

El concepto de tiempo en los Yoga Sūtras de Patañjali¹

Introducción

Los escasos investigadores que hasta cierto punto han considerado la noción del tiempo en los Yoga Sūtras 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. La mayoría 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 Sūtras* de Patañjali no está conectada intrínsecamente con la noción del espacio y puede (y debe) tratarse de forma diferente.

Los *Yoga Sūtras*, como es bien conocido, tienen mucho en común con el *darśana* Sāṃkhya en cuanto a conceptos básicos se refiere. Ahora bien, el Sāṃkhya no es una “física” en sentido moderno, ni “psicología”, ni “metafísica”, sino, más bien, una mezcla de todas ellas. Los *Yoga Sūtras* 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 los principios básicos.

¹ Traducción del artículo de Klaus K. Klostermaier, “Time in Patanjali's Yogasutra”, en *Philosophy East & West*, V. 34 (1984) pp. 205-210, 1984, by University of Hawaii Press.

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 Sūtras* [3]. A pesar de ciertas polémicas contra algunas escuelas budistas, tanto la terminología como la filosofía subyacente de los *Yoga Sūtras* sugieren 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 Sūtras*, escribe: “es muy probable que en su metafísica del tiempo Patañjali se haya inspirado directamente en las poderosas especulaciones de los Budistas Sautrāntikas” [4]. Dado que no hay estudios disponibles sobre ello, este ensayo sobre la noción del tiempo en los *Yoga Sūtras*, 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 *sūtras* 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) *kṣaṇa tat kramayoḥ saṃyamād vivekajaṃ jñānam* (III.52) [6]

Vyāsa comenta: [7] “Al igual que la última partícula de materia (*dravya*) es la partícula subatómica (*paramānu*), la última partícula de tiempo (*kāla*) es el instante (*kṣaṇa*)”. A continuación proporciona una definición física de *kṣaṇa* identificándolo con

el tiempo que tarda un *paramānu* 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 *kṣaṇas* no puede combinarse para formar un *vastu*. Lo que llamamos “horas” o “días” son combinaciones mentales. Entonces, el tiempo como tal (*kāla*) no es algo real (*vastuśūnya*) sino que se fundamenta en los cambios mentales (*buddhinirmāṇa*) y resultan conocidos mediante connotaciones verbales.

Sin embargo, el instante (*kṣaṇa*) en sí mismo es algo real (*vastu*) constituyente de la secuencia (*kramāvalambī*). La secuencia está constituida por una sucesión ininterrumpida de instantes. Los yoguis, que conocen realmente la naturaleza del tiempo, llaman a esto “tiempo” (*kāla*). Dos instantes (*kṣaṇa*) 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 superponen en este *kṣaṇa*. Efectuando *saṃyama* en este instante y en la secuencia (de instantes), estos se manifiestan.

De esta forma, surge el conocimiento metafísico (*vivekajaṃ jñānam*). [8]

(b) *aīta anāgataṃ svarūpato'sty adhvabhedāt dharmāṇām* (IV, 12) [9]

Vyāsa comenta: [10] “El futuro es aquello cuya existencia está 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 está en el pasado y en el futuro realmente existe”. Además, si las consecuencias del *karman* —tanto las 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) *tataḥ kṛtārthānām pariṇāmakramasamāptirguṇānām* (IV, 32) [11]

Vyāsa comenta: [12] “Como consecuencia de haber alcanzado *dharmamegha*, los *guṇas* 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 *kṣaṇa* más”.

(d) *kṣaṇapratiyogī pariṇāmaparāntanirgrāhyaḥ kramah* (IV, 33) [13]

Vyāsa comenta: [14] “La sucesión es básicamente un flujo incesante de momentos (*kṣaṇa*), 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 *kṣaṇikavada* [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 *kṣaṇa*. Los budistas han defendido fervientemente la realidad de *kṣaṇa* en contra de la opinión de sus oponentes y, si fuesen consistentes, deberían considerar a *kṣaṇa* 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 Sūtras* no lo mencionan explícitamente, parecen asumir una identidad entre *kṣaṇa*, que se convierte en el objeto de experimentación directa en *saṃyama* (control mental) sobre el tiempo, y el intervalo entre (y la duración de) los *ṛttis* (modificaciones) individuales. La razón para mencionar este punto es que hay una teoría en el budismo (Hīnayāna) que calcula el *kṣaṇa* del “mundo externo” con una duración igual a 17 *kṣaṇa*-pensamientos [16].

Hay razón, entonces, para tratar la noción del tiempo en conexión con los *Yoga Sūtras* 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 *saṃyama* 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 *dharmameghasamādhī* 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 *guṇas* (cualidades) colapsen en sí mismas. Esto parece sugerir que el tiempo bajo el aspecto de instante (*kṣaṇa*) es fundamental en el universo físico que descansa en la interacción de los *guṇas* [17].

Se puede deducir, entonces, que es intrínseco a la existencia en el *saṃsāra* considerar *kāla* (tiempo grosero) como un *vastu* —aunque en realidad es una “imaginación”, una creación de *buddhi* (intelecto), basada en el cambio constante de los *ṛttis*. Hay que percibir la vaciedad (*vastuśūnya*) del tiempo en ese sentido y darse cuenta de que el carácter-*vastu* de los tres modos de existencia de *kṣaṇa* 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 en el *saṃsāra*. La penetración en la

auténtica naturaleza del tiempo, según parece, representa el límite de la profundización mental: puesto que *kṣaṇa* es el *dharma* más 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 *guṇas* 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, *vivekajñāna*, conduce a *dharmameghasamādhī*, el cual casi por sí 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 *kṣaṇadharmā*.

En la filosofía de los *Yoga Sūtras*, 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 (*saṃsāra*) —una vez que concluye— como *krama*, como una secuencia de *kṣaṇas*. Los constituyentes de *krama* están dotados —entre ellos mismos— de un orden irreversible: el *kṣaṇa* 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 en el *saṃsāra*, cuando los *guṇas* han colapsado en *prakṛti* 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 en el *saṃsāra*.

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 *kṣaṇas* se diferencian entre sí en su relación con el *kṣaṇa* presente, no hay peligro de confundir el pasado con el futuro, o viceversa. Solamente el yogui puede profundizar en el *vastu* que es el *kṣaṇa*: en la medida en que conoce un *kṣaṇa*, conoce su posición en la secuencia establecida por ellos.

Por otro lado, puede surgir la función clave del *dharmameghasamādhi* como experiencia del tiempo cero. Si se afirma que *kāla* es *vastuśūnya*, 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 *vastuśūnya* es un punto esencial de transición entre una conciencia centrada en *buddhi* y la conciencia de *puruṣa*. Puesto que *kāla* 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 Sūtras* 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 und 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 [surge] el conocimiento [intuitivo] 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 *saṁnyama* 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 *saṁnyama* (traducido por Woods como "restricción").
7. La edición utilizada es la de Swami Vijnanasrama (Ajmer: Madanlal Lakshminivas Chandak, 1961) la cual, además del *Bhāṣya* de Vyāsa, también contiene el *Vṛtti* de Bhoja. 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 orientistas

occidentales ver Feuerstein, Philosophy, especialmente sobre *guṇa*: 33ss.; *vṛtti*: 61ss.; *saṃyama*: 104ss.; *kaivalya*: 51ss.; *siddhis*: 101ss.

8. Mi traducción de *vivekajam jñānam* 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 *puruṣa* en el estado de *kaivalya*.

9. Woods, *Yoga*, p. 315: “Pasado y futuro existen como tal; [sin embargo, las impresiones subconscientes no dejan de existir]. Pues las diferentes formas temporales pertenecen a los aspectos externos”. 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: “Como consecuencia de esto los aspectos (*guṇas*) han cumplido su objetivo, alcanzando el límite de la secuencia de las transformaciones”.

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 *guṇas*) es *kramaḥ*”.

14. Ob. cit., p. 507.

15. Estoy bastante de acuerdo con la siguiente exposición sobre *kṣāṇikavada*, 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 *adhikāra 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 *dharmakāya* como ‘el gran *Muni*’. Esta es una expresión para el Buda que ha entrado en el *Nirvanā*”. 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 Mahāyāna”.

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 macroscópica con el antiguo concepto *laukika* indio y *vivekaja jñānam*? (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.