

El Budismo y el Yoga de Patañjali¹

Louis de La Vallée Poussin²

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

Los indólogos han señalado muchas similitudes entre las teorías budistas y las de Patañjali y sus comentaristas. Mi propósito no es completar sino enriquecer la lista. El problema de las relaciones entre el Budismo y el Sāṃkhya-Yoga, no se resolverá en gran medida con esta investigación, pero al menos dispondremos de información añadida.

Una opinión que todavía tiene partidarios —especialmente Das Gupta y Mircea Eliade— y que puede haber prevalecido desde el momento en que no se puso en duda la primacía del “brahmanismo oficial” sobre las sectas, es que el Yoga de Patañjali, también conocido como el Yoga de la metafísica y la escatología Sāṃkhya, es anterior y ha servido de fundamento al budismo.

En mi opinión, la unión Sāṃkhya-Yoga, ciertamente antigua, es solo una de las muchas en las que el Yoga está comprometido. Nada prueba que esta unión fuera la más antigua y la más fructífera.

¹ Sobre los orígenes búdicos, el Budismo y el Sāṃkhya, el Budismo y el Yoga:

E. Senart, *Bouddhisme et Yoga*, RHR., 43, no 2, 1900, nov., 345-364; *Origines bouddhiques*, Musée Guimet, 1907; *nirvāṇa*, en *Album Kem*, 101.

Oldenberg, para el Sāṃkhya, Oldenberg-Foucher, 56-60 y App., *Buddha*, 6ª ed., 64-69; para el Yoga, Oldenberg-Foucher, 67, *Buddha*, 6ª ed., 7 8 (de gran ayuda), *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*.

Jacobl. *Über das ursprüngliche Yogasystem*, Ac. de Berlin, 1929, 581-624, 1930, 322-332

Heiler, *Buddhistische Versenkung*, 2ª ed., 1922 (muy bueno).

M. Eliade, *Yoga*, 1936.

E. Johnston, *Acts of the Buddha*, Introduction, 1936.

La Vallée Poussin, *Notes bouddhiques*, 3, Ac. de Belgique, 1922, 521.

Rhys Davids, *Yogavacara's Manual*, 1896.

A. B. Keith, *Some problems of Indian Philosophy*, IHQ., VIII.425.

² Traducción del artículo de Louis de La Vallée Poussin “Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali”, publicado en 1936/7, en *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 5, 223-242.

El Yoga, por etimología, es un esfuerzo, una disciplina; ciertamente, un ascetismo moral, austero y, muy particularmente, extático, adaptable a todo lo mundano (magia) y supramundano (“teosófico”)³.

Con este método, el filósofo Sāṃkhya compensa la insuficiencia de la razón pura y de la dialéctica (*sāṃkhya*, el *dhammayoga* de las fuentes *pālis*) y logra “aislar” al Espíritu, para liberarlo de este abrazo de ninfa que es la naturaleza. El seguidor del *vedānta* de las Upaniṣads se une, en esta vida, con Brahman, a quien la razón descubre “dentro” y “fuera” suyo. El devoto se sumerge en la contemplación y el amor de Dios. El budista, finalmente, domina las causas de sufrimiento, purifica el espíritu de la imaginación, madre del deseo, obtiene la calma.

Poner cronología en esta prehistoria es una tarea ingrata.

Al menos sabemos bien, y A. Barth ya lo explicó en 1879 con su precisión habitual, cómo y por qué los métodos del yoga se ponen al servicio de las filosofías religiosas.

“La ciencia del verdadero brahman no se puede enseñar con palabras. Admitir la doctrina de la identidad es muy importante, pero se trata solo del punto de partida. Al principio se había pensado que era suficiente con alcanzar la noción perfecta, la certeza completa y permanente de esta identidad. Pero pronto se exige más. Se pretende que el alma experimente su percepción inmediata, que se sienta en unión con el Absoluto...”⁴

En consecuencia, en los Upaniṣads, especialmente en los que son menos antiguos, se desarrolla una teoría completa del éxtasis y los medios para provocarlo: inmovilidad prolongada del cuerpo, fijación de la mirada, repetición mental de fórmulas extrañas, meditación sobre los misterios insondables contenidos en algunos monosílabos como el famoso *om*, que es el Brahman mismo, supresión del aliento, toda una serie de ejercicios hipnóticos... Estos procesos... se recopilaron y expusieron *ex professo* en el sistema que más concretamente lleva el nombre de yoga...” (Barth, *Religions*, 1879, t. I, p. 82-83).

Es un honor para Émile Sénart haber demostrado que el budismo está profundamente influido por el yoga. Pero sus conclusiones contienen algún error: “Si no me equivoco, estamos en lo cierto al afirmar que son los yoguis quienes han enseñado y dispuesto los caminos del budismo...” Esta es una opinión correcta y, en esa fecha, novedosa. Pero no se puede estar de acuerdo con el maestro cuando continúa: “Para ellos [para

³ Tal como lo entiende Paul Oltramare en “Histoire des idées théosophiques”: la divinización, la “supernaturalización” del asceta.

⁴ También podemos admitir que la práctica precedió a la teoría: el éxtasis se puede explicar, como dormir sin sueños, por el aislamiento del principio que piensa y siente...

estos yoguis], el yoga ya existía como tal, en sus grandes líneas, tal como lo conocemos a través de los textos: de ahí en adelante, se vinculó con la especulación *sāṃkhya*, a partir de ese momento completa, según todas las apariencias, la teoría de *īśvara*⁵.

La *saṅga*, compuesta por expertos ascetas, adoptó, adaptó y organizó un conjunto de prácticas extáticas cuyos orígenes se encuentran, por un lado, en las disciplinas mágicas tradicionales (regulación de la respiración, prácticas mágicas, etc.), por otro lado, en especulaciones que conocemos principalmente de fuentes budistas, y de las cuales la más característica es la teoría de los mundos sobrenaturales o extáticos (los *arupyas*)⁶.

Nos inclinamos a creer —y la historia/leyenda de Ārāḷa-Uddaka constituye al menos una pequeña prueba— que el budismo debe mucho a una escuela de “yoga puro”, de yoga virgen o desprovisto de metafísica.

Por otro lado, los indicios parecen débiles, lo que permitiría atribuir al Vedānta y al Sāṃkhya-Yoga una notable influencia sobre el Yoga budista.

En los textos antiguos hay rastros de creencia en el *ātman*, pero solo rastros; en períodos anteriores, el *nirvāṇa* nunca fue concebido como una brahmanización. Sin embargo, los mundos budistas de Brahmā (primer *dhyāna*) tienen un obvio carácter brahmánico.

Debe admitirse que el proto-budismo, a partir de la secta de los Vātsīputrīyās, introdujo en el *nirvāṇa* un cierto principio espiritual (*pudgala*); tenemos que reconocer que hay un sustituto del *puruṣa* del Sāṃkhya. La noción de *prakṛti* es desconocida para el budismo. En resumen, el yoga budista primitivo (con el *nirvāṇa* como objetivo, y su método) no parece ser específicamente Vedāntin o Sāṃkhya. En cuanto a los orígenes de la

⁵ La discusión bastante densa sobre la fecha de los Yogasutras y la personalidad del autor se resume en M. Eliade, *Yoga*, 1936, 27-29. J. H. Woods, *The Yoga-system of Patañjali*. 1927.

⁶ Los más elevados de estos mundos son muy similares al *nirvāṇa*. Desarrollé esta hipótesis en “Une dernière note sur le nirvāṇa” (*Mélanges Linossier*, 1932). Tengo que decir que H. Oldenberg publicó valiosos comentarios sobre el *nirvāṇa* como un “lugar” (*Buddha*, 6ª ed., 303; *Die Lehre der Upanishaden...*, 269, 310: “Natürlich ist das bildlich gemeint, wie ich wegen Franke *Dīghanikaya* 209 bemerke. Nicht bildlich bei den Jainas”. Para el budista “ortodoxo”, el *nirvāṇa* no es un “lugar”, ciertamente; aunque en el lenguaje budista se usa el locativo: se muere “en” el *nirvāṇadhātu*, pero la pregunta es si la ortodoxia budista no ha desespacializado precisamente el *nirvāṇa*, la isla, la permanencia inquebrantable. *Nirvāṇa*, concepto y nombre, aportado por los budistas al Yoga, *Die Lehre...*, 234.

escolástica (teoría de los *skandhas*, de la producción por causas, etc.), no sabemos nada al respecto.

Es cierto que existe una estrecha relación entre el budismo y los Yogasūtras de Patañjali; pero aunque el Sāṃkhya-Yoga (Pañcaśikha, Jaigīṣavya) pueda ser muy antiguo, el libro de Patañjali debe mucho al budismo. La *saṅga* fue la más importante, la más ordenada, la más “ilustrada” de las sectas yoguis. Los grupos “ortodoxos” son, en comparación, pequeñas figuras.

Tal como decíamos, se trata del yoga “puro” o “desprovisto de metafísica”. Concretando, el Yoga es un método que utiliza diversas escatologías ordenadas según diversas metafísicas. Pero el yoga puede tener su propia finalidad, cuando el asceta define el bien supremo y definitivo: la inmortalidad, en términos de éxtasis. Así parece con Ārāḷa y Uddaka, y todos los escépticos que identifican al *nirvāṇa* con los contenidos del subconsciente.

A decir verdad, el budismo es esencialmente yoga puro, una mística del *nirvāṇa*. Es más tarde —con las escuelas de la *tathatā*— cuando el *nirvāṇa* se explica mediante la doctrina semi-ontológica de la eterna y “auténtica naturaleza de las cosas”, como una especie de Brahman vacío. En los tiempos antiguos, el *nirvāṇa* se concebía como la cesación (*nirodha*) del cuerpo y la mente. Desde el principio hasta el final, desde el Suttanipata hasta las escuelas de los Tres Tratados, el único recurso es la “contemplación correcta”, es decir, la meditación que resulta de la abolición de todas las ideas que son falsas e ilusorias. En otros lugares, la inmortalidad se define “filosóficamente” como la unión con lo Absoluto, el aislamiento del Espíritu; para el budista, la inmortalidad es simplemente una salida, el éxtasis final.

Debe observarse que el yoga, que por definición busca la serenidad, el silencio de la mente y los sentidos (*samādhi*, *samatha*, *mauna*, supresión de *jalpa* y *prapañca*), se opone a la especulación, a la gnosis, a la doctrina (*sāṃkhya*, *prajñā*, *dharma*). La especulación puede guiar sus primeros pasos, pero de inmediato los supera porque tiende a la inconsciencia. Enseña que la salvación pertenece al asceta mismo, el cual accede al vacío en la inconsciencia, al *nirvāṇa*, Brahman o Dios. También se observa que el Yoga devora y absorbe las escuelas especulativas, que tan imprudentemente se unieron con él. El Vedānta, el Sāṃkhya, el budismo y las escuelas teístas, precisamente tan opuestos, bien definidos y ciegameamente valorados como sus dogmas, adquieren un aire familiar tan marcado que casi se identifican con el Yoga mismo.

i. 23. *Īśvarapraṇidhāna*, es decir, esa especie de devoción (*bhakti*) o adoración (*upāsana*) que hace que los fieles dediquen todas sus acciones a la divinidad y actúen

solo por ella, sin preocuparse por el fruto de sus actos (Bhoja), no tiene contrapartida en el budismo antiguo, ni tampoco en el budismo más “reciente”.

“Un texto que, después de todo, pertenece a lo que generalmente consideramos como las antiguas escrituras canónicas, alude a un *īśvara* que probablemente sea el del Yoga. Su coexistencia estaría así documentada desde hace bastante tiempo” (Senart, 357).

El texto al que se refiere E. Senart (Aṅguttara, I.173) expone tres puntos de vista heréticos sobre el estado de indiferencia ante el sufrimiento/placer: para unos, toda sensación proviene de los actos; para otros, ocurre sin causa; para otros, “tiene por causa el *nirmāṇa* de la divinidad”. Este *īśvara* es el de los Śivaítas, que conduce al infierno a quienes le contrarían; tal, me parece, no es el *īśvara* de los Yogasūtras. En Majjhima, II.227: “Si los seres experimentan placer o sufrimiento a causa del *nirmāṇa* de la divinidad, el *tathāgata* fue creado (*nirmīta*) por un Dios benevolente, ya que experimenta sensaciones puras y agradables”⁷.

i. 20. Los cinco medios (*upāya*) de Patañjali son fe, energía, memoria, concentración y conocimiento especulativo (*śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā*). Se ha señalado que Gautama, el futuro Buda, se proclama a sí mismo, de acuerdo con estos cinco medios, igual a sus maestros de Yoga, Ārāḍa y Udraka (Majjhima, I.64): “¿se excluyeron estas etapas espirituales que habían superado tanto el discípulo que se convirtió en Buda como sus dos maestros? De ninguna manera; la teoría budista las preserva...” (Senart, 347). Se trata de los cinco *indriyas* o facultades morales del Kośa, II.105, etc. (Patisambhidāmagga, II.I-34, S. Lindquist, Methoden des Yoga, 148, excelente comentario).

i. 17, 43, 47, 52, II. 33. Paralelismo entre los cuatro *dhyānas* budistas y las cuatro variedades de concentración (*samādhi*) denominadas *saṃprajñāta* (o conscientes)⁸: se trata de un paralelismo tan marcado que verifica las relaciones históricas (Senart, RHR., 1900, 2, 349).

Patañjali (I.17) clasifica sus cuatro concentraciones en el siguiente orden: acompañada de *vitarka, vicāra, ānanda* y *asmitā*. Se relacionan con el primer *dhyāna* (*vitarka* y *vicāra*), el *dhyāna* intermedio (solo *vicāra*) y el segundo *dhyāna* (ni *vitarka* ni *vicāra*). El término *adhyātmaprasāda* (tercer *dhyāna*) se encuentra en I.47.

De acuerdo con Oldenberg: “Una vez más, gracias a un verso del Mahābhārata, podemos remontarnos mucho tiempo atrás, más allá de los Yogasūtras: resulta

⁷ Discusión de la doctrina teísta, concretamente Bodhicaryāvatāra, IX, 120.

⁸ Concretamente, la concentración en la cual, dada la ausencia de duda o error, lo que se conoce es la auténtica naturaleza del objeto meditado (*prakarṣeṇa jñāyate*).

destacable que la sintonía con el budismo es incluso más evidente”. De hecho, en el Mahābhārata, xII.195, 15, encontramos una descripción del primer *dhyāna* con los términos *vicāra*, *viveka* y *vitarka*, “que da la impresión de resumir la fórmula budista”, impresión que me parece ampliamente justificada (Anfange Buddhismus, 1923, 280, ver Heiler, Buddhistische Versenkung, 46”).

De acuerdo con Senart: “En la definición del primer *dhyāna*, *vivekaja*, ‘nacido de la distinción’, presenta un significado débil y vago a la luz de la terminología budista. Vayamos al Yoga: *vivekaja* o, más precisamente, *vivekajaṃ jñānam* (III.52), se refiere a él para indicar el conocimiento supremo; consiste en la ‘distinción’ absoluta entre *puruṣa* y todo lo que es *prakṛti*. Pero el budismo deja de tener en cuenta esta noción fundamental del Sāṃkhya-Yoga; la frase ahora está privada de sentido; por lo tanto, es indudable que se ha reformulado desde la cima que ocupa en el Yoga, traído aquí al inicio del camino. Desorientado, debilitado, permanece al menos como testigo errático de la situación anterior en la que se fundamenta toda la base teórica⁹.

En el cuarto *dhyāna* surge *upekṣāsmṛtipariśuddhi*.es decir, la perfección de la indiferencia y la memoria¹⁰. Senart lo entendió de manera diferente: “Es Bhoja quien nos proporciona la traducción correcta de la expresión budista *pariśuddhi* como *pravilaya*, ‘supresión’, a propósito de un conocido *sūtra*: *smṛtipariśuddhau*. Tal conformidad resulta curiosa. Sin embargo, no deja de presentar matices: el Yogasūtra asimila la segunda concentración al cuarto *dhyāna* del budismo”.

Los budistas proclaman que los no budistas practican los cuatro *dhyānas*, los cuales son anteriores al budismo (Oldenberg, Anfange, 281, Rhys Davids, Diálogos, I.51). “Si nos preguntamos de qué lado, yoga o budismo, se elaboraron por primera vez estos conceptos y estas doctrinas comunes, la probabilidad, que raya en certeza, es del lado del Yoga” (Oldenberg). Los *dhyānas* budistas, independientemente de los detalles que los escolásticos del budismo hayan incorporado, sin duda provienen de especulaciones pre-budistas: ¿no resulta significativo el hecho de que se refieran a los mundos de Brahma? Al parecer, las escrituras budistas más antiguas que poseemos son recurrentes sobre este tema.

⁹ Parece que *vivekaja*, “nacido de la discriminación” se explica suficientemente en la afirmación budista: “apartarse de los placeres carnales, apartarse de todos los pecados” (Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 311).

¹⁰ El cuarto *dhyāna* se caracteriza por el sentimiento de indiferencia.

Por otra parte, “no se sabe cómo se relacionaron entre sí las formas de yoga que influyeron en el budismo y en particular sus contactos con la doctrina Sāṃkhya” (Oldenberg).

I.24, II.4, II.12. Teoría de las “semillas”.

Una parte esencial del Sāṃkhya-Yoga es la doctrina de las *bījas*, semillas, *vāsanās*, perfumes, *āśayas*, que Vyāsa explica como “acumulaciones”, *saṃskāras*, impresiones subliminales: términos sinónimos que designan la misma cosa considerada como causa o efecto¹¹.

Las causas de sufrimiento se encuentran en estado latente (*prasupta*), son huellas dejadas por las causas de sufrimiento actuales y semillas de futuras causas de sufrimiento. Cada acción deja una impresión que permanece “latente” hasta su retribución.

Las referencias a esta doctrina no son tan antiguas en la literatura brahmánica (se cita, para *vāsanā*, el Muktyupaniṣad). Para *saṃskāra*, en este sentido, no hay nada anterior a los *darśanas* clásicos.

Muy próxima a la doctrina Sautrāntika, aunque la nomenclatura difiere un poco, tenemos *bīja* y *vāsanā*, pero no *saṃskāra*. Esta palabra tiene en el budismo un valor que no es compatible con este uso; tampoco *ānuśaya*, pero sí *anuśaya*, un término apropiado que deriva de *anuśete* “resultado de algo”¹².

¹¹ *Kleśakarmavipākāśaya*, I.24: “la divinidad no tiene contacto con las causas de sufrimiento, las acciones, sus frutos y los *āśayas*”. Bhoja: “El concepto de *āśaya* se asimila a los *saṃskāras*, llamados *vāsanās*, porque hasta (*a*) el momento de su fructificación, se encuentran o duermen (*śerate*) en el campo mental (*cittabhūmi*)”.

Ad II.12: “El *karmāśaya*, fruto de los *kleśas*, se experimenta en la vida presente o en la futura”, explica Bhoja, “La acción, buena o mala... una vez realizada, pasa al estado de *vāsanā*...”

¹² *Anuśaya*, siempre en el ámbito de las causas de sufrimiento, significa rastro, semilla de la causa de sufrimiento; nunca rastro de buen pensamiento; originado por la causa de sufrimiento, no por la acción; semilla de la causa de sufrimiento, sin causa de retribución.

El Yogasūtra no reconoce el término *anuśaya*, pero define: *sukhānuśayī rāgaḥ, duḥkhānuśayī dveṣaḥ* (II.7-8). Lo que en el budismo significa: “El deseo origina *anuśaya*, es decir, ‘adopta y se convierte’, en una sensación agradable; la aversión en una sensación desagradable; el error en una sensación que no es agradable ni desagradable (*moha*, o incluso *avidyā*)” (Kośa, V.87). Entre los textos de las escrituras podemos mencionar Majjhima, III.285: “Influido por un sentimiento agradable, se regocija en él... *tassa rāgānusayo anusetī*”, Samyutta, En IV.208, las mismas fórmulas (*yo sukhāya vedanāya rāgānusayo so anusetī*). El significado es que “en el hombre no instruido se activa (*anuśeti*) el *anuśaya* [denominado] *rāga*, cuando se experimenta placer” (Kośa, V.7, 87 y Saṣṣāṭkasūtra).

En las Escrituras, *anusāya* a veces equivale exactamente a *kleśa*, causa de sufrimiento. Los Sarvāstivādins se adhieren a esta interpretación: admiten solo los hechos conscientes de la vida psicológica y creen que *anusāya* es el equivalente de *kleśa* o *pariyavasthāna*; en la práctica, las causas de sufrimiento. No es difícil demostrar que, en las Escrituras, *anusāya* se entiende como la causa latente del sufrimiento (*prasupta*, Vasubandhu igual que Yogasūtra II.4) o acompañamiento sutil (*aṇusahagata*, Paṭiṣaṃbhidā, II.23) del cual surgirá la gran causa de sufrimiento (*udāra* en el Yogasūtra, *oḷārika* en el Paṭiṣaṃbhidā)¹³.

Sin embargo, los Sautrāntika no especifican dónde se depositan los rastros-semillas. En cierta medida para resolver este problema, la escuela Yogācāra ha supuesto el receptáculo del intelecto (*ālayavijñāna*, Mélanges, III.145). Las escuelas brahmánicas no han desarrollado un sistema que pueda compararse con el sistema Yogācāra. Sin embargo, tienen a su disposición un elemento mental permanente¹⁴.

I.25. Definición de *īśvara*.

“Es solo a la luz de la doctrina Mahāyāna del *tathāgatagarbha* y del uso a este respecto del término *bīja* en el Yogācāra, que podemos entender la afirmación sobre *īśvara* en el Yogasūtra: *tatra niratīśayaṃ sarvajñabījam*, “en él el germen de la omnisciencia alcanza su grado más elevado” (A. B. Keith)¹⁵.

I.33. Los cuatro *brahmavihāras*.

Uno de los logros del budismo es haber predicado las cuatro meditaciones (*bhāvanā*) sobre la amistad, la compasión, la simpatía gozosa y la imparcialidad (*maitrī*, *karuṇā*, *mudīta*, *upekṣā*)¹⁶. Estas son las cuatro prácticas o evocaciones denominadas “brahmánicas”.

El Yogasūtra recomienda, para purificar el pensamiento, el mismo cuádruple *bhāvana*. Pero esta lista, al parecer, es desconocida en la tradición brahmánica (F. Heiler, 47, en referencia a Gita, XII.4, 13, 18). Es posible que Patañjali hubiese enriquecido su Yoga

¹³ Ver Nettippakaraṇa, Patisambhidāmagga; Kośa, II.5, iV.172 (raíz del conocido *anusahagata*), V.5, donde se agrupan algunas referencias a las opiniones de las escuelas, V.7, Vyākhyā, 444. Según Aśvaghōṣa (Saundara, XV.5), el asceta rechaza los deseos por intelección (*prasamkhyāna*), pero suprime (*praśam*) sus rastros-semillas (*ānusāya*) con la meditación (*bhāvana*), igual que el agua extingue el fuego que arde bajo las cenizas.

¹⁴ La *buddhi* en el Sāṃkhyasūtra, II.42; la *cittabhūmi* de Bhoja, Yogasūtra, I.24. Ver Jacobi, Ac. de Berlin, sobre el Yoga arcaico.

¹⁵ IHQ., VIII.434 (1932, sept.).

¹⁶ Kośa, VIII.196-203, Harivarman, cap. 159.

con un capítulo que quizás provenía de los “antiguos brahmanes”, y que habría caído en el olvido fuera de la *saṅga*.

I.48-49. La *prajñā* conocida como *ṛtaṃbhara*, “el conocimiento que sostiene la verdad”, se opone a la *prajñā* que proviene de la enseñanza (*śruta*) y del razonamiento, *anumāna* (ver I.49); igual que en el Abhidharma, la *prajñā* nacida de la “contemplación” (*bhāvanā* en los *dhyānas*) se distingue de las *prajñās* provenientes de la enseñanza (*śruta*) y la reflexión (*cintanā*). Patañjali enseña que se refiere a lo particular (*viśeṣa*), mientras que las otras dos *prajñās* se relacionan con lo general (*samānya*).

II.5. La *avidyā*, ignorancia o error.

Esta es, para el yoga, la primera de las cinco “causas de sufrimiento” (*kleśa*)¹⁷; la define de acuerdo con el budismo: “Considerar como permanente, puro, placentero y sustancial, aquello que es impermanente, impuro, doloroso e insustancial”. Error cuádruple que son los cuatro *viparyayas* o “errores”¹⁸.

II.12-13, 31, 34, IV.7. Doctrina de la acción.

La doctrina de la acción y su fruto es la misma en la fuente brahmánica y en la budista con detalles conjuntos que no carecen de interés.

IV.7. Cuatro tipos de acción: blanca, negra, mixta, ni blanca ni negra. La misma distinción en Dīgha, III.230, Aṅguttara, II.230, Kośa, IV.128.

II.12-13. Varios tipos de acciones: acción que produce su fruto (en esta vida o más adelante), acción que produce el modo de existencia (existencia humana, etc.), la duración de la vida y las “experiencias”. La acción fructifica solo si va acompañada de la causa de sufrimiento.

Vyāsa, en los mismos términos que el Abhidharma, analiza si una sola acción “provoca” (*ākṣipati*) uno o más renacimientos...; para la fructificación de la acción, efectúa la misma comparación que el Abhidharma (Kośa, III.116: el grano se vuelve estéril cuando se le despoja de la vaina, *tuṣa*).

II.31. Patañjali enseña que los “grandes votos” (*mahāvratā*), que corresponden aproximadamente a las abstenciones (*viratī*) de los budistas y jainas: no hacer daño, verdad, no robar, continencia y no adquisición, son inconsistentes con cuatro restricciones: “No mataré excepto peces; no mataré peces en aguas sagradas; no los mataré el catorceavo día del mes; los mataré solo en beneficio de los brahmanes”; o el

¹⁷ Son *avidyā*, *asmitā*, *raga*, *dveṣa* y *abhiniveśa*: nomenclatura que no es budista.

¹⁸ Aṅguttara, II.52; Kośa, V.21 (a las referencias agregar Mahāvastu, III.344, Sarvadarśana, trad. 252, Madhyamakavṛtti.xxIII.13...). Para el Abhidharma, los malentendidos no son *avidyā*, sino parte de *dṛṣṭi*, “visión errónea”.

militar: “no mataré, excepto en la batalla”. En una palabra, la renuncia a hacer daño debe ser completa y no admite restricciones en cuanto a la clase de seres vivos, el lugar, el momento y las circunstancias (*jāti, deśa, kāla, samaya*). Comparar con el Kośa IV.89, donde se añade que no hay que renunciar solo a un cierto tipo de pecados (*sattva, saṃvarāṅga, deśa, kāla, samaya*).

II.34. Vyāsa, en la explicación de las distintas formas de causar sufrimiento, está muy próximo al Abhidharma; comparar con el Kośa, IV.85.

II.15. El dolor.

Este *sūtra* es de origen budista: *pariṇāmatāpasamṣkāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca sarvaṃ duḥkham vivekinaḥ*. Para el sabio, todo es dolor debido a... y debido a los tres tipos de dolor: *pariṇāma*, transformación, *tapa*, ansiedad, y *saṃskāra*, en el lenguaje de Patañjali, “impresión” o “huella subliminal”. Las huellas subliminales ocasionan dolor porque prolongan la transmigración.

Es el triple *duḥkhatā* de *duḥkha, pariṇāma* y *saṃskāra*, de las fuentes budistas¹⁹: la sensación dolorosa es dolorosa porque duele; la sensación placentera es dolorosa porque apenas “cambia”; cada sensación, cada cosa, es dolorosa porque es impermanente o “condicionada” (*saṃskṛta*). ¿Que ocasiona dolor? Lo que es odioso o rechazable. Todo lo condicionado es odioso para el *ārya*, que es sensible como la niña de los ojos²⁰.

II.25, III.50, 55, IV.26-34. El *kaivalya*.

Corresponde en el Sāṃkhya-Yoga al aislamiento del Espíritu (*puruṣa*). La palabra *kevalin* es frecuente y tiene varios usos en las fuentes budistas y jainas. El *kevalin* del Saṃyutta III.59 es el que está completamente liberado: no hay nada en él que se pueda conocer o de lo que se pueda hablar. Este concepto es similar en el Sāṃkhya o el jainismo.

II.27. – Los siete *prajñās*.

En la etapa más elevada surgen siete *prajñās* o conocimientos. ¿Cuáles son?

Si los comentaristas tienen razón, los primeros cuatro están muy próximos al budismo: “1. Lo que había que conocer ya es conocido y no precisa mayor investigación; 2. Las causas de lo que debe evitarse (*heya*) están destruidas y ya no necesitan destruirse más; 3. Con la ‘inhibición de la interiorización completa’, la cesación se percibe directamente; 4. Los medios para la cesación, que consisten en la manifestación del *viveka* (conocimiento discriminativo), han sido ‘cultivados’”. (Vyāsa recuerda las cuatro

¹⁹ Saṃyutta, IV.259, V.6, Dīgha, III.216, Kośa, VI.125.

²⁰ Misma definición del concepto de dolor e incluso comparación en Vyāsa-Bhoja.

verdades médicas). Para comparar con la fórmula budista: “El dolor se conoce, la producción del dolor se abandona, la destrucción del dolor se considera, el camino de la destrucción del dolor se cultiva”. En Patañjali estos cuatro conocimientos son *kāryavimukti*. es decir, prácticamente lo que se tiene que hacer (*kṛtam karaṇāyāṃ*).

Los tres últimas *prajñās* corresponden vagamente al *kṣayajñāna* y al *anutpādajñāna* del Arhat: constituyen el *cittavimukti*, la liberación del pensamiento.

En II.25, vemos que la liberación es *hāna*, es decir, la cesación de lo visible (*drśyaparityāga*), la supresión del objeto, el resultado del *pratipakṣabhāvana* (comparar Kośa, VII.64), la práctica que frustra *avidyā* (o asociación del espíritu y el objeto).

II.39, *Janmakathamtā*. Vyāsa solo encuentra explicaciones en la fórmula budista (escritura sánscrita): *ko’ham āsaṃ, katham aham āsaṃ, kiṃ svid idaṃ, katham svid idaṃ, ke vā bhaviṣyāmaḥ, katham vā bhaviṣyāmaḥ it²¹*. —Véase Kośa, III.67.

II.42, Se considera esta felicidad denominada *saṃtoṣa*²² por encima de todo placer. Vyāsa cita una vieja estrofa, que pertenece a la literatura que Winternitz ha llamado “literatura de ascetas o *śramaṇas*”:

*yac ca kāma-sukhaṃ loke yac ca divyaṃ mahat sukham |
tṛṣṇā-kṣaya-sukhasyaite nārhaṭaḥ ṣoḍaśiṃ kalām ||²³*

Comparar con Mahābhārata XII.174, 48 y 177, 51 (Imposibilidad de sanscritizar) y Udāna, II.2 (Nettipakaraṇa, 165):

*yaṃ ca kāmasukhaṃ loke yaṃ cidaṃ diviyaṃ sukham |
taṇhākkhayaṃsukhassa te kalāṃ nagghanti ṣoḍaśiṃ.*

O también con la versión sánscrita del Udānavarga XXX.32:

*yac ca kāmasukhaṃ loke yac capi diviyaṃ sukham |
tṛṣṇākṣayasukhasyaitad kalāṃ nārghati ṣoḍaśiṃ ||*

II.47. Bhoja opina que el *ānantyasamāpatti* es un estado de meditación “en el cual el espíritu (*ceṭas*) se concentra en la infinitud (*ānantya*) del espacio, etc.” Esta es la meditación inmaterial de los budistas. Para Vyāsa, Ananta es el rey de las serpientes, con otro nombre Vāsuki.

III.13, IV.12. Sarvāstivāda.

²¹ “¿Quién soy yo?, ¿de qué estoy compuesto?, ¿qué (es) este (cuerpo)?, ¿cómo (llegó a existir) este cuerpo?; o, ¿hacia dónde voy? y ¿cuál será mi esencia en el futuro?” (n.t.)

²² Sobre la *saṃtuṣṭi* Kośa, VI.145, Aṅguttara, V.219, Visuddhimagga, 81, Divya, 61, 96. Es una virtud específica del asceta: estar satisfecho con lo que posee.

²³ “Ni el placer mundano (que se consigue al obtener) lo que se desea, ni el placer supremo (que puede disfrutarse) en el cielo, pueden compararse siquiera a la dieciseisava parte de la felicidad obtenida al desaparecer el deseo” (n.t.)

a. Patañjali admite la tesis fundamental del Sāṃkhya: “Lo que es, es eternamente; lo que no es, no es eternamente; lo que no es, no nace; lo que es, no se destruye. Esta es la doctrina del *satkārya*: el efecto existe en la causa en estado latente; la causa, evolucionada, existe en el efecto. Pero Patañjali le da a esta doctrina un aspecto que llama la atención²⁴.

IV.12. “El pasado y el futuro existen en sí mismos, los *dharmas* están diversificados desde el punto de vista temporal”.

Lo que aún está por manifestarse se encuentra en el futuro; aquello cuya manifestación ha desaparecido está en el pasado; cuando algo entra en actividad, está en presente. Si el futuro y el pasado no existieran en sí mismos, no podrían ser objeto de conocimiento; porque el conocimiento siempre necesita un objeto. (Vyāsa). Exactamente igual que en el Saṅghabhadra.

Algunos críticos afirman que el cuarto libro de los *sūtras* no es parte del texto original de Patañjali²⁵. Sin embargo, el *sūtra* III.13, se refiere claramente a la doctrina Sarvāstivāda.

III.13. “Con respecto a los elementos materiales (*bhūta*) y los seres vivos, las transformaciones (*pariṇāma*) son relativas a *dharma*, *lakṣaṇa* y *avasthā*”.

Es una variante de la teoría cuádruple de los maestros del Vibhāṣā: enseñan la diferenciación (*anyathātva*) entre *bhāva*, *lakṣaṇa*, *avasthā* y *apekṣā* (Kośa, v, 52).

Vyāsa explica: El *dharmīn* (o sustancia, que posee *dharmas* o cualidades) no cambia en sí mismo, sino que adopta sucesivamente distintos *dharmas*. [Este es el *dharmapariṇāma*, que corresponde al *bhāva-anyathātva* de la fuente budista].

Los *dharmas* no cambian en sí mismos, sino que asumen sucesivamente las características (*lakṣaṇa*) de futuro, presente y pasado: primero, provisto de las características de futuro, el *dharma* abandona estas características mientras continúa siendo el mismo *dharma* (*dharmatvam anatikrāntaḥ*) y adopta las características del presente; más, el estar dotado con características del presente, no implica estar privado (*viyukta*) de características del futuro y del pasado. Finalmente, los *dharmas* se denominan futuro, pasado o presente, porque cambian de estado (*avasthā*), siendo débil (futuro, pasado) o fuerte (presente).

²⁴ Llamé la atención sobre este *sūtra* en Ac. de Bélgica, el 6 de noviembre de 1922; Jacobi se hizo cargo del problema, ignorando mi pequeño artículo, Ac. de Berlín, 1929; A. B. Keith, muy claro, IHQ., 1932, 431.

²⁵ Esta es, al menos, la opinión de Das Gupta, Yoga Philosophy, 1930, 52, que pretende salvar la “autenticidad” del libro de Patañjali.

Después de dar esta primera explicación, Vyāsa aborda el problema, ignorando de aquí en adelante al *dharmin*, siguiendo de cerca al Vibhāṣā, y atribuyendo al *dharma* la triple diferenciación de *bhāva*, la forma de ser, *lakṣaṇa*, las características y *avasthā*, el estado; expone los mismos ejemplos que el Vibhāṣā: un vaso de oro, un hombre que ama a una mujer y no por esa razón rechaza a las demás, la unidad (*rekhā*) en la posición de las unidades..., la misma mujer que es hija de su madre y madre de su hija.

b. Es muy difícil no atribuir un origen *sāṃkhya* a la teoría budista (*sarvāstivāda*) del *sabhāgatā* (Kośa, II.41).

Extraído injustamente de las Escrituras: “Este hombre nacerá en el *manuṣyasabhāgatā*, obtendrá el *manuṣyasabhāgatā*”, lo que significa sencillamente: “Este hombre renacerá entre los hombres” —el *sarvāstivādin* imagina cierta entidad, el *sabhāgatā*. Un ser vivo (*sattva*) lo es porque posee la característica de “estar vivo” (*sattvasabhāgatā*). De la misma manera, posee la característica “hombre”, “*Arhat*”, etc.; no depende de las características de “árbol”, “higuera”. El *sabhāgatā* difiere del *samānya*, “género, especie” del Sāṃkhya, en que el *samānya* es “único y reside en muchos”, mientras que cada ser vivo, cada hombre, tiene su propio *sabhāgatā* viviente o humano.

c. ¿Diremos de la misma manera que la doctrina budista de la existencia sobre el pasado y el futuro es de origen *sāṃkhya*? Puede ser, y los Sautrāntikas, enemigos del Vibhāṣā y su doctrina, afirman que es similar a la doctrina Sāṃkhya, concretamente a la doctrina de los Vārṣagaṇyas.

Pero no nos preguntamos si la noción de permanencia es un descubrimiento budista o un préstamo hecho por los Sarvāstivādins, sino si esta forma especial de explicar la permanencia debe ser atribuida al Sāṃkhya o al budismo.

Se deduce que Vyāsa depende del Vibhāṣā o Vasubandhu. Su interpretación de los *sūtras* III.13 y IV.12 no deja lugar a dudas. En cuanto a los Sūtras, muestran que Patañjali conocía las teorías que la tradición atribuye a los cuatro grandes maestros. ¿Diremos que se han originado estas teorías en disertaciones patañjalianas sobre las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro? La mención del “cambio de *dharma*, *lakṣaṇa* y *avasthā*” se encuentra aislada en la literatura Sāṃkhya, donde es suficiente la oposición entre *vyakta*, manifiesto, y *avyakta*, no manifiesto.

III.19-20. *Paracittajñāna*, el “conocimiento del pensamiento de los demás”. Es probable que, tanto para la magia antigua como para la moderna, conocer el pensamiento de los demás signifique saber lo que piensan los demás. Pero los budistas²⁶ no lo entienden de esa manera. Gracias al *paracittajñāna* o *cetaḥparyāyajñāna* (Kośa, VII.99) el asceta

²⁶ A excepción de Harivarman, chap. 197.

sabe si el pensamiento de los demás es bueno, malo, indefinido, lascivo...; pero no conoce el objeto de este pensamiento. Los budistas han hecho de la ciencia mágica una clarividencia útil para los oradores²⁷, al igual que Patañjali.

El yogui puede conocer el pensamiento de los demás en todos sus aspectos, aunque no lo hace a través de *paracittajñāna*. Bhoja enseña que debe hacer un *prañidhāna* especial, preguntándose a sí mismo: “¿Cuál es el propósito de este pensamiento?” Del mismo modo, el budista recurre al *prañidhijāna* (Kośa, VII.88).

III.26. “Por la contemplación del sol, el yogui obtiene conocimiento del mundo (*bhuvanajñāna*)”.

En el budismo, que yo sepa, no se contempla nada análogo en los *sūtras* siguientes (luna, estrella, polar, ombligo, etc.). La contemplación de la puesta de sol para ver al Bienaventurado (Sukhāvati) no pertenece a este ciclo mágico. En cuanto a la descripción geográfica y mitológica del universo que da Vyāsa, se ha comparado con la cosmología budista en numerosas ocasiones.

III.48. El *manojavitva*, “desplazamiento tan rápido como el pensamiento”, está reservado para Buda, Kośa, VIII.113. La expresión o idea es védica, Oldenberg-Henri, 449. El Vimānavatthu conoce los caballos *manojava*. En Divya, 636, un *manojavā vidyā*, y, 52-53, el *manojavā rddhi* que es propio del Buda.

III.46. El cuádruple *saṃpad* del Yogui.

El Buda de la Vibhāṣā (Kośa, VII.84) tiene una cuádruple perfección corporal (*kāyasamṃpad*): 1. Perfección de signos, 2. Perfección de signos secundarios, 3. Perfección de fuerza (*bala*), 4. Perfección interna-externa: estructura corporal sólida como el diamante (*vajrasārāsthīsarīra*), emisión de rayos. El asceta del Yogasūtra III.46, también posee un *kāyasamṃpad* cuádruple: 1. belleza (*rūpa*), 2. gracia (*lāvaṇya*), 3. fuerza, 4. *vajrasamṃhananatva*, “dureza adamantina”.

La fuerza del Buda es la de Nārāyaṇa, al final de una lista de progresión geométrica que comienza con la fuerza del elefante (Kośa, VII.73). Comparar con el Yogasūtra III.24, donde tenemos “elefante, etc.”

Según Vyāsa, las fuerzas del elefante, Garuḍa, el viento, etc.; según Bhoja, las fuerzas del elefante, el viento, el león, etc.

III.51, IV.28-29. Las etapas del yoga.

²⁷ Kośa, VII.7-9, 26; K’ouei-ki.sobre elTraité en vingt stances, iV.fol. 22; S. Lindquist, Siddhi und Abhiñña, 1935, 75-77.

a. Estos estadios se conocen como *bhūmis*, “tierra”, “etapa”. El budismo tiene *bhūmis*, pero las relaciones no están claras. Ver el comentario sobre Sarvadarśana (Cowell, 269) y especialmente S. Lindquist, *Methoden des Yoga*, p. 150.

1. El principiante (*prathamakalpika*)²⁸, el que practica (*abhyāsin*), para que surja la luz de la percepción excepcional (*pravṛttamātrajyotis*). La tierra *visoka* o *jyotiṣmatī* (comparar con el *arciṣmatī* búdico).

2. El *madhubhūmika*, el que “reside en la luna de miel” y posee conocimiento verdadero (*ṛtaṃbhara prajñā*).

3. El *prajñājyotis*, el que “posee la luz del conocimiento trascendente” y domina los elementos materiales y los sentidos: la tierra, *madhupratīkā*.

4. El *atīkrāntabhāvanīya*, el que “ha ido más allá de lo que puede practicarse”²⁹, cuyo único propósito es la reversión de la mente (*cittapratīṣarga*) y posee los siete conocimientos (II.27). Este es el *prāntabhūm*³⁰.

b. IV.28, 29. E. Senart: “Es sorprendente el extraño nombre de *dharmamegha*, “nube de la Ley”, correspondiente al último *samādhi* del Yoga el cual asegura la destrucción de los *kleśas* y el *karma*³¹. ¿Cómo puede separarse de la fraseología budista y la “ambrosía de la Ley” que la enseñanza de Buda hace llover sobre el mundo [y la décima tierra de los *bodhisattvas*, *dharmamegha bhūmī*]?”

v, 1. Cinco tipos de *siddhis*.

Las facultades mágicas son innatas o de nacimiento (*janma*), producidas por hierbas (*oṣadhi*), recitaciones (*mantra*), austeridades (*tapas*) o concentración (*samādhi*). Comparar con Kośa, VII.122: El *ṛddhi* es: 1. producido por la meditación (*bhāvanā* = *samādhi*); 2. obtenido por el hecho mismo del nacimiento (*upapattilābhikā* = *janmajā*); 3. Obtenido con recitaciones o “ciencias” (*vidyā*, *mantra*); 4. obtenido con hierbas; 5. obtenido a través de las acciones (*karmajā*).

IV.16 y siguientes, teoría del conocimiento.

Estos *sūtras* han dado lugar a una larga controversia. ¿Patañjali lucha contra las teorías *sautrāntika*, *vaibhāṣika* y *yogācāra*, o contra doctrinas idénticas profesadas por las escuelas más antiguas? Esta controversia es resumida por el Sr. Eliade, *Yoga*, 27-29,

²⁸ Se trata del *ādikarmika*, Kośa, VI.150.

²⁹ Comparar con el *atīkrāntamanasikāra* del Kośa, VI.151

³⁰ El yogui budista se apoya en el *dhyāna* denominado *prāntakoṭīka* para abandonar la existencia, Kośa, VII.95.

³¹ En el budismo, el *samādhi* definitivo se llama *vajrasamādhi*. Por el nombre, el *Yogasūtra* se relaciona con el Gran Vehículo; por la idea, con el Abhidharma.

que proporciona una completa bibliografía. Sin embargo, su conclusión no me parece adecuada: “El alcance de estas controversias en torno a la edad de los Yogasutras es bastante mediocre”.