

## Sarvāstivāda Abhidharma y el Yoga de Patañjali<sup>1\*</sup>

En esta presentación, expondré cómo Patañjali, un filósofo brāhmaṇ de Yoga, formuló una teoría de la transformación de la materia basándose en cuatro teorías budistas sarvāstivāda de la temporalidad. Al desarrollar su teoría, Patañjali se sirvió de la estructura en la cual estas teorías se formularon originalmente, así como las ejemplificaciones originales para las respectivas teorías. Al cambiar ligeramente la redacción de la formulación original, creó una teoría completamente nueva que no tiene mucho en común con su modelo budista.

La existencia de la redacción paralela de la teoría de la transformación de la materia en el Pātañjala Yoga con la de las teorías de la temporalidad en el budismo Sarvāstivāda se conoce ya desde hace más de ochenta años. Louis de la Vallée Poussin en su famoso artículo "Le bouddhisme et le yoga de Patañjali" lo puso de manifiesto por primera vez en 1937<sup>2</sup>. Treinta y seis años después, en 1973, Erich Frauwallner discutió las diferentes teorías de la temporalidad Sarvāstivāda. En la nota al pie no. 11 de su artículo (página 100) Frauwallner comentó lo siguiente sobre el *locus classicus* de la temporalidad del Sarvāstivāda:

“[Ein] Abklatsch dieses Textes hat schließlich auch seinen Weg in das Yogabhāṣyam gefunden” (Erich Frauwallner, “Abhidharmastudien 5. Der Sarvāstivādaḥ. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie.” Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 17 (1973), pp. 97-121).

Según Frauwallner, el paralelo a las teorías de temporalidad del Sarvāstivāda en el *Pātañjala Yogaśāstra* es, para citar la expresión alemana, "ein Abklatsch", es decir, una copia pobre, o una imitación inferior, del original budista.

---

<sup>1</sup> Traducción del artículo de Philipp A. Maas, “Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patañjali”, Presentation held at the 17 Congress of the International Association of Buddhist Studies, Vienna on 23 August 2014 (slightly updated on 16 February 2017) Published online at <https://tinyurl.com/jgdkxyz>.

\* En la fructífera e interesante discusión de este artículo, el Profesor Kei Kataoka tuvo la amabilidad de atraer mi atención sobre el siguiente trabajo de Takagi Shingen, que está escrito en japonés y que desafortunadamente no es accesible para mí: Takagi Shingen, *Koten Yōga Taikei no Kenkyū* (A Study of the Classical Yoga System). Takagi Shingen Chosaku shū (Obras completas de Takagi Shingen). Vol. 1. Kyōto: Hōzōkan, 1991.

<sup>2</sup> Louis de la Vallée Poussin, “Le bouddhisme et le yoga de Patañjali,” *Mélanges chinois et bouddhiques* 5 (1936-1937), 223-242.

En mi presentación, argumentaré que el peyorativo veredicto de Frauwallner no está justificado. Patañjali no copió pobremente las teorías budistas, sino que se sirvió de ellas para crear una teoría completamente nueva que estaba destinada a superar las cuatro posiciones del Sarvāstivāda.

Antes de explicar en detalle cómo Patañjali monopolizó las teorías del Sarvāstivāda para su propio proyecto filosófico, primero presentaré brevemente las fuentes budistas disponibles.

La formulación más antigua de la teoría Sarvāstivāda de la existencia de todos los factores condicionados (*dharma*) en las tres fases temporales del presente, pasado y futuro que se conserva en sánscrito tiene lugar en el *Bhāṣya* de Vasubandhu sobre el *Abhidharmakośa* 5.25. Este trabajo probablemente se compuso en la segunda mitad del siglo IV d. C.

Aunque la exposición de Vasubandhu sobre la teoría es la primera fuente conservada en sánscrito, no se trata de la fuente disponible más antigua. Las fuentes más antiguas son las diferentes versiones del *Vibhāṣā*. El *Vibhāṣā*, que probablemente fue compilado en el siglo II d. C., se conserva en tres traducciones chinas diferentes. Estas traducciones contienen versiones ligeramente diferentes de las cuatro teorías Sarvāstivāda de la temporalidad. Además, todas ellas difieren ligeramente de la versión de Vasubandhu. En cualquier caso, las cuatro teorías de la temporalidad del Sarvāstivāda pueden ser al menos cien años más antiguas que el sánscrito *Vibhāṣā*.

Aunque el *Abhidharmakośa Bhāṣya* no es la fuente más antigua de las cuatro teorías, resulta apropiado por varias razones utilizar este trabajo para una comparación con el *Pātañjala Yogaśāstra*. Primero, el *Abhidharmakośa Bhāṣya* se conserva en sánscrito. Esto permite una comparación de la redacción exacta de los pasajes de texto respectivos. Además, el *Abhidharmakośa Bhāṣya* y el *Pātañjala Yogaśāstra* fueron compuestos aproximadamente al mismo tiempo, es decir, en la segunda mitad del siglo IV d. C. Y, no menos importante, ambas obras pertenecen a un género literario comparable, es decir, consisten en un texto básico, es decir, el *Abhidharmakośa* y el *Yoga Sūtra*, respectivamente, que se comentan y elaboran en una segunda capa de texto llamada *Bhāṣya*.

Para introducir las teorías de la temporalidad Sarvāstivāda, quisiera recordar muy brevemente algunos puntos de vista filosóficos básicos que caracterizan la ontología Sarvāstivāda. Según los Sarvāstivādins, todos los factores condicionados que

componen el mundo empírico así como las personas son momentáneos. Los factores existen solo por una pequeña cantidad de tiempo. Esta instancia es el tiempo inconcebiblemente corto que es necesario para que las cuatro señales características del ser condicionado ejerzan sus cuatro actividades específicas: 1. nacimiento (*jāti*), 2. expansión (*sthiti*), 3. decadencia (*jarā*) y 4. desaparición (*anityatā*).

En la filosofía Sarvāstivāda, la enseñanza de la momentaneidad de todos los factores condicionados se combina con la enseñanza de que todos los factores existen realmente no solo en el tiempo presente, sino en las tres fases temporales de pasado, presente y futuro.

El propósito de las teorías Sarvāstivāda de la temporalidad es explicar cómo los factores momentáneos pasan a través del tiempo sin perder su existencia individual. Vasubandhu afirma que la primera de estas teorías, y esta es la teoría sobre la que tengo que limitarme en esta presentación debido a la limitación de tiempo que tengo a mi disposición, fue proclamada por el maestro budista Dharmatrāta. Para Dharmatrāta, el problema de la temporalidad se puede resolver asumiendo que un factor cambia su modo de ser (*bhāva*) cuando pasa de una fase temporal a la siguiente, sin perder, sin embargo, su identificabilidad como una unidad independiente.

El pasaje que Vasubandhu dedica a la exposición de la teoría de Dharmatrāta en su *Abhidharmakośa Bhāṣya* se desarrolla de la siguiente manera:

"El venerable Dharmatrāta reclama una diferencia de modo de ser. De hecho, dice: 'Un factor condicionado (*dharma*) cambia su modo de ser, no es una unidad (*dravya*) mientras está activo en las fases de tiempo. Tal como un recipiente hecho de oro que se destruye y se transforma en algo diferente, cambia su forma y no su color. Y al igual que la leche mientras se transforma en leche agria, pierde su sabor, potencia y sabor modificado, pero no su color. De la misma manera, también un factor condicionado que viene de la fase de tiempo futura a la fase de tiempo presente abandona el modo futuro de ser, pero no es una unidad. De la misma manera, cuando se mueve del presente al pasado, abandona su actual modo de ser, no es una unidad"', *bhāva-anyathiko bhadanta-Dharmatrātaḥ. sa kila\_āha: "dharmasya-adhvasu pravartamānasya bhāva-anyathātvam bhavati na dravya-anyathātvam. yathā suvarṇa-bhājanasya bhittva\_ anyathā kriyamānasya samsthāna-anyathātvam bhavati na varṇa-anyathātvam. yathā ca kṣīraṃ dadhitvena pariṇamad rasa-vīrya-vipākān parityajati na varṇam. evaṃ dharmo 'py anāgatād adhvaṇaḥ pratyutpannam adhvānam āgacchann anāgatabhāvaṃ jahāti na dravya-bhāvam. evaṃ pratyutpannād atītam adhvānam gacchan pratyutpannabhāvaṃ jahāti na dravya-bhāvam" iti (Abhidharmakośa Bhāṣya 5.25; ed Pradhan, p.269,16-19).*

Las interpretaciones sobre la posición de Dharmatrāta dentro del conjunto del Vaibhāṣika Sarvāstivāda parecen haber variado en el curso de la historia. Las dos traducciones más antiguas del Vibhāṣā no contienen ninguna crítica a la posición de Dharmatrāta. Vasubandhu, sin embargo, descarta la teoría de Dharmatrāta y afirma que sufre del mismo defecto que el sistema filosófico Sāṅkhya. Esto parece implicar que para Vasubandhu, la teoría de Dharmatrāta presupone la existencia de una sustancia permanente, que viola la teoría budista recién mencionada de la momentaneidad de todos los factores condicionados.

Sin embargo, esto no es lo que la teoría de Dharmatrāta tenía que decir. Como argumentaré con más detalle un poco más adelante, Dharmatrāta no reconoció en absoluto la existencia de una sustancia permanente que se manifiesta por medio de un cambio de sus propiedades.

Sin embargo, la existencia de una sustancia permanente es exactamente la posición de Patañjali, quien cita la redacción de la teoría de Dharmatrāta de una manera ligeramente modificada para presentar su teoría de la transformación (*pariṇāma*) en *Pātañjala Yogaśāstra* 3.13. Antes de comparar la reformulación de Patañjali de la teoría de Dharmatrāta con su original, me gustaría resumir brevemente la teoría de la transformación del *Pātañjala Yogaśāstra*.

Como es bien sabido, la filosofía del Yoga se basa en un dualismo ontológico. Por un lado, existen los sujetos trascendentales (*puruṣa*), que se conciben como conciencia pura, inactivos e inmutables. Por otro lado, tanto el mundo exterior como la mente y los sentidos de todos los seres son el producto de la materia prima (*prakṛti*). La materia, que es inconsciente, activa y está sujeta a cambios, entra en transformación cuando cae bajo la influencia de un sujeto. La transformación de la materia se origina a partir de un estado imperceptible e inasible que se llama "sin marca característica" (*alinga*) y finalmente conduce a todo lo existente en el mundo, excepto, por supuesto, los sujetos. Además, básicamente el mismo proceso de transformación es responsable de cada cambio en el mundo exterior así como también en todos los eventos mentales. Todos estos fenómenos son, de acuerdo con el Pātañjala Yoga, nada más que transformaciones de la materia permanente pero cambiante.

Más específicamente, la teoría de la transformación que presenta Patañjali comprende tres aspectos diferentes. Estos son (1.) la transformación de las propiedades (*dharma*) que pertenecen a su sustancia, (2.) la transformación de las características del tiempo

(*lakṣaṇa*) de las propiedades y (3.) la transformación de la posición relativa (*avasthā*) de las propiedades en el espacio y el tiempo.

Patañjali se sirvió de la teoría de Dharmatrāta para presentar el primero de estos aspectos, es decir, el origen de las propiedades en la materia, de la siguiente manera:

"En este caso, la propiedad (*dharma*) de una sustancia cambia su modo de ser, no su sustancia (*dravya*), cuando está activo en las tres fases de tiempo del pasado, el futuro y el presente. Por ejemplo: un recipiente hecho de oro que se funde y se transforma en algo diferente cambia su modo de ser, no cambia que sea oro". *tatra dharmasya dharmiṇi vartamānasyaivādhvasv atītānāgata-vartamāneṣu bhāvānyathātvam bhavati, na tu dravyānyathātvam. yathā suvarṇa-bhājanasya bhittvā'nyathā-kriyamāṇasya bhāvānyathātvam bhavati na suvarṇānyathātvam iti* (*Pātañjala Yogaśāstra* 3.13; Ed. Āgāśe 127,1-6).

Si comparamos los pasajes en sánscrito del *Abhidharmakośa Bhāṣya* con el del *Pātañjala Yogaśāstra*, resulta bastante obvio que en realidad Patañjali se sirvió de la teoría de Dharmatrāta de una manera abreviada y ligeramente modificada.

<i>Abhidharmakośa Bhāṣya</i> 5.25 (Ed. Pradhan)	<i>Pātañjala Yogaśāstra</i> 3.13 (Ed. Āgāśe)
1. dharmasya-adhvasu pravartamānasya	dharmasya dharmiṇi vartamānasya_eva_adhvasv
2. bhāva-anyathātvam bhavati	atītānāgatavartamāneṣu bhāva-anyathātvam bhavati
3. na dravya-anyathātvam. yathā suvarṇa	na tu dravyānyathātvam. yathā suvarṇa
4. bhājanasya bhittvā_ anyathā kriyamāṇasya	bhājanasya bhittvā_ anyathā-kriyamāṇasya
5. samsthāna-anyathātvam bhavati na varṇa	bhāva-anyathātvam bhavati na suvarṇa
6. anyathātvam. ...	anyathātvam iti.

Los cambios más importantes de la redacción son los siguientes tres que se resaltan en rojo (los cambios sin consecuencias para el contenido filosófico de los pasajes se resaltan en azul):

La primera modificación que aplica Patañjali es la adición de la palabra *dharmiṇi* en la línea uno del pasaje citado, que significa "en un poseedor de propiedades" o "en una sustancia".

Mediante la adición de esta palabra, Patañjali logra un cambio semántico de gran alcance para la palabra *dharma*. La semántica de esta palabra cambia de su significado budista "factor condicionado", o "elemento de existencia" a "propiedad" o "calidad" de una sustancia. En este significado modificado, la palabra *dharma* no designa, como lo hizo en su contexto budista Sarvāstivāda, una unidad ontológica individual o constituyente del mundo. Para Patañjali, la palabra *dharma* designa una propiedad de su sustancia subyacente que no tiene una existencia independiente

propia. Este cambio semántico transforma la teoría de la temporalidad Sarvāstivāda de Dharmatrāta en una ontología fundamentalmente diferente, en la que las entidades no pueden existir como unidades individuales. Aquí dependen completamente de su existencia en una sustancia permanente, es decir, en la materia primera (*pradhāna*). En un análisis final, todo lo que aparece en la experiencia cotidiana como entidad individual solo es, según el Yoga, una transformación de esta sustancia.

El segundo cambio en la composición de la teoría Sarvāstivāda de Dharmatrāta se refiere a la ejemplificación de la teoría. Aquí (en la línea 5 de los pasajes citados) Patañjali cambia el *saṁsthāna*- "forma" de Dharmatrāta a *bhāva*- "modo de ser" y el *varṇa*- "color" de Dharmatrāta a *suvarṇa*- "oro". Este cambio está motivado nuevamente por la intención de Patañjali de privar a la redacción del texto de connotaciones específicamente budistas y convertirlo en una descripción de la teoría del Yoga sobre la transformación de una sustancia permanente.

En este punto, puede resultar apropiado recurrir con más detalle al ejemplo original de Dharmatrāta.

En la ejemplificación de la teoría de Dharmatrāta, las dos palabras "forma" (*saṁsthāna*) y "color" (*varṇa*) se refieren a los dos aspectos de la materia visible (*rūpa*), que hacen que los factores materiales condicionados sean reconocibles como entidades individuales. La elección de estos dos términos indica que, en el ejemplo de Dharmatrāta, el vaso de oro no está destinado a ser una sustancia, sino un factor material condicionado que está sujeto a la momentaneidad.

Aquí es importante recordar que el ejemplo de Dharmatrāta está destinado a ejemplificar el proceso de cambio temporal que se basa en la presuposición de la momentaneidad de los factores condicionados. En el ejemplo de Dharmatrāta, el vaso pierde un aspecto de su identidad, es decir, su forma, pero conserva otro aspecto, a saber, su color. Para Dharmatrāta, este proceso parece ser comparable al viaje de una entidad en el tiempo, en la medida en que también, al cambiar su fase temporal, un *dharma* pierde uno de sus aspectos, es decir, el modo de ser. El mismo *dharma* conserva, sin embargo, todos los demás aspectos de su ser identificable como una unidad individual. En esta interpretación, la teoría de Dharmatrāta es de hecho una teoría de la temporalidad Sarvāstivāda completamente desarrollada que explica cómo los factores momentáneos existen a lo largo de los tres períodos de tiempo.

Patañjali, sin embargo, cambió la redacción del ejemplo de Dharmatrāta de tal manera que el ejemplo reutilizado realmente describe el proceso de transformación de una sustancia. En la versión de Patañjali, la propiedad (*dharma*) de una sustancia (*dharmin*), es decir, la propiedad de ser un recipiente de la sustancia oro, cambia su modo de ser durante la transformación, es decir, desaparece. En este proceso, el recipiente, sin embargo, no experimenta ningún cambio en su sustancia, es decir, el oro en sí permanece sin cambios.

Una vez que Patañjali hubo adaptado con éxito la teoría de Dharmatrāta a la ontología Sāṃkhya, el autor de Yoga procedió a reutilizar la teoría de Ghoṣaka sobre las tres características temporales (*lakṣaṇa*) como su propia teoría del cambio temporal yóguico. Además, también transformó la teoría de la temporalidad de Vasumitra que explicaba el cambio temporal como un cambio de la posición relativa de los factores condicionados. Patañjali se sirvió de esta teoría para explicar la eficacia de entidades mutuamente opuestas, así como la aparente continuación de entidades individuales en el tiempo. Parece que Patañjali interpretó la teoría de Buddhamitra sobre la posición relativa de las entidades en el tiempo como una mera variación de la teoría de Vasumitra. Esta podría ser la razón por la cual el autor de Yoga no se refirió en absoluto a esta variación de la teoría de la temporalidad Sarvāstivāda, aunque citó la ejemplificación que Vasubandhu utiliza para dilucidar la posición de Buddhamitra.

A partir de este esquema, debería quedar claro que el *Pātañjala Yogaśāstra* 3.13 no contiene una modesta copia de un pasaje de texto Sarvāstivāda. Patañjali no solo combinó cuatro teorías mutuamente excluyentes en una sola integral y consistente. También trasladó las teorías originalmente budistas a la ontología del Sāṃkhya-Yoga que difiere completamente del trasfondo ontológico budista original. Además, Patañjali se sirvió de la redacción de las teorías originales con solo ligeras modificaciones para formular su propia teoría. Esta reformulación probablemente se usó como un dispositivo polémico para superar las posiciones antisubstantialistas budistas. La reutilización por parte de Patañjali de la fuente budista es, por lo tanto, una transformación filosóficamente creativa y original que definitivamente merece una discusión más completa que la que ofrece esta breve presentación.