

TRADUCCIÓN

<https://doi.org/10.24201/eea.v58i2.2761>

La concepción del *karman* en el *Pātañjalayogaśāstra*. Introducción y traducción anotada de los *sūtra* II,12-18 con su correspondiente *bhāṣya*¹

The Notion of *Karman* in the *Pātañjalayogaśāstra*. Introduction and Annotated Translation of *Sūtra* II,12-18 with Their Corresponding *Bhāṣya*

GABRIEL MARTINO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen: El *Pātañjalayogaśāstra* es el texto fundante de lo que se conoce como el *yoga-darśana*. Está constituido por dos niveles textuales: un *sūtra*, el célebre *Yogasūtra* atribuido a Patañjali, y un *bhāṣya* o comentario atribuido tradicionalmente a Vyāsa. La autoría de los dos textos ha sido discutida ampliamente por los especialistas e incluso

Recepción: 9 de junio de 2021. / Aceptación: 3 de diciembre de 2021.

¹ El presente trabajo fue realizado en el marco del programa de Posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de los proyectos de investigación UBACyT 20020170100334BA (dirigido por Claudia D'Amico) y PICT 2017-2283 (dirigido por Gabriel Martino). Fue producido durante una estancia de investigación en Rutgers University, Estados Unidos, bajo la dirección de Edwin Bryant, y con el financiamiento de una beca otorgada por el Fulbright Scholarship Program y por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

D.R. © 2023. Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

se ha propuesto la teoría de que ambos son obra de un mismo acto de composición que habría ocurrido alrededor del año 400 e.c. En el presente trabajo se ofrece una traducción anotada, junto con una introducción que lo contextualiza, de un pasaje del *Pātañjalayogaśāstra* (II,12-18) que es fundamental para comprender la noción del yoga contenida en el tratado y, especialmente, su concepción de la acción o *karman*.

Palabras clave: *Yogasūtra*; comentario de Vyāsa; acción; *karman*; *saṃskāra*.

Abstract: The *Pātañjalayogaśāstra* is the key text of what is known as the *yoga-darśana*. It comprises two different textual layers: a *sūtra*, the *Yogasūtra* attributed to Patañjali, and a *bhāṣya* or commentary traditionally ascribed to Vyāsa. The problem regarding the authorship of the two texts has been widely discussed, and even some scholars defend the theory of a common author for both who would have lived around 400 AD. The present work is an annotated translation, accompanied by an introduction, of a significant passage of the *Pātañjalayogaśāstra* (II,12-18) relevant to understanding the notion of yoga contained in the treatise and, particularly, its conception of action or *karman*.

Keywords: *Yogasūtra*; Vyāsa's commentary; action; *karman*; *saṃskāra*.

Introducción

El *Pātañjalayogaśāstra* o *Tratado acerca del yoga de Patañjali* es el texto fundante de lo que se conoce como el *yoga-darśana*. Está constituido por dos niveles textuales: un *sūtra*, el célebre *Yogasūtra* atribuido a Patañjali, y un *bhāṣya* o comentario atribuido tradicionalmente a Vyāsa. La autoría de los dos textos ha sido discutida ampliamente por los especialistas e incluso se ha propuesto la teoría de que ambos textos son obra de un mismo acto de composición que habría ocurrido alrededor del año 400 e.c.²

² Para un comentario más detallado acerca de la cuestión de la autoría de ambos textos, véase Maas 2013 y 2020a.

En el presente trabajo ofrezco una traducción anotada de un pasaje del *Pātañjalayogaśāstra* (II,12-18) que es fundamental para comprender la noción del yoga contenida en el tratado y, especialmente, su concepción del *karman*. Asimismo, la selección que brindo es relevante para obtener una imagen más clara de las concepciones de los *guṇa* y de la relación entre *puruṣa* y *buddhi*. En la actualidad se dispone de varias traducciones al español del *sūtra* de Patañjali (por ejemplo, Herrera 1977; Tola y Dragonetti 2005; García Buendía 2015, y Pujol 2016. Véase, asimismo, Martino 2016), pero no hay una del *bhāṣya* que se haya hecho directamente del sánscrito. La importancia del comentario atribuido a Vyāsa no puede ser soslayada, en la medida en que el *sūtra* apenas sería comprensible hoy en día si no fuera por el *bhāṣya*. Incluso en la misma tradición india, todos los comentarios posteriores son, de acuerdo con la opinión de los especialistas, subcomentarios o, al menos, deudores de la interpretación de Vyāsa (por ejemplo, Maas 2013).

Un estudio pormenorizado de la tradición, por otra parte, no puede abordar todos los comentarios indistintamente. Por estos motivos, acceder al texto del *bhāṣya* es el punto de partida tanto para disipar con fundamentos las interpretaciones descontextualizadas del *Yogasūtra* como para distinguir los variados estadios y puntos de vista acerca del yoga en el marco de la misma tradición del yoga patañjálíco. Este trabajo, pues, es una contribución en ese sentido, aunque se trate de una traducción parcial, y constituye una primera etapa de un proyecto mayor en curso que consiste en la traducción completa del *Pātañjalayogaśāstra*.

Como la lectura de las líneas del tratado que presento pone de manifiesto, el *Pātañjalayogaśāstra* ofrece una concepción del yoga basada en la metafísica *sāṃkhya*, para la cual hay dos realidades: *puruṣa* y *prakṛti*. *Puruṣa* es el principio consciente, inactivo, impassible y no sujeto al cambio. *Prakṛti*, por el contrario, es el principio inconsciente, activo y sujeto a la transformación o *pariṇāma*. Esta transformación implica un pasaje de un estado inmanifiesto a uno manifiesto, y consiste en un progresivo

surgimiento de una serie de *tattva* o principios, el primero de los cuales es *buddhi* o el intelecto, y los últimos son los elementos burdos.³ *Prakṛti* y sus desarrollos están cualificados por los tres *guṇa*: *sattva*, *rajas* y *tamas*; *puruṣa* no está cualificado o carece de *guṇa*.⁴ El tratado presenta algunas diferencias respecto de la metafísica *sāṃkhya* clásica que no analizamos aquí (véase Larson y Bhattacharya 1987, 18 y ss.), pero también aporta elementos que permiten completar y comprender mejor la tradición *sāṃkhya* sistemática en una fase relativamente temprana. Aparte de su encuadre y filiación con la filosofía *sāṃkhya*, hay que destacar la intertextualidad que el texto evidencia con la literatura budista de su época. Si bien tales relaciones no son el foco de este trabajo, he señalado algunas en las notas y remito al lector a la bibliografía especializada.

El *sūtra* y el *bhāṣya*

Algunos especialistas han defendido la tesis de que los dos textos —o niveles textuales— que componen el tratado poseen un mismo autor. Sin embargo, no han faltado estudiosos que señalan tensiones conceptuales entre el *sūtra* y el *bhāṣya*. Grinshpon (1997, 129-138), por ejemplo, afirma que Patañjali ofrece una concepción revolucionaria del yoga en la medida en que crea un universo alternativo diferente no sólo del nuestro, sino también del de pensadores tradicionales como Vyāsa. Ante esta originalidad, afirma Grinshpon, Vyāsa adopta una actitud conservadora e incluso banalizante que busca acomodar el universo yóguico propuesto por Patañjali a su propia visión, no necesariamente yóguica, del mundo y del hombre. Sahay (1964, 254-260), asimismo, discute varias doctrinas que Vyāsa proyecta sobre el *Yogasūtra* y que no parecen ser puntos de

³ Para una discusión de la noción de *prakṛti* en el *sāṃkhya* clásico, véase Martino 2020, 415-432.

⁴ Para una explicación más detallada de la metafísica *sāṃkhya*, véase Larson 1998, 154-208.

vista de Patañjali. Un análisis similar lo lleva a cabo Gokhale (2020, 210 y ss.), quien propone instancias en las que Vyāsa se aparta o bien del sentido que se sigue más naturalmente de los *sūtra* o bien del que tendrían en vista de su trasfondo budista. A partir de esto, Gokhale concluye que el *bhāṣya* y el *sūtra* no sólo no tendrían un mismo autor, sino que sus respectivos autores tampoco habrían entrado en comunicación directa en relación con el contenido del texto sūtrico (véase, asimismo, Key Chapple 1994, 85-105).

Por lo pronto, se puede afirmar que el estilo sūtrico es el característico de los textos fundantes de las escuelas de pensamiento de India clásica y ha sido el género preferido por la tradición para la exposición sistemática y concisa de los lineamientos principales de las distintas disciplinas de conocimiento, tanto del *vedāṅga* como de la tradición intelectual ortodoxa más amplia.⁵ La brevedad de la prosa sūtrica, sin embargo, vuelve indispensable otro género de literatura, el comentario, dedicado a expandir, desarrollar, argumentar y, en muchos casos, a volver evidente la articulación entre las ideas presentadas en el texto sūtrico. La proliferación de la tradición comentarial ha sido tan vasta en India que, si bien es correcto considerarla dependiente de los textos comentados, no sería apropiado considerarla secundaria (Hulin 2000, 425-434). De hecho, gracias a la tradición comentarial disponemos no sólo de un corpus de fragmentos de obras que desconoceríamos si no fuera por los comentarios,⁶ sino incluso de los mismos *sūtra*, ya que los comentarios han sido el vehículo principal de su transmisión

⁵ El *vedāṅga* es el “apéndice” (*aṅga*) del Veda que incluye los tratados en *sūtra* en los que se exponen las diferentes disciplinas de conocimiento ligadas al sacrificio védico: normas sobre los distintos tipos de rituales, la astronomía, la métrica, la etimología, la gramática y la fonética. Para mayor detalle, véase Mylius 2015, 75-79.

⁶ En el texto, por ejemplo, hallamos numerosos testimonios del pensamiento de Pañcaśikha. Se trata, de acuerdo con Larson (1998, 37 y ss., y 103-104), de un maestro del *sāṃkhya* en una variante atea temprana, posterior, no obstante, al *sāṃkhya* teísta que habría sido promulgado en el *Śaṣṭitantra*, texto *sāṃkhya* hoy perdido. Pañcaśikha habría defendido una doctrina de 24 *tattva*, en la cual *avyakta* —el estado no desarrollado de *prakṛti*— y *puruṣa* eran identificados.

(véase, por ejemplo, Maas 2013, 53-90). La relación entre *sūtra* y comentario, pues, es orgánica y mutuamente dependiente, ya que, si bien el comentario es siempre relativo a un texto base, un *sūtra* exige, a su vez, un comentario para volverlo inteligible.

La tradición distingue diversas clases de comentarios, y el *bhāṣya* es una de ellas, diferente de otras como la *vṛtti*, el *vārttika*, la *īkā*, el *gudhārtha*, etc. El *bhāṣya*, sin embargo, es el paradigma del comentario filosófico en sánscrito. Integra los distintos *sūtra* o aforismos de un texto sūtrico en una red conceptual para darle coherencia y continuidad al texto,⁷ y mantiene el orden de los *sūtra* al comentarlos e incluso extrae información a partir de tal ordenamiento, en la medida en que éste permite evitar la repetición y la redundancia. El *bhāṣya* también establece el campo semántico de ciertos términos presentes en el *sūtra*, desambigua la referencia específica de los pronombres y determina la extensión de las alusiones a listas incompletas (como las que utilizan la partícula *ādi*), etc. (véase Ganeri 2010, 187-207).

Todas estas características se hallan en el *Pātañjalayogaśāstra* y se podrían agregar otras no menos importantes. En el pasaje analizado se identifica la ilustración de los conceptos mediante ejemplos tomados del Veda o de la literatura épica, el uso de analogías para explicar relaciones abstractas, la consideración de problemas surgidos de las tesis sostenidas en el *sūtra* y de sus soluciones, la argumentación en contra de doctrinas indeseables, la cita de autoridad, entre otras estrategias que contribuyen a dar vigor, contexto y sentido al *sūtra*. La brevedad del texto sūtrico hace que gran parte de los términos y los conceptos presentados por Patañjali no puedan ser interpretados satisfactoriamente en el contexto del propio escrito. Por este motivo, el papel del comentario es fundamental para ampliar el contexto de interpretación, tanto al establecer relaciones con otros textos como al brindar las definiciones, clasificaciones

⁷ Téngase en cuenta que el término *sūtra* alude tanto al aforismo individual de una obra en estilo sūtrico como a la obra entera.

y argumentos que vuelven inteligibles las nociones expuestas por Patañjali. Por momentos, no obstante, las interpretaciones y las conexiones que ofrece el *bhāṣya* parecerían contrariar otros contextos de intertextualidad del *sūtra*, como el budismo, por ejemplo, lo cual ha llevado a algunos especialistas a cuestionar la idoneidad del comentador (véase, por ejemplo, Gokhale 2020).

El yoga y el *karman*

El pasaje cuya traducción ofrezco resulta clave para comprender la concepción del yoga contenida en el *Pātañjalayogasāstra*. Aquí, el yoga es concebido como un *sāstra*, es decir, una disciplina, pero también como un *darśana*, esto es, una filosofía.⁸ Es, de hecho, la correcta filosofía (*samyagdarśana*). Esta disciplina posee cuatro divisiones que el comentario presenta en analogía con la ciencia médica (*cikitsāsāstra*). Para ésta, sus cuatro divisiones abordan la enfermedad, su causa, su ausencia y su tratamiento. Para el yoga, correspondientemente, las cuatro divisiones abordan el ciclo de renacimientos (*saṃsāra*), su causa, la liberación (*mokṣa*) y los medios para lograrla. Y así como para la medicina la enfermedad es algo que eliminar, lo que se logra descartando, a su vez, la causa de la enfermedad, la disciplina del yoga busca eliminar el ciclo de renacimientos eliminando, a su vez, su causa.⁹ La causa de lo que debe ser eliminado es la asociación (*samyoga*) entre *puruṣa* y *prakṛti* o, más específicamente, entre *puruṣa* y *buddhi*, y la correcta filosofía es, a su vez, el medio para conseguirlo. El yoga, pues, es remedio o antídoto (*pratīkāra*) y medio (*upāya*), en cuanto que

⁸ La traducción de *darśana* como “filosofía” ha sido discutida, con razón, por los especialistas. Véase Halbfass 1990, 263 y ss. En este contexto, sin embargo, funciona satisfactoriamente para dar cuenta del sentido con el que el término es utilizado. Para una discusión acerca de si se puede hablar de una “filosofía” en India, véase Martino 2015, 46-59.

⁹ No han faltado los autores que subrayan el paralelismo entre estas ideas y el esquema budista de las cuatro nobles verdades, por ejemplo, Gokhale 2020, 80 y ss.

es un aspecto terapéutico o principio activo de una manera de comprender la problemática fundamental del ser humano. Pero también es la comprensión global, el conjunto de las cuatro partes, la disciplina entera o *śāstra*.

Ahora bien, incluso si se acepta que el yoga es el medio para eliminar el sufrimiento, no parece volver indispensable el yoga para el hombre común, puesto que éste se percibe sujeto a la fluctuación entre el placer y el sufrimiento. El yoga, por lo tanto, sólo sería necesario cuando el hombre estuviera (consciente de que está) sufriendo y no en el caso contrario. Sin embargo, como correcta filosofía, el yoga realiza una contribución más en este sentido, y es aquí donde el análisis del *karman* se vuelve indispensable.

Framarin (2018, 62) sostiene que una de las explicaciones más complejas acerca de la teoría del *karman* en la literatura sánscrita se encuentra en el *Yogasūtra* y sus comentarios. El pasaje que traduzco es justamente donde se encuentran estos elementos fundamentales. Tal teoría merece, no obstante, un examen pormenorizado, imposible de realizar aquí. Pero, como es a partir de los textos que se puede examinar esta doctrina, por el momento presento su traducción y una breve descripción del tema.¹⁰

Central en la teoría de la acción contenida en el tratado es la doctrina del renacimiento (*samsāra*), problema que, en analogía con lo que la enfermedad es para la ciencia médica, el yoga busca tratar y eliminar (Larson 2018, 1-9). Esta doctrina se presupone en el *sūtra* II,12, en su distinción entre un nacimiento ya experimentado y uno que todavía no se experimenta. El primero es el nacimiento actual de todo ser vivo, el segundo es el nacimiento futuro. En el actual, los seres humanos realizan acciones (*karman*) y ya sean virtuosas o no, acumulan en la mente un registro llamado *karmāśaya* o depósito de acciones. De acuerdo con el carácter de las acciones en esta vida, es decir,

¹⁰ La sección del *Pātañjalayogaśāstra* IV,7-10 complementa la exposición de esta temática. Considero, no obstante, que el pasaje cuya traducción presento contiene la discusión de los elementos principales de la concepción de la acción.

si son virtuosas o no, los registros almacenados madurarán en una única próxima vida,¹¹ como una totalidad compensada, y determinarán la forma de nacimiento, la duración de la vida y el grado de disfrute que se experimentará en esa próxima existencia. Si las acciones han sido virtuosas, la forma de vida, su duración y su disfrute serán agradables; si la virtud ha sido escasa, se dará lo contrario.

Ahora bien, cuando el hombre experimenta estos placeres en virtud de sus méritos pasados, obtiene en su mente una impresión o *saṃskāra* de placer, mientras que al experimentar sufrimiento consigue una impresión de sufrimiento.¹² Estos *saṃskāra* condicionan a los hombres a buscar el placer y a evitar el sufrimiento, lo que los impulsa a nuevas acciones que generan, a su vez, nuevas experiencias y *saṃskāra*. De este modo, afirma el *bhāṣya*, el río de sufrimiento se extiende sin fin.

Cabe preguntarse, no obstante, si el sufrimiento es resultado de las acciones no virtuosas, ¿no es posible evitar el sufrimiento mediante la virtud, que trae como resultado un disfrute proporcional? Asimismo, si el deseo busca la experiencia placentera, ¿no es posible satisfacer el deseo por medio de experiencias placenteras logradas a través de la virtud? El *bhāṣya* responde a estos interrogantes afirmando, en primer lugar, que la repetición del disfrute no es un medio adecuado para el cese del deseo. Tal insistencia, de hecho, lo aumenta. Con esto, incluso la virtud que teme al sufrimiento, que busca el placer y está motivada por el deseo, eventualmente puede conducir al sufrimiento, en la medida en que la repetición de los disfrutes aumenta el deseo, lo que apartaría al hombre de la virtud. En segundo lugar, al estar motivada por el deseo y la ignorancia, incluso la acción virtuosa retiene al hombre en el

¹¹ Es única porque el *karmāṣaya* acumulado en cada vida fructifica solamente, en mayor medida, en la vida que le sigue a aquella. Vyāsa utiliza el término *ekabhavika* para aludir a esta idea. Véase Wadhvani 1976-1977, 164-170. Acerca de la noción de maduración del *karman* (*karma-vipāka*) en la literatura india antigua, véase Krishan 1983, 199-214.

¹² Para un comentario más detallado acerca de los *saṃskāra* y de su relación con el *karman*, véase Whicher 1997, 35-62.

saṃsāra. Si las aflicciones o *kleśa* se encuentran en la raíz de las acciones (virtuosas o no) en forma de deseo, aversión y, en fin, de ignorancia, toda acción fructificará eventualmente. Esto evita que el hombre alcance la liberación.

Ahora bien, el *sūtra* II,15 también postula como causa de sufrimiento, para el que discierne (*vivekin*), el conflicto entre las actividades de los *guṇa*, las tres cualidades o constitutivos de *prakṛti*: *sattva*, *rajas* y *tamas*.¹³ El *bhāṣya* retoma este problema y brinda aquí y en los comentarios a los *sūtra* 17 y 18 una detallada explicación de la causalidad que éstos ejercen en relación con el sufrimiento. La correcta filosofía enseña al yogui que el *puruṣa*, como principio consciente y carente de *guṇa*, percibe los atributos surgidos en el *sattva* del intelecto o *buddhi*. Pero, a su vez, enseña que los *guṇa* se dan siempre juntos, por lo cual, incluso cuando el *guṇa* predominante en el intelecto es *sattva*, los *guṇa rajas* y *tamas*, que provocan el dolor y la ignorancia, están presentes. Por esto, incluso en un estado *sāttvico*, el yogui percibe el dolor subyacente. El *bhāṣya* distingue, en fin, entre el hombre común y el yogui: éste es como el ojo, cuya sensibilidad es extrema gracias al ejercicio de la verdadera filosofía, y percibe el sufrimiento y la ignorancia que subyacen incluso a toda experiencia de placer.

Mi traducción

La presente traducción se realizó a partir del texto sánscrito del *Pātañjalayogaśāstram* digitalizado por Philipp Maas (2020b) para el Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL), y de la edición, con aparato crítico, de

¹³ Las traducciones de estos términos varían. Tómese en cuenta la siguiente explicación de Arnau (2012, 64): “El sistema *sāṃkhya* postula tres constituyentes de la materia primordial (*prakṛti*), tres temperamentos o humores (*tri-guṇa*): uno contemplativo (pura serenidad), otro activo (pura inquietud) y un último pasivo (pura inercia), asociados al placer, al dolor y la indiferencia, respectivamente. Todas las cosas creadas resultan de algún tipo de mezcla de estas tres notas distintivas”.

Kāśinātha Śāstrī Āgāśe (1904), en la que se basa la de Maas.¹⁴ En más de una ocasión resultó de gran utilidad el *Concordance-Dictionary* de Bhagavan Das (1938). Los diccionarios de Monier Williams (1899), Huet (2019) y el recientemente publicado de Pujol (2018) fueron de recurrente uso, así como las traducciones al inglés del tratado que cito en la bibliografía (Ganganatha 1934; Leggett 1981; Rāma 1998; Rukmani 1983 y 2001).

Como criterio de traducción, he preferido mantener cierto grado de literalidad en la medida de lo posible, con el fin de reflejar, aunque tenuemente, los rasgos del estilo propio del texto. La abundancia de compuestos y oraciones nominales, entre otras características, obligaron en muchas ocasiones a reponer palabras y a modificar las estructuras de las oraciones, con el propósito de que el texto fuera comprensible e, incluso, amigable para la lectura. Por último, cabe señalar que las interpretaciones que Vācaspati Miśra, Śāṅkara y Vijñānabhikṣu brindan en sus comentarios iluminaron mi comprensión del *bhāṣya* en más de una oportunidad.

Tratado acerca del yoga de Patañjali II,12-18

El depósito de las acciones, cuya raíz son las aflicciones, se expresa en el nacimiento [ya] experimentado y en el [todavía] no experimentado || YS II,12 ||

Aquí, el depósito de las acciones¹⁵ virtuosas y no virtuosas surge a partir de la cólera, la confusión, la codicia y el deseo.¹⁶ Este [depósito de las acciones] se expresa tanto en un nacimiento

¹⁴ Indico en nota al pie cuando me aparto de esta edición o cuando sigo alguna de las lecturas indicadas en el aparato crítico.

¹⁵ El término sánscrito que el *sūtra* y el *bhāṣya* utilizan y que traduzco como “depósito de las acciones” es *karmāśaya*.

¹⁶ Es interesante señalar que el *sūtra* hace referencia a los *kleśa*, que, según YS II,3, son la ignorancia, el egoísmo, el deseo, la aversión y el temor a la muerte (*avidyā, asmitā, rāga, dveṣa, abhiniveśa*). El *bhāṣya*, no obstante, alude aquí a *kāma, lobha, moha, krodha*, como si se tratara de otra serie de *kleśa*.

[ya] experimentado¹⁷ como en un nacimiento [todavía] no experimentado.¹⁸ De éstos, el depósito de las acciones virtuosas, cuando está desarrollado con un ardor intenso por el *samādhi*, el ascetismo o [la recitación de] mantras, o cuando es originado a partir del culto a la gran dignidad de los grandes sabios, de las deidades y de *īśvara*, siempre madura prontamente.¹⁹ Y, de manera semejante, incluso el depósito de las acciones malvadas madura prontamente, [cuando es] efectuado con una aflicción intensa una y otra vez como ofensa a los indigentes, a los enfermos y a los atemorizados, o a los que se acercan con confianza, a los de gran dignidad o a los ascetas: tal como el joven Nandiśvara fue transformado en una divinidad tras abandonar la forma humana, y del mismo modo que Nahuṣa, siendo incluso Indra entre los dioses, fue transformado en un animal tras abandonar la forma propia.²⁰ De aquellos, el depósito de acciones que se expresa en un nacimiento ya experimentado no es propio de los seres infernales.²¹ A su vez, para aquellos

¹⁷ Es decir, el nacimiento de la vida presente.

¹⁸ Es decir, un nacimiento futuro, de acuerdo con el principio del renacimiento sujeto a la fructificación del *karman*.

¹⁹ La expresión “prontamente” (*sadyas*) aludiría a la maduración de un depósito de acciones en la misma vida en que es acumulado. Tanto Śaṅkara como Vijñānabhikṣu lo interpretan explícitamente de este modo.

²⁰ La historia de Nandiśvara ilustra la pronta maduración de las acciones virtuosas, ya que de niño es convertido en un dios sin la necesidad de atravesar toda una vida hasta la vejez y, posteriormente, la muerte. El comentario posiblemente haga referencia a la historia incluida en el *Liṅga Purāṇa*. Para un análisis de las historias de Nandiśvara, véase Orblskaya 1997, 233-248. La historia de Nahuṣa, que ilustra la pronta maduración de las acciones erróneas, es narrada en el *Mahābhārata*. Nahuṣa es un antiguo rey, hijo de Āyus y padre de Yayāti. Durante un tiempo fue el rey de los dioses, Indra, pero obligó a los *ṛṣi* a rendirle tributo cargándolo como si fueran bestias de carga. Luego recibió una maldición de Agastya y se convirtió en serpiente por diez mil años. Finalmente, fue liberado de la maldición por Yudhiṣṭhira. Para las referencias a Nahuṣa en el *Mahābhārata*, véase Sørensen 1978, 494-495. Véase, asimismo, Williams 2003, en sus entradas dedicadas a cada uno de estos personajes.

²¹ Esta afirmación no es del todo clara y los subcomentadores la interpretaron de maneras diferentes. Vācaspati afirma que el depósito de acciones que conduce a una vida infernal no puede ser experimentado con un cuerpo humano (*manuṣyaśarīrena*) y por eso conduce a una vida infernal. Parecería entender, más aún, que la expresión *dṛṣṭājanman* hace referencia a un nacimiento visible en el sentido de perceptible con

cuyas aflicciones han sido destruidas, no existe incluso el depósito de las acciones que se expresa en un nacimiento todavía no experimentado.²²

Mientras existe la raíz, ocurre la maduración de estos [depósitos de acciones] en el tipo de nacimiento, duración de la vida y [grado de] disfrute || *YS II,13* ||

Mientras existen las aflicciones, el depósito de las acciones tiene el impulso para madurar, [si] su raíz que son las aflicciones no ha sido cortada. Así como los granos de arroz son aptos para la germinación [si están] cubiertos con el salvado y si son semillas no quemadas, pero no [son aptos] si son semillas quemadas o con el salvado extraído, de la misma manera, el depósito de las acciones que está cubierto con las aflicciones germina hasta la maduración, pero aquel cuyas aflicciones han sido extraídas no [germina], ni tampoco [germina] aquel que, siendo como una semilla con aflicciones, está, no obstante, quemado por medio de la reflexión.²³ Y esta maduración es de tres clases: “tipo de nacimiento, duración de la vida y [grado de] disfrute”.

Aquí debe considerarse esto: ¿acaso una única acción es causa de un único nacimiento, o más bien una única acción da surgimiento a una multiplicidad de nacimientos? Segunda consideración: ¿acaso una multiplicidad de acciones hace que surja

los ojos, humano, además de actual. Śaṅkara entiende que la vida de los seres infernales, si bien genera depósito de *karman*, no es de fructificación inmediata para ser experimentado en esa misma existencia. Vijñānabhikṣu, a su vez, parecería entender que las acciones de los seres infernales no son ni dhármicas ni adhármicas, por lo que no acumularían un nuevo *karmāśaya* en esa existencia. De los comentaristas tradicionales modernos, Hariharānanda Āraṇya (1983), en línea con Vijñānabhikṣu, afirma que los seres infernales no poseen libre albedrío como para producir algún efecto en sus vidas, de manera que en ese mismo nacimiento no generan un depósito de acciones, sino que, por el contrario, expían el ya acumulado.

²² Debido a que no experimentarán un nacimiento futuro en el que se podría expresar tal depósito de las acciones, ya que se han liberado del ciclo de renacimientos.

²³ Según el símil, hay dos maneras de impedir la maduración del *karman*: quitándole la cubierta de aflicciones a las semillas kármicas o quemando el conjunto de semilla kármica y su cubierta de aflicciones por medio de la reflexión (*prasamkhyāna*).

una multiplicidad de nacimientos, o más bien una multiplicidad de acciones hace que surja un solo nacimiento? Ciertamente, una única acción no es causa de un único nacimiento. ¿Por qué? [Si así fuera,] traería aparejada la impredecibilidad del mundo, pues sería indeterminada la sucesión de los frutos tanto de la acción presente como del resto, que es una innumerable [multiplicidad de acciones] acumulada en un tiempo sin comienzo, y esto es indeseable. Pero una única acción tampoco es causa de una multiplicidad de nacimientos. ¿Por qué? Si decimos que una única y exclusiva acción de entre la multiplicidad de acciones es causa de una multiplicidad de nacimientos, esto traería aparejada la inexistencia del tiempo [necesario] para la maduración de la restante [multiplicidad de acciones], e incluso esto es indeseable. Y tampoco una multiplicidad de acciones es causa de una multiplicidad de nacimientos. ¿Por qué? Esta multiplicidad de nacimientos no coexiste simultáneamente; debe ser considerado como algo que se da en sucesión. Y si es así, la consecuencia es el mismo inconveniente antes señalado. Por esto, la variada acumulación en el depósito de acciones virtuosas y no virtuosas, producida en el intervalo entre el nacimiento y la muerte, establecida en la forma de una [acción] predominante y una secundaria, manifestada en el momento final con un único impulso, produce toda condensada, tras sobrevenir la muerte, solamente un nacimiento. Y este nacimiento es uno cuya duración ya ha sido fijada justamente por esa acción. A lo largo de esa vida, el [grado de] disfrute es establecido conjuntamente por esa misma acción.

Este depósito de acciones es considerado como de triple maduración, a partir de la causalidad que ejerce sobre el [grado de] disfrute, la duración de la vida y el tipo de nacimiento. Por esto, el depósito de las acciones ha sido llamado “uniproductivo”. Pero el [depósito de acciones] expresado en un nacimiento [ya] experimentado es impulsor de una maduración a partir de la causalidad que ejerce sobre el [grado de] disfrute, o es impulsor de dos maduraciones a partir de la causalidad que ejerce sobre el [grado de] disfrute y sobre el largo de la vida, [o es impul-

sor de tres maduraciones a partir de la causalidad que ejerce sobre el tipo de nacimiento, el (grado de) disfrute y el largo de la vida],²⁴ como Nandīśvara y Nahuṣa.

Pero esta mente, condensada desde un tiempo sin comienzo por las *vāsanā*²⁵ originadas en la experiencia de maduración de las acciones [cubiertas por] las aflicciones, es como un producto coloreado, como una red de pescar extendida con nudos por todas partes. Estas *vāsanā* son antiguas, provenientes de múltiples existencias. Este depósito de las acciones es el que ha sido llamado “uniproductivo”. Y las *vāsanā*, que son los *saṃskāra* causantes de la memoria, [han sido llamadas] “pertenecientes a un tiempo sin comienzo”.²⁶

²⁴ En su aparato crítico, la edición de Kāśīnātha Śāstrī Āgāṣe (1904, 71) indica este texto como presente en tres manuscritos, pero Maas no lo incluye en su edición. El texto presenta una pequeña variante al final de la oración. Repongo entre corchetes en mi traducción lo esperable: *trivipākārambhī vā janmabhogāyurhetutvān [nahuṣeti...]*. Dado que se habla del depósito de acciones que se expresa en un nacimiento ya experimentado, tiene sentido eliminar la tercera clase de maduración, que incluye el tipo de nacimiento, pues éste ya fue experimentado. Sin embargo, si nos atenemos al uso que el *bhāṣya* da de los ejemplos de Nahuṣa y Nandīśvara, tal tercera clase de maduración sería posible. Estos obtienen una nueva forma (un nuevo “nacimiento”) incluso en el marco de un nacimiento ya experimentado, puesto que ejemplifican la “pronta” maduración del depósito de las acciones.

²⁵ Las traducciones al español vierten “impresiones residuales” (Herrera 1977, 184), “tendencias inconscientes” (García Buendía 2015, 437), “impresiones latentes” (Pujol 2016, 346). El *bhāṣya* (III,18) explica que las *vāsanā* son una clase de *saṃskāra* que causan la memoria o *smṛti* y las aflicciones o *kleṣa*, mientras que las otras clases de *saṃskāra* están ligadas al *dharma* y al *adharma* y, por ende, son la causa de la maduración del *karman*. En este pasaje simplemente se dice que las *vāsanā* son causantes de la memoria, pero se agrega que se las describe como “de un tiempo sin comienzo”.

²⁶ Es interesante reparar en el contraste que el comentador establece aquí. El depósito de las acciones o *karmāśaya* produce las condiciones objetivas, digamos, de una sola vida: el tipo de nacimiento, la duración de la vida y el grado de disfrute. Aquella parte del depósito de las acciones que tiene una maduración determinada se expresa como un conjunto al momento de producir un nuevo nacimiento y se agota en ese nacimiento, en la medida en que el mismo *karmāśaya* no madura dos veces, sino que produce un único nacimiento. Las *vāsanā*, por el contrario, son el conjunto de impresiones que, a lo largo de las distintas vidas, se acumulan a raíz de las experiencias de la maduración del *karman*. Constituyen la mente y el aspecto subjetivo, digamos, del ser humano y son “sin comienzo”, con lo cual pasan de nacimiento en nacimiento, a condición de que no se lleve a cabo una práctica que las contrarreste y las elimine. Podríamos agregar que a pesar de que el *karmāśaya* se agota, en su mayoría, en un único

Pero este depósito de las acciones que ha sido llamado “uniproduktivo” es tanto de maduración determinada como de maduración indeterminada.²⁷ De éstas, la restricción²⁸ se aplica a la maduración determinada que se expresa en un nacimiento [ya] experimentado, pero no a la maduración indeterminada que se expresaría en nacimientos [todavía] no experimentados. ¿Por qué? Porque [el depósito de acciones] de maduración indeterminada que se expresaría en nacimientos [todavía] no experimentados tiene tres cursos posibles: *i*) la destrucción de la acción sin madurar, *ii*) la subordinación en una acción predominante, o *iii*) la conservación por largo tiempo de [una acción] superada por una acción predominante con maduración definida. De estas [tres posibilidades], *i*) la destrucción de la acción sin madurar ocurre del modo siguiente: a causa del surgimiento de la acción blanca se da la destrucción aquí mismo de la [acción] negra.²⁹ En relación con esto se dice lo siguiente:

nacimiento, las *vāsanā* conducirán al hombre a nuevos nacimientos, puesto que los registros de placer y de dolor que contienen harán que el hombre busque nuevamente las experiencias placenteras y evite las dolorosas, generando un nuevo *karmāśaya*.

²⁷ La maduración determinada sería la que se expresa en un nacimiento ya experimentado o, a lo sumo, en el próximo nacimiento una vez que el depósito de acciones se expresa como un conjunto en el momento de la muerte. La indeterminada es la que se expresaría en un nacimiento futuro incierto. Lo importante de esta distinción, creo, es la necesidad de afirmar que toda acción tiene una maduración eventual. Por esto, para evitar la maduración de las acciones que todavía no han madurado, es necesario contrarrestar las condiciones inherentes a la maduración. Según la analogía con el grano de arroz, es posible evitar la maduración eliminando los *kleśa*. A partir de los tres cursos enunciados en el presente *bhāṣya*, también sería posible contrarrestar la acción (negra) de maduración indeterminada mediante una acción contraria (blanca).

²⁸ La referencia es a la restricción de ser *ekabhavika*, es decir que el *karmāśaya* sea “uniproduktivo” o que la variada acumulación de acciones viciosas y virtuosas generada en el intervalo entre el nacimiento y la muerte produzca toda condensada solamente un nacimiento, y determine, a la vez, el (grado de) disfrute y el largo de la vida.

²⁹ En la misma vida en que la acción (negra) es realizada, ésta es destruida por el surgimiento de una acción blanca, en ese sentido, la acción queda sin madurar. El tema de la acción blanca o negra es retomado por Patañjali en el *sūtra* IV, 7: *karmāśuklākṛṣṇaṃ yoginastrividhamitareṣām*, “El karman de los yoguis es no blanco y no negro. El de los demás es de tres clases”. En nuestro *bhāṣya* se hace referencia a la acción blanca y a la negra, propias de los que no son yoguis, y se afirma que se neutralizan entre sí puesto que la acción negra pasada que todavía permanece sin madurar es destruida por una acción blanca. En el comentario al *sūtra* IV, 7, a su vez,

“De dos en dos, ciertamente, deben ser conocidas las acciones;

la acción virtuosa como un conjunto aparta de la malvada. Desea esto: realizar acciones nobles aquí.

Ciertamente, los sabios te permiten conocer la [naturaleza de la] acción”.³⁰

ii) Acerca de la subordinación en una acción predominante se ha dicho lo siguiente: “Una pequeña mezcla podría ser neutralizada [o] tolerable y no sería suficiente para la disminución de lo bueno. ¿Cómo es posible? Porque tengo otra abundante buena [acción] sembrada, en la que, si esta [acción malvada] es añadida, incluso en el cielo resultará en una pequeña disminución”.³¹

iii) ¿Cómo es posible la conservación por largo tiempo de [una acción] que es superada por otra predominante con ma-

se explica con mayor detalle en qué consisten estas cuatro clases de acciones. La acción negra es la de las personas malvadas (*durātmanām*). La acción blanquinegra es externa y se obtiene por medio de la ayuda (*anugraha*) o del daño (*pīḍa*) a otros. La acción blanca es propia del que practica meditación (*dhyāna*), estudio (*svādhyāya*) y ascetismo (*tapas*); se ejerce solamente con la mente y no involucra el daño a otros. La que es no blanca y no negra es propia de los renunciantes (*śaṃnyāsīn*), cuyos *kleśa* han sido destruidos y cuyo cuerpo físico es el último, es decir, que ya no renace.

³⁰ Vācaspati alude a la cita como *chandās*; Vijñānabhikṣu hace referencia a ella como *śruti* y también como *chandās*. Tales calificaciones situarían la cita en la literatura védica (*śruti*) compuesta en metro (*chandās*). La fuente del texto, no obstante, no sería conocida. Swami Veda Bharati (2001, 144) afirma que el estilo del verso lo ubicaría en el periodo upaniśádico temprano.

³¹ Vācaspati atribuye esta afirmación a Pañcaśikha: “*idamuktaṃ pañcaśikhena*”. Los comentaristas explican esta segunda posibilidad aludiendo al demérito involucrado en la realización de un ritual, por ejemplo, el *jyotiṣṭoma*, en la medida en que involucra la matanza de un animal. La acción de matar al animal es subsidiaria de la acción meritoria de realizar un ritual, por lo cual la maduración de esa acción depende de la maduración de la acción principal, que es el ritual. Puesto que la acción principal es meritoria, traerá aparejada efectos deseables, entre los cuales estará mezclado en pequeña medida el sufrimiento acarreado por la acción subsidiaria. Vijñānabhikṣu brinda el ejemplo más familiar del malestar inherente al comer abundantemente. El efecto indeseado, afirman tanto Vācaspati como Bhikṣu, también podría ser eliminado mediante un pequeño ritual expiatorio. Pero si por algún motivo no se realizara, los seres que se deleitan en el océano de néctar del placer fácilmente podrán, gracias a sus acciones virtuosas, tolerar una pequeña porción de dolor, comenta Vācaspati.

duración definida? Se afirma que una única muerte es la condición suficiente para la manifestación de la acción de maduración determinada que se expresa en un nacimiento [todavía] no experimentado, pero no [es la condición suficiente para la manifestación de la acción] de maduración indeterminada que se expresa en un nacimiento [todavía] no experimentado.³² A ésta, por el contrario, que es la acción de maduración indeterminada que se expresa en un nacimiento [todavía] no experimentado, la [buena acción] sembrada podría destruirla. O ella podría quedar superada o quedar pendiente por largo tiempo, en la medida en que otra acción semejante, causa de la manifestación de aquella [que está pendiente], no la vuelva próxima a la maduración. Y este curso variado de las acciones es difícil de discernir debido a la incertidumbre en cuanto a su causa, tiempo y lugar de maduración. Pero no hay suspensión de la regla general por razón de la excepción: [decimos, entonces, que] el depósito de las acciones se reconoce como uniproductivo.

Debido a la causalidad que ejercen la virtud y la carencia de virtud, éstos tienen por frutos el placer y el dolor || YS II,14 ||

“Éstos” son el tipo de nacimiento, la duración de la vida y el [grado de] disfrute,³³ cuyos frutos son placenteros si sus causas son las [acciones] virtuosas, y sus frutos son de sufrimiento si sus causas son las [acciones] carentes de virtud. Y así como este sufrimiento es de una naturaleza adversa, incluso en un tiempo de placer vinculado a los objetos de los sentidos, hay

³² Para que la acción de maduración determinada que se expresa en un nacimiento todavía no experimentado pueda manifestarse, basta con que ocurra la muerte. En el caso de la acción de maduración no determinada, al ser no determinada, la muerte no basta para que ella se manifieste.

³³ Si la referencia tanto en el *sūtra* como en el *bhāṣya* es a los tres, cabe la traducción del pronombre en masculino. Si pensamos que la referencia es a *vipāka*, “maduración”, se debería traducir en femenino: “estas [maduraciones]”, el comentario de Vijñānabhikṣu parece apuntar en esta dirección al comenzar su explicación diciendo “*te vipākāḥ...*”.

sufrimiento de una naturaleza ciertamente adversa para el yogui. ¿Cómo puede ser? Esto sigue a continuación.

A causa del conflicto entre las actividades de los *guṇa* y por los sufrimientos causados por la transformación, por el dolor y por las impresiones,³⁴ para el que discierne todo es únicamente sufrimiento || YS II,15 ||³⁵

Para todos, una experiencia de placer, dependiente de instrumentos conscientes y no conscientes,³⁶ está colmada de deseo. Por esto, existe un depósito de las acciones nacido del deseo.³⁷ Y de modo semejante, [el hombre] siente aversión por los instrumentos de su sufrimiento y queda confundido, e incluso un depósito de las acciones es producido por la confusión y la aversión. Y de modo consecuente se ha dicho: “sin herir a los seres, el disfrute no puede tener lugar. Incluso el cuerpo es el depósito de las acciones producido por esta violencia”. Y el placer de los objetos

³⁴ *pariṇāmatāpasamśkāraduḥkhair*. El *bhāṣya* explica por separado cada uno de los sufrimientos (*pariṇāmaduḥkhatā*, *tāpaduḥkhatā*, *saṃskāraduḥkhatā*), aunque hace una variación en un término y utiliza *duḥkhatā* (“padecimiento”). Tal explicación nos da la pauta de cómo comprender, o de cómo comprende el autor del comentario, al menos, el compuesto. El compuesto del *sūtra* y, más aún, la reformulación del compuesto que brinda a continuación el *bhāṣya* remiten a la explicación budista acerca de la insatisfactoriedad de todos los fenómenos ofrecida en el *Abhidharmakośabhāṣya* VI, 3 de Vasubandhu. Gokhale considera, no obstante, que Vyāsa habría malinterpretado a Vasubandhu. Véase Gokhale 2020, 79.

³⁵ Bryant (2009, 205) señala que este *sūtra* constituye el corazón de todo el capítulo II del *Yogasūtra*, y que funciona, a la vez, como una bisagra entre los aforismos anteriores (II,1-14), en los que se discuten los *kleśa* como causas que producen el sufrimiento, y los posteriores (II,16 en adelante), enfocados en el camino necesario para la remoción de *duḥkha*.

³⁶ *cetanācetasasādhana*... Desde la perspectiva de la (propia) experiencia, los otros seres, ya sean conscientes o inconscientes, son instrumentos (*sādhana*).

³⁷ *rāgajah karmāśayaḥ*. En el *sūtra* II,12, Patañjali afirma que el depósito de las acciones puede tener en su raíz a los *kleśa*. En este *bhāṣya*, se explica el surgimiento de distintos tipos de depósitos de acciones relacionados con dos *kleśa* o aflicciones diferentes: *rāga* o deseo y *dveṣa* (-*moha*) o aversión (y confusión). También habría un depósito de acciones producido por la violencia ejercida contra otros (*himsākrtaḥ k.*) y causado por la codicia (*lobhā*).

de los sentidos ha sido llamado “ignorancia”. El placer es esto: el apaciguamiento a causa de la satisfacción de los sentidos en el disfrute. El sufrimiento es esto: la excitación causada por la avidez. Pero no es posible lograr la cesación del deseo para los sentidos por medio de la repetición del disfrute. ¿Por qué? Porque tras la repetición de los disfrutes, los deseos y la aptitud de los sentidos se incrementan. Por esto, la repetición de los disfrutes del placer es un medio inadecuado. El que desea los placeres saturado por los objetos de los sentidos se encuentra caído en un gran lodazal de sufrimiento. Éste es como quien, temeroso del veneno del escorpión, es mordido por una serpiente venenosa. Esto, que es adverso, es, de nombre, el padecimiento causado por la transformación. Aflige al yogui incluso en un estado placentero.

¿Qué es el padecimiento del dolor? Para todos, una experiencia del dolor, dependiente de instrumentos conscientes y no conscientes, está colmada de aversión. Por esto, existe un depósito de las acciones nacido de la aversión.³⁸ El que anhela los instrumentos del deseo, se agita con su mente, palabra y cuerpo, entonces beneficia y daña a otro, y acumula *dharma* y *adharma* a causa del beneficio y del daño que hace a otros. Este depósito de las acciones surge a partir de la confusión y de la codicia.³⁹ Es llamado “padecimiento causado por dolor”.

¿Qué es, nuevamente, el padecimiento causado por las impresiones? El depósito de impresiones de placer surge a partir de la experiencia de placer, el depósito de impresiones de sufrimiento surge a partir de la experiencia de sufrimiento.⁴⁰ Así, una vez experimentada la maduración placentera o de sufrimiento causada por las acciones, surge nuevamente una

³⁸ *dveṣajāḥ karmāśayaḥ*.

³⁹ En consonancia con el *bhāṣya* II,12, aquí se afirma que hay depósitos de acciones nacidos de la codicia (*lobha*) y de la confusión (*moha*). Nuevamente el comentario parece estar tomando una lista de los *kleśa* más amplia que la brindada en el *sūtra* II,3.

⁴⁰ El *bhāṣya* utiliza la expresión (*sukha/duḥkha-*) *saṃskārāśaya*, lo que resulta llamativo, porque hasta el momento, el depósito (*āśaya*) era de acciones (*karmāśaya*), mientras que ahora se hace referencia a uno de impresiones. Algunos intérpretes consideran que es posible asimilar ambos depósitos. Véase Framarin 2018, 62-80.

acumulación en el depósito de acciones. De esta manera, el río de sufrimiento, extendido sin comienzo, intimida justamente al yogui a causa de la naturaleza adversa [que esto posee]. ¿Por qué? Porque el que posee conocimiento es semejante al ojo. Tal como una fibra de lana colocada en el ojo hace padecer por su contacto, pero no [si está colocada] en otro miembro del cuerpo, de la misma manera, estos sufrimientos afligen al yogui, que es semejante al ojo, pero no al resto que comprende [de manera diferente]. Estos otros,⁴¹ a pesar de que renuncian al sufrimiento acumulado por las propias acciones, obtenido y renunciado una y otra vez, adquieren una actividad mental variada por *vāsanā* sin comienzo, están colmados por completo de ignorancia, y nacen una y otra vez siguiendo con sus actos lo “mío” y el yo en relación con lo que debe ser abandonado. [A estos, pues,] los persiguen los dolores de tres clases, cuyas causas son tanto relativas al *ātman* como externas.⁴² El yogui, tras verse a sí mismo y a la comunidad de los seres arrastrados por un río de sufrimiento sin final, avanza hacia el refugio de la correcta filosofía, que es causa de la destrucción de todo sufrimiento.

Y así, debido al conflicto causado por las actividades de los *guṇa*,⁴³ todo es sufrimiento para el que discierne. Los *guṇa* del intelecto, cuya naturaleza es de esplendor, excitación y

⁴¹ El texto utiliza el singular para hacer referencia a los otros como un todo (por ejemplo, “el resto”), pero para evitar la ambigüedad en este pasaje, recurro al plural. Modifiqué también la sintaxis respecto del original para favorecer la comprensión.

⁴² El *bhāṣya* menciona que el dolor es de tres clases, pero resume sus causas en dos: externas (*bāhya*) y relativas al *ātman* (*ādhyātmika*). Los subcomentadores explican que en la causa externa se incluyen los dolores causados por las divinidades (*ādhidaivika*) y por los otros seres (*ādhibhautika*).

⁴³ Este compuesto (*guṇavṛttivirodhāt*) es corregido por Vijñānabhikṣu en su comentario, quien entiende *guṇavṛttyavirodhāt*. La idea subyacente en ambos casos, de todos modos, no se contradice, tal como él mismo explica. El primer compuesto alude a que, cuando uno de los *guṇa* predomina, el estado adquirido es contrario al que se obtiene cuando otro predomina, y por eso hay conflicto (*virodha*). Pero si no hay alusión a la predominancia de un *guṇa* sobre otro, sino simplemente a la coexistencia de los tres *guṇa* en todas las modificaciones, no hay necesidad de hablar de conflicto (*avirodha*, ‘armonía’), por eso Bhikṣu modifica el texto.

estabilidad, tras devenir un entramado de dependencia mutua, producen una tendencia trigúnica apacible,⁴⁴ vehemente o confusa. Y dado que la actividad de los *guṇa* es fluctuante, la mente es llamada “de rápida transformación”. Y las predominancias [de un *guṇa*] por la forma y por la actividad se suprimen unas a otras, pero los equilibrios [entre los *guṇa*] tienen lugar juntamente con las predominancias.⁴⁵ Así, estos *guṇa*, cuyas respectivas tendencias de placer, sufrimiento y confusión son adquiridas por la dependencia de unos [*guṇa*] en otros, devienen todos en todas las formas, pero la diferencia entre estas [tendencias] es producida por el estado predominante de un *guṇa* [por sobre los otros].⁴⁶ Por esto, todo es sufrimiento para el que discierne.⁴⁷

La semilla que es el origen de este gran conjunto de sufrimiento es la ignorancia, y la causa de su extinción es la filosofía correcta. Tal como la ciencia de la terapéutica tiene cuatro divisiones —la enfermedad, la causa de la enfermedad, la ausencia de enfermedad y el tratamiento—, de la misma manera también

⁴⁴ Mediante el término “tendencia”, traduje el vocablo sánscrito *pratyaya*, que involucra las nociones de creencia, concepción, idea e, incluso, causa. Véase Janáček 1957, 201-260.

⁴⁵ Los comentaristas tradicionales ven aquí una clasificación en las formas (*rūpa*) y en las actividades (*vr̥tti*) de los *guṇa*. Ambas se subclasifican, a su vez, en predominancias y semejanzas. Las predominancias son aquellas que tienen prevalencia de un *guṇa* sobre los otros y, por eso, se suprimen unas a otras. Las semejanzas, al no tener predominancia de un *guṇa*, no se suprimen con las que involucran predominancia. Las predominancias en cuanto a la forma (*rūpātīśaya*) son ocho: *dharma-adharma* (la virtud y su contrario), *vairāgya-avairāgya* (el desapego y su contrario), *aiśvarya-anaiśvarya* (el dominio de sí y su contrario) y *jñāna-ajñāna* (el conocimiento y su contrario). Las actividades (*vr̥tti*) son el placer (*sukha*), el dolor (*duḥkha*) y la confusión (*moha*).

⁴⁶ En todo este pasaje dedicado a los *guṇa*, el *bhāṣya* insiste en que el intelecto está constituido por los tres *guṇa* y, de la misma manera, todas sus tendencias (*pratyaya*) también lo están. Sin embargo, estos *guṇa* dependen entre sí, y el surgimiento de un *pratyaya* apacible se diferencia de los otros porque en él predomina el *guṇa sattva*, mientras que uno vehemente tiene al *guṇa rajas* como predominante, y en un *pratyaya* confuso predomina *tamas*. Es la predominancia de uno u otro *guṇa* lo que diferencia los *pratyaya*, entonces, y no la ausencia de uno o varios de aquellos.

⁴⁷ Incluso en un estado apacible del intelecto estarán presentes los *guṇa rajas* y *tamas*, aunque subordinados a *sattva*, por lo cual el sufrimiento no puede ser completamente evitado en el ámbito de los tres *guṇa*.

esta ciencia tiene cuatro divisiones: el ciclo de renacimientos, la causa del ciclo de renacimientos, la liberación y los medios para la liberación.⁴⁸ Entre éstos, el ciclo de renacimientos, colmado de sufrimiento, es lo que debe ser eliminado. La causa de lo que debe ser eliminado es la asociación del *puruṣa* y *pradhāna*.⁴⁹ La extinción definitiva de la asociación es la eliminación. El medio para la eliminación es la correcta filosofía. Para ésta, la forma propia del eliminador⁵⁰ no puede ser ni lo que debe eliminarse ni algo que adquirir. Cuando [se sostiene que] hay eliminación [del eliminador], hay adhesión a la teoría de la extinción de éste.⁵¹ Y cuando [se sostiene que] hay adquisición [del eliminador], hay [adhesión a la] teoría de la causación.⁵² Cuando se rechazan ambas teorías, hay [adhesión a la llamada] “teoría de la eternidad”.⁵³ Ésta es la correcta filosofía.⁵⁴ Ésta es la disciplina denominada “de cuatro divisiones”.

Lo que debe ser eliminado es el sufrimiento que todavía no ha llegado || YS II,16 ||

El sufrimiento pasado que fue agotado con su padecimiento no se encuentra entre la clase [de sufrimientos] que debe ser eliminado, y [el sufrimiento] que se encuentra presente en el propio momento surgido para su disfrute no requiere su eliminación en otro momento [futuro]. Por esto, justamente el sufrimiento que todavía no ha llegado, ése es el que aflige al yogui, que es

⁴⁸ Este modelo cuádruple sería una reformulación del modelo budista de las cuatro nobles verdades, y su comparación con la ciencia médica también la encontramos en los *sūtra* budistas. Véase Gokhale 2020, 80 y ss.

⁴⁹ *Pradhāna* alude a *prakṛti*. Para mayores precisiones, véase Martino 2020, 415-432.

⁵⁰ El eliminador, que sería el *ātman* o *puruṣa*.

⁵¹ Del *ātman*.

⁵² Del *ātman*.

⁵³ Nuevamente, del *ātman*.

⁵⁴ El yoga es tanto el medio para la eliminación del sufrimiento como la disciplina (*sāstra*) global que identifica cuál es el sufrimiento, su causa, el medio para su eliminación y el resultado de la eliminación. No es, en ningún caso, punto de llegada u objeto de aspiración, sino método existencial que debe ser, eventualmente, abandonado.

semejante al ojo, pero no a otro que comprende [de manera diferente estos asuntos]. Éste, ciertamente, es el que requiere eliminación. Por esto, la causa de éste que se denomina “el que debe ser eliminado” es indicada [a continuación].⁵⁵

La causa del [sufrimiento] que debe ser eliminado es la asociación entre el que ve y lo que es visto || YS II,17 ||

El que ve es el *puruṣa*, que es consciente del intelecto.⁵⁶ Lo que es visto alude a todos los atributos brotados en el *sattva* del intelecto.⁵⁷ Esto visto, semejante a un imán que se atrae al metal y que es efectivo solamente si está cerca [del metal], debido a su condición de ser algo visto, deviene lo propio del *puruṣa*, que es el propietario, cuya forma es el poder de la visión. [Lo visto] es adoptado como un objeto tanto de la acción como de la experiencia, por lo cual [es adoptado] con una forma distinta a la suya propia.⁵⁸ Incluso siendo independiente, tiene una naturaleza propia adquirida dependiente, por el hecho de que es un objeto para otro.

La causa de lo que ha de ser eliminado, la condición para el sufrimiento, es la asociación sin comienzo producida con un propósito entre ambas potencias, la del instrumento de visión

⁵⁵ El *bhāṣya* explica el *sūtra* haciendo referencia al tiempo (*kṣaṇa*) o al momento pasado, presente (y futuro) en que un sufrimiento puede ocurrir, y descarta que los sufrimientos surgidos en el presente o en el pasado deban ser eliminados. El sufrimiento futuro, por lo tanto, es el que hay que eliminar, pero sólo el yogui se inquieta por esta clase de sufrimiento. Ahora bien, para eliminar el sufrimiento futuro es necesario conocer su causa y eliminarla, de modo que se impida que esta causa genere en un futuro ese sufrimiento, pues hoy puede no estar presente el sufrimiento futuro, pero sí está presente su causa, que traerá nuevo sufrimiento a menos que sea eliminada.

⁵⁶ *Vijñānabhikṣu* explica que tener conciencia del intelecto implica tener “un reflejo de la actividad de percepción del intelecto”.

⁵⁷ Como aclaran los subcomentadores, esta afirmación es introducida en el *bhāṣya* para explicar que el que ve no tiene por objeto las cosas mismas, por ejemplo, un sonido, sino que el que ve (*puruṣa*) percibe las modificaciones producidas en el intelecto (*buddhi*) a raíz de las sensaciones. El término utilizado es *dharma* (atributos), que el intelecto asume a raíz de la sensación y que el *puruṣa* percibe.

⁵⁸ Modifiqué la puntuación y se ve el final de la oración luego de *anyasvarūpeṇa*.

y la de la visión. Y así, se dijo: “A partir de la anulación de la causa, que es la asociación entre aquellos, se obtendría este remedio definitivo del sufrimiento”.⁵⁹ ¿Cómo podría lograrse? Gracias a la filosofía, que constituye el remedio para lo que debe ser completamente extraído, que es la causa del sufrimiento.⁶⁰ Tal como en el siguiente ejemplo: la capacidad de ser pinchada es propia de la planta de los pies, la capacidad de pinchar es propia de la espina, la anulación de la espina consiste o bien en la no colocación del pie [sobre la espina] o bien en la colocación [del pie sobre la espina] con la protección de un zapato. El que ha conocido en el mundo este conjunto de tres,⁶¹ ése, adoptando el remedio, no obtiene aquí el sufrimiento nacido del pinchazo.⁶² ¿Por qué? A causa de la aptitud para captar esta triada.⁶³ En nuestro caso, no obstante, *sattva* es lo atormentado de [parte de] *rajas*, que es lo que atormenta. ¿Por qué? A causa de que la acción “atormentar” necesita realizarse en relación con un objeto:⁶⁴ la acción “atormentar” se da en relación con el objeto *sattva* y no en relación con lo que no cambia, ni en relación con lo que no actúa, que es el concededor del campo,⁶⁵ a

⁵⁹ Vācaspati atribuye esta afirmación a Pañcasīkha.

⁶⁰ Es interesante destacar la progresión en la exposición. En el *sūtra* anterior y en el *bhāṣya* de los dos *sūtra* anteriores se afirma que lo que debe ser eliminado es el sufrimiento. En éste, lo que debe ser eliminado es la causa del sufrimiento. Sólo mediante la eliminación de la causa es posible eliminar definitivamente el sufrimiento, lo que distingue este método de otros que también buscan eliminar el dolor, pero que lo logran sólo temporal o parcialmente. Contrástese con las estrofas primera y segunda de *Sāṃkhya-kārikā*.

⁶¹ Los tres serían el pie, la espina y el remedio.

⁶² Nótese la insistencia en que el logro puede alcanzarse en este mundo.

⁶³ El (que padece el) sufrimiento, la causa del sufrimiento y el remedio contra el sufrimiento.

⁶⁴ *Tap* es la raíz verbal, cuyo significado es calentar, realizar austeridades, dañar, atormentar, y que en la oración anterior está presente en los derivados *tāpaka* (lo que atormenta) y *tāpya* (lo atormentado).

⁶⁵ El término sánscrito es *kṣetrajña*. Se trata de una noción ya presente en las exposiciones tempranas de lo que podríamos llamar *sāṃkhya* preclásico, especialmente en la épica, y alude a la capacidad de conocer (*jñā*) la *prakṛti* propia del *ātman*. Nótese también que *prakṛti* es aludida mediante el término “campo” (*kṣetra*), pues es el terreno de acción y de experiencia de los sentidos y de la mente. Este conocer, no obstante, no debe ser comprendido como un conocimiento discriminador o discursivo, sino

causa de la condición de objeto propia de lo que es visto. Pero a pesar de que *sattva* es lo atormentado, *puruṣa* asume la apariencia del ser atormentado. Se afirma [a continuación] la naturaleza propia de lo visto.⁶⁶

Lo que es visto, cuya finalidad es el disfrute y la emancipación, tiene un carácter de luminosidad, actividad y estabilidad, [y] constituye la naturaleza de los elementos y las facultades | | YS II,18 | |⁶⁷

El carácter de luminosidad es *sattva*, el carácter de actividad es *rajas*, el carácter de estabilidad es *tamas*. Éstos son los *guṇa*: *i*) sus divisiones se deben a que son coloreados unos por los otros; *ii*) se transforman; *iii*) su característica es tanto de división como de asociación [entre sí]; *iv*) su manifestación es adquirida mediante la mutua dependencia; *v*) sus divisiones tienen potencias distinguidas incluso a pesar de ser [uno de ellos] el tronco y [los otros] los miembros, alternativamente; *vi*) se infieren a partir de las diferencias entre las potencias de las cosas de una misma clase y [las potencias] de las cosas de distinta

simplemente como la capacidad que el *ātman* tiene de tomar a *prakṛti* como objeto de conciencia.

⁶⁶ El ejemplo de la espina y el pie distingue entre dos entidades; una es la que provoca el dolor y la otra es la que lo padece. En el caso que el yoga busca solucionar, tanto el que provoca el dolor como el que lo padece es el intelecto; sin embargo, el *bhāṣya* distingue entre los aspectos rājásico y sáttvico del intelecto, como lo que provoca y lo que padece el sufrimiento. El *puruṣa* no puede padecer, ya que no está sujeto a cambio ni actúa. Aún así, al ser la conciencia detrás de las modificaciones del intelecto, percibe el sufrimiento que surge en el intelecto y aparece como el que padece.

⁶⁷ En el *sūtra* anterior se afirma que debe eliminarse la asociación entre el que ve y lo visto, y el *bhāṣya* explica que lo visto son los atributos o *dharma* brotados en el intelecto. En este *sūtra*, de manera que sea coherente con el *sūtra* y el *bhāṣya* anteriores, lo visto no puede estar constituido por las facultades y los elementos, sino que debe ser aquello a partir de lo cual las facultades y los elementos surgen, su causa, y esto es *buddhi*. Así explica Vijñānabhikṣu el compuesto. Tomo, pues, el compuesto *bhūtenḍriyātmakaṃ* como *tat-puruṣa* y no como *bahuvrīhi*. El mismo *bhāṣya* da a entender que así debe comprenderse el *sūtra* cuando alude a la teoría de la transformación o *pariṇāma* unas líneas más abajo.

clase; *vii*) su presencia se muestra en el momento de su predominancia; *viii*) pero incluso en el momento de ser cualidades subordinadas, su existencia se infiere como en el interior de la cualidad predominante a partir de sus operaciones específicas; *ix*) su fuerza es espoleada por la necesidad de que se alcancen los fines del *puruṣa*; *x*) son semejantes al imán que se atrae al hierro porque son efectivos solamente en la proximidad; *xi*) siguen la actividad de uno [de ellos] durante la tendencia; *xii*) son llamados mediante el término *pradbāna*. Esto es “lo que es visto”. Esto mismo, que constituye la naturaleza tanto de las facultades como de los elementos, se transforma en un estado propio de los elementos, sutil o burdo, como la tierra y los otros. De la misma manera, ocurre su transformación en un estado propio de las facultades, sutil o burdo, como la audición y los otros.⁶⁸ Pero esto no carece de propósito, sino que incluso tal desarrollo debe ser admitido como algo con un propósito: una finalidad que es el disfrute y la emancipación. Así pues, esto es para el *puruṣa* lo que es visto. De estos [fines], el disfrute es la afirmación de la forma propia de los *guṇa* en términos de lo deseable y no deseable obtenida a partir de la asimilación [del que ve con lo visto]. La emancipación es la afirmación de la forma propia del disfrutador. Sobre estos dos, no hay otra filosofía superior. Y así se ha dicho: “Pero éste, verdaderamente, viendo todos los estados adquiridos como reducidos a los tres *guṇa* como agentes y al *puruṣa* como un cuarto ítem no-agente de una clase a la vez semejante y desemejante que percibe las actividades de aquellos, desconfiía de toda otra filosofía como falsa”.⁶⁹ Estos dos, el disfrute y la emancipación, son producidos por el intelecto [y] ocurren ciertamente en el intelecto. ¿Cómo entonces son predicados ellos dos respecto del *puruṣa*? Tal como la victoria, o bien la derrota que ocurre entre los guerreros, es predicada respecto del comandante, pues

⁶⁸ En estas líneas, el *bhāṣya* alude a la teoría *sāṃkhya* de la transformación o *pariṇāma* de los *tattva* a partir de un primer *tattva* ya manifiesto, *buddhi*, que, a su vez, se transforma a partir de *mūla-prakṛti*. Véase Martino 2020, 415-432.

⁶⁹ Vācaspati atribuye esta afirmación a Pañcaśikha.

él es el disfrutador del fruto de éstas, del mismo modo, tanto la atadura como la liberación, que verdaderamente ocurren ambas en el intelecto, son predicadas respecto del *puruṣa*, pues él es el disfrutador del fruto de éstas.⁷⁰ Ciertamente, la atadura, como la no completa realización de los fines del *puruṣa*, es propia del intelecto. La liberación es la terminación de los fines de éste. Así, el apego a la vida, el conocimiento de los *tattva*, la afirmación y la negación, la concentración y la percepción, que ocurren en el intelecto, son estados reales erróneamente atribuidos al *puruṣa*, pues éste es el disfrutador del fruto de éstos. ❖

Referencias

- ARNAU, Juan. 2012. *Cosmologías de la India. Védica, sāmkhya y budista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRYANT, Edwin. 2009. *The Yoga Sūtras of Patañjali. A New Edition, Translation and Commentary. With Insights from the Traditional Commentators*. Nueva York: North Point Press.
- DAS, Bhagavan. 1938. *A Concordance-Dictionary to the Yoga-sūtra-s of Paṭaṅjali and the Bhāṣya of Vyāsa*. Benarés: The Kāshī Vidyā-pītha.
- FRAMARIN, Christopher. 2018. “The Theory of Karma in the *Mahābhārata*”. En *Exploring Agency in the Mahābhārata. Ethical and Political Dimensions of Dharma*, editado por Sibesh Chandra Bhattacharya, Vrinda Dalmiya y Gangeya Mukherji, 62-80. Londres: Routledge.
- GANERI, Jonardon. 2010. “Sanskrit Philosophical Commentary”. *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 27: 187-207.
- GANGANATHA Jha, trad. 1934. *The Yoga-darshana. Comprising the Sūtras of Patañjali – With the Bhāṣya of Vyāsa*. 2.^a ed. revisada. Madrás: Theosophical Publishing House.
- GARCÍA BUENDÍA, Emilio. 2015. *El yoga como sistema filosófico. Los Yogasūtras*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- GOKHALE, Pradeep. 2020. *The Yogasūtra of Patañjali. A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*. Londres: Routledge.

⁷⁰ Compárese con *Sāmkhya-kārikā* 62-63.

- GRINSHPON, Yohanan. 1997. "Yogic Revolution and Tokens of Conservatism in Vyāsa-yoga". *Journal of Indian Philosophy* 25 (2): 129-138. <https://doi.org/10.1023/A:1004284814516>
- HALBFASS, Wilhelm. 1990. *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- HARIHARĀNANDA Āraṇya. 1983. *Yoga Philosophy of Patañjali: Containing His Yoga Aphorisms with Vyāsa's Commentary in Sanskrit and a Translation with Annotations Including Many Suggestions for the Practice of Yoga*. Traducido al inglés por P.N. Mukerji. Albany: State University of New York Press.
- HERRERA, José León, trad. 1977. *El Yogasutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- HUET, Gerard. 2019. *Heritage du Sanskrit: Dictionnaire sanskrit-français* [versión 3.16 del 5 de junio de 2019]. <https://sanskrit.inria.fr/DICO/index.fr.html>
- HULIN, Michel. 2000. "Le commentaire dans la littérature philosophique de l'Inde Ancienne". En *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de L'Institut des Traditions Textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999*, editado por Marie-Odile Goulet-Cazé, 425-434. Paris: J. Vrin.
- JANÁČEK, Adolf. 1957. "The Meaning of Pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras". *Archiv Orientalni* 25: 201-260.
- KĀŚINĀTHA Śāstrī Āgāṣe, ed. 1904. *Vācaspatimiśra-viracitaṭīkāsaṃvalita-vyāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi Tathā Bhojadevaviracitarājamārtanḍābhīdhavṛttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi* [El Yogasūtra de Patañjali con los comentarios de Vyāsa, Vācaspati Miśra y Bhojadeva]. Pune: Ananda Ashram Press.
- KEY CHAPPLE, Christopher. 1994. "Reading Patañjali without Vyāsa: A Critique of Four *Yoga Sūtra* Passages". *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1): 85-105. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LXII.1.85>
- KRISHAN, Yuvraj. 1983. "Karma Vipāka". *Numen* 30 (2): 199-214. <https://doi.org/10.1163/156852783X00050>
- LARSON, Gerald James. 1998. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- LARSON, Gerald James. 2018. "Pātañjala Yoga's Theory of 'Many-Lives' through Karma and Rebirth and Its Eccentric 'Theism'". *Religions* 9 (4): 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel9010004>

- LARSON, Gerald James y Ram Shankar Bhattacharya. 1987. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 4: Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- LEGGETT, Trevor, trad. 1981. *The Complete Commentary by Śaṅkara on the Yoga Sūtra-s: A Full Translation of the Newly Discovered Text*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- MAAS, Philipp André. 2013. "A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy". En *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, editado por Eli Franco, 53-90. Viena: Verein Sammlung de Nobili.
- MAAS, Philipp André. 2020a. "Pātañjalayogaśāstra". En *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, editado por Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar y Vasudha Narayanan. La Haya: Brill. https://doi.org/10.1163/2212-5019_beh_com_1010071178
- MAAS, Philipp André. 2020b. *Pātañjalayogaśāstram*. Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL). http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_patajali-yogaSutra-with-bhASya.htm
- MARTINO, Gabriel. 2015. "Cuestiones en torno a la filosofía de la India. Tendencias académicas en las universidades de Argentina y dilemas (meta)filosóficos". *Journal de Ciencias Sociales* 3 (5): 38-59. <https://doi.org/10.18682/jcs.v0i5.382>
- MARTINO, Gabriel. 2016. "Traducción del *Kaivalya-Pādaḥ* o *Libro IV sobre el aislamiento. Yogasūtra* de Patañjali". En *Actas del XV Congreso Internacional de ALADAA*. Santiago de Chile: Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África.
- MARTINO, Gabriel. 2020. "Traducir y comprender el *sāṃkhya*. Problemas hermenéuticos en torno a *prakṛti*". *Estudios de Asia y África* 55 (2): 415-432. <https://doi.org/10.24201/ea.v55i2.2573>
- MONIER WILLIAMS, M. A. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- MYLIUS, Klaus. 2015. *Historia de la literatura india antigua*. Madrid: Trotta.
- ORBLSKAYA, Marina y Marina V. Orejskaya. 1997. "Nandikeśvara in Hindu Mythology". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 78 (1/4): 233-248. <http://www.jstor.org/stable/41694950>
- PUJOL, Óscar, trad. 2016. *Patañjali. Yogasūtra. Los aforismos del Yoga*. Barcelona: Kairós.

- PUJOL, Óscar, 2018. *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*. Barcelona: Herder.
- RĀMA Prasaḍa, trad. [1912] 1998. *Pātañjali's Yoga Sūtras*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- RUKMANI, Trichur Subramaniam, trad. 1983. *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu. Vol. II: Sādhana-pāda*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- RUKMANI, Trichur Subramaniam, trad. 2001. *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa of Śaṅkara. Vivarāṇa Text with English Translation, and Critical Notes Along with Text and English Translation of Patañjali's Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*. 2 vols. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- SAHAY, Mahajot. 1964. "Pātañjala-Yogasūtras and the Vyāsa-Bhāṣya: An Examination". *Viśveśhvaranand Indological Journal* 2: 254-260.
- SØRENSEN, Søren. 1978. *An Index to the Names in the Mahābhārata*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SWAMI Veda Bharati. 2001. *Yoga Sūtras of Patañjali. with the Exposition of Vyasa. Vol. II: Sādhana-Pāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti. 2005. *La filosofía yoga. Un camino místico universal*. Barcelona: Kairós.
- WADHWANI, Yashodhara. 1976-1977. "Ekabhavika karmāśaya in Yogabhāṣya 2.13". *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute* 36 (1/4): 164-170. <http://www.jstor.org/stable/42931505>
- WHICHER, Ian. 1997. "The Mind (Citta): Its Nature, Structure and Functioning in Classical Yoga". *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* 18: 35-62.
- WILLIAMS, George M. 2003. *Handbook on Hindu Mythology*. Oxford: Oxford University Press.

Gabriel Martino es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y doctor por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con una tesis sobre la concepción de la mística en la filosofía de Plotino en relación con la mística de India. Sus estudios posdoctorales continuaron en la línea de la filosofía comparada y de la filosofía de la religión

y se centraron en la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gītā* y en las *Enéadas* de Plotino. Es docente de sánscrito en la UBA, de griego en la Universidad del Salvador, y de historia de la filosofía antigua en ambas universidades. En 2021 realizó una estancia de investigación en Rutgers University bajo la dirección de Edwin Bryant gracias a una beca otorgada por el Fulbright Scholarship Program, y desde 2022 es investigador visitante asociado del Departamento de Religión de Rutgers University. Es miembro fundador de Yola (Yoga en Latinoamérica), iniciativa creada con la finalidad de estudiar el arribo, el desarrollo y las interacciones del yoga en la región en el último siglo. También es coautor (junto con Adrián Muñoz) de *Historia mínima del yoga* (El Colegio de México, 2019).

<https://orcid.org/0000-0003-2454-2026>
gabriel.filosofia@hotmail.com