), y *sūtra* significa literalmente “hilo”. Este haría referencia, por un lado, al compacto entramado de la prosa sūtrica y, por otro, al conjunto de *sūtras* hilvanados en un continuo que se despliega progresivamente. Con el tiempo cada sistema filosófico habría tenido su propio *sūtra* conteniendo las premisas específicas de su doctrina y compuesto, en general, por quien suele considerarse el fundador de la escuela aunque, en rigor, en muchos casos las corrientes tienen una antigüedad mayor que la de los textos fundantes que nos han llegado. Los escritos en *sūtra*, pues, se proponen presentar el núcleo de alguna doctrina de modo metódico y en una forma compacta que evidencie precisión y brevedad.<sup>12</sup> Este estilo pertenece principalmente a la tradición brahmánica, y no debe confundirse con los *sūtras* que se encuentran exclusivamente en la literatura canónica budista y jainista y que presentan características composicionales bien distintas (Bronkhorst 2010: 182).

El surgimiento de la literatura sūtrica habría ocurrido en gran medida por la

---

<sup>9</sup> La concepción de un período “clásico” en la historia del pensamiento indio (y del yoga) también ha sido criticada. Cfr. Singleton (2008: 77-99).

<sup>10</sup> Elegimos mantener los términos sánscritos con sus diacríticos y géneros pero indicamos el plural añadiendo una “s” al final del término. Esto no corresponde con el plural sánscrito pero facilita su comprensión.

<sup>11</sup> Téngase en cuenta que el término *sūtra* suele aplicarse tanto a un aforismo individual como a la obra constituida por el conjunto de aforismos.

<sup>12</sup> Así, el *Mīmāṃsā Sūtra*, el *Vaiśeṣika Sūtra*, el *Nyāya Sūtra*, el tardío *Sāṅkhya Sūtra*, el *Vedānta Sūtra*, etc.

necesidad de reducir la creciente masa de datos y detalles en algunas ramas del conocimiento tradicional. No es posible separar, en efecto, el estilo sūtrico de un método de enseñanza diseñado para que los alumnos puedan memorizar un gran número de hechos, reglas e información relevante. El estilo responde, por tanto, a la necesidad de un sistema de instrucción oral en el que cada paso de la exposición de un tema debía aprenderse progresiva y acumulativamente de modo que se pueda contener, finalmente, la totalidad de la obra en la memoria. Ahora bien, el carácter conciso y resumido de la prosa sūtrica no siempre ha facilitado la comprensión de las nociones que expresa por lo que tal literatura suele ir acompañada de otro género típico que intenta esclarecer el sentido encriptado en los *sūtras*: el de los comentarios.<sup>13</sup> En la mayor parte de los casos estos poseen un autor diferente al de los *sūtras*, pero respecto de algunos tratados sūtricos, su comentario es atribuido al mismo autor (Bronkhorst, 2010: 182-192). Muchos comentarios de gran prestigio, a su vez, son tomados como objeto de otros comentarios, dando lugar al fenómeno del subcomentario (Hulin 2000: 425-434). La labor exegética de los comentaristas, asimismo, ha producido en muchos casos interpretaciones divergentes por lo que el carácter sistematizador y unificador de la literatura sūtrica puede dar origen, a su vez, a nuevas divisiones en el seno de la corriente filosófica en la que el texto fundante se enmarca (Cfr. Gonda, 1981: 465-466).

El *Yogasūtra* de Patañjali, por su parte, si bien habría sido compuesto en una etapa posterior al período védico, responde a las características propias del estilo sūtrico. Expone, en primer lugar, los postulados esenciales de la disciplina del Yoga. En este sentido, téngase en cuenta que si bien hay registros previos de considerable valor acerca del Yoga, se considera que el *Yogasūtra* constituye su texto fundacional (Cfr., por ejemplo, Tola-Dragonetti, 2005: x-xi; Larson-Bhattacharya, 1987: 166). En segundo lugar, la información provista en el tratado es cuantiosa pero está expresada mediante aforismos breves y de estructura sintáctica simple. En tercer lugar, la exposición de los conceptos es acumulativa, de modo que lo enunciado en un aforismo es supuesto en los siguientes y también es ordenada, en la medida en que aparecen grupos de aforismos consecutivos que desarrollan un concepto acabadamente antes de abordar otra noción para su explicación. En cuarto lugar, hay conceptos que no reciben una explicación aunque juegan un papel fundamental en la obra, por lo cual se presume que el receptor<sup>14</sup> los conoce y que no se aproxima al sistema expuesto en ella sin conocimientos previos. Finalmente, el *Yogasūtra* registra los fundamentos de una disciplina eminentemente experiencial cuya transmisión y enseñanza sólo puede ocurrir exitosamente en el marco de una relación maestro – discípulo, gracias a la cual el neófito puede ser orientado por el individuo avezado, experimentado y que ha obtenido ciertos logros en su práctica. Estos

---

13 Para un estudio detallado de esta clase de literatura cfr. Hulin (2000: 425-434).

14 La noción de ‘receptor’ de los tratados sūtricos es compleja, puesto que no se trata ni de un lector ni de un oyente. Debería hablarse, más bien, de un ‘poseedor’ del tratado puesto que la finalidad de esta clase de literatura es su memorización y, por ende, la posibilidad de reflexionar y meditar una y otra vez sobre el contenido memorizado.

elementos, pues, hacen de la obra de Patañjali un fiel ejemplar del estilo sūtrico, género peculiar de la expresión literaria india (Martino, 2012). Tales elementos típicos, sin embargo, no evitan que Patañjali desarrolle un estilo propio y un modo de expresión característico que distingue su obra de otros tratados pertenecientes al mismo género.

El *sūtra* patañjálíco está constituido por 195 aforismos, en algunas versiones 196, distribuidos en cuatro libros o *pādas*. Contiene alrededor de 1200 palabras, por lo cual la brevedad de los aforismos es notable, lo que en muchos casos vuelve imposible su comprensión sin la ayuda de los comentarios (Bryant, 2005: xxxv). Las oraciones son en su gran mayoría predicaciones nominales e incluso oraciones unimembres que contienen, por ejemplo, simplemente enumeraciones, y en las que abundan los compuestos nominales copulativos, determinativos y atributivos, construcciones típicas del sánscrito. Debido a esto, el uso de verbos es excesivamente reducido, dándose solo cuatro apariciones de verbos conjugados (II 52, III 36, IV 12 y IV 16). Dos de ellas, no obstante, son de un mismo verbo, ( $\sqrt{\text{AS}}$ , “ser”, en IV 12 y IV 16), con lo cual se utilizan solo tres formas verbales flexionadas en todo el tratado.

El uso de terminología técnica es abundante. Esto dificulta en cierta medida la comprensión del vocabulario y, más aún, su traducción, ya que la antigüedad del texto y el carácter experiencial de muchos de los vocablos técnicos hacen que sea difícil captar su significado. Patañjali, no obstante, provee muchas definiciones en su tratado y también clasificaciones de fenómenos englobados en una misma categoría, todo lo cual favorece la comprensión. Los comentarios, asimismo, nos brindan valiosa información en la medida en que nos transmiten cómo podemos entender la terminología específica y cómo, de hecho, fueron entendidos a lo largo de la historia. A modo de ejemplo de lo que afirmamos acerca de los aspectos discursivos y estilísticos del tratado, analicemos brevemente los primeros *sūtras* del Libro I.

En el primer aforismo se menciona el tema objeto de la obra –el Yoga-,<sup>15</sup> pero ya en el segundo *sūtra* nos encontramos con la primera definición. Allí leemos *yogaścittavṛittinirodhaḥ*. Con esta concisa frase, en donde se define al Yoga en términos de “supresión (*nirodhaḥ*) de la actividad de la mente (*citta-vṛitti*)”, Patañjali logra resumir la concepción del Yoga que desarrolla a lo largo de toda la obra. Una vez que ha definido el Yoga y que ha presentado el universo de fenómenos con el que lidiará el tratado –la vida psicológica del individuo-, Patañjali expresa por medio de dos aforismos consecutivos los resultados opuestos que se alcanzan cuando la cesación es lograda y cuando no. El tercer *sūtra* afirma que la cesación de la actividad de la mente permite que el “vidente” permanezca establecido en su propia naturaleza.<sup>16</sup> En el cuarto aforismo, por el contrario, se afirma que de no alcanzarse la cesación completa, se produce la identificación del yogui con las actividades de la mente.<sup>17</sup> El Yoga, pues, a partir del cuarto aforismo, pasa a ser concebido como el *proceso* de supresión, gracias a

15 *Atha Yogānuśāsanam*. Ahora, la instrucción acerca del Yoga. *YS* I 1.

16 *Tadā draṣṭuḥ svarūpeṣvsthānam*. Entonces, se da el establecimiento del vidente en su propia naturaleza. *YS* I 3.

lo cual se vuelve posible y necesario un tratado que explicita los pasos de este proceso. Estos primeros cuatro aforismos nos revelan una dialéctica precisa, calculada y dicotómica. Se introduce el tema, se lo define y se plantean dos caminos posibles. Uno de ellos es, a su vez, el final del camino,<sup>18</sup> mientras que el otro es la interpretación de un estado de cosas que justifica la necesidad del Yoga y, en consecuencia, el inicio del camino del yogui. Téngase en cuenta, también, que el término ‘yoga’ no vuelve a aparecer en el libro primero.

A continuación, Patañjali clasifica y explica los diferentes géneros de actividades mentales, todos los cuales, de acuerdo con el segundo aforismo, deben ser suprimidos. Estas actividades son cinco, afirma en el quinto *sūtra*. En el sexto los enumera y en los próximos cinco aforismos explica cada uno de ellos por separado recurriendo a diferentes estrategias. La primera modificación, “los medios de conocimiento” (*pramāṇa*), es explicada mediante una subclasificación, en la cual se enumeran la percepción, la inferencia y el testimonio autorizado. La segunda, el error (*viparyaya*), es definida como “falso conocimiento”. La tercera, abstracción (*vikalpa*), es definida como un “pensamiento vacío de correlato” y se explica que es “efecto de un conocimiento verbal”. El sueño profundo (*nidrā*), en cuarto lugar, es definido como “la experiencia de la inexistencia (de otros procesos mentales)”. La memoria (*smṛti*), por último, es definida como la persistencia de una percepción.<sup>19</sup> Podemos apreciar que en los once primeros aforismos de su tratado, y utilizando no más de cuarenta palabras, Patañjali logra retratar, mediante sus definiciones, clasificaciones, enumeraciones y subclasificaciones el panorama completo de la vida psíquica del hombre, todo aquello que este debe, primero, identificar y, luego, suprimir.

Ya hemos señalado que el estilo sūtrico es propio de un método de enseñanza oral. Tal enseñanza tiene dos características básicas estrechamente relacionadas a las que también hemos aludido. Por una parte, el conocimiento que el discípulo aprende no se encuentra registrado mediante la escritura y, por otra, la transmisión del conocimiento se da de maestro a discípulo. El carácter oral de la enseñanza, pues, hace que la relación de ambas características –la carencia de escritura y la presencia de un maestro- sea de mutua implicación: se necesita un maestro porque el conocimiento no se encuentra registrado por escrito pero, a su vez, no es necesaria la conservación de la obra por escrito porque sin la experiencia y conocimiento del maestro, la obra resultaría ininteligible para el discípulo. El maestro, por tanto, es quien puede deshilar para el discípulo el significado encriptado en la estrecha trama de los *sūtras*. En este sentido, la tecnología de la escritura resulta superflua para la transmisión de un

---

17 *Vṛttisārūpyamitaratra*. De lo contrario, hay identificación con la actividad (de la mente). YS I 4.

18 O deberíamos decir la *interpretación* del final del camino.

19 Para una explicación de cada una de las cinco actividades mentales véase Tola Dragonetti (2001: 19-37).

conocimiento experiencial tal como es el Yoga y la oralidad de la conservación-transmisión se manifiesta como una condición óptima para tal enseñanza y no como mera expresión de un estadio ágrafo a ser superado (Martino 2012).

Estos aspectos de la literatura sūtrica y propios de la tecnología oral son puestos de manifiesto en nuestro breve análisis de los primeros aforismos del tratado. Hemos visto, en primer lugar, que los aforismos son breves y concisos. Hemos notado, asimismo, la abundancia de definiciones. Junto con las definiciones encontramos también la clasificación de los fenómenos descritos y definidos. Estas definiciones y clasificaciones, por otra parte, se presentan en la obra de modo ordenado, de manera tal que a la definición del Yoga en términos de supresión de la actividad mental, por ejemplo, le sigue una clasificación de los diferentes géneros de esta. A esta clasificación, a su vez, le sigue una definición de cada uno de los conceptos clasificados. Podemos agregar, asimismo, que a la serie de definiciones ya aludida le sigue la clasificación y explicación de los métodos para suprimir las actividades mentales cuya naturaleza depende en cierta medida de la definición y la clasificación precedente de los fenómenos. El todo resultante, pues, es un sistema coherente y ajustado conceptualmente, al modo de un sistema axiomático en el que, por una parte, los términos son estrictamente definidos a modo de axiomas y, por otra, de estas mismas definiciones es posible deducir los métodos de supresión de las actividades mentales que funcionan a modo de teoremas en la construcción teórica. Ahora bien, la coherencia y la sistematicidad no es meramente conceptual. El orden de la exposición también refleja la naturaleza oral y mnemotécnica de la tecnología utilizada para la conservación y transmisión de la obra. La alternancia de definiciones y clasificaciones facilita, por una parte, que el desarrollo del texto pueda ser fácilmente recordado. Permite, por otra parte, que la sucesión de aforismos acuda naturalmente a la memoria una vez que se ha comprendido la lógica expositiva y que el estudiante y el maestro puedan percibir, al recitar los aforismos, el sentido de cada uno de ellos en particular y, a la vez, la función que cada uno ocupa en el sistema general. Cabe señalar que encontrarnos con una maestría discursiva semejante en nuestro texto vuelve menos sorprendente que el “autor” del *Yogasūtra* haya sido identificado por la tradición con el eximio gramático Patañjali del siglo II a. C.

### III. Aspectos teóricos del *Yogasūtra*

Ya hemos afirmado en el presente trabajo que el *Yogasūtra* es un texto filosófico. Por cuestiones de espacio no podemos justificar plenamente esta afirmación aquí. Podemos decir, por una parte, que ella se enmarca en la discusión más amplia acerca de si hay o no filosofía en la India de la Antigüedad (Cfr. Halbfass, 1990; Barua, 2013),<sup>20</sup> aunque luego permanece la cuestión acerca del carácter filosófico de nuestro texto. Sin embargo, si consideramos que la respuesta a

---

<sup>20</sup> Véase, asimismo, Martino (2015).

esta(s) cuestión(es) es afirmativa, es porque nuestro texto aborda problemáticas filosóficas de peso, lo hace de un modo riguroso y argumentativo e, incluso, porque encara los problemas en un marco dialógico y polémico con tradiciones disidentes (también filosóficas) procurando refutar sus puntos de vista. En el presente apartado, pues, aludimos brevemente a algunas de las posiciones teóricas asumidas en el texto, aunque no podemos dar cuenta de su contexto argumentativo ni polémico.

Uno de los aspectos fundamentales de la ontología del *Yogasūtra* es la doctrina que la doxografía posterior y las historias modernas de la filosofía llaman *satkāryavāda*. *Satkāryavāda* se define, comúnmente, como la teoría que sostiene que el efecto o producto (*kārya*) preexiste en su causa (material), por lo cual nada nuevo es traído a la existencia en el proceso de causación (Halbfass, 1992: 56). Esta antigua doctrina encuentra su expresión clásica en la *Sāñkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa, un texto tal vez algo posterior al *Yogasūtra*, pero nuestro texto posee claras referencias a ella (Cfr. III 13-15, por ejemplo). En breves términos, todo lo que existe es el resultado del desenvolvimiento de *prakṛti* y esta es, potencialmente, todas las cosas existentes. De este modo, “solamente cambia la agrupación o conglomerado de las cualidades propias de algo y esto da lugar a la manifestación de los poderes latentes de los *guṇas*,<sup>21</sup> pero sin la creación de algo absolutamente nuevo ni no-existente” (Dasgupta, 2002: 81). *Prakṛti*, entonces, es uno de los principios de la metafísica adoptada por nuestro texto, y se caracteriza por desplegarse en una multiplicidad de manifestaciones que se clasifican en veintitrés clases de items. Junto a estos, coexiste aislado e inactivo *puruṣa*, el otro principio ontológico. *Puruṣa* es el principio consciente y otorga consciencia, en la medida en que se identifica con él, al despliegue que ocurre en *prakṛti*, que es, a su vez, inconsciente. Mas existe una infinidad de principios conscientes o *puruṣas*, y ellos constituyen el sí mismo último del hombre que este debe lograr discernir de su conglomerado físico y psíquico. En cuanto el hombre logra discriminar entre la consciencia subyacente y los fenómenos físicos y psíquicos de los que es consciente y, a su vez, logra controlar la tendencia de la mente a apegarse a los objetos que percibe, se encamina al aislamiento (*kaivalya*), el fin del yoga en términos ontológicos.

Otra teoría característica de nuestro texto es la llamada *Īśvaravāda* o la afirmación de la existencia de una deidad, *Īśvara*. Esta doctrina ha dado lugar a apreciaciones divergentes entre los intérpretes modernos, a raíz de la escueta caracterización que Patañjali brinda de *Īśvara*. Bryant (2009), por ejemplo, sostiene que Patañjali estaría aludiendo a *Śiva* o a *Viṣṇu*, a tono con las corrientes yóguico-ascéticas de su tiempo y que, por tanto, debemos leer los ajustados *sūtras* de nuestro texto en el marco de las teologías propias de su época. Pflueger (2005), por el contrario, considera que debemos entender los *sūtras* por sí mismos, sin proyectar sobre ellos ni siquiera los aportes del comentario de Vyāsa. Una lectura semejante a la de Pflueger han hecho autores que consideran, por ejemplo, que Patañjali es quien introduce por primera vez a *Īśvara* y como un elemento perfectamente inútil (Eliade 1969: 74-75), y que tal teoría presenta contradicciones con el resto del sistema patañjálíco (Frauwallner,

---

21 Los tres *guṇas* son los aspectos constitutivos de *prakṛti*: *tamas*, *rajas* y *sattva*.

1973: 334-335). Se ha afirmado, asimismo, que los *sūtras* en los que se expone la teoría de *Īśvara* son una interpolación, dado que la metafísica *Sāṅkhya* adoptada por el texto era originalmente atea (Tola – Dragonetti 2006: 168). El supuesto ateísmo del *Sāṅkhya* antiguo, sin embargo, ha sido severamente cuestionado y hay intérpretes actuales que atribuyen el origen de tal lectura sesgada a Richard Garbe, indólogo alemán del siglo XIX, y señalan que ella no se corresponde con las fuentes antiguas (Nicholson 2010, cap 4; Dickstein 2015). Patañjali, por su parte, caracteriza a *Īśvara* como un *puruṣa* especial o diferente (*viśeṣa*), en la medida en que no es alcanzado por las aflicciones ni por las acciones ni sus resultados (YS I 24). En él se da, asimismo, la semilla de la omnisciencia (YS I 25) y es el instructor de los antiguos, dado que no está afectado por el tiempo (YS I 26). Tal caracterización parecería excluir la posibilidad de que *Īśvara* tuviera un papel creador de cualquier clase (Cfr. Larson – Bhattacharya 2008: 92 ss.). Por otra parte, la meditación en el término que lo designa, el *paraṇava* (*om*), permite al yogui alcanzar el *samādhi* o estado de concentración suprema. Podría decirse, finalmente, que en el afán enumerativo propio del *Sāṅkhya*, *Īśvara* constituye el ítem vigésimo sexto, junto a *prakṛti*, *puruṣa* y a las veintitrés manifestaciones de *prakṛti*.

Hagamos referencia, por último, a las sistematizaciones acerca del yoga que Patañjali brinda en su tratado. Ya comentamos que “yoga” es definido como *citta-vṛtti-nirodha* o supresión de la actividad de la mente (YS I 2). Mencionemos, por una parte, que la mente (*citta*) es una de las tantas manifestaciones de *prakṛti*, por lo cual, la supresión de su actividad es lo que va a permitir al yogui dejar de identificarse con aquellas y a la conciencia pura, el verdadero sí mismo o *puruṣa*, establecerse en su propia naturaleza (YS I 3). Para lograr tal estado, que desde una perspectiva cognitiva es caracterizado como *asamprañāta samādhi* o concentración suprema no cognitiva, Patañjali ofrece una variedad de métodos. En el libro I hace referencia a la disciplina (*abhyāsa*) y al desapasionamiento (*vairāgya*) (YS I 12). También alude a la fijación de la mente en *Īśvara* (*Īśvarapraṇidhāna*) (YS I 23). Al comienzo del libro II expone el *kriyā-yoga* o yoga de la actividad, que consiste en el ejercicio de austeridades (*tapas*), en el estudio interior de los textos sagrados (*svādhyāya*) y en la fijación de la mente en *Īśvara* (*Īśvarapraṇidhāna*) (YS II 1). La finalidad del *kriyā-yoga* también es producir el *samādhi* (YS II 2).

En los libros II y III Patañjali brinda la sistematización más conocida acerca de la disciplina, el *aṣṭāṅga-yoga* o yoga de los ocho miembros. Estos son las abstenciones (*yama*), los preceptos (*niyama*), las posturas (*āsana*), la regulación la energía vital o *prāṇa* (*prāṇāyāma*), el control de los sentidos (*pratyāhāra*), la fijación de la mente (*dhāraṇā*), la meditación (*dhyāna*) y la concentración suprema (*samādhi*). Estos aspectos deben ser perfeccionados de modo que el complejo psicofísico con el que el yogui convive no constituya para él un obstáculo ni una fuente de apego y este alcance, así, el estado de conciencia no cognitiva o *asamprañāta samādhi*. Luego, tras eliminar los últimos vestigios subconscientes de la acción, los *saṃskāras*, podrá alcanzar el conocimiento discriminador (*vivekakhyāti*) que distingue y desliga al *puruṣa* de las manifestaciones de *prakṛti*, y, finalmente, tras renunciar incluso a este conocimiento y a sus frutos, podrá obtener el aislamiento (*kaivalya*).

## Consideraciones finales

En el presente trabajo hemos expuesto resumidamente algunos de los aspectos que consideramos relevantes y de interés del texto al que hemos dedicado ya cuatro años de estudio en el marco de dos adscripciones bianuales a la Cátedra de Sánscrito de la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de la Dra. Rosalía C. Vofchuk.<sup>22</sup> A nuestro entender, el *Yogasūtra* constituye un texto de enorme valor para entender uno de los elementos más importantes de la cultura india de la Antigüedad: el Yoga. Pero este es, también, uno de los fenómenos que está transformando la sociedad global contemporánea en sus diferentes dimensiones. Y nos referimos a la sociedad global porque el Yoga es, en efecto, un fenómeno mundial que, tras la institución del día internacional del Yoga (21 de Junio) establecido en el corriente año 2015 por la Organización de las Naciones Unidas, se ha consolidado como un aspecto translocal de la vida contemporánea. Así pues, el *Yogasūtra* de Patañjali se perfila, a raíz de este suceso, como un tratado cuyo estudio no solo nos permite adentrarnos en una cultura lejana y diferente sino que, también, nos brinda elementos para comprender fenómenos espacial y temporalmente cercanos y en los cuales estamos involucrados.

Esta indagación en torno de la historia de los fenómenos contemporáneos recontextualiza el estudio filológico y filosófico de un texto sánscrito antiguo como el *Yogasūtra*. Mas tal como nuestro escrito ha pretendido poner de manifiesto, el estado de los estudios académicos en torno del Yoga(sūtra) se encuentra en una fase temprana que apenas ha logrado disociarse críticamente de una perspectiva orientalista y que todavía requiere de la consolidación tanto de una tradición de investigación especializada como de la metodología de esta (Cfr. Maas 2013). Desearíamos, en fin, que nuestra investigación pueda colaborar en alguna medida a favorecer la consolidación de los estudios de filosofía de la India, de la tradición del yoga y del sánscrito en nuestro entorno académico y en nuestro país.

---

22 En nuestra tesis doctoral hemos incluido el análisis comparativo de este texto con textos filosóficos griegos así como la traducción de una cantidad importante de sus *sūtras*.

## Bibliografía

- BARUA, A. (2013). "Is there 'philosophy' in India? An Exercise in Meta-philosophy." *Studies in Humanities and Social Sciences*, Vol 20, No 1.
- BRONKHORST, J. (1998). "Why is there Philosophy in India?". Sixth Gonda Lecture, held on 13 November on the premises of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Amsterdam.
- BRONKHORST, J. (1981). "Yoga and *Seśvara Sāṅkhya*". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 9, 309-320.
- BRONKHORST, J. (2011). "Sūtras". En JACOBSEN, K. (ed.) *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Leiden: Brill, pp. 182-192.
- BRYANT, E. (2009). *The Yogasutras of Patañjali. A new edition, translation and commentary*. New York: North Point Press.
- DASGUPTA, S. (2002) [1924]. *Yoga as Philosophy and Religion*. New York: Dover Publicatin.
- DICKSTEIN, J. (2015). "Richard Garbe, German Indology and the Messiness of (A)theistic Sāṅkhya." *SAGAR: a South Asia Research Journal*. Vol. 23, 2-34.
- ELIADE, M. (1969). *Yoga, Immortality and Freedom*. Princeton.
- (1977). *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Buenos Aires: La Pléyade.
- FEUERSTEIN G. (1987). "The Concept of God (*Īśvara*) in Classical Yoga". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 15, 385-397.
- FILLIOZAT, J. (1946). "Les origines d'une technique mystique indienne". *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*. T. 136, N° 4/6, 208-220.
- FRAUWALLNER, E. (1973). *History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- GELBLUM T. (2008). "Al-Bīrūnī "Book of Patañjali"". En LARSON-BHATTACHARYA (eds). *Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Volumen XII de la *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- GONDA, J. (1981), *A History of Indian Literature. Epics and Sanskrit Religious Literature. Hindu Tantric and Shakta Literature*. (Vol. II, Fasc. 2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 465-466.
- GORDON WHITE, D. (2014). *The Yogasutra of Patañjali. A Biography (Lives of Great Religious Books)*. Princeton: Princeton University Press
- HALBFASS, W. (1988). *India and Europe. An essay in philosophical Understanding*. Albany: SUNY Press.
- HALBFASS, W. (1992). *On being and what there is*. New York: State University of New York Press.
- HARIMOTO, K. (2014). *God, Reason, and Yoga. A Critical Edition and Translation of the Commentary Ascribed to Śaṅkara on Pātañjalayogaśāstra 1.23–28*. Hamburg: Universität Hamburg.
- HAUER, J. W. (1958). *Der Yoga. Ein Indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart: Kohlhammer.

- HERRERA, J. L. (trad.) (1977). *El Yogasutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- HUET, G. (2010). *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*. Formato Pdf.
- HULIN, M. (2000). “Le commentarie dans la littérature philosophique de l’Inde Ancienne”. En GOULET-CAZÉ, M.-O. (ed.). *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de L’Institute des Traditions Textuelles*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- IYENGAR, B. K. S. (2003). *Luz sobre los Yoga Sūtras de Patañjali*. Barcelona: Kairós.
- LARSON, G. AND BHATTACHARYA (1987), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāñkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy* (vol. IV). Delhi: Motilal Banarsidass, Potter, K.
- MAAS, P. (2006). “The so-called supression of the mind in *Pātañjalayogaśāstra*”. En Eli Franco (ed.), *Yogic Perception, Meditation, and Altered States of Consciousness*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 263–282.
- (2010). “On the written transmission of the *Pātañjalayogaśāstra*”. En Bronkhorst, J. and Preisendanz, K. (eds.). *From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian Philosophy and its Textual History*. Delhi (Papers of the 12th World Sanskrit Conference 10.1), pp. 157-172.
- (2013) “A concise Historiography of Classical Yoga Philosophy”. En Franco, E. (ed.). *Periodization an Historiography of Indian Philosophy*. Vienna: Sammlung de Nobili. Pp. 53-90.
- (2015). “From Theory to Poetry: The Reuse of Patañjali’s Yoga in Māgha’s *Śiśupālavadhā*”. En Elisa Freschi and Philipp Maas (eds.), *Adaptive Reuse in South Asian Cultural History*. Wiesbaden.
- MARTINO, G. (2012). “Definición, clasificación y metáfora en los Yogasūtras de Patañjali.” En *Asia y África: Abordajes al desafío de la interculturalidad. Actas del Congreso Nacional ALADAA 2012*. Editado por el Depto. de publicaciones de la FFyL de la UNT.
- (2015). “Cuestiones en torno a la filosofía de la India. Tendencias académicas en las universidades de Argentina y dilemas (meta)filosóficos”. En *Journal de Ciencias Sociales. Revista Académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Palermo*. Vol. 3, N° 5.
- MCEVILLEY, T. (1981). “An Archaeology of Yoga.” *Anthropology and Aesthetics*. N° 1 (Spring), 44-77.
- MONIER-WILLIAMS (2010). *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield: Nataraj Books.
- PFLUEGER. (2005). “Person, Purity, and Power in the *Yogasūtra*”. En Jacobsen, K. A (ed.), *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson*. Brill, pp. 29-59.
- PINES, S. AND GELBLUM, T. (1966). “Al-Bīrūnī’s Arabic version of Patañjali’s ‘Yogasūtra’.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 29,

Nº2, 302-325.

- (1977). "Al-Bīrūnī's Arabic version of Patañjali's 'Yogasūtra'. A translation of the second chapter and a Comparison with Related Texts." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 40, Nº 3, 522-549.
- (1983). "Al-Bīrūnī's Arabic version of Patañjali's 'Yogasūtra'. A translation of the third chapter and a Comparison with Related Texts." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 46, Nº 2, 258-304.
- (1989). "Al-Bīrūnī's Arabic version of Patañjali's 'Yogasūtra'. A translation of the fourth chapter and a Comparison with Related Texts." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 52, Nº 2, 265-305.
- SINGLETON, M. (2008). "The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism". En Diken, B. and Laustsen C. B. (eds.), *Yoga in the Modern World*. London and New York: Routledge, pp. 77-99.
- STAAL, F. (1975). *Exploring mysticism. A methodological essay*. Berkeley: University of California Press.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (2005). *The Yogasutras of Patañjali. On Concentration of Mind*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- (2007). "Perspectivismo y tolerancia en la filosofía de la India". En BERBEGLIA, C. E. (coord.), *Propuestas para una antropología argentina VII*. Buenos Aires: Biblos.
- WOODS, J. H. (2003 [1927]). *The Yogasutras of Patañjali*. Mineola Dover Publications.