

YOGA SŪTRA DE PATAÑJALI. INTRODUCCIÓN¹

Tema central de Patañjali: la sutilización

Hay tres cuestiones principales en el *Yoga Sūtra*: práctica (*sādhana*), retorno al origen o sutilización (*pratiprasava*), y *samādhi*. Los tres están relacionados y, en algunos momentos, armonizados. La aplicación de las prácticas yóguicas da lugar a una progresiva sutilización del enfoque personal, el cual se dirige desde las manifestaciones groseras de *citta-vṛtti* hasta el aspecto más sublime de *prakṛti*, el estado de *sattva*. Cuando éste se alcanza, el equilibrio resultante se define como el estado en el que se disuelven las distinciones entre conocedor, conocimiento y conocido (I.41).

En último término, respecto a los procedimientos, el Yoga adopta diversos enfoques, ofreciendo un gran número de caminos y varias descripciones del objetivo una vez que ha sido alcanzado. Por otro lado, se encuentran referencias al objetivo final en cada una de las cuatro secciones del texto. Las descripciones dadas en cada una son distintas, y probablemente se podría escoger una descripción “favorita” acerca del logro yóguico, tal como joya preciosa, nube de *dharmā*, o carente de semilla. Sin embargo, a pesar de la pluralidad de prácticas y definiciones, cuyo significado será discutido más adelante, en el Yoga solo hay una cuestión que no puede eludirse: la necesidad del practicante de conducir los *guṇas* de vuelta a la condición de equilibrio (*pratiprasava*) mencionada en II.10 y IV.34.

A fin de entender este proceso crítico, debemos comprender la conexión entre Sāṃkhya y Yoga. Con pocas excepciones los vocabularios de Yoga y Sāṃkhya están compartidos. Como el Sāṃkhya, el Yoga ensalza el conocimiento discriminativo como medio para la liberación. El Yoga, sin embargo, prescribe varias disciplinas morales para lograr este elevado estado y describe el resultado de varias formas. No obstante, cada una de las disciplinas del Yoga sirve a un propósito común: disminuir el apego, primero al mundo grosero, y más tarde a las influencias sutiles que determinan nuestra

¹ Traducción de la introducción al libro “The Yoga Sūtras of Patañjali”, de Christopher Chapple y Yogi Ananda Viraj (Eugene P. Kelly, Jr.), publicado por Sri Satguru Publications en Delhi, 1990. Christopher Chapple es profesor adjunto de teología en la Universidad Loyola Marymount, en Los Angeles, California. Yogi Ananda Viraj es director adjunto del Yoga Anand Ashram en Amityville, New York.

percepción material. En última instancia, cuando se logra el estado final, toda oscuridad se consume, *citta* se purifica y se descansa en un estado de puro *sattva* que permite reflejar la pura conciencia. Este *kaivalya* o *samādhi* no es un estado catatónico propio de la muerte; es el poder de la conciencia más elevada (*citi śakti*) a través del cual se continúa observando el juego de la vida.

El procedimiento técnico para la sutilización de *citta* funciona como un hilo que une entre sí el *Yoga Sūtra*. El recuerdo de esta cuestión general ha sido útil cuando nuestro grupo traductor se encontró con pasajes difíciles. En un sentido, todo el sistema *yoga* se ha diseñado para llevar a cabo y perfeccionar este proceso. Se insinúa por primera vez en la definición de *yoga* dada al principio: “*yoga* es la restricción de las fluctuaciones de la mente” (I.2). Explícitamente se describe en la sección del desapego (I.13-16). En I.19-22 se describe una jerarquía de estados: los de práctica menos intensa listos para regresar a las manifestaciones de *prakṛti*, los de práctica media afianzados en las técnicas que los mantienen libres de las ataduras, y los más ardientes próximos a la visión de *puruṣa*. La jerarquía progresivamente sutil de concentraciones (*samāpatti* y *samādhi*) se encuentran en I.44-51.

El inicio de la segunda sección del texto (*Sādhana-Pāda*) establece claramente lo que se va a superar mediante la práctica del *yoga*. Las fluctuaciones mentales, inextricablemente unidas al *karma* y las aflicciones, deben evitarse mediante la meditación (II.11) que devuelve al practicante al estado de equilibrio. Todo aquel que sabe discriminar, observa el descontento (*duḥkha*) inherente a la implicación mundana (II.15) y trata de evitar el descontento futuro (II.16) mediante la comprensión del proceso cósmico-generativo de lo que puede observarse (II.18). Una vez que se es consciente de que toda actividad es objeto del observador, entonces se regresa realmente al origen, lo cual recuerda al Sāṃkhya *Kārikā* cuando *prakṛti* detiene su danza. En este punto, en la culminación del proceso de sutilización, se alcanza un estado de sabiduría: “La práctica continuada del *yoga* de ocho pasos destruye las impurezas y lleva la luz de la comprensión hacia el conocimiento discriminatorio” (II.28).

El óctuple sendero yóguico descrito entre II.29 y III.3, sigue un proceso similar de sutilización creciente. La primera fase, *yama*, implica un desplazamiento consciente de los hábitos de violencia, mentira, robo, lujuria y posesividad. Cada uno de ellos supone un rechazo al apego material. A continuación, con la práctica de *niyama*, se

cultivan nuevas interacciones con el mundo basadas en la pureza, el contentamiento, la austeridad, el estudio de uno mismo y la dedicación a *īśvara*.

Habiendo estabilizado de esta forma nuestras relaciones sociales, se fija la atención directamente en la capa más externa del sí mismo, el cuerpo. Mediante *āsana*, se logran comodidad y firmeza (II.46); mediante el control de la respiración se trascienden las condiciones respiratorias internas y externas (II.51). Todo esto, entonces, facilita alcanzar los aspectos más sutiles de *citta* en las cuatro fases finales del *yoga*. La primera de las cuatro, *pratyāhāra*, se define específicamente como el retraimiento de los objetos de los sentidos; se continúa con los miembros internos de concentración, meditación y *samādhi*, que son abordados en la tercera sección del texto.

A lo largo de la tercera sección (*Vibhūti-Pāda*), se detallan los poderes logrados mediante la sutilización progresiva. Todos se consideran provenientes de una mente disciplinada por los miembros internos de concentración, meditación y *samādhi*, una mente que ya no se dirige hacia el mundo exterior (III.9-11). Surgen numerosas habilidades, pero ninguna es percibida necesariamente por otro (III.20) pues la transformación tiene lugar dentro de la experiencia del yogui.

Alguno de los *sūtras* más fantásticos en esta sección pueden considerarse quizás bajo la óptica del proceso de sutilización. Por ejemplo, la discusión en III.39-41 implica la ascensión a través de los *tattvas* recomendada por el Sāṃkhya. El yogui es capaz primero de elevarse sobre los elementos más groseros de agua y barro (III.39) y a través del fuego (III.40) utilizando la respiración (aire) hasta el más sutil de los elementos, el espacio (III.41). El *sūtra* III.44 resume el logro inicial de dominio sobre los elementos, estableciendo su dependencia respecto de lo que es más sutil; III.47 profundiza aún más esta etapa, afirmando que el dominio de los órganos de los sentidos se alcanza mediante el conocimiento de la naturaleza interna de los sentidos. Incluso más profundo aún, se muestra una firme y desapegada visión (*kaivalya*) siguiendo el curso de *pratiprasava*. Esta progresión, desde el dominio de los elementos, el de los sentidos, el de la mente y, finalmente, la quietud mental, reafirma el énfasis establecido por Patañjali en la sutilización, una cuestión que también encontramos en el *Bhāgavad Gītā*: “Dicen que en el límite están los sentidos, que la mente está más allá de los sentidos, que el pensamiento está más allá de la mente y que más allá del pensamiento está aquél” (III.42).

La cuarta sección (*Kaivalya-Pāda*) continúa con el tema de la vuelta al origen, utilizando nuevamente la terminología Sāṃkhya. El concepto del *pariṇāma* de *citta* es central en esta exposición de Patañjali. Se ha afirmado en III.9-15 que *pariṇāma* o la transformación de *citta* puede dirigirse hacia la manifestación exterior (III.13) o retraerse hacia al punto de quietud mental o *nirodha* (III.9), lo cual, cuando se aplica consistentemente, conduce al *pariṇāma* del *samādhi* (III.11). En la cuarta sección nuevamente encontramos ecos de los mismos temas. Las cosas surgen a causa de la estabilización de *pariṇāma* (IV.2-14); el objetivo del yoga es la inversión de este proceso, la conclusión de *pariṇāma* (IV.32-33) donde se detiene la generación compulsiva del mundo.

En su interpretación de la discusión de *citta* y *pariṇāma* en la cuarta sección, Vyāsa interpreta a Patañjali argumentando en contra de la escuela de Budismo Yogācāra, la cual ha sido considerada por algunos como un puro idealismo, negando la realidad del mundo manifiesto. Sin embargo, en nuestra lectura del texto, no observamos a Patañjali polemizando explícitamente contra tal opinión, sino solo adelantando la perspectiva Sāṃkhya de que todas las cosas surgen de *prakṛti* a través de *pariṇāma*, que *pariṇāma* puede dirigirse hacia niveles extraordinariamente sutiles mediante *pratiprasava* y que la culminación de estos procesos resulta en una purificación total de *citta*. Esto produce un estado de *sattva* caracterizado por una conciencia superior, establecida en su propia naturaleza, *kaivalya* (III.34).

Igual que en el Sāṃkhya, *prakṛti* no puede actuar sin *puruṣa* (IV.3); necesita un espectador ante quien representar la actuación. La actuación se representa en virtud de una identidad equivocada (IV.4) pero solo es posible gracias a la impasibilidad del testigo (IV.18). Ambos son necesarios; ninguno se basta a sí mismo, tal como establece la analogía Sāṃkhya del cojo asistiendo al ciego. Aunque actúan juntos, se encuentran esencialmente separados.

A pesar de todos los intentos para limitar o reclamar el poder de la conciencia mediante la identificación, la naturaleza esencial nunca puede verse a sí misma (IV.21). *Kaivalya* tiene lugar solamente a través de la supresión de toda identificación, mediante el proceso de *pratiprasava*. El proceso de identificación es inseparable de la acción dolorosa; la identidad es la segunda de las cinco aficciones que empujan a la acción. Ambas nacen de los residuos existentes en *citta*, los cuales ocasionan

repetidas manifestaciones. La explicación del *karma* en esta sección (IV.7-11) afirma que la experiencia es dependiente de las estructuras de *citta*. Cuando la mente vuelve a su origen en *prakṛti* y se alcanza el *sattva* más puro (IV.25), cesa la generación de la falsa conciencia de sí mismo. Tal pureza garantiza la acción liberada del dolor (IV.30), con la culminación del yoga descrita en el *sūtra* final como:

La involución de los *guṇas*,
desprovistos de todo sentido para el *puruṣa*,
es el *kaivalya*, el establecimiento en sí misma de la pura conciencia,
(de “lo-que-observa” o “sí-mismo-esencial”).

Algunas observaciones sobre la estructura del texto.

Una vez examinada la manera en que el texto se articula para formar un conjunto, vamos a examinar ahora aquellos aspectos que los investigadores han encontrado especialmente discrepantes. Tales aspectos pueden clasificarse como sigue: 1) la fecha del texto 2) la pluralidad de las prácticas incluidas 3) las distintas descripciones del objetivo final 4) la presencia de elementos budistas y jainas 5) la posición defendida por algunos según la cual el *Yoga Sūtra* se compone de múltiples textos.

Empecemos primero con la datación del texto. Dos investigadores contemporáneos de Yoga discrepan tanto como en quinientos años al asignarles una fecha. Georg Feuerstein defiende que “se trata de un trabajo del segundo siglo II d. C.”, mientras que T.S. Rukmani, siguiendo a S.N. Dasgupta, afirma que la fecha “puede aceptarse entre el segundo siglo a. C. y el primero d. C.”, permitiendo así la posible identificación entre el compositor de los *Yoga Sūtra* y el gramático del mismo nombre. Los primeros orientalistas, Jacobi, Keith y Poussin optaron por la última datación; Dasgupta opina que las tres primeras secciones son anteriores y que la última es un añadido posterior. De nuestra lectura del texto y de la discusión expuesta sobre la sutilización, observamos una clara continuidad a lo largo de toda la obra. Sin embargo, por razones que detallaremos más adelante, tenemos que admitir la idea del florecimiento de Patañjali después de la popularización de distintas técnicas yóguicas practicadas por las diversas escuelas Jainas, Brahmánicas y Budistas. Tal como afirma Eliade, “no son su descubrimiento, ni pertenecen a su época; han sido experimentadas primero, muchos siglos antes que él”

Los métodos de práctica que enseña Patañjali son numerosos y variados. Se pueden considerar más de veinte técnicas diferentes, muchas de las cuales se subdividen en otras. El primer método mencionado por Patañjali es el de práctica y desapego (*abhyāsa* y *vairāgya* [I.12-16]). Otro es la aplicación de fe, energía, atención, concentración y sabiduría (*śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā* [I.20]). Otro más consiste en dedicar la meditación al maestro primero, *īśvara*, el cual permanece inafectado por los estragos que el tiempo ocasiona asociado con *prakṛti* (I.23-32; II.1, 32, 45). El comportamiento correcto en las relaciones interpersonales se considera otra herramienta para lograr el *yoga*: el *Sūtra* I.33 afirma: “Se alcanza estabilidad emocional cultivando sentimientos de amistad, compasión, alegría y ecuanimidad ante situaciones de felicidad, desgracia, mérito y demérito, respectivamente”. Adquiriendo control sobre la respiración, el yogui domina los sentidos, incluido el proceso mental (I.34; II.49-53). Otras prácticas en el primer *pāda* incluyen dirigir la conciencia hacia quien ha vencido el apego, meditar en un sueño auspicioso, centrar la mente en una actividad concreta, cultivar pensamientos que no ocasionen dolor y nos acerquen a la iluminación, o por cualquier otro medio, según nos convenga (I.35-39).

En el segundo *pāda* se describen dos prácticas principales, cada una de ellas con múltiples dimensiones. La primera, el *Kriyā Yoga*, implica ascetismo, estudio de sí mismo y dedicación a *īśvara* con el propósito expreso de desarraigar la influencia de las impurezas (*kleśa* [II.27]). La segunda, el *Aṣṭāṅga Yoga*, contiene los conocidos ocho miembros del *yoga*, cada uno de los cuales debe considerarse una distinta forma de práctica: *yama, niyama, āsana, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna* y *samādhi* (II.28-III.3).

Además de la pluralidad de prácticas mencionadas en el *Yoga Sūtra*, el *yoga* se describe en varios lugares del texto, a menudo con distintas características. En la primera sección se describe como “la cesación de la identificación con los procesos mentales” (I.2); también, como “una joya transparente que asumiendo el color de cualquier objeto cercano, unifica el conocedor, el proceso de conocimiento y el objeto conocido” (I.41); como “la claridad del ser interior” (I.47), y como “sin semilla” (I.51). En la segunda sección, se describe como la desaparición de lo visto (II.21, 22) dejando solo la pura observación (II.20). En la tercera sección se hace referencia a que la pureza de *sattva* es igual a la de *puruṣa* (III.35, 49, 55), lo cual es lo mismo que *kaivalya*. Y en la cuarta y última sección se encuentran varias descripciones del logro yóguico: “conocimiento discriminatorio” y “*samādhi* de la nube del *dharma*” (IV.29),

“desvanecimiento de toda acción basada en las causas de aflicción” (IV.30), “el final de *pariṇāma*” (IV.33), “el retorno al origen de los *guṇas*”, “el establecimiento de la pura conciencia-energía en sí misma” y “la energía subyacente a la conciencia” (IV.34). Tal como resulta evidente, la preocupación por la culminación del yoga impregna el texto; no se trata de una narración donde se presente un clímax que se resuelva al final con una conclusión. Por otro lado, es difícil conciliar requerimientos técnicamente precisos como la restricción total (*nirodha*) con proclamaciones más poéticas del estilo de *samādhi* de la nube del *dharma* y conciencia-energía (*citiśakti*). ¿Se trata de objetivos que compiten entre sí o de distintas descripciones acerca de una misma experiencia? ¿Son contradictorios? Tal vez, como deduciremos al final, Patañjali haya presentado a propósito toda una inteligente colección de posibilidades.

En el *Yoga Sūtra* se hallan rastros de Budismo y Jainismo. Muchas de las prácticas mencionadas en el *Yoga Sūtra* sin duda hunden sus raíces en el Hinduismo clásico, concretamente en la tradición Brahmánica-Upaniśádica, exponiendo prácticas del *Katha*, el *Śvetāśvatara Upaniśads*, el *Mahābhārata*, y otros textos. Sin embargo, al mismo tiempo que mantiene su posición filosófica orientada hacia el Sāṃkhya, el *Yoga Sūtra* incorpora prácticas que deben asociarse sin lugar a dudas con el Budismo y el Jainismo de la época de Patañjali. Algunos orientalistas han señalado el paralelismo entre el Yoga Budista y el Yoga de Patañjali, incluyendo a Senart, Lindquist, la Vallée Poussin, Eliade y otros. Eliade acepta la afirmación de Senart de que el Budismo brota “del terreno del yoga”. Sin embargo, este terreno debe referirse a la tradición pre-Patañjállica, probablemente más antigua que cualquier religión institucionalizada de la cual tengamos registros históricos, dado que las fechas más antiguas proporcionadas por los orientalistas datan el *Yoga Sūtra* entre el 200 a. C. y el 100 d. C., e incluso más tarde, siendo posterior al Budismo en al menos tres y, posiblemente, ocho siglos.

Los paralelos citados por Poussin y otros profundizan tanto en la literatura Budista y están tan ausentes en la literatura tradicional “Hindú”, que no puede negarse que Patañjali prefirió incluir prácticas yóguicas procedentes de manuales Budistas. La más obvia de éstas incluye las cinco prácticas citadas en I.20 de *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā*; los cuatro *brahmavihāra* ampliamente aplicados por los Budistas que se citan en I.33 y las definiciones paralelas de ignorancia (*avidyā*) y sufrimiento (*duḥkha*) en II.5 y II.15, respectivamente. También pueden encontrarse similitudes entre los cuatro *dhyānas* del Budismo y los *Samādhis* citados por Patañjali, la referencia a los siete *Prajñās* (II.27), y así sucesivamente. Keith incluso va más allá al

afirmar que “solamente podemos comprender el establecimiento de *īśvara* en el *Yoga Sūtra* I.25: “en el ser supremo la potencialidad de omnisciencia es insuperable”, bajo la luz de la doctrina *Mahāyāna* (Budista) del *tathāgatagarbha* y el uso del término *bīja* efectuado por el *Yogācāra* en este contexto.

Los estudios acerca de la conexión entre el Budismo y el *Yoga Sūtra* han sido numerosos. Menor atención ha recibido la influencia Jaina en los diferentes estudios analíticos del texto. En el *Yoga* aparecen tres enseñanzas estrechamente asociadas con el Jainismo: la doctrina del *karma*, el *telos* del aislamiento trascendental (*kevala* en el Jainismo, *kaivalya* en el *Yoga*) y la práctica de la no violencia (*ahiṃsā*). De hecho, la lista completa de los cinco *yamas* (II.30) es idéntica a los preceptos éticos enseñados por *Mahāvīra*, el contemporáneo de Buda que estableció las raíces del Jainismo moderno.

Las distintas evidencias señaladas han dado pie a que los orientalistas occidentales contemporáneos especulen sobre si el texto tal y como se nos presenta actualmente no es en realidad una composición de fragmentos aislados. La ausencia de una arquitectura clara ha conducido a muchos intentos de diseccionar el texto en secciones originales que habrían sido unidas por Patañjali. El intento más reciente, por Georg Feuerstein, contempla dos textos yóguicos enlazados juntos: un “Texto de *Kriyā Yoga*” que se extendería de I.1 a II.27 y de III.3 ó 4 a IV.34, interrumpido por un “Texto de *Aṣṭāṅga Yoga*”, el cual se extendería del II.28 al III.2 ó 3 y también incluiría el *sūtra* III.55. Por tanto, incluiría todas las prácticas del primer *pāda* como parte del *kriyā yoga* junto con la discusión sobre *kaivalya* en el cuarto *pāda*. Deussen defiende que el *Yoga Sūtra* procede de la unión de cinco textos diferentes, divide el primer *pāda* en dos secciones, aísla la sección del *Kriyā Yoga* en el segundo *pāda* y considera el *Kaivalya Pāda* como un texto independiente. De forma similar, Hauer postula cinco textos que denomina como *Nirodha* (I.1-22), *īśvarapraṇidhāna* (I.23-51), *Kriyā-yoga* (II.1-27), *Yoga-aṅga* (II.28-III.55) y *Nirmāṇa-citta* (IV.1-34). Frauwallner establece una diferencia clara entre el yoga del *nirodha* descrito en el primer *pāda* que, según él, busca la supresión de “toda actividad mental” y el *Yoga* de ocho miembros del segundo *pāda*, el cual, como afirma, “persigue alcanzar el logro del conocimiento supremo”. Dasgupta, sin embargo, permanece indiferente ante lo que podrían considerarse inconsistencias del texto, refiriéndose a él como “una compilación maestra y sistemática”. En cualquier caso, resulta evidentemente claro que el texto recoge e integra variadas tradiciones

yóguicas que se armonizaron, no por su propia consistencia, sino gracias al trabajo de unificación efectuado por Patañjali.

En esta coyuntura, vuelvo a la discusión sobre la metodología empleada por Patañjali. Hemos visto que el *Yoga Sūtra* consiste en una concatenación de distintas escuelas de yoga que pueden designarse como *nirodha yoga*, *samādhi yoga*, *kriyā yoga* y *aṣṭāṅga yoga*, junto con prácticas derivadas de los Budistas, Jainas y quizás de otros. Sin embargo, dudo en describir el procedimiento de Patañjali como un sincretismo, definido por Berling como “una apropiación, afirmación o integración de conceptos, símbolos o prácticas de una tradición religiosa en otra mediante un proceso de selección y reconciliación”. Patañjali, sencillamente, no concilia las distintas prácticas que menciona; según Frauwallner, “El *Yoga Sūtra* de Patañjali se compone de diferentes constituyentes o elementos que, de ninguna forma, proporcionan un retrato uniforme y homogéneo”. No obstante, el texto ha tenido un éxito inmenso, sobreviviendo cerca de dos milenios.

Para entender el éxito de Patañjali, debemos tener en mente que el texto no defiende una posición filosófica concreta sino que es eminentemente práctico. Más aún, el *telos* de las distintas prácticas, ya se describan como *nirodha*, *kaivalya* o *samādhi*, permanece más allá de las palabras, más allá de la especulación intelectual: y ésta experiencia, que supera el sincretismo y la síntesis, mantiene el texto unido. El sentido del texto es que la práctica elimina toda especulación. Patañjali no puede probarlo; no favorece una práctica sobre otra. La práctica efectiva es aquella que se utiliza, tal como indica el *Sūtra* I.39, *yathābhīmatā dhyānād vā* (en general, la mente se pacifica con la meditación en lo que es agradable). Patañjali nos proporciona una clave importante sobre su método en el primer *pāda*. Cuando describe todas las prácticas que pueden efectuarse, conecta los *sūtras* con la partícula *vā* (o), y no con *ca* (y). Igual que se utilizan los términos “onda” y “partícula” para describir un electrón, de acuerdo con el contexto, así las prácticas y logros expuestos por Patañjali se yuxtaponen y complementan; aunque todas persiguen la experiencia yóguica, no se puede afirmar que sean idénticas.

Este método es similar al empleado en el *Bhāgavad Gītā* cuando una y otra vez *Arjuna* interroga a *Kṛṣṇa* sobre la verdad, y una y otra vez *Kṛṣṇa* ofrece a *Arjuna* otra perspectiva, otro capítulo, otro yoga. En cada caso, ya se trate de un sacrificio a los dioses o de la práctica de una disciplina yóguica, se demuestra su efectividad. La

multiplicidad es la regla, sin que una perspectiva, un dios o un *yoga* ganen protagonismo. La culminación del *yoga* sobreviene cuando se destruyen todas las diferencias en *nirodha* o *samādhi*. No es que cese la vida, sino que se logra un estado de existencia en el que, parafraseando el *sūtra* I.41, “como en una joya transparente, se logra unificar el conocedor, el proceso de conocimiento y el objeto conocido”, un estado de *yoga* donde se abraza la totalidad sin renunciar a la diversidad.

Aparentemente hay contradicciones presentes en el *Yoga Sūtra* de Patañjali; sin duda, no soportaría el consistente análisis de un filósofo moderno. Sin embargo, el método utilizado por Patañjali refleja la principal preocupación del sistema. Se anuncian distintos caminos, pero no se hace ningún juicio; ninguna enseñanza es superior o mejor que otra. No se niegan las diferencias entre los distintos sistemas de práctica, ni siquiera se discuten. El método utilizado por Patañjali para presentar los distintos *yogas* es consistente con su objetivo último, como si se hallase establecido en *kaivalya* contemplando de forma totalmente desapegada las posibilidades de cada uno. Sus técnicas coexisten en complementariedad, no en competición. Algunos afirman que Patañjali no ha efectuado una contribución filosófica específica en su presentación de la escuela *yoga*. Todo lo contrario, yo creo que se trata de una contribución maestra comunicada más allá de la intelectualidad y que presenta distintas prácticas, una metodología profundamente enraizada en la cultura y las tradiciones de la India.