

El concepto de tiempo en los Yoga Sûtras de Patañjali

por Klaus K. Klostermaier

El presente artículo es una traducción libre del artículo en inglés “*Time in Patanjali's Yogasutra*”, de Klaus K. Klostermaier, publicado en <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/ew33408.htm> y en <http://www.yogadarsana.org/>

Klaus K. Klostermaier, es profesor emérito del Departamento de Estudios Religiosos en la Universidad de Manitoba, Canada.

INTRODUCCIÓN

Los pocos investigadores que han estudiado hasta cierto punto la noción del tiempo en los *Yoga Sutras* de *Patañjali* parecen haberse guiado por el esfuerzo para demostrar que las ideas de *Patañjali* están en línea con las “modernas” (es decir, contemporáneas) concepciones occidentales. Casi todos explican el tiempo como un instante en el espacio (y muy a menudo, también, asociado a la causalidad), tal como se hace en occidente hoy en día, siguiendo a Kant en el terreno filosófico y a Einstein en el de la física.

Sir *Brajendranath Seal*, escritor anterior a Einstein, desarrolló su Teoría de la Relatividad, influenciado por las ideas de *Patañjali* sobre el tiempo y el espacio, próximas a los conceptos de Kant acerca de formas de percepción a priori [1]. Fritjof Capra, un físico moderno, avanza la idea de que el “pensamiento oriental”, tal como él lo denomina, desarrolló hace más de dos mil años la idea del *continuum* espacio-tiempo cuatridimensional [2]. Ambos puntos de vista parecen erróneos. Mi intención con este ensayo es demostrar que la noción del tiempo expuesta en los *Yoga Sûtras* de *Patañjali* no esta conectada intrínsecamente con la noción del espacio y puede (y debe) tratarse de forma diferente.

Los *Yoga Sûtras*, como es bien conocido, tienen mucho en común con el *darshana Sâmkhya* en cuanto a conceptos básicos se refiere. Ahora bien, el *Sâmkhya* no es una “física” en sentido moderno, ni “psicología”, ni “metafísica”, sino, más bien, una mezcla de todas ellas. Los *Yoga Sûtras* comparten esta aproximación holística, manteniendo un especial interés en el objetivo práctico de la emancipación con un aspecto teórico que explica la realidad en términos de jerarquía evolutiva de principios básicos.

En la explicación de *Patañjali* sobre el tiempo , también deben tenerse en cuenta los siguientes aspectos: no se distingue entre tiempo psicológico y tiempo físico, y no se reprime a la hora de extraer conclusiones metafísicas a partir de observaciones físicas.

Este no es el momento de profundizar en la importante cuestión de la relación entre Budismo y *Yoga Sûtras* [3]. A pesar de ciertas polémicas contra algunas escuelas budistas, tanto la terminología como la filosofía subyacente de los *Yoga Sûtras* sugiere estrechas conexiones. La comprensión de esta interdependencia sería de gran ayuda para aclarar también la noción del tiempo, tal como *Patañjali* acepta o presupone. Georg Feuerstein, en el que

podría considerarse el estudio reciente más completo y crítico sobre los *Yoga Sûtras*, escribe: “es muy probable que en su metafísica del tiempo *Patañjali* se haya inspirado directamente en las poderosas especulaciones de los Budistas *Sautrantikas*” [4]. Dado que no hay estudios disponibles sobre ello, este ensayo sobre la noción del tiempo en los *Yoga Sûtras*, puede contribuir de alguna forma a aclarar este punto.

Resulta crucial un análisis de las bases “científicas” del Yoga: el éxito del método de emancipación depende, por un lado, de la correcta explicación científica de las estructuras físicas y psíquicas del universo en el cual vivimos y, por otro lado, de la exactitud del método sugerido para trascender el universo material [5].

REFERENCIAS TEXTUALES

Varios *sûtras* junto con sus comentarios clásicos, proporcionan información sobre el punto de vista de *Patañjali* acerca del tiempo. Otros proporcionan información adicional en la medida en que profundizan en la aplicación que esta noción del tiempo tiene en el contexto del yoga. Otros, finalmente, presuponen la noción del tiempo; la noción del tiempo se halla inmersa en una idea previa sobre la universalidad del cambio y el flujo.

(a) *kshana tatkramayoh samyamâd vivekajam jñânam (III.52)* [6]

Vyâsa comenta [7]: “Al igual que la última partícula de materia (*dravya*) es el átomo (*paramanu*), la última partícula de tiempo (*kala*) es el instante (*kshana*)”. A continuación proporciona una definición física de *kshana* identificándolo con el tiempo que tarda un *paramanu* en desplazarse de un punto a otro o, en otras palabras, en moverse a través del espacio una distancia igual al espacio que ocupa. El continuo flujo de estos *kshanas* no puede combinarse para formar un *vastu*. Lo que llamamos “horas” o “días” son combinaciones mentales. Entonces, el tiempo como tal (*kala*) no es algo real (*vastushunya*) sino que se fundamenta en los cambios mentales (*buddhinirmana*) y resultan conocidos mediante connotaciones verbales.

Sin embargo, el instante (*kshana*) en si mismo es algo real (*vastu*) constituyente de la secuencia (*kramavalambin*). La secuencia esta constituida por una sucesión ininterrumpida de instantes. Los yoguis, que conocen realmente la naturaleza del tiempo, llaman a esto “tiempo” (*kala*). Dos instantes (*kshana*) no pueden existir juntos porque entre dos instantes simultáneos no puede haber una secuencia. La secuencia surge cuando un nuevo instante sucede al precedente sin interrupción. El (instante) presente no contiene (instantes) pasados o futuros. En consecuencia, no puede haber una combinación entre ellos. La explicación de (la realidad) de los instantes pasados y futuros reside en la naturaleza del cambio. El mundo que existe en este preciso instante experimenta el cambio. Todos los *dharmas* se sobreponen en este *kshana*. Efectuando *samyama* en este instante y en la secuencia (de instantes), estos se manifiestan.

De esta forma, surge el conocimiento metafísico (*vivekajam jnanam*). [8]

(b) *atîta anâgatam svarûpato'sty adhvabhedâd dharmânâm (IV.12) [9]*

Vyâsa comenta [10]: “El futuro es aquello cuya existencia esta aún por manifestarse; el pasado es aquello de lo cual ya se ha experimentado la manifestación de su existencia; el presente es aquello cuya experiencia se encuentra manifiesta. Estos tres aspectos de las cosas (*vastu*) constituyen los objetos de conocimiento. Si realmente no existiese (en ninguna de las tres fases), entonces su conocimiento no tendría objeto y no surgiría. Por tanto, lo que esta en el pasado y en el futuro realmente existe”. Además, si las consecuencias del *karman* —tanto as que conducen a la experiencia, como las que llevan a la liberación— no tuviesen existencia real, entonces las acciones de los sabios dirigidas hacia un resultado concreto, no tendrían fundamento. Una causa eficiente puede actualizar un resultado que ya existe, pero no puede crear algo que no exista con anterioridad.

A diferencia del presente, el pasado y el futuro no existen de forma manifiesta. El futuro tiene como característica que su manifestación se efectuará más adelante, y el pasado que ya ha sido efectuada. Solo el presente posee una existencia manifiesta. Aunque solo una forma temporal se halla presente, el futuro y el pasado también existen (bajo su propia forma sutil). Ninguna de las tres formas temporales procede de la inexistencia.

(c) *tatah kritârthânâm parinâmakramasamâptir gunânâm (IV.32) [11]*

Vyâsa comenta [12]: “Como consecuencia de haber alcanzado *dharmamegha*, los *guna* han cumplido su objetivo, y finaliza el proceso de sus transformaciones. Habiendo agotado el *karman* y sus consecuencias, no pueden mantenerse a sí mismos ni un solo *kshana* mas”.

(d) *kshanapratiyogi parinâmâparântanirgrâhyah kramah (IV.33) [13]*

Vyâsa comenta [14]: “La sucesión es básicamente un flujo incesante de momentos (*kshana*), y se reconoce como tal al finalizar una transformación”.

ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

La concepción del tiempo en estos textos parece muy próxima al concepto budista *kshanikavada* [15]. Esta proximidad al Budismo no significa que la noción del tiempo, como podría suponerse, sea marginal en el sistema Yoga sino, por el contrario, es muy importante. El logro del objetivo del Yoga depende tanto de la teoría como de la realidad de *kshana*. Los Budistas han defendido fervientemente la realidad de *kshana* en contra de la opinión de sus oponentes y, si fuesen consistentes, deberían considerar a *kshana* como un simple concepto sin correspondencia real —tal como hacen respecto a todo lo demás. Los Budistas mantienen que la unidad de tiempo más pequeña, el punto matemático instantáneo, es algo real que el astrónomo utiliza como fundamento de todos sus cálculos. Se trata de una partícula de tiempo indivisible; no contiene partes que establezcan una relación de antecedente y subsecuente. Lo único en todo el universo que no es una construcción, que carece de ficción, es el punto-instante sensible: es la base de toda construcción. Es cierto que se trata de una realidad que no puede

representarse con una imagen sensorial, pero esto es porque no se trata de una construcción mental. El único y absoluto punto-instante es una ficción para el Realismo y una realidad para el Budismo, y viceversa, el tiempo empírico o “tiempo bruto”, el “tiempo substancial”, es una realidad para el Realismo y una ficción para el Budismo. Igual que los matemáticos consideran las velocidades aparte de las diferenciales, así hace la mente humana, el matemático natural, construyendo la duración de forma separada a las sensaciones puntuales.

Aunque los *Yoga Sutras* no lo mencionan explícitamente, parecen asumir una identidad entre *kshana*, que se convierte en el objeto de experimentación directa en *samyama* (control mental) sobre el tiempo, y el intervalo entre (y la duración de) los *vrittis* (modificaciones) individuales. La razón para mencionar este punto es que hay una teoría en el budismo (*Hinayana*) que calcula el *kshana* del “mundo externo” con una duración igual a diecisiete *kshana*-pensamientos [16].

Hay razón, entonces, para tratar la noción del tiempo en conexión con los *Yoga Sutras* no solo como un cuanto de tiempo (objetivo) (próximo a la teoría de “*chronos*” mantenida hoy en día por algunos físicos), sino también como un cuanto de conciencia, como una unidad de cambio.

Esto nuevamente tiene dos funciones. Al aplicar *samyama* sobre “el instante temporal”, el yogui es capaz de percibir lo que es *vastu* (el objeto real) en el tiempo —una mutua corroboración de la realidad de la conciencia y su objeto, que es responsable de ello. En el estado de *dharmameghasamadhi* el *quantum* naturaleza del tiempo ofrece de nuevo la posibilidad de trascenderlo completamente. Puesto que se trata de un *dharma*, es al mismo tiempo un “fin” en el nivel de la percepción sensorial y su conocimiento derivado, y también un “no-fin” en el nivel de la realidad que emerge después de que las *gunas* (cualidades) colapsan en si mismas. Esto parece sugerir que el tiempo bajo el aspecto de instante (*kshana*) es fundamental en el universo físico que descansa en la interacción de los *gunas* [17].

Se puede deducir, entonces, que es intrínseco a la existencia samsárica considerar *kala* (tiempo grosero) como un *vastu* —aunque en realidad es una “imaginación”, una creación de *buddhi* (intelecto), basada en el cambio constante de los *vrittis*. Hay que percibir la vaciedad (*vastushunya*) del tiempo en ese sentido y darse cuenta de que el carácter-*vastu* de los tres modos de existencia de *kshana* indica al mismo tiempo el alto grado de profundización en la auténtica naturaleza de las cosas y el medio que sirve para trascender la naturaleza samsárica. La penetración en la auténtica naturaleza del tiempo, según parece, representa el límite de la profundización mental: puesto que *kshana* es el *dharma* mas elemental (todos los demás *dharmas* lo presuponen e infieren, y más allá de él se encuentran —dentro del proceso de resolución de los *dharmas*—, como si dijéramos, los *gunas* en sus formas “básicas”) que representa su disolución, o el reconocimiento de su *dharma*-carácter, da un paso adelante esencial y es tanto resultado como generador de *viveka* (discernimiento). Cuando surge, *vivekajñana*, conduce a *dharmameghasamadhi*, el cual casi por si mismo se desliza hacia la condición de *kaivalya* (“aislamiento” del espíritu). Aunque el término *dharmamegha* no se

ha estudiado propiamente en este contexto, debemos traer a colación que *megha* no debe traducirse como nube (tal como se hace usualmente), sino como “campo” en el sentido de la física moderna [18]. Se trataría entonces de una condición en la cual los *dharmas*, que se perciben en un nivel inferior de conciencia como diferenciados en un gran número de *dharmas* específicos, se perciben ahora en su carácter-*dharma* (unificado): como un “campo” que rodea la realidad última más bien que como una “cosa”. Nuevamente, la función crucial la poseería el *kshanadharmas*.

En la filosofía de los *Yoga Sutras*, la irreversibilidad del tiempo, un problema que ha planteado grandes dudas a la física moderna, podría hallar una explicación plausible. Puede contemplarse el proceso cósmico al completo (*samsara*) —una vez que concluye— como *krama*, como una secuencia de *kshanas*. Los constituyentes de *krama* están dotados —entre ellos mismos— de un orden irreversible: el *kshana* del pasado se caracterizó una vez y para siempre como habiendo sido experimentado [19]. Eso significa que ya no puede revertirse su modo de experiencia a un instante que tenga que ser experimentado (futuro) o a un modo de ser que se esté experimentado ahora mismo (presente). Resulta inherente a la irreversibilidad del orden mismo, siendo el orden constituyente del tiempo como experiencia. Además, en el estado de *kaivalya*, el estado en que se liberan las ataduras de la existencia *samsárica*, cuando los *gunas* han colapsado en *prakriti* sin diferenciación alguna, no hay inversión del tiempo: se trata de una existencia separada de los *dharmas*, y por tanto de una existencia fuera del tiempo. Pero aquí tampoco son intercambiables el pasado y el futuro *samsáricos*.

Esto nos podría conducir a otro problema. El yogui, mediante el desarrollo de los *siddhis* (poderes extraordinarios), es capaz de ver tanto el pasado (conociendo sus nacimientos anteriores), como el futuro (adivinando acontecimientos por venir). Puesto que todos los *kshanas* se diferencian entre sí en su relación con el *kshana* presente, no hay peligro de confundir el pasado con el futuro, o viceversa. Solamente el yogui puede profundizar en el *vastu* que es el *kshana*: en la medida en que conoce un *kshana*, conoce su posición en la secuencia establecida por ellos.

Por otro lado, puede surgir la función clave del *dharmameghasamadhi* como experiencia del tiempo cero. Si se afirma que *kala* es *vastushunya*, esto no significa una mera negación sino una transición: correspondería al cero la función de transición, en lugar de terminación, en la diferencia entre experiencia y realidad [20]. La realización *vastushunya* es un punto esencial de transición entre una conciencia centrada en *buddhi* y la conciencia de *purusha*. Puesto que *kala* es la forma más básica creada por *buddhi*, la realización de su vaciedad implica una inversión radical en la dirección de la actividad de *buddhi* y una desaparición de todo soporte de *buddhi* basado en los *dharmas*.

NOTAS

1. Sir Brajendranath Seal, *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*, (reimpreso, Delhi: Motilal Banarsidass: 1958), p. 18ss.

2. Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Berkeley, California: Shambhala Publications. 1975), p. 161ss.

3. De forma general, la cuestión de la relación entre los Yoga Sutras y el Budismo ha sido tratada ya por Louis de la Vallee Poussin en su ensayo “Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali,” *Melanges chinois et bouddhiques* 5 (Louvain: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1936/37): 223ss.

4. Georg Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga* (Manchester University Press, 1982), p. 95.

5. Resulta muy pertinente la siguiente observación de Tilman Vetter: hay que salir del mundo solo para ir al fondo de las cosas, y no para ir a algún otro sitio. No se llega al fondo de las cosas mediante algún tipo de análisis estúpido, sino mediante el análisis y la trascendencia de los conceptos y verdades más importantes que puedan encontrarse sobre el mundo... “Zum Problem der Person in Nagarjunas Mula-Madhyamaka-Karikas”. En Walter Strolz y Shizuteru Ueda, eds., *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus and Buddhismus* (Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982), p. 171.

6. James Haughton Woods, *The Yoga System of Patanjali*, Harvard Oriental Series, vol. 17 (Harvard University Press, 1914), p. 287, traduce: “Como resultado de la restricción sobre los momentos y sus secuencias (aparece el intuitivo) conocimiento que procede de la discriminación”. I. K. Taimni, *The Science of Yoga* (Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House, 1967), p. 368, traduce: “El conocimiento surge de la conciencia de la Realidad efectuando samyama sobre el momento y (el proceso de) su sucesión” (en su ed. III, 53). Se presupone aquí que el lector conoce (o va a informarse acerca de ello en alguna otra sección de este libro) sobre lo que significa el término básico samyama (traducido por Woods como “restricción”).

7. La edición utilizada es la de Swami Vijnanasrama (Ajmer: Madanlal Lakshminivas Chandak, 1961) la cual, además del *Vyasa Bhasya*, también contiene el *Bhoja Vritti*. Por motivos de conveniencia, se ha añadido una traducción al inglés de los términos técnicos sánscritos. Para información más detallada sobre el significado exacto de estos conceptos y de varias traducciones adoptadas por orientalistas occidentales ver Feuerstein, *Philosophy*, especialmente sobre *guna*: 33ss.; *vritti*: 61ss.; *samyama*: 104ss.; *kaivalya*: 51ss.; *siddhis*: 101ss.

8. Mi traducción de *vivekajam jnanam* como “conocimiento metafísico” hace referencia a que se trata de un conocimiento cierto y real, pero aún no idéntico a la conciencia carente de objeto característica de la condición de *purusha* en el estado de *kaivalya*.

9. Woods, *Yoga*, p. 315: “Existen el pasado y el futuro como tal (sin embargo, las impresiones subconscientes no cesan de aparecer). Pues las distintas formas temporales pertenecen a condiciones externas”. I. K. Taimni, *Science*, p. 403: “El pasado y el futuro existen en su auténtica (real) forma. La diferencia entre *Dharmas* o propiedades se debe a los distintos caminos”.

10. Ob. cit., pp. 449s. (solo párrafos relevantes).

11. Woods, *Yoga*, p. 343: “Cuando, como resultado de ello, los aspectos (*guna*) han cumplido su objetivo, se alcanza el límite de la secuencia de cambios”.

12. Ob. cit., p. 505.

13. Woods, *Yoga*, p. 343: “La correlación positiva del instante, reconocida como tal en el límite extremo del cambio, es la secuencia”. Taimni, *Science*, p. 439: “El proceso correspondiente a los momentos que captan al final de las transformaciones (de los *gunas*) es *kramah*”.

14. Ob. cit., p. 507.

15. Estoy bastante de acuerdo con la siguiente exposición sobre *kshanikavada*, siguiendo a Theodore Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (reimpreso en Dover, 1962), vol. 1, pp. 78ss.

16. Consultar Shwe Zan Aung, *Compendium of Philosophy* (London: Pali Text Society, 1972). p. 26.

17. También de acuerdo al *Bhamati*, el *nityanityaviveka* es el más crucial *adhikara* para *brahmajijnasa*.

18. G. Feuerstein, *Philosophy* (p. 98ss.), después de examinar numerosas traducciones de *dharmamegha*, prefiero adoptar la de J. Hauer, que escribió: "El meditador se halla envuelto en este estado por el poder sustentador básico del universo; se ha convertido en un *dharmakaya* como 'el gran Muni'. Esta es una expresión para el Buda que ha entrado en el Nirvana". Feuerstein continúa afirmando que "el concepto de *dharmamegha* no es mencionado por ninguna autoridad Hindú anterior a *Patañjali*, aunque evidentemente es una parte integral del reciente Budismo *Mahayana*".

19. P. C. W. Davies, en *The Physics of Time Asymmetry* (Berkeley, California: University of California Press, 1974) discute el peculiar fenómeno de que la observación en la física cuántica introduce una asimetría temporal en los procesos naturales. ¿Podrían colocarse en paralelo las diferencias entre la física cuántica y la macrocópica con el antiguo concepto *laukika* indio y *vivekaja jñanam*? (Por supuesto, no se sugiere la posibilidad de observar procesos subatómicos, sino la posibilidad de desarrollar una estructura teórica acorde)

20. Consultar Betty Heimann, "The Discovery of Zero and Its Philosophical Implications in India" y "Counter-Tension of the Zero-Point," en *Facets of Indian Thought* (London: G. Allen & Unwin Ltd., 1964), pp. 95-104.

Klaus K. Klostermaier
Philosophy East & West
V. 34 (1984) pp. 205-210
University of Hawaii Press