

MIRCEA ELIADE

YOGA
INMORTALIDAD Y LIBERTAD



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN



MIRCEAELIADE250

YOGA

INMORTALIDAD Y LIBERTAD

PATANJALI Y LOS YOGA-SUTRA. — TÉCNICAS DE LA MEDITACIÓN. — LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD. — HISTORIA DE LAS PRACTICAS YOGUIS. — EL YOGA BUDISTA. — EL HATHA-YOGA, EL TANTRISMO, LA ALQUIMIA. LA ERÓTICA MÍSTICA, EL CHAMANISMO.

EDITORIAL LA PLÉYADE

BUENOS AIRES

Título del original francés
LE YOGA
IMMORTALITÉ ET LIBERTÉ

Traducción por
SUSANA DE ALDECOA

A la memoria de mi ilustre y venerable protector
MAHARAJAH SIR MANINDRA CHANDRA NANDI DE KASSIMBAZAAR,

de mi guru,

DR. SURENDRANATH DASGUPTA,

Director del Sanskrit College, Calcuta

y de mi maestro

NAE IONESCU,

de la Universidad de Bucarest

PROLOGO

La historia del descubrimiento e interpretación de la India por la mente europea es realmente apasionante. No nos referiremos solamente al descubrimiento geográfico, lingüístico y literario, o a las expediciones y búsquedas, en una palabra, a todo lo que constituye los cimientos del hinduismo europeo, sino principalmente a las aventuras culturales provocadas por la revelación creciente de las lenguas, mitos y filosofías indias. Raymond Schwab, en su hermoso libro La Renaissance Orientale (Payot, 1948) ha descrito buen número de esas aventuras culturales. Pero el descubrimiento de la India prosigue, y nada nos permite pensar que esté llegando a término, porque el análisis de una cultura foránea nos revela, ante todo, lo que buscábamos o aquello que estábamos preparados a descubrir. El descubrimiento de la India habrá terminado recién cuando las fuerzas creadoras de Europa estén irremediablemente agotadas.

Cuando se trata de valores espirituales, la contribución de la filología, por indispensable que ésta sea, no agota la riqueza del objeto. Sin duda hubiera sido superfluo querer comprender el budismo mientras los textos no estuvieron editados correctamente, y cuando las diversas filologías budistas no estaban formadas aún. Añadamos el hecho de que la comprensión de este vasto y complejo fenómeno espiritual no estaba infaliblemente asegurada por medio de esos excelentes instrumentos de trabajo que son las ediciones críticas, los diccionarios políglotos, las monografías históricas. Al abordar un espiritualismo exótico, el hombre comprende sobre todo lo que está predestinado a comprender por propia vocación, por su orientación cultural propia y por la orientación del momento histórico al que pertenece. Este truismo es de aplicación general; la imagen que nos hemos creado de las "sociedades inferiores" durante el siglo xix, derivó en gran parte de la actitud positivista, antirreligiosa y a-metafísica de algunos excelentes exploradores y etnólogos, que trataron a los "salvajes" con la ideología de un contemporáneo de Augusto Comte, de Darwin o de Herbert Spencer; se descubría entre

los "primitivos", bajo cualquier aspecto, "fetichismo" e "infantilismo" religioso, simplemente porque no se alcanzaba a ver otra cosa. Fue necesario el empuje del pensamiento metafísico europeo de comienzos de este siglo, el renacimiento religioso, las múltiples adquisiciones de la psicología de lo profundo, de la poesía, de la microfísica, para alcanzar a comprender el horizonte espiritual de los "primitivos", la estructuración de sus símbolos, la función de sus mitos, la madurez de sus místicas.

En el caso de la India, las dificultades eran más considerables aún; por un lado, era necesario forjar los instrumentos de trabajo, adelantar las filologías; por otro lado, seleccionar los aspectos del espiritualismo indio más permeable a la mentalidad europea. Pero, como era de esperar, aquello que pareció más permeable fue justamente lo que respondía a los problemas más urgentes de la cultura europea. El interés por la filología comparada ario-hindú, fue principalmente lo que obligó a estudiar el sánscrito al promediar el siglo xix, así como, una o dos generaciones atrás, la India fuera visitada bajo el impulso de la filosofía idealista o merced al encanto de las imágenes primordiales que acababa de volver a descubrir el romanticismo alemán. Durante la segunda mitad del siglo pasado, la India fue interpretada principalmente en función de la mitología naurista y de la moda cultural que esta última había instaurado en Europa y América. Finalmente, el empuje de la sociología y de la antropología cultural, durante el primer cuarto de nuestro siglo, ha inspirado nuevas perspectivas.

Todos estos experimentos obtuvieron su premio, ya que respondían ante todo a los problemas propios de la cultura europea. Aunque los diversos métodos de acceso usados por los sabios occidentales no siempre pudieron revelar los valores intrínsecos del espiritualismo hindú, no por eso prestaron menor ayuda; poco a poco, la India comenzaba a afirmar su presencia en la conciencia europea. Es verdad que, durante largo tiempo, esta presencia se reveló particularmente en las gramáticas comparadas; escasa, tímidamente, la India hacía su aparición en las historias de la filosofía, en donde su puesto oscilaba, según la moda del día, entre el idealismo alemán y la "mentalidad pre-lógica"; cuando el interés por la sociología se impuso, se hicieron largos epílogos sobre el régimen de castas. Pero todas esas actitudes se explican tomando en cuenta los horizontes de la cultura occidental moderna. Cuando una cultura inscribía entre sus proble-

mus capitales la explicación de una ley lingüística o de una estructuración social, el invocar a la India para resolver tal etimología o ilustrar tal etapa de la evolución social, no significaba disminuir a la India; era más bien testimoniarle respeto y admiración. Por otra parte, las formas de acceso no eran malas en sí; eran solamente demasiado particulares, y su oportunidad de develar los contenidos de un espiritualismo grande y complejo se hallaba limitada, por esa causa, en la misma medida. Felizmente, los métodos son perfectibles y los fracasos del pasado no se perdieron: pronto se aprendió a no renovar los errores de los precursores. Basta con medir el progreso de los estudios de mitología indo-europea, a partir de Max Müller, para poder juzgar el provecho que un George Dumézil supo extraer, no solamente de la filología comparada, sino también de la sociología, de la historia de las religiones y de la etnología para dar una imagen más exacta e infinitamente más fecunda, de las grandes categorías del pensamiento mítico indo-europeo.

Todo nos lleva a creer que en la hora actual se torna posible un conocimiento más exacto del pensamiento hindú. La India ha entrado en el circuito de la Historia, y el espíritu europeo, con razón o sin ella, se siente inclinado a tomar más en serio las filosofías de los pueblos presentes en la Historia. Por otra parte, especialmente después de la última generación filosófica, el espíritu europeo está siendo llevado en forma cada vez más intensa a definirse con respecto a los problemas de la temporalidad e historicidad. Durante más de un siglo, la parte mejor del esfuerzo científico y filosófico europeo estuvo consagrada al análisis de los factores que "condicionan" al ser humano: se pudo demostrar cuánto y hasta qué punto el hombre está condicionado por su fisiología, por sus factores hereditarios, su medio social, la ideología cultural de la que participa, por su subconsciente, y, sobre todo, por la Historia, por su momento histórico y por su propia historia personal. Este último descubrimiento del pensamiento occidental, a saber, que el hombre es esencialmente un ser temporal e histórico, que no es —ni puede dejar de ser— un producto de la Historia, domina aún la filosofía europea. Algunas corrientes filosóficas llegan a la conclusión de que la única tarea digna y valiosa ofrecida al hombre, es la de asumir franca y plenamente esta temporalidad y esta historicidad; cualquier otra elección equivaldría a una evasión hacia lo abstracto y lo falso y se pagaría con la esterilidad y la muerte, que castigan en forma inexorable la traición hecha a la Historia.

No nos corresponde discutir esas tesis. Señalónos sin embargo que los problemas que hoy apasionan a la conciencia europea la preparan para comprender mejor al espritualismo indio: más aún, la incitan a utilizar, para su propio trabajo filosófico, una experiencia india milenaria. Expliquémonos: es la condición humana la que constituye el objeto de la filosofía europea más reciente, y en especial la temporalidad del ser humano; la temporalidad es la que hace posibles todos los otros "condicionamientos" y la que, en última instancia, hace del hombre un "ser condicionado", una serie indefinida y evanescente de "condiciones". Ahora bien, este problema del "condicionamiento" del hombre (y su corolario, casi descuidado en Occidente: el "descondicionamiento") constituye el problema central del pensamiento indio. Desde los Upanishad, la India no se sintió preocupada más que por un solo problema, y grande: la estructuración de la condición humana. (Lo que ha hecho decir, no sin razón, que toda la filosofía india ha sido y es aún "existencialista".) Europa tendría pues interés en aprender: 1°) lo que la India ha pensado de los múltiples "condicionamientos" del ser humano; 2°) en qué forma abordó el problema de la temporalidad y de la historicidad del hombre; 3°) qué solución encontró respecto de la angustia y la desesperación, desencadenadas inevitablemente por la noción de temporalidad, matriz de todos los "condicionamientos".

La India se dedicó, con rigor inigualable por otra parte, a analizar los diversos condicionamientos del ser humano. Apresurémonos a agregar que lo hizo no para llegar a una explicación exacta y coherente del hombre (como por ejemplo en Europa, en el siglo xix, cuando se creía explicar al hombre por su condicionamiento hereditario o social), sino para saber hasta dónde se extendían las zonas condicionadas del ser humano y ver si existe aún algo más allá de esos condicionamientos. Es por esa razón que, mucho antes de la psicología de lo profundo, los sabios y ascetas indios se sintieron impelidos a explorar las zonas oscuras del subconsciente: habían comprobado que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales y religiosos eran relativamente fáciles de delimitar y, en consecuencia, de dominar; los grandes obstáculos para la vida ascética y contemplativa surgían de la actividad del subconsciente, de los samskara y de los vasana, "impregnaciones", "residuos", "latencias", que constituyen lo que la psicología de lo profundo designa como los contenidos y estructuraciones del subconsciente. Por otra parte, no es esta anticipación prag-

mática de ciertas técnicas psicológicas modernas lo realmente valioso, sino su utilización con miras al "descondicionamiento" del hombre. Puesto que el conocimiento de los sistemas de "condicionamiento" no podía, en cuanto a la India, tener su objetivo en sí mismo, lo importante no era el conocerlos, sino el dominarlos; se trabajaba con los contenidos del subconsciente para "quemarlos". Ya se verá por medio de qué métodos el Yoga espera llegar a tan sorprendentes resultados. Y son principalmente esos resultados los que interesan a los psicólogos y los filósofos europeos,

Que se nos comprenda bien: no se trata en modo alguno de proponer la práctica del Yoga a los sabios europeos, lo que por otra parte, es más difícil de lo que dejan entrever ciertos aficionados, ni de proponer a las diversas disciplinas occidentales la aplicación de los métodos yoga o de adoptar su ideología. Otra perspectiva nos parece mucho más fecunda; la que consiste en estudiar lo más atentamente posible los resultados obtenidos con tales métodos de exploración de la psiquis. Toda una experiencia inmemorial concerniente a la conducta humana en general, es propuesta a los investigadores europeos, Sería imprudente, cuando menos, no extraer provecho de ello.

Como decíamos más arriba, el problema de la condición humana —es decir, la temporalidad e historicidad del ser humano—, se encuentra en el centro mismo del pensamiento europeo, y el mismo problema obsesionó, desde su origen, a la filosofía india. Es verdad que no encontramos en ésta los términos "historia" e "historicidad" en el sentido que actualmente tienen en Europa, y muy raramente hallamos la palabra "temporalidad". Por otra parte, era imposible encontrarlos bajo la designación precisa de "Historia" e "historicidad". Pero lo importante no es la identidad de la terminología filosófica: basta con que los problemas sean homólogos. Ahora bien, se sabía de mucho tiempo atrás que el pensamiento indio otorga considerable importancia al concepto de maya, que se traducía, a justo título, por ilusión, ilusión cósmica, espejismo, magia, devenir, irrealidad, etc. Pero, al observar de más cerca, nos damos cuenta de que maya es "ilusión" porque no participa del Ser, porque es "devenir", "temporalidad"; devenir cósmico, sin duda, pero también devenir histórico. Es posible, pues, que la India no haya ignorado la relación entre la ilusión, la temporalidad y el sufrimiento humano; aunque en general sus sabios hayan expresado ese sufrimiento en términos cósmicos, nos damos cuenta, al leerlos con la atención debida, que ellos pensaban en el

sufrimiento humano como en un "devenir" condicionado por las estructuraciones de la temporalidad. Hemos tratado ya ese problema (Symbolisme religieux et angoisse, en el volumen colectivo. L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit. Encuentros Internacionales de Ginebra, 1953) y tendremos ocasión de volver a él. Lo que la filosofía occidental moderna llama "estar en situación", "estar constituida por la temporalidad y la historicidad", tiene como paralelo, en el pensamiento indio la "existencia en la maya". Si alcanzamos a homologar los dos horizontes filosóficos —indio y occidental— todo lo que la India pensó sobre la maya ofrece cierta actualidad para nosotros. Nos daremos cuenta de ello al leer, por ejemplo, la Bhagavad-Gita; el análisis de la existencia humana se desarrolla en un lenguaje que nos es familiar: la maya no es solamente ilusión cósmica, sino también y principalmente historicidad; no sólo existencia en el eterno devenir cósmico, sino en especial existencia en el Tiempo y en la Historia. Para la Bhagavad-Gita el problema se planteaba, un poco como para el cristianismo, en estos términos: ¿cómo resolver la situación paradójica creada por el doble hecho de que el hombre por un lado, se encuentra en el tiempo, está consagrado a la Historia, y por otro lado sabe que será "condenado" si se deja consumir por la temporalidad y por la historicidad, y que, en consecuencia, debe encontrar a cualquier precio, en el mundo, una senda que lleve a un plan transhistórico y a-temporal? Se leerá más adelante la discusión de los problemas propuestos por la Bhagavad-Gita, pero subrayemos desde ahora que todas las soluciones representan diversas aplicaciones del Yoga.

Encontramos pues, aquí también, el Yoga. En efecto, en el tercer punto más arriba indicado, que concierne a la filosofía occidental, a saber: la solución propuesta por la India a la angustia desencadenada por el descubrimiento de nuestra temporalidad e historicidad, los medios gracias a los cuales puede uno permanecer en el mundo sin dejarse "consumir" por el Tiempo y por la Historia, las respuestas provistas por el pensamiento indio implican, más o menos directamente, un cierto conocimiento del Yoga. Podemos calcular, pues, el interés que representa, para los estudiosos y filósofos europeos, la familiaridad con este problema. Repetimos, no se trata de aceptar, pura y simplemente, una de las soluciones ofrecidas por la India. Un valor espiritual, no se adquiere como una marca nueva de automóvil. Sobre todo, no se trata ni de sincretismo filosófico ni de "hin-

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

