

**Problemas historiográficos
de la filosofía antigua de India.
El *sāṅkhyā-yoga* preclásico
y la *Katba Upaniṣad***

**Historiographical Problems
of Ancient Indian Philosophy.
Pre-classical *sāṅkhyā-yoga*
and the *Katba Upaniṣad***

GABRIEL MARTINO*

Resumen: Se analizan algunos problemas historiográficos relacionados con las nociones de *sāṅkhyā* y *yoga* entendidas como *darśanas* o sistemas filosóficos. Primero se discute la noción de lo “clásico” en relación con estas vertientes del pensamiento indio, luego se examinan las propuestas de los especialistas acerca de la gestación y relación mutua de las dos corrientes. Posteriormente se analiza la *Katba Upaniṣad*, un texto que evidencia una etapa temprana en el desarrollo del *sāṅkhyā* y del *yoga*. Por último, se contrasta el examen del tratado upanishádico con los problemas historiográficos analizados antes.

Palabras clave: *sāṅkhyā*; *yoga*; *historiografía*; *pensamiento clásico*; *filosofía antigua de India*.

Abstract: We analyze some historiographical problems related to the notions of *sāṅkhyā* and *yoga* understood as *darśanas* or philosophical systems. First, we discuss the notion of “classical” in relation to these currents of Indian thought. Then, we examine different conceptions

Recepción: 19 de enero de 2017. / Aceptación: 16 de marzo de 2017.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, gabriel.filosofia@hotmail.com

put forward by scholars concerning the gestation and mutual relationship of these two trends. Later, we analyze the *Katha Upaniṣad*, a text that evinces an early stage in the development of *sāṅkhyā* and yoga. We conclude by confronting our exam of the upaniṣadic treatise with the historiographical issues first discussed.

Key words: *sāṅkhyā*; *yoga*; *historiography*; *classical thought*; *ancient Indian philosophy*.

Introducción

En su prefacio al volumen dedicado al *sāṅkhyā* de la *Enciclopedia de filosofías de la India*, Gerard Larson cuenta que, al encontrarse con Gopinath Kaviraj,¹ le comentó que se dedicaba al estudio de uno de los antiguos sistemas de filosofía de India, el *sāṅkhyā*. Sacudiendo una de sus manos, Kaviraj lo interrumpió: “No es uno de los sistemas de filosofía india, el *sāṅkhyā* es la filosofía de India”.² Esta pequeña anécdota alerta acerca de una de las dificultades con las que uno se enfrenta al intentar abordar los elementos o aspectos propios del *sāṅkhyā* (preclásico): ¿qué se entiende por *sāṅkhyā*?

En el presente trabajo también se abordan aspectos del *yoga* (preclásico), dada la estrecha conexión entre éste y el *sāṅkhyā*, y respecto de los cuales se afirma en algunos textos antiguos que deben verse como uno.³ Sin embargo, algunos estudiosos afirman que no es posible escribir la historia temprana del *yoga*, y no porque no se disponga de materiales suficientes para hacerlo, sino porque no la tiene ni puede tenerla.⁴ Para Bronkhorst, el *yoga* no se concibe como un *darśana* o sistema filosófico independiente sino hasta después del siglo IX, y se debe a una lec-

¹ Gopinath Kaviraj (1887-1976) fue un eminente indólogo y filósofo indio especialista en la tradición tántrica. Para una muestra de su pensamiento, véase Gopinath Kaviraj, *Aspects of Indian Thought*, Calcuta, The University of Burdwan Press, 1954.

² Gerald Larson, Ram S. Bhattacharya y Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 4: Sāṅkhyā, a Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsiidas, 1987, p. xi.

³ *Bhagavad Gītā* V 5. Cfr. Johannes A. B. van Buitenen (tr. y ed.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1981, pp. 90-91.

⁴ Johannes Bronkhorst, “*Yoga and Śeśvara Sāṅkhyā*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 9, núm. 3, diciembre de 1981, p. 316.

tura errónea que Śaṅkara realizó de una serie de aforismos del *Brahmasūtra*. El autor sostiene, siguiendo a Frauwallner,⁵ que el yoga es una disciplina espiritual que no pertenece a ningún sistema filosófico en particular, pero que puede asociarse, o no, a una variedad de filosofías.

Aclaremos, pues, cómo se procederá en el examen. No se propone analizar la *Katha Upanisad* con la convicción de que evidencia una concepción sistemática propia de los dos *darśanas*⁶ aludidos de posterior sistematización. Se procura, más bien, examinar los elementos asociados a las nociones de *sāṅkhya* y de yoga y analizar aquellos aspectos que una mirada retrospectiva nos permita entender como ingredientes de los que, con el correr del tiempo, devienen componentes de estas corrientes. Se toma como punto de partida, a su vez, la ya aludida idea —corriente en la época de la composición de la *upanisad* que se estudia, o tal vez levemente posterior— según la cual el *sāṅkhya* y el yoga están estrechamente relacionados.⁷ Por esta razón, se elige identificar la temática que se aborda como *sāṅkhya-yoga*, para luego explorar los modos en que es posible pensar la relación entre ambos a partir de nuestro texto.

Cuestiones de historiografía

Muchas de las dificultades historiográficas aludidas en la introducción están relacionadas con la amplitud e incluso ambigüedad o multivocidad de las nociones antiguas que hacen referencia a fenómenos que son, ellos también, complejos y variados. Otras dificultades se presentan cuando pretendemos aplicar a los fenómenos categorías que les son ajenas. Tal es el caso de “preclásico”. Esta noción presupone la de “clásico” y

⁵ Erich Frauwallner, *Geschichte der Indischen Philosophie*, Salzburgo, Otto Müller Verlag, 1953, vol. 1, pp. 408-409.

⁶ Si bien el término no se corresponde con el nominativo plural sánscrito, en general indicamos el plural de las formas sánscritas añadiendo una “s” al final de la forma o tema en nominativo singular. Cuando se trata de citas, no obstante, preferimos el plural sánscrito.

⁷ Cfr. también Śvetāśvatara *Upanisad*. 6, 13. Para una discusión acerca de la interpretación de este pasaje, véase E. Washburn Hopkins, “Notes on the Āśvācavata, the Buddhacarita, etc.”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 22, 1901, pp. 382 y ss.

ésta, a su vez, implica una mirada retrospectiva que subraya y sobreestima un determinado periodo del desarrollo de los fenómenos históricos. En nuestro caso, dado que la materia del presente análisis son los textos, la noción de “clásico” sugiere que determinados textos de los que nos han llegado, y no otros, ponen de manifiesto una versión ejemplar, fundante, plena y típica de aquello sobre lo que versan.⁸ Reconocer esto lleva a preguntar por los criterios con los que se determina qué es clásico y qué no. Al hacer referencia al *sāṅkhyā-yoga* preclásico, pues, resulta evidente que el texto que abordamos no fue concebido como una expresión clásica en este aspecto, aunque no sea la *Kaṭha Upaniṣad* misma la que se denomine de tal modo.

La categoría de lo “clásico” respecto del sāṅkhya y del yoga

Al utilizar la noción de “clásico” se enrola uno en la corriente de estudiosos que recurre a esta categoría para explicar el desarrollo de las concepciones de *sāṅkhya* y de *yoga* en las fuentes sánscritas,⁹ pero un uso crítico de este recurso demanda cierta justificación. Para brindarla, se recurre al binomio interno-externo (respecto de los textos) aplicado a los criterios que pueden ayudar a comprender mejor el empleo de esta noción y los procesos históricos y filosóficos que indica.

Como es sabido, suele considerarse que la *Sāṅkhyā-kārikā* y el *Yogasūtra* constituyen las dos exposiciones clásicas del *sāṅkhya* y del *yoga* respectivamente. Ambos textos son relativamente tardíos y posteriores a la *upaniṣad* que se examina aquí, al menos en su forma definitiva, tal como nos ha llegado. La *Sāṅkhyā-kārikā*, atribuida a Īśvarakṛṣṇa, habría sido compuesta entre los siglos IV y V,¹⁰ mientras que el *Yogasūtra*, atribuido

⁸ Cfr., por ejemplo, Mikel Burley, *Classical Sāṅkhyā and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, Londres-Nueva York, Routledge, 2007, p. 22.

⁹ Cfr., por ejemplo, Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1973, cap. 6; Gerald Larson, *Classical Sāṅkhyā. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1998, cap. 2; Burley, *Classical Sāṅkhyā and Yoga*, op. cit.; Knut A. Jacobsen, “Sāṅkhyā-yoga Traditions”, en Jessica Frazier (ed.), *The Continuum Companion to Hindu Studies*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2011, pp. 74-83.

¹⁰ Larson, Bhattacharya y Potter (*Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 4, op. cit., p. 15), por ejemplo, proponen entre el 350 y el 450 e.c.

a Patañjali, dataría del siglo IV, ambos de la era común.¹¹ Los dos comparten, como se verá, varias características.

La primera serie de elementos que ambos textos comparten constituye el criterio “externo”, el cual recurre al tratamiento que la tradición india posterior les da y que se encuentra en las doxografías. Cerca del segundo milenio prolifera en la literatura india un género dedicado a la clasificación y la descripción detallada, crítica y argumentativa de las principales corrientes filosóficas.¹² Las sistematizaciones que brindan estas obras no suelen seguir criterios históricos, sino que están guiadas, más bien, por concepciones filosóficas adoptadas de antemano por sus autores. Halbfass señala que la mayoría de las doxografías fueron escritas por pensadores jainistas o vedantinos. Las obras de los primeros, afirma, siguen una presentación perspectivista en la que las diferentes doctrinas son concebidas como verdades parciales, mientras que las de los segundos siguen un orden jerárquico que tiene como punto más elevado al *Advaita Vedānta*.¹³ Qvarnström, por su parte, señala también la importancia de las doxografías budistas, entre las que resalta la obra de Bhavya, pensador Mādhyamika del siglo VI e.c. Dasgupta, a su vez, afirma que dos de los compendios de sistemas filosóficos indios son especialmente importantes: el *Saddarśanasamuccaya* del siglo IX compuesto por el pensador jaina Haribhadra Sūri,¹⁴ y el *Sarvadarśanasāṅgraha* del siglo XIV

¹¹ Gerald Larson y Ram Shankar Bhattacharya (*Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 12: Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Delhi, Motilal BanarsiDass, 2008, p. 53), respecto del *yogaśūtra*, proponen entre el 350 y el 400 e.c. Philip Maas (“A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy”, en Eli Franco [ed.], *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Viena, Sammlung de Nobili, 2013, p. 66) considera que habría que fechar la composición unificada del *Pātañjalayogaśāstra*, que comprende tanto el *yogaśūtra* como el comentario atribuido a Vyāsa, entre el 325 y el 425 e.c.

¹² Para una breve descripción de las clasificaciones incluidas en algunas doxografías, véase Fernando Tola y Carmen Dragonetti, “Perspectivismo y tolerancia en la filosofía de la India”, en Carlos Enrique Berbeglia (coord.), *Propuestas para una antropología argentina. Tomo VII: Comprensión y tolerancia*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 115-128. Para una crítica del *sāṅkhya* en una doxografía budista del siglo VI e.c. y en otras obras de Haribhadra, véase Olle Qvarnström, “Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka and Haribhadrasūri: Early Buddhist and Jain Criticisms of Sāṃkhya Epistemology and the Theory of Reflection”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 40, núm. 4, agosto de 2012, pp. 395-409.

¹³ Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi, Motilal BanarsiDass, 1990, pp. 349 y ss.

¹⁴ Tola y Dragonetti (“Perspectivismo y tolerancia”, *op. cit.*, p. 119) afirman

redactado por el vedantino Mādhava.¹⁵ En la primera de estas obras se aborda el sistema filosófico (*darśana*) *sāṅkhyā*, y se asevera que algunos de sus adherentes no afirman la existencia de un dios (*nirīśvarāḥ*), mientras que otros tienen a Īśvara como deidad (*Īśvaradevatāḥ*).¹⁶ En ella, por otra parte, no se examina independientemente el yoga como un *darśana*. Sin embargo, si tenemos en cuenta que en el *Pātanjala-yoga-śāstra-sāṅkhyā-pravacana*¹⁷ se afirma la existencia de Īśvara, mientras en la *Sāṅkhyā-kārikā* no se afirma su existencia, podríamos creer que los *Īśvaradevatāḥ* a los que alude la obra de Haribhadra son los seguidores de Patañjali, redactor del tratado considerado fundante del posteriormente llamado *yoga-darśana*, mientras que los no teístas se adherirían al *sāṅkhyā* de la *kārikā*. El tratado de Mādhava, por el contrario, examina por separado los sistemas de Īśvakṛṣṇa y de Patañjali, aunque considera ambos sistemas como formas del *sāṅkhyā*. El primero es descrito como propio de los que siguen a Kapila, el fundador de la vertiente atea del *sāṅkhyā*,¹⁸ mientras que el segundo es referido como la filo-

que esta obra de Haribhadra es el primer tratado doxográfico que se conoce que haya incluido en su título el término *darśana* para designar un sistema de filosofía. En su artículo los autores examinan distintas obras doxográficas y sus diferentes clasificaciones de los *darśanas* o sistemas filosóficos. Richard King (*Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, Londres-Nueva York, Routledge, 1999, pp. 44-45) señala que Bhāvaviveka (véase nota siguiente) habría sido el primero en utilizar el término *darśana* en este sentido.

¹⁵ Olle Qvarnström (*Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattva-viniscaya Chapter of Bhavya's Madhyamakabṛdayakārikā*, Lund, Plus Ultra, 1989, pp. 15 y ss.) subraya la importancia del *Madhyamaka-bṛdaya-kārikā* de Bhavya (tb. Bhāvaviveka. Cfr. p. 21, nota 2), pensador budista del siglo VI e.c., como fuente sumamente valiosa para el estudio de la historia de la filosofía india. Nótese que Bhavya también clasifica las corrientes de pensamiento en seis escuelas, como Haribhadra y muchos otros doxógrafos, y que no postula el yoga de modo independiente como una de ellas. En p. 96 señala, además, que la obra de Bhāvya es el tratado doxográfico más antiguo de los que nos han llegado.

¹⁶ Cfr. *Saddarśanasaṃmuccaya* 34, en Olle Quanström, “Haribhadra and the Beginnings of Doxography in India”, en N. K. Wagle y O. Quanström (eds.), *Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, Toronto, University of Toronto, 1999, pp. 169-210.

¹⁷ En sus detallados estudios críticos de los manuscritos más antiguos de la obra clásica de Patañjali junto con el *bhāṣya* atribuido a Vyāsa, Maas concluye que el título reconstruible de ambas obras, que, según él propone, habrían sido compuestas por un mismo autor, es *Tratado acerca de yoga de Patañjali, exposición de acuerdo con el Sāṅkhyā (Pātanjala-yoga-śāstra-sāṅkhyā-pravacana)*.

¹⁸ Achārya Madhava, *The Sarva-Darśana-Saṃgraha; or, Review of the Different*

sofía *sāṅkhyā* teísta originada por Patañjali,¹⁹ lo cual apoyaría nuestra lectura del tratado de Haribhadra.

Como se aprecia, dos tratados doxográficos indios de gran relevancia, junto con otros también importantes,²⁰ compuestos por pensadores de distintas alineaciones filosóficas y religiosas y de épocas diversas, remiten a los tratados de Íśvarakṛṣṇa y de Patañjali como obras en las que se exponen los lineamientos, si no de dos sistemas filosóficos, al menos de dos variantes (ateo y teísta)²¹ del sistema *sāṅkhyā*.²² Tal valoración que numerosos pensadores indios manifiestan de estos textos sánscritos constituye uno de los criterios “externos” que favoreció que se tomen las obras aludidas como expresiones clásicas. Es interesante señalar, asimismo, que las historias modernas de la filosofía de India han sido fuertemente influidas por las doxografías indias y, en especial, por los tratados de Haribhadra y de Mādhaba.²³

Otro de los géneros literarios típicos de India es el de los comentarios, y esta clase de literatura nos provee del segundo indicador del tratamiento que la tradición dio a los textos de Íśvarakṛṣṇa y de Patañjali. Hulin señala que, de acuerdo con diversos índices de las obras filosóficas indias más importantes, entre 80 y 95% de ellas son comentarios. Tal proporción pone de manifiesto el peso de esta clase de literatura en el desarrollo

Systems of Hindu Philosophy, tr. E. B. Cowell y A. E. Gough, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1914, p. 230.

¹⁹ *Ibid.*, p. 231.

²⁰ Para la clasificación de los sistemas de filosofía brindada por diferentes doxografías, remitimos al artículo de Tola y Dragonetti (“Perspectivismo y tolerancia”, *op. cit.*). Cf., asimismo, Prem Pahlajrai, “Doxographies-Why Six *Darśanas?* Which Six?”, ponencia presentada en el 2004 Asian Studies Graduate Student Colloquium, University of Washington, 2004, pp. 1-14.

²¹ Concebir, no obstante, el *sāṅkhyā* clásico de Íśvarakṛṣṇa como ateo presenta serias dificultades, ya que no parece que tal concepción se ajuste a los textos más antiguos. Véanse, en este sentido, Franklin Edgerton, “The Meaning of Sankhya and Yoga”, *American Journal of Philology*, vol. 45, núm. 1, 1924, pp. 8 y ss.; Johannes Bronkhorst, “God in *Sāṅkhyā*”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. 27, 1983, pp. 149-164; Andrew J. Nicholson, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, cap. 4; y Jonathan Dickstein, “Richard Garbe, German Indology and the Messiness of (a)theistic *Sāmkhya*”, *Sagar*, vol. 23, 2015, pp. 2-34.

²² Larson (*Classical Sāṅkhyā*, *op. cit.*, pp. 134 y ss.) sostiene que es muy difícil, si no imposible, determinar por qué la escuela de Íśvarakṛṣṇa se volvió normativa respecto del *sāṅkhyā*.

²³ Halbfass, *India and Europe*, *op. cit.*, pp. 349 y ss.

del pensamiento indio.²⁴ Debe tenerse en cuenta, además, que luego de la composición de las *upaniṣads* más antiguas, comenzó a utilizarse el género sútrico, una forma concisa de expresión literaria técnica que expone de modo sistemático y breve las nociones y los argumentos principales de ciertas ramas del conocimiento tradicional indio.²⁵ El carácter sumamente reducido de las fórmulas sútricas requirió, pues, del género auxiliar de los comentarios para esclarecer el sentido y detallar la escasa información brindada en los *sūtras*. En muchos casos, los comentarios mismos fueron tomados como texto a comentar y originaron, de este modo, los subcomentarios. Las obras aludidas de Patañjali y de Íśvarakṛṣṇa son buenos ejemplos de textos comentados y subcomentados numerosas veces. La *Sāṅkhyā-kārikā*, sin embargo, no está compuesta por *sūtras* sino por *kārikās*. No obstante, en numerosas ocasiones esta obra en verso es tratada por sus comentadores tempranos como si fuera un *sūtra*, tal como sucede en la *Yuktidīpikā* (siglo VII e.c.), el comentario más importante de la *Sāṅkhyā-kārikā*, que se refiere a varios de sus versos como “*sūtras*”.²⁶ La *kārikā* está regida por estrictas reglas de composición, por lo cual las nociones filosóficas son formuladas en versos constreñidos por la métrica (verso de metro *Āryā*)²⁷ y con una extensión acotada.²⁸ La *Sāṅkhyā-kārikā*, por su parte, contiene apenas 72 estrofas,²⁹ por lo que puede entenderse que los conceptos y los argumentos filosóficos vertidos en ella estén condensados y resumidos en gran medida. En su *kārikā* 72, de hecho, Íśvarakṛṣṇa afirma que la obra contiene los temas principales del *Śaṣṭitantra* —un texto hoy perdido que habría contenido una expresión más detallada, desarrollada y previa del *sāṅkhya*—, pero que no in-

²⁴ Michel Hulin, “Le commentaire dans la littérature philosophique et de l’Inde ancienne”, en Marie-Odile Goulet-Cazé (ed.), *Le Commentaire entre tradition et innovation*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 425-434.

²⁵ Cf. Johannes Bronkhorst, “Sūtra”, en Knut A. Jacobsen y Helene Basu (eds.), *Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Vol. 2: Sacred Texts, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 182-192.

²⁶ *Ibid.*, p. 183.

²⁷ Arthur Llewellyn Basham (*The Wonder that was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-continent before the Coming of the Muslims*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1954, p. 511) describe en detalle esta figura métrica.

²⁸ Cf. Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, op. cit., pp. 219 y ss.

²⁹ El número de *kārikās* varía de acuerdo con la edición del texto.

cluye las historias ilustrativas y las objeciones de los oponentes que sí habría incluido este otro texto anterior.³⁰ Los numerosos comentarios antiguos que se compusieron en torno a los textos de Patañjali y de Īśvarakṛṣṇa, muchos de ellos en otras lenguas, como *El libro del indio Patañjali* del viajero y escritor árabe Al-Birūnī³¹ o la traducción al chino y comentario de la *Sāṅkhyā-kārikā* del monje budista Paramārtha,³² ponen de manifiesto la importancia que se le atribuyó a estas fuentes a lo largo de los siglos. El que muchos de estos comentarios hayan llegado hasta la actualidad también demuestra el esfuerzo por conservar lo que se consideraba un valioso testimonio de una tradición antigua. Así pues, la preservación del *Yogaśūtra* y de la *Sāṅkhyā-kārikā*, así como de los numerosos comentarios que tales obras han suscitado, junto con las discusiones doxográficas, son indicativos del lugar que ocupan en la tradición, lo que bien justifica, a mi entender, que se consideren expresiones clásicas del yoga y del *sāṅkhya*.

En cuanto al criterio interno mencionado en relación con el carácter clásico del *Yogaśūtra* y de la *Sāṅkhyā-kārikā*, consiste, por una parte, en las formas literarias utilizadas en su composición. Tanto el género sútrico como la composición en *kārikā*³³ han sido ampliamente empleados para exponer los lineamientos fundamentales de diferentes escuelas filosóficas o los puntos principales de algún área de conocimiento tradicio-

³⁰ Larson, *Classical Sāṅkhyā...*, *op. cit.*, pp. 135 y ss. Véase, asimismo, José León Herrera (presentación y trad.), “Las estrofas del *Sāmkhya* de Ishvarakrishna”, *Are-té*, vol. 24, núm. 2, 2012, p. 402.

³¹ Cfr. las traducciones de Shlomo Pines y Tuvia Gelblum: “Al-Birūnī’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogaśūtra*: A Translation of His First Chapter and a Comparison with Related Sanskrit Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 29, núm. 2, 1966, pp. 302-325; “Al-Birūnī’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogaśūtra*: A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 46, núm. 2, 1983, pp. 258-304; “Al-Birūnī’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogaśūtra*: A Translation of the Fourth Chapter and a Comparison with Related Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 52, núm. 2, 1989, pp. 265-305; y “Al-Birūnī’s Arabic Version of Patañjali’s ‘*Yogaśūtra*’. A Translation of the Second Chapter and a Comparison with Related Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 40, núm. 3, 1977, pp. 522-549.

³² Larson, *Classical Sāṅkhyā*, *op. cit.*, pp. 145 y ss.

³³ Considerérense, por ejemplo, el *Ālambanapariksākārikā* de Dignāga (cuyo texto original en sánscrito se ha perdido, y se conserva sólo en chino y en tibetano), la *Māndūkyakārikā* de Gaudapāda, la *Spandakārikā* de Vasugupta, etcétera.

nal.³⁴ La elección de estos formatos por parte de los redactores de los dos textos aludidos remitiría a una intención de consolidar y sintetizar un conocimiento preexistente en un discurso que carezca de carácter narrativo y figurativo, y que posea un enfoque expositivo directo y ordenado.³⁵ El recurso a estas formas, asimismo, apunta a un gesto deliberadamente normativo por parte de los autores, al cual la tradición respondió positivamente no aceptando su autoridad sin cuestionamientos sino reconociéndola al comentarlos, resumirlos, traducirlos y buscar refutarlos. El estilo elegido en ambos casos, en fin, apunta a una búsqueda de facilitar la palabra memorizada, vehículo por excelencia de transmisión y conservación del conocimiento en la cultura india antigua, exposiciones del *sāṅkhyā* y del *yoga* que pudieran perdurar y circular, como finalmente lo hicieron. Las obras mismas, por otra parte, formulan explícitamente que exponen una doctrina o conocimiento preexistente, por lo cual se infiere que el deseo de los redactores estaba más próximo a ofrecer una reelaboración de la tradición precedente que a simplemente realizar un aporte que concebían como desligado de la tradición.³⁶ Estos elementos, tomados en su conjunto, tanto internos como externos a las obras aludidas, dan sustento a la concepción de que la *Sāṅkhyā-kārikā* y el *Yogasūtra* constituyen exposiciones que los propios pensadores indios entendían como formulaciones en cierto modo “clásicas” del *sāṅkhyā* y del *yoga* respectivamente. Parecería justificada, pues, esta categoría a pesar de ser anacrónica y ajena no sólo a los textos, sino también al contexto más amplio de su producción.

³⁴ Cfr. Bronkhorst, “Sutra”, *op. cit.*, pp. 182 y ss.

³⁵ Ya hemos mencionado que la *Sāṅkhyā-kārikā* en su estrofa 72 afirma que sigue al *Saṅtiāntra*, aunque no incluye las historias ilustrativas que sí están en ese texto. El *Yogasūtra*, por su parte, se distancia de las exposiciones narrativas y figuradas relativas al *yoga* que encontramos en el *Mokṣadharma* y de la *Bhagavad Gītā*, por ejemplo.

³⁶ Cfr. Jacobsen, “*Sāṅkhyā-yoga Traditions*”, *op. cit.*, p. 75. Además de lo mencionado en la nota anterior, el texto de Patañjali comienza indicando que se trata de una explicación (*anuśāsana*) del *yoga*, y Mādhaba explica que “*yoga*”, en ese *sūtra*, debe comprenderse, en un sentido inmediato, como la doctrina o enseñanza (*śāstra*) que debe entenderse, por ende, a su vez, como preexistente. Sólo en un sentido secundario *yoga* puede entenderse aquí como *saṃādhi*, afirma Mādhaba.

El sāṅkhya y el yoga “preclásicos” y los modelos de su gestación

En un notable artículo, Edgerton afirma que en toda la literatura india, hasta un momento bastante tardío, no se encuentra ninguna indicación de que los términos “*sāṅkhya*” o “*yoga*” sugieran, cada uno, un sistema metafísico en particular ni algo que podría llamarse filosofía, sino que aluden a modos de obtener la salvación. “*Sāṅkhya*”, agrega, no implicaba ninguna clase de enseñanza en el sentido de una formulación especulativa de una verdad metafísica, sino, meramente, la opinión de que el hombre podía obtener la salvación conociendo la verdad suprema, formulada como fuera.³⁷ Tal observación pone de manifiesto que los términos “*sāṅkhya*” y “*yoga*” fueron transformando su significado a lo largo de los siglos en la Antigüedad. De aludir a una creencia según la cual la liberación puede obtenerse, en un caso, mediante el conocimiento de los *śāstras* y, en otro, por la disciplina ascética, la concentración y la percepción directa,³⁸ pasaron a designar los sistemas de pensamiento formulados por Iśvarakṛṣṇa y por Patañjali y la tradición que surgió a partir de la lectura y el comentario de estos textos. Numerosos autores modernos han propuesto modelos explicativos acerca de esta transformación que vale la pena revisar brevemente para comprender mejor el lugar que la *upanīṣad* que aquí se analiza ocupa en este desarrollo.

La primera interpretación acerca del desenvolvimiento histórico que los textos ponen de manifiesto, y a la que aludiremos brevemente, es la de Garbe, autor cuya explicación ha sido severamente criticada en las últimas décadas.³⁹ Ya Edgerton la había

³⁷ Edgerton, “The Meaning of Sankhya and Yoga”, *op. cit.*, pp. 5-6. Cfr., asimismo, p. 14: “El uso efectivo del término ‘*sāṅkhya*’ en el periodo más temprano, a mi parecer, muestra que para los autores de este periodo la palabra no significaba un sistema metafísico, sino un modo de salvación mediante el conocimiento, y que otros términos (como ‘*yoga*’) con los cuales puede ser asemejado o contrastado, significan otros modos de salvación, no otros sistemas metafísicos”, y p. 15: “Cualquier fórmula de verdad metafísica, siempre que se conciba que el conocimiento conduce a la salvación, puede ser llamado ‘*sāṅkhya*’. Lo que puede oponerse al *sāṅkhya* no es una teoría abstracta acerca de la verdad, sino la visión de que la salvación puede obtenerse mediante algún otro método distinto al conocimiento: por ejemplo, la devoción a Dios o el *yoga*”.

³⁸ Cfr., por ejemplo, *Mahābhārata* XII, 289, 7.

³⁹ Véanse, por ejemplo, Nicholson, *Unifying Hinduism*, *op. cit.*, cap. 4, y Dickstein, “Richard Garbe...”, *op. cit.*, pp. 2-34.

censurado, pues Garbe habría iniciado la versión según la cual el término *sāṅkhyā* aludía, en los textos más tempranos, a un sistema metafísico “numérico”, caracterizado por un inventario de categorías.⁴⁰ Garbe afirma, de hecho, que “Kapila fundó el sistema filosófico efectivo más antiguo de India en su filosofía atea *sāṅkhyā*, que comporta un estricto carácter dualista y que ve en el conocimiento de la absoluta diferencia entre la mente (*mind*) y la materia el único medio de alcanzar la salvación suprema”.⁴¹ Garbe procede, pues, como señala Edgerton, tomando la *Sāṅkhyā-kārikā* como expresión sistemática del *sāṅkhyā* y busca en los textos más antiguos las concepciones que se asemejan para luego llamarlas formas tempranas (o incluso “distorsiones”), con el agregado de que da por sentada la existencia del sistema especulativo metafísico en ese tiempo temprano.⁴² Frente a esta interpretación de los textos antiguos, Edgerton se pregunta: “¿Dónde, pues, encontramos expresada tal concepción atea original? Creo que en ningún lugar. Un estudio de la épica y de otros materiales antiguos me ha convencido de que no hay un solo pasaje en que se atribuya al *sāṅkhyā* la no creencia en Brahman o Dios”.⁴³ Así como Edgerton rechaza la noción específica de ateísmo que Garbe atribuye al *sāṅkhyā* antiguo y “original”, también muestra que en las fuentes antiguas este término no hace referencia a un sistema filosófico con doctrinas específicas. Ante la negativa a asumir una existencia antigua del sistema posterior, los especialistas han propuesto diferentes explicaciones acerca del surgimiento y la constitución de éste.

Larson, por su parte, brinda un esquema diacrónico que construye a partir de las tres dimensiones sincrónicas del término “*sāṅkhyā*”:⁴⁴ *i)* un adjetivo que hace referencia a cualquier serie enumerada o agrupación y que puede ser usado en toda

⁴⁰ Edgerton, “The Meaning of Sankhya and Yoga”, *op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Richard Garbe, “Outlines of a History of Indian Philosophy”, *The Monist*, vol. 4, núm. 4, julio de 1894, pp. 580-598. El autor atribuye a Kapila no sólo una “filosofía” y un “sistema”, sino también el ateísmo y un conjunto de doctrinas bastante específico. La traducción es mía.

⁴² Edgerton, “The Meaning of Sankhya and Yoga”, *op. cit.*, p. 6.

⁴³ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁴ Larson, Bhattacharya y Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 4, *op. cit.*, pp. 3 y ss.

investigación en la que la enumeración o el cálculo sea una característica prominente; *ii)* un sustantivo masculino que alude a alguien que calcula, enumera o discrimina apropiadamente; y *iii)* un sustantivo neutro que hace referencia a un método de enumeración de los contenidos de la experiencia y del mundo con la finalidad de alcanzar la liberación. A su vez, las tres fases diacrónicas correspondientes señaladas por el autor son: *i)* una indagación intelectual propia de la tradición más antigua de India que transcurre del periodo védico al maurya en los siglos IV-III a.e.c. y que toma la forma de una enumeración elaborada de los contenidos de un tema en particular. Se enmarca en esta etapa la caracterización de Kauṭilya del *sāṅkhyā* como una de las tres formas de *ānvīksikī*;⁴⁵ *ii)* comienza en el periodo de las *upaniṣads* prebudistas, alrededor de los siglos VIII-VII a.e.c., hasta los primeros siglos de la era común. Los textos de esta etapa, además de las *upaniṣads* antiguas, son la *Bhagavad Gītā*, el *Mokṣadharma* y los *Purāṇas* más tempranos. La noción se asocia a la metodología de razonamiento que resulta en conocimiento espiritual (*vidyā, jñāna, viveka*) que conduce a la liberación del ciclo de las reencarnaciones y es propia de los ambientes en los cuales la meditación, los ejercicios espirituales y la cosmología religiosa revisten gran interés; *iii)* corresponde al comienzo de la tradición filosófica técnica y coincide con el final del segundo periodo, aproximadamente desde el primer siglo de la era común y se extiende por varios siglos. Un comentario en particular a la *Sāṅkhyā-kārikā* —señala Larson—, la *Yuktidipikā*, pone de manifiesto una tradición filosófica *sāṅkhyā* ya en los primeros siglos de la era común que no se ajusta a la concepción del *sāṅkhyā* propia del segundo periodo. El material textual de este momento inicial de la tercera etapa, no obstante, es sumamente fragmentario, y si bien se han propuesto reconstrucciones a partir de los testimonios que se encuentran en fuentes posteriores,⁴⁶ la *Sāṅkhyā-kārikā* es el primer texto

⁴⁵ *Arthaśāstra*, I 2, 10. Cfr. R. P. Kangle, *The Kauṭilya Arthaśāstra, Part II. An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, Delhi, Motilal BanarsiDass, 2003, p. 6.

⁴⁶ Cfr. Paul Hacker, “The Sāṃkhyization of the Emanation Doctrine Shown in a Critical Analysis of Texts”, *WZKSOA*, vol. 5, 1961, pp. 75-112, y Erich Frauwallner, “Zur Erkenntnislehre des Klassischen Sāṃkhyā-System”, *WZKSOA*, vol. 2, 1958, pp. 84-119.

que nos ha llegado a partir del cual es posible reconstruir la historia de la tradición filosófica sobre bases firmes.⁴⁷

Burley, a su vez, llama a los modelos como el recién descrito “ontogénicos” o “gestacionales”,⁴⁸ y señala que contradicen la comprensión tradicional que transmiten las fuentes de acuerdo con las cuales el *sāṅkhya* fue concebido en la mente de un gran *rishi*, Kapila, quien luego lo transmitió a su discípulo Asuri, quien dio origen, a su vez, a un linaje pedagógico. De acuerdo con la tradición, Íśvarakṛṣṇa no sería un innovador, sino un fiel transmisor de un corpus de conocimiento preexistente. Así pues, el modelo ontogénico, remarca Burley, desestima esta historia del origen haciendo a un lado la concepción de la intuición revelatoria que habría tenido Kapila y la remplaza con una noción de formalización incremental y gradual de ideas dispares. Tal formalización habría comenzado como vaga y mitológica y habría adquirido definición y precisión filosófica a lo largo de los siglos. De acuerdo con esta visión, si Kapila tuvo algún papel en esta serie de eventos en algún momento inespecífico de la historia del *sāṅkhya*, se reduciría a alguna contribución al proceso de formalización.⁴⁹ Burley encuentra la hipótesis ontogénica problemática, ya que le parece poco probable que un corpus de conocimiento y de prácticas relativamente complejo e integrado pudiera ser resultado de un proceso medianamente fortuito ocurrido a lo largo de tantos siglos y en la mente de tantos pensadores.⁵⁰

Burley propone, asimismo, una clasificación de las diferentes concepciones sobre la relación histórica entre el *sāṅkhya* y el yoga que incluye cuatro opciones: la tesis del sistema único, la de la divergencia, la de injerto y la de sistemas diferentes.⁵¹ La primera concibe el *sāṅkhya* y el yoga como mitades complementarias de una empresa unificada, en la que el primero hace hincapié en los asuntos teóricos, mientras que el segundo posee una orientación más bien práctica. Ambos, no obstante,

⁴⁷ Larson, Bhattacharya y Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 4, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸ Burley, *Classical Sāṅkhya and Yoga*, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibid.*, pp. 39 y ss.

estarían armonizados en una unidad teórico-práctica dirigida hacia una finalidad espiritual común.⁵² La segunda tesis postula un origen común de ambos, pero concibe que el *sāṅkhyā* y el *yoga* se separaron en algún punto de la compleja secuencia de transmisiones.⁵³ La siguiente tesis considera que el *sāṅkhyā* es una expresión de un conjunto de enseñanzas muy antiguas, y que el *yoga* (clásico) es una construcción más bien artificial compuesta por una colección de instrucciones técnicas, junto con algunas doctrinas *ad hoc* que fueron injertadas o adjuntadas a una versión preexistente, posiblemente preclásica, del *sāṅkhyā*.⁵⁴ La cuarta tesis considera que las metodologías propias del *sāṅkhyā* y del *yoga* difieren hasta el punto de que siempre ha subsistido un quiasmo entre ellas, desde el momento de su origen hasta su expresión clásica.⁵⁵ Burley indica, en fin, que los especialistas se han adherido a una u otra de estas tesis, y por momentos a más de una, aunque él sigue en mayor medida la de la divergencia.

Aludiré, por último, a la caracterización ofrecida hace unos años por Jacobsen, que también parecería ajustarse a la segunda clasificación de Burley. En línea con otros especialistas, el autor sugiere que el sistema expuesto por Īśvarakṛṣṇa y el sistematizado por Patañjali son dos interpretaciones de la filosofía *sāṅkhyā*.⁵⁶ Una de las distinciones centrales constituye cierto vocabulario presente en el *Yogasūtra* y en el *bhāṣya*, pero ausente en la *Sāṅkhyā-kārikā*. Esta terminología, señala Jacobsen, también está en algunos textos budistas y, o bien puede haber sido común a varias filosofías de la meditación en la antigua India, o bien apunta a una influencia directa del

⁵² Cf., por ejemplo, Pulinbihari Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṅkhyā System of Thought*, 2^a ed., Nueva Delhi, Oriental Books Reprint, 1975, pp. 65, 73. También, Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 229.

⁵³ Cf., por ejemplo, Surendranath Dasgupta, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*, Calcuta, Calcutta University Press, 1930, p. 2.

⁵⁴ Cf., por ejemplo, Richard Garbe, *The Philosophy of Ancient India*, Chicago, Open Court, 1899, pp. 14-15.

⁵⁵ Cf., por ejemplo, Georg Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Nueva York, St. Martin's Press, 1980, p. 116.

⁵⁶ Jacobsen alude, de hecho, a una pluralidad de corrientes *sāṅkhyā* aparte de las mencionadas.

budismo sobre el *sāṅkhyā* patañjálico.⁵⁷ Respecto de los contactos entre el budismo y el yoga antiguos, no obstante, mucho resta por indagar.⁵⁸

Las distinciones señaladas hasta el momento permiten sistematizar dos sentidos diferentes en que se suele comprender la expresión *sāṅkhyā-yoga*. El primero implica una conjunción entre ambos términos y apunta a la relación entre dos sistemas filosóficamente emparentados que tuvieron, sin embargo, tradiciones textuales divergentes. El segundo sentido se refiere solamente a una de estas tradiciones (textuales) con base en el reconocimiento de que el yoga es una variante del *sāṅkhyā* que se distingue de la otra no implicada con el yoga. Este segundo sentido, además, indica la corriente de (*sāṅkhyā*)-yoga en contraste con aquellas expresiones del yoga no emparentadas con la cosmovisión *sāṅkhyā*.⁵⁹

Las cuestiones a las que se ha aludido en esta sección ponen de manifiesto la complejidad del periodo al que corresponde la fuente que se analiza a continuación. Alertan, asimismo, de los diferentes aspectos del par *sāṅkhyā-yoga* que han estado en discusión entre los especialistas y de la diversidad de interpretaciones que se han propuesto. También sugieren hipótesis explicativas acerca de los elementos que este texto puede contener o que le pueden faltar, y, por último, plantean preguntas con las cuales es posible abordar el examen con la expectativa de esclarecer alguna de ellas.

La *Katha Upaniṣad*

La *Katha Upaniṣad* pertenece a la escuela del Yajurveda negro aunque, de acuerdo con Olivelle, es un texto tardío, compuesto

⁵⁷ Jacobsen, “*Sāṅkhyā-yoga Traditions*”, *op. cit.*, pp. 76-80.

⁵⁸ Cfr. Dominik Wujastyk, “Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background”, en Philipp Maas (ed.), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon*, Viena, Vienna University Press, en prensa, pp. 1-28. El autor examina algunos trabajos clásicos sobre esta cuestión.

⁵⁹ Tanto la prehistoria del yoga como su desenvolvimiento histórico han sido en gran medida independientes del *sāṅkhyā*. Cfr. Jacobsen, “*Sāṅkhyā-yoga Traditions*”, *op. cit.*, p. 81.

entre los siglos V y IV a.e.c.,⁶⁰ que no habría formado parte integral del *Brāhmaṇa* de la escuela. La pertenencia a esta escuela, no obstante, se establece por el episodio de Naciketas y Yama (el dios de la muerte), relato que originalmente habría formado parte del *Kathaka Brāhmaṇa* y que se encuentra, también, en el *Taittirīya Brāhmaṇa* de la misma vertiente.⁶¹ Esta historia, que en el *Brāhmaṇa* se presenta para explicar el nombre de una ceremonia sacrificial llamada *naciketa*, es retomada en la *Katha* a modo de punta del ovillo para el desarrollo de ciertas doctrinas. Naciketas es el hijo de Auddalaka Aruni, quien realiza un sacrificio que supone ceder todo a los brahmanes. Perplejo ante la pobreza de lo entregado por su padre, Naciketas le pregunta repetidamente a quién va a ser dado, a lo que su padre responde de que lo entregará a la muerte (Yama). Una vez en la morada de Yama, el dios invita a Naciketas a escoger tres dones. El joven escoge primero regresar junto a su padre y, segundo, que no se agoten sus acciones meritorias. El tercer pedido consiste en que le sea revelado algo que ni los dioses saben: si se existe o no después de la muerte. Ante esta pregunta, Yama vacila, pero finalmente brinda una explicación acerca de la naturaleza y el origen del todo. Esto conduce, a su vez, a una exposición acerca de la condición del *ātman*. Comencemos nuestro examen del texto en relación con el *sāṅkhyā-yoga* por el final de la *upaniṣad*.

Entonces Naciketas, tras recibir este saber pronunciado por la muerte y el método completo del yoga, llegado a Brahman, libre de pasión, devino inmortal, así como incluso otro [podría hacerlo] que [sea] un conocedor en relación con el *ātman*.⁶²

Esta estrofa, última del tratado, subsume bajo dos categorías las enseñanzas brindadas por Yama. Por una parte, se hace referencia a un saber específico (*vidyāmetāṁ*) impartido por la muerte y, por otro, coordinado mediante un *ca*, al método entero del yoga (*yogavidhīm... kṛtsnam*). Si se aplica tal distinción al texto entero, podría intentarse delinear, por una par-

⁶⁰ Daniel de Palma (ed. y trad.), *Upaniṣads*, Madrid, Siruela, 2006, p. 119.

⁶¹ Patrick Olivelle (tr. y ed.), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, p. 372.

⁶² *Katha Upaniṣad* II 3 18. Las traducciones de los textos sánscritos son mías. En todos los casos sigo el texto sánscrito de la edición de Olivelle, *ibid.*, pp. 374-403.

te, en qué consiste el método del yoga expuesto y, por otro, en qué reside el saber (*vidyā*) al que alude la estrofa. Frente al establecimiento de esta dupla podríamos vernos inclinados a identificar de antemano esta *vidyā* con alguna forma de *sāṅkhya*. Sin embargo, en el tratado no se encuentra ninguna mención del término, por lo cual se debe proceder a analizar los contenidos y el carácter de la *vidyā* para esclarecer qué aspectos, si los hay, podrían indicar una proximidad con alguna forma posterior de *sāṅkhya*.

Otro de los elementos en esta estrofa es el resultado que alcanza Naciketas (u otro) por haber recibido el don de parte de Yama. Está constituido por tres elementos: alcanza a Brahman (*brahma-praptas*), y deviene libre de pasión (*virajas*) y de la muerte (*vimṛtyur*). Este triple resultado nos alerta, por una parte, de la orientación teísta de la *upanisad*, en la cual se afirma la existencia de Brahman, y pone en correlación, por otra, la idea de la liberación de la muerte y de la pasión con la obtención de la divinidad. Examinemos, pues, en primer lugar, el método del yoga al que alude la estrofa.

Como ya se señaló, la *Katha Upanisad* presenta referencias explícitas al yoga. En II 3, 10-11, por ejemplo, se brinda una caracterización bastante ajustada. Cito el pasaje.

Dicen que la vía antiquísima⁶³ es ésta: cuando los cinco conocimientos permanecen estables junto con la mente, y el entendimiento no se agita.

“Esta es el yoga”, piensan, la firme sujeción de los sentidos. Entonces [el yogui] deviene libre de perturbación, pues el yoga es tanto surgimiento como disolución.⁶⁴

Estas estrofas definen con claridad el yoga: la firme sujeción de los sentidos (*sthirāmindriyadhāranām*). Este estado, a su vez, está puesto en relación con la detención de las cinco facultades de conocimiento (*pañca... jñānāni*) y de la mente (*manas*) y con la no agitación del entendimiento (*buddhib... na vicestati*). Aquí

⁶³ Me aparto de las traducciones estándares del término *paramām* (Palma, p. 134: supremo; Olivelle, p. 401: highest, por ejemplo) con la doble finalidad de conservar tanto el sentido superlativo como la proximidad etimológica con “anterior”, vocablo con el que traduce *para* (cfr. I 3, 10-11 y II 3, 7-8). Reservo “superior” para traducir el término *uttama* (cfr. II 3, 7). Nótese que el superlativo vuelve a aparecer en I 3, 9.

⁶⁴ *Katha Upanisad* II 3, 10-11.

el yoga, como es evidente, está íntimamente ligado a un estado de concentración (*dhārana*), donde las diferentes facultades cognitivas, entre las cuales debemos contar los sentidos, la mente y el intelecto, son mantenidas sin agitación. Esto traería como resultado que el yogui esté libre de perturbación. El resultado, pues, y la vía antiquísima —nótese el uso del superlativo— están caracterizados de modo negativo y desde el punto de vista de las potencias psicológicas. Hay un tercer pasaje en la *upaniṣad* donde se alude al yoga también explícitamente.

Tras considerar como dios, mediante el acercamiento del yoga relativo al *ātman*, a aquel que es difícil de contemplar, oculto, interno, centrado en el corazón, establecido en la profundidad, antiguo, el sabio abandona tanto la excitación como la pena.⁶⁵

Este nuevo pasaje caracteriza el yoga en términos un tanto diferentes. En primer lugar, se debe notar que se hace referencia al yoga relativo al *ātman* (*adhyātmayoga*),⁶⁶ no meramente al yoga, como en el pasaje anterior. Mediante el acercamiento (*adbīgamenā*) propio de este yoga, el hombre logra concebir como dios (*devam matvā*) a aquel que se halla en el corazón, está oculto y es difícil de contemplar (*durdarśam*). Esto le permite al hombre, a su vez, hacer a un lado la polaridad de la excitación y la depresión. Esta estrofa, por otra parte, parece anticipar lo afirmado en II 3, 18, donde también se incluye la noción de *adhyātma* y se afirma que, quien conoce lo relativo al *ātman*, podría alcanzar a Brahman y está libre de pasión.

Aparte de las alusiones explícitas al yoga que hemos comentado, podríamos mencionar un pasaje más, muy ilustrativo, en el que encontramos otros elementos relacionados de importancia:

Conoce al *ātman* como el que posee un carro, pero al cuerpo precisamente como el carro. Pero conoce al intelecto como el cochero y a la mente como la rienda.

⁶⁵ *Katha Upaniṣad* I 2, 12.

⁶⁶ Cfr. Valerie J. Roebuck (trad. y ed.), *The Upaniṣads*, Londres-Nueva York, Penguin Books, 2003, p. 444, n. 21. La autora señala la distinción entre *adhyātma* (relativo al sí mismo), *adbīgavatam* (relativo a las deidades) y *adbībhūtam* (relativo a los seres). Agradezco al evaluador anónimo por esta referencia.

Llanan a los sentidos, caballos; a las esferas de acción de éstos, pradera; al conjunto de mente, sentidos y *ātman* los pensadores lo llaman “disfrutador”.

Pero los sentidos desobedientes de aquel que, carente de comprensión, prospera en una mente siempre suelta, (son) como los caballos malos del cochero.

Pero los sentidos obedientes de aquel que, poseedor de comprensión, prospera en una mente siempre sujetada, (son) como los caballos buenos del cochero [...]

Pero el cochero con comprensión, que es un hombre que posee la rienda que es la mente, ése alcanza el final del recorrido. Éste es el paso antíquísimo de Viṣṇu.⁶⁷

Este pasaje nos brinda una descripción por medio de la analogía de un cochero con un carro tirado por caballos. Los elementos constitutivos del hombre son equiparados con diferentes componentes en el símil. Así, el *ātman* sería el señor provisto del carro, el intelecto (*buddhi*) es el cochero (*sārathi*) que guía los caballos, la mente (*manas*) es la rienda, los sentidos (*indriyāṇī*) son los caballos, y las esferas de los sentidos son la pradera por la que los caballos andan. Ahora bien, los caballos pueden ser malvados o buenos y las riendas pueden tirar del cochero sin que éste pueda controlarlas, o mantenerse dóciles en sus manos de modo que él pueda guiar con ellas a los caballos. En el marco de tal analogía, se recurre a derivados de la raíz *yuj* en tres oportunidades distintas. En primer término, en la estrofa cuarta se habla del yugo de la mente con el *ātman* y con los sentidos (*ātmendriyamanoyuktam*). Tal conjunto es llamado “el disfrutador”. En la estrofa siguiente, se recurre al participio *ayukta*, en caso instrumental junto con el verbo *bhavati*, para hacer referencia a una mente que es como una rienda suelta. El hombre cuya mente está en esta condición no puede controlar sus sentidos, que son como caballos malvados. A continuación, se utiliza el participio *yukta*, también en caso instrumental, para referirse a la mente sujetada y se da a entender que un hombre con una mente tal tiene caballos buenos que sí pueden ser controlados. Téngase en cuenta, asimismo, que la mente es concebida aquí como la rienda, por lo cual constituye el punto de unión entre los caballos-sentidos,

⁶⁷ *Katha Upaniṣad* I 3, 3-6 y 9.

por un lado, y el cochero y el señor del carro, por otro. Es también el instrumento de control de los caballos y, por ello, si la mente no es firmemente sujetada (*yukta*) por el cochero (= intelecto), no se podrá alcanzar el objetivo. En la analogía el foco parecería estar en la mente, que es el instrumento del que el cochero se vale para tener los sentidos bajo su control. Esta descripción, por otra parte, es congruente con la ofrecida en la estrofa II 3, 11, citada más arriba.

Ahora bien, en la última estrofa citada se vuelve a hacer hincapié en la sujeción de la mente, pero también se incluye otro elemento. El hombre aludido debe estar provisto de comprensión (*vijñāna*). El elemento cognoscitivo ya había sido introducido con la noción de hombre de mente suelta o sujetada (estrofas I 3, 5-6). El primero, de hecho, carece de comprensión (*avijñānavān*), mientras que el segundo la posee (*vijñānavān*). Creo que el término *vijñāna* tiene una doble función en el marco de la analogía. Por una parte, hace referencia a la posibilidad de alcanzar el conocimiento que pretende transmitir la analogía. Podemos pensar, en este sentido, que el recurso discursivo no es meramente estético, sino que busca favorecer el entendimiento de la noción del yoga como firme sujeción de los sentidos que se transmite en la *upaniṣad*. Así pues, la analogía imparte alegóricamente el conocimiento del yoga, pero para adquirirlo efectivamente es preciso comprender la analogía. La segunda función, a su vez, consiste en poner el énfasis en el aspecto cognitivo implicado en la sujeción de los sentidos, que reside en distinguir las diferentes partes constitutivas del hombre: los sentidos, la mente y el intelecto. Esto nos conduciría a la dupla de categorías de la estrofa final de la *upaniṣad* en la que se clasifica la enseñanza impartida.

La *Kaṭha Upaniṣad* subraya en repetidas oportunidades el valor supremo del conocimiento (*jñāna*).⁶⁸ Éste es difícil de obtener, ya que no todos logran oírlo y, entre quienes lo oyen, no necesariamente lo saben.⁶⁹ Sólo puede accederse a él si otro lo enseña,⁷⁰ ya que no es posible obtenerlo mediante la argu-

⁶⁸ Cfr., por ejemplo, *Kaṭha Upaniṣad* I 2, 4.

⁶⁹ Cfr., por ejemplo, *Kaṭha Upaniṣad* I 2, 7.

⁷⁰ Cfr., por ejemplo, *Kaṭha Upaniṣad* I 2, 8 y 9.

mentación (*tarkena*).⁷¹ Tal conocimiento es llamado, asimismo, *dharma*⁷² y alude, en pocos términos, a la existencia del *ātman* en el corazón de todos los seres. La *upaniṣad*, no obstante, discurre con bastante detalle acerca de este conocimiento. Reparemos especialmente en dos pasajes muy similares entre sí, en los cuales se encuentran doctrinas importantes para nuestro examen. Cito el primero:

Pues anteriores a los sentidos son los objetos y anterior a los objetos es la mente. Pero anterior a la mente es el intelecto. Al intelecto, el gran *ātman* es anterior.

Anterior al grande es lo no desarrollado. Anterior a lo no desarrollado es *puruṣa*. Nada es anterior a *puruṣa*. Él es la cima. Él es la vía anterior.⁷³

Este pasaje nos brinda una descripción estratificada de la realidad en la cual se enumeran los diferentes grados de entes de modo ascendente, por decirlo así. La secuencia es: objetos de los sentidos (*arthās*) → sentidos (*indriyāni*) → la mente (*manas*) → el intelecto (*buddhi*) → el gran *ātman* (*mahān ātmā*) → lo no desarrollado (*avyakta*) → *puruṣa*. Numerosos autores han señalado la afinidad de este pasaje con la filosofía de la *Sāṅkhyā-kārikā*. Burley, por ejemplo, apunta que, si bien el esquema categorial presentado no es igual al de la filosofía *sāṅkhyā* clásica, las semejanzas entre ellos no pueden ser ignoradas. El pasaje retrata, afirma el autor, un refinamiento progresivo de la atención que conduce en último término al *puruṣa*, la finalidad del *sāṅkhyā* clásico.⁷⁴ Van Buitenen, por su parte, señala que el término gran *ātman* o *mahān ātmā*, presente en el pasaje citado, implica una noción que adquiere una progresiva sistematización hasta llegar a los textos de la tradición filosófica del *sāṅkhyā*.⁷⁵ Su lugar en la jerarquía de lo real es posterior a lo no desarrollado (*avyakta*) y, por tanto, parecería ser concebido como el primer principio de la creación manifestada:⁷⁶ “el creador ori-

⁷¹ Cf., por ejemplo, *Katha Upaniṣad* I 2, 9.

⁷² Cf. *Katha Upaniṣad* I 2, 13 y 14.

⁷³ *Katha Upaniṣad* I 3, 10-11.

⁷⁴ Burley, *Classical Sāṅkhyā and Yoga*, op. cit., p. 17.

⁷⁵ Johannes A. B. van Buitenen, “The Large Ātman”, *History of Religions*, vol. 4, núm. 1, verano de 1964, p. 103.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 107.

ginal que se ha incorporado, por así decirlo, a sí mismo en la creación".⁷⁷ Van Buitenen sostiene, por otra parte, que en nuestra *upaniṣad* no se afirma si *avyakta* es de una naturaleza "material" o "espiritual" y señala que en este punto radicaría un principio de distinción entre las formas clásicas de *sāṅkhyā* y de *Vedānta* que implica divergencias no sólo metafísicas, sino también antropológicas. Cito, por último, el segundo pasaje relativo al conocimiento.

Anterior a los sentidos es la mente, el *sattva* es superior a la mente. Sobre el *sattva* está el gran *ātman*, lo no desarrollado es superior al grande.

Pero *puruṣa* es anterior a lo no desarrollado, difundido y sin género; tras conocerlo, el ser nacido se libera y marcha hacia la inmortalidad.⁷⁸

En este pasaje, paralelo al anterior, se vuelven a listar los diferentes grados de la realidad de modo similar, aunque con dos pequeñas diferencias. En el texto previo se alude a los objetos de los sentidos, mientras que en éste no. Sin embargo, la diferencia más importante radica en que en el primero se recurre a la noción de intelecto (*buddhi*), y en éste se utiliza el término *sattva*, que los traductores suelen interpretar como "esencia".⁷⁹ En su *Estudios sobre sāṅkhyā (III)*, dedicado a la noción de *sattva*, si bien Van Buitenen reconoce al menos cinco sentidos diferentes del término en la literatura preclásica,⁸⁰ considera que en este pasaje en particular hace referencia a *buddhi*, el segundo de los

⁷⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁸ *Katha Upaniṣad* II 3, 7-8.

⁷⁹ Cf., por ejemplo, "essence", Olivelle, *op. cit.*, p. 401; "esencia suprema", de Palma, *op. cit.*, p. 133.

Contrástense en el siguiente cuadro las nociones vertidas en los pasajes:

<i>I 3, 10-11</i>	<i>II 3, 7-8</i>
Objetos de los sentidos	—
Sentidos	Sentidos
Mente	Mente
Intelecto	<i>sattva</i>
Gran <i>ātman</i>	Gran <i>ātman</i>
No desarrollado	No desarrollado
<i>puruṣa</i>	<i>puruṣa</i>

⁸⁰ Johannes A. B. van Buitenen, "Studies in Sāmkhya (III)", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 77, núm. 2, abril-junio de 1957, p. 95.

sentidos posibles. Tal correspondencia, señala, también ocurre en la *Bhagavad Gītā* y en el *Mokṣadharma*.⁸¹

Vale la pena señalar que ambos pasajes en los que se listan jerárquicamente los elementos que componen la realidad están estrechamente asociados a los pasajes citados en los que se expone la concepción del yoga. Las dos primeras estrofas en las que se expone esta jerarquía, I 3, 10-11, están inmediatamente después de la descripción de la analogía del carro, I 3, 3-9. La segunda serie jerárquica (II 3, 7-8), a su vez, se encuentra inmediatamente antes de la sección donde se da una definición del yoga (II 3, 10-11), solamente separadas por una única estrofa. Volveremos sobre ésta al final de esta sección. El hecho de que el conocimiento sea expuesto en estrecha proximidad a la caracterización del yoga parecería reforzar la clasificación de la enseñanza de la *upaniṣad* en dos categorías que se brinda en su última estrofa. Pero, además de esta contigüidad inmediata entre los pasajes, hay un interesante vínculo terminológico. En la estrofa II 3, 10, inmediatamente anterior a la definición de yoga (II 3, 11) y relacionada con ella conceptualmente, se habla de la vía antiquísima (*paramā gatiḥ*), mientras que en la estrofa I 3, 11, en la que se da una de las enumeraciones, se alude a la vía anterior (*parā gatiḥ*). Tanto el yoga como el conocimiento de la jerarquía de elementos parecen conducir a la vía final, aunque el superlativo en el pasaje relativo al yoga podría implicar cierta superioridad de este método. Considérese también que en la estrofa I 3, 9, en la que concluye la analogía del carro, se menciona el “paso antiquísimo de Viṣṇu” (*paramam padam*). Nuevamente en un pasaje relativo al yoga hallamos el uso del superlativo. Indiquemos, además, en relación con estos detalles, la interpretación teísta de la culminación del camino del yoga que se brinda en I 3, 9 (presente también en II 3, 18), asociada a la interpretación psicológica en II 3, 11 —rasgos ambos del yoga clásico posterior—. Estos aspectos, a su vez, contrastan con la interpretación ontológica de I 3, 11, donde la vía final es identificada con *puruṣa*. La noción de *puruṣa*, cabe señalar, no aparece en los pasajes relativos al yoga.⁸²

⁸¹ *Ibid.*, p. 96.

⁸² El yoga clásico posterior combina con su interpretación psicológica y teísta

Menciono, por último, un claro nexo entre la noción de saber (*vidyā*) con la inmortalidad que trae aparejada de acuerdo con la última estrofa del tratado, y la exposición jerárquica de elementos con el *puruṣa* a la cabeza. Este vínculo lo encontramos, justamente, en la estrofa que articula la última de las digresiones metafísicas en II 3, 7-8 y la definición del yoga expuesta en II 3, 10-11. La cito para concluir el análisis:

Su forma (la de *puruṣa*) no está entre lo visible; nadie la ve con el ojo. Por el corazón, por el pensamiento, por las mentes es anhelado. Los que saben (*vidur*) esto se vuelven inmortales.⁸³

Este pasaje confirmaría la identificación de las digresiones ontológicas con la noción de saber (*vidyā*) contenida en la última estrofa. Nótese, por una parte, que aquí se hace referencia al principio supremo de las enumeraciones, *puruṣa*, y al modo en que éste es captado, en términos de algo que los hombres saben (*vidur*). E incluso aquí, por otra parte, se afirma que este saber permite alcanzar la inmortalidad, tal como se expresa en las líneas que cierran la *upaniṣad*. Se podría afirmar, en fin, que el saber al que alude este pasaje articulador indicaría que una de las categorías en las que se clasifica la enseñanza brindada en nuestra *upaniṣad*, el saber (*vidyā*), se correspondería, en parte al menos, con la exposición jerárquica de principios metafísicos en los cuales *puruṣa* es la vía final que debe ser alcanzada para lograr la inmortalidad.

Conclusiones

Se examinaron diferentes dificultades que han encontrado los estudiosos al abordar la historia de las ideas o de la tradición intelectual identificada con las nociones de *sāṅkhyā* y de *yoga*. Se mostró que incluso para los pensadores indios de la Antigüedad, las exposiciones de Īśvarakṛṣṇa y de Patañjali poseen una autoridad innegable respecto tanto del *sāṅkhyā* como del

la ontología *sāṅkhyā*, incluida la noción de *puruṣa*. Justamente por esto, entre otros elementos, el yoga clásico es *sāṅkhyā-yoga*, como ya mencionamos.

⁸³ *Katha Upaniṣad* II 3, 9.

(*sāṅkhya*)-yoga. Estas exposiciones, a su vez, han sido abundantemente comentadas a lo largo de los siglos, lo cual contribuye a su canonización. Se señaló también que, en las fuentes anteriores a estas obras, donde el empleo de los vocablos *sāṅkhya* y *yoga* es frecuente, no resulta fácil determinar el significado de estos términos, y tampoco la relación que hay entre ellos ni la que tienen con sus formas llamadas clásicas. A modo de conclusión, se contrastan enseguida los resultados obtenidos a partir del análisis de la *Kaṭha Upaniṣad* con las propuestas acerca de estos problemas historiográficos ofrecidas por los especialistas y discutidas en la segunda sección.

El examen del texto nos permite poner en cuestión, en primer término, la concepción de Edgerton del *sāṅkhya* y del *yoga* como dos modos alternativos para alcanzar la salvación. Si tomamos su concepción del *sāṅkhya* como conocimiento liberador y tenemos en cuenta que la *Kaṭha Upaniṣad* hace repetidas referencias al saber (*vidyā*) y al conocimiento (*jñāna*) liberador a pesar de no recurrir al vocablo *sāṅkhya*, tal vez no sea posible concebir el conocimiento y el *yoga* como dos métodos alternativos. Tal posición no parece seguirse de mi interpretación del texto upanishádico, al menos. Es cierto que la enseñanza brindada en él se clasifica en dos categorías, pero la conjunción mediante la cual son presentadas en la última estrofa y la estrecha relación con la cual se exponen en el texto parecerían apuntar a la necesidad de que *ambas* modalidades de instrucción sean implementadas conjuntamente para lograr la inmortalidad y alcanzar a Brahman. Esta conjunción del *yoga* con el *dharma* —término con el que se alude a las doctrinas expuestas por Yama a Naciketas,⁸⁴ como ya se señaló—, por otra parte, podría entenderse como un intento de alinear el *yoga* con el pensamiento ortodoxo brahmánico, sobre todo si se toma en cuenta que en otras fuentes se alude al *yoga* con independencia de las doctrinas asociadas a esta tradición.

En cuanto al significado del término “*sāṅkhya*”, por otra parte, es evidente que no se puede hacer una contribución aquí dada la ausencia de este vocablo en la *upaniṣad* analizada. Tal falta resulta significativa, sin embargo, en la medida en que cier-

⁸⁴ *Kaṭha Upaniṣad* I 2, 13 y 14.

tas doctrinas que posteriormente pasarán a formar parte de este sistema filosófico clásico, parecen haber alcanzado un grado considerable de sistematización incluso antes de que se las reconozca como *sāṅkhyā*. La identificación de estas doctrinas con los términos *vidyā* y *jñāna*, no obstante su carácter liberador y su conjunción con el yoga, parece atribuirles cierta identidad que no las coloca lejos de lo que se podría considerar una expresión acotada del *sāṅkhyā*. Lo que resulta claro, de todos modos, es que el saber (*vidyā*) al que se alude en la *upaniṣad* tampoco es una categoría vacía que implica meramente la salvación por medio del conocimiento, como afirma Edgerton,⁸⁵ sino que involucra doctrinas específicas, tanto acerca del desenvolvimiento de lo real desde su estado inmanifestado hacia su manifestación plena, como de los aspectos constitutivos del hombre, que debe lograr poner en correcta relación jerárquica para obtener la liberación.

Si se reconsideran, por otra parte, las cuatro tesis de Burley acerca de la relación histórica entre *sāṅkhyā* y yoga y se reformulan en términos de *vidyā* y yoga, creo que nuestro texto proporciona interesantes elementos. En primer lugar, la *upaniṣad* narra que ambas fueron transmitidas por Yama como aspectos de una misma enseñanza y en un mismo acto. Tal afirmación difícilmente podría aceptarse como histórica, pero alerta acerca de la contradicción, señalada por Burley, que el modelo ontogénico o gestacional plantea con la presentación que la tradición nos da de sí misma. Se afirma, además, que la liberación fue alcanzada por Naciketas tras recibir tanto el saber como el método entero del yoga, y estas dimensiones de la enseñanza aparecen estrechamente entrelazadas en la *upaniṣad*, con lo cual difícilmente podría aducirse el presente texto en defensa de las tesis de sistemas diferentes. Si bien no podría hablarse de sistemas en esta etapa, la conjunción mediante la cual ambos ingredientes son presentados conduce más bien a la tesis de sistema único o bien a la tesis de divergencia. No obstante, para aplicar alguna de estas dos tesis a la tradición *sāṅkhyā-yoga* debería mostrarse que uno de los dos modelos se aplica a los otros textos posteriores en los que también se abordan el *sāṅkhyā* y el yoga.

⁸⁵ Edgerton, "The Meaning of Sankhya and Yoga", *op. cit.*, pp. 5-6.

El examen de la *Katha Upanisad*, pues, permitió poner de relieve y discutir diferentes elementos de un importante campo del pensamiento antiguo de India. Tomada en sí misma, la *upanisad* es un valioso testimonio de doctrinas brahmánicas pertenecientes a una etapa relativamente tardía de la antigua literatura védica. Mas tomada en el marco de la tradición textual del *sāṅkhyā-yoga*, es una importante evidencia de una instancia “preclásica” en el desarrollo de estos sistemas filosóficos, de sus implicaciones prácticas y soteriológicas, evidencia que puede proporcionar criterios para comprender mejor las etapas posteriores de la filosofía de India. El examen del texto, en fin, pone de manifiesto que el análisis textual y conceptual y la discusión historiográfica parecen ir de la mano en el estudio de la filosofía antigua de India. ♦♦♦

Dirección institucional del autor:

Instituto de Filosofía Dr. A. Korn

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Puán 480 (1406), 4to piso, of. 431

Buenos Aires, Argentina

Bibliografía

- BASHAM, Arthur Llewellyn, *The Wonder that was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-continent before the Coming of the Muslims*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1954.
- BRONKHORST, Johannes, “God in Sāṅkhyā”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. 27, 1983, pp. 149-164.
- BRONKHORST, Johannes, “Sūtra”, en Knut A. Jacobsen y Helene Basu (eds.), *Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Vol. 2: Sacred Texts, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 182-192.
- BRONKHORST, Johannes, “Yoga and Seśvara Sāṅkhyā”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 9, núm. 3, diciembre de 1981, pp. 309-320.
- BUITENEN, Johannes A. B. van, “Studies in Sāmkhya (III)”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 77, núm. 2, abril-junio de 1957, pp. 88-107.

- BUITENEN, Johannes A. B. van, "The Large Ātman", *History of Religions*, vol. 4, núm. 1, verano de 1964, pp. 103-114.
- BUITENEN, Johannes A. B. van (tr. y ed.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1981.
- BURLEY, Mikel, *Classical Sāṅkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, Londres-Nueva York, Routledge, 2007.
- CHAKRAVARTI, Pulinbihari, *Origin and Development of the Sāṅkhya System of Thought*, 2^a ed., Nueva Delhi, Oriental Books Reprint, 1975.
- DASGUPTA, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- DASGUPTA, Surendranath, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*, Calcuta, Calcutta University Press, 1930.
- DICKSTEIN, Jonathan, "Richard Garbe, German Indology and the Messiness of (A)theistic Sāmkhya", *Sagar*, vol. 23, 2015, pp. 2-34.
- EDGERTON, Franklin, "The Meaning of Sankhya and Yoga", *American Journal of Philology*, vol. 45, núm. 1, 1924, pp. 1-46.
- FEUERSTEIN, Georg, *The Philosophy of Classical Yoga*, Nueva York, St. Martin's Press, 1980.
- FRAUWALLNER, Erich, *Geschichte der Indischen Philosophie*, vol. 1, Salzburgo, Otto Müller Verlag, 1953.
- FRAUWALLNER, Erich, *History of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1973.
- FRAUWALLNER, Erich, "Zur Erkenntnislehre des Klassischen Sāmkhya-system", *WZKSOA*, vol. 2, 1958, pp. 84-139.
- GARBE, Richard, "Outlines of a History of Indian Philosophy", *The Monist*, vol. 4, núm. 4, julio de 1894, pp. 580-598.
- GARBE, Richard, *The Philosophy of Ancient India*, Chicago, Open Court, 1899.
- HACKER, Paul, "The Sāmkhyization of the Emanation Doctrine Shown in a Critical Analysis of Texts", *WZKSOA*, vol. 5, 1961, pp. 75-112.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- HERRERA, José León (presentación y trad.), "Las estrofas del Sāmkhya de Ishvarakrishna", *Areté*, vol. 24, núm. 2, 2012, pp. 397-402.
- HOPKINS, E. Washburn, "Notes on the Çvetāçvatara, the Buddhacarita, etc.", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 22, 1901, pp. 380-389.
- HULIN, Michel, "Le commentaire dans la littérature philosophique et de l'Inde ancienne", en Marie-Odile Goulet-Cazé (ed.), *Le*

- Commentaire entre tradition et innovation, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 425-434.
- JACOBSEN, Knut A., “*Sāṅkhya-yoga Traditions*”, en Jessica Frazier (ed.), *The Continuum Companion to Hindu Studies*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2011, pp. 74-83.
- KANGLE, R. P., *The Kauṭilya Arthaśāstra, Part II. An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, Delhi, Motilal Banarsi das, 2003.
- KAVIRAJ, Gopinath, *Aspects of Indian Thought*, Calcuta, The University of Burdwan Press, 1954.
- KING, Richard, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, Londres-Nueva York, Routledge, 1999.
- LARSON, Gerald, *Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1998.
- LARSON, Gerald y Ram Shankar Bhattacharya, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 12: Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Delhi, Motilal Banarsi das, 2008.
- LARSON, Gerald, Ram Shankar Bhattacharya y Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 4: Sāṅkhya, a Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1987.
- MAAS, Philipp, “A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy”, en Eli Franco (ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Viena, Sammlung de Nobili, 2013, pp. 53-90.
- MADHAVA, Āchārya, *The Sarva-Darśana-Samgraha; or, Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, tr. E. B. Cowell y A. E. Gough, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1914.
- NICHOLSON, Andrew J., *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, Nueva York, Columbia University Press, 2010.
- OLIVELLE, Patrik (tr. y ed.), *The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- PAHLAJRAI, Prem, “Doxographies-Why Six Darśanas? Which Six?”, ponencia presentada en el 2004 Asian Studies Graduate Student Colloquium, University of Washington, 2004. [[<http://faculty.washington.edu/prem/Colloquium04-Doxographies.pdf>](http://faculty.washington.edu/prem/Colloquium04-Doxographies.pdf), consultado en agosto de 2016.]
- PALMA, Daniel de (ed. y trad.), *Upanisads*, Madrid, Siruela, 2006.
- PINES, Shlomo y Tuvia Gelblum, “Al-Bīrūnī’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogaśūtra*: A Translation of His First Chapter and a Comparison with Related Sanskrit Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 29, núm. 2, 1966, pp. 302-325.

- PINES, Shlomo y Tuvia Gelblum, "Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patañjali's *Yogaśūtra*: A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 46, núm. 2, 1983, pp. 258-304.
- PINES, Shlomo y Tuvia Gelblum, "Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patañjali's *Yogaśūtra*: A Translation of the Fourth Chapter and a Comparison with Related Texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 52, núm. 2, 1989, pp. 265-305.
- PINES, Shlomo y Gelblum Tuvia, "Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patañjali's 'Yogaśūtra'. A Translation of the Second Chapter and a Comparison with Related Texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 40, núm. 3, 1977, pp. 522-549.
- QVARNSTRÖM, Olle, "Haribhadra and the Beginnings of Doxography in India", en N. K. Wagle y O. Qvarnström (eds.), *Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, Toronto, University of Toronto, 1999, pp. 169-210.
- QVARNSTRÖM, Olle, *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattvaviniścaya Chapter of Bhavya's Madhyamakahṛdayakārikā*, Lund, Plus Ultra, 1989.
- QVARNSTRÖM, Olle, "Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka and Haribhadrasūri: Early Buddhist and Jain Criticisms of Sāṃkhya Epistemology and the Theory of Reflection", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 40, núm. 4, agosto de 2012, pp. 395-409.
- ROEBUCK, Valerie J. (trad. y ed.), *The Upaniṣads*, Londres-Nueva York, Penguin Books, 2003.
- TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti, "Perspectivismo y tolerancia en la filosofía de la India", en Carlos Enrique Berbeglia (coord.), *Propuestas para una antropología argentina. Tomo VII: Comprensión y tolerancia*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 115-128.
- WUJASTYK, Dominik, "Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background", en Philipp Maas (ed.), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon*, Viena, Vienna University Press, en prensa.