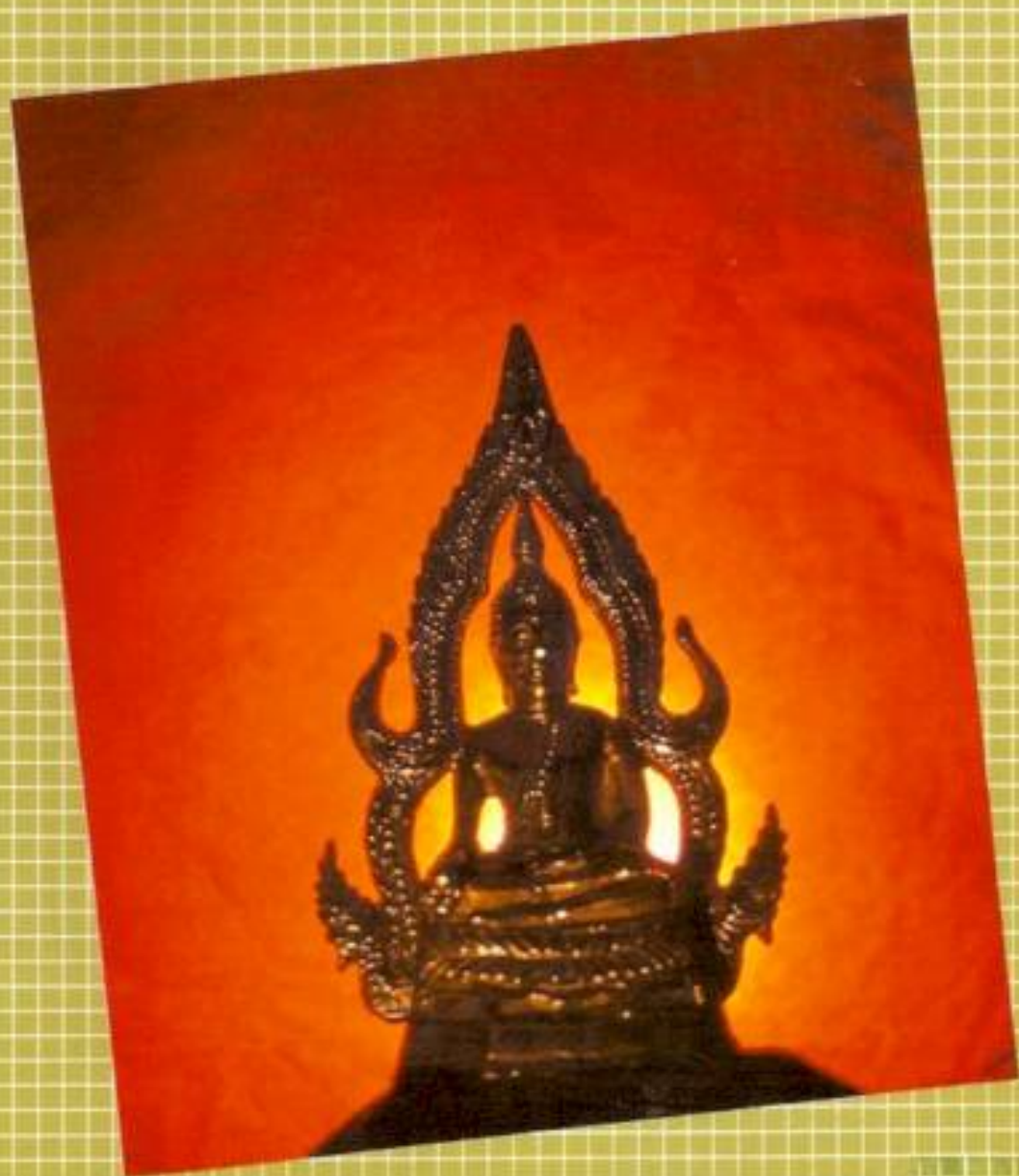


MIRCEA ELIADE
EL YOGA
INMORTALIDAD Y LIBERTAD



La obra de Mircea Eliade ha contribuido de manera vigorosa a fomentar y mantener vivo el interés por el yoga, al adentrarse en una concepción del mundo que, si bien difiere de la occidental, revela un orbe de encuentros y posibilidades significativos y fecundos.

El Yoga. Inmortalidad y libertad es una obra clásica escrita con un método riguroso y un enfoque primordialmente etnológico. El autor expone los fundamentos, categorías y postulados de esta disciplina, explica sus funciones y finalidades, describe técnicas y analiza sus relaciones con el brahmanismo, el budismo, el tantrismo y la alquimia. Asimismo presenta con claridad cada uno de los significados de las palabras en sánscrito relacionadas con el yoga, con interpolaciones, acotaciones y señalamientos.

A la memoria de mi ilustre y venerable protector
MAHARAJAH SIR MANINDRA CHANDRA NANDI DE KASSIMBA-
ZAAR,
de mi guru
Dr. SURENDRANATH DASGUPTA,
Director del Sanskrit College, Calcuta
y de mi maestro
NAE IONESCU,
de la Universidad de Bucarest.

PRÓLOGO

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 irremediabilmente 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. Éste 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 ametafísica 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 naturista 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, tímida-mente, 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 prelógica»; 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 problemas 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. Éste 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. Señalemos sin embargo que los problemas que hoy apasionan a la conciencia europea la preparan para comprender mejor al espiritualismo 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 tem-

poralidad 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.º) lo que la India ha pensado de los múltiples «condicionamientos» del ser humano; 2.º) en qué forma abordó el problema de la temporalidad y de la historicidad del hombre; 3.º) 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 pragmática 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 atemporal? 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 «hinduización», y menos aún de ese odioso hibridismo «espiritual» inaugurado por la Sociedad Teosófica y continuado, agravado, por las innumerables pseudomorfosis contemporáneas. El problema es más complicado: es importante conocer y comprender un pensamiento que ocupó un puesto de primera fila en la historia del espiritualismo universal. Es importante conocerlo ahora, ya que, por una parte, es desde ahora que, habiendo sido sobrepasado por el ritmo mismo de la Historia todo provincialismo cultural, nos vemos obligados —tanto europeos como no europeos— a pensar en términos de Historia Universal y a forjar valores espirituales universales; y, por otra parte, es ahora cuando el problema de la situación del hombre en el mundo domina la conciencia filosófica europea. Ahora bien, este problema se encuentra en el centro mismo del pensamiento indio. Tal vez

el diálogo filosófico comporte, sobre todo al principio, algunas decepciones: numerosos investigadores y filósofos occidentales podrán considerar los análisis indios un poco simplistas, e ineficaces las soluciones propuestas. Toda terminología técnica, tributaria de cierta tradición espiritual, no deja de ser un léxico: es posible que los filósofos occidentales consideren como fuera de moda, aproximativo, inutilizable el léxico filosófico indio. Pero todos estos riesgos del diálogo son de menor importancia. Los grandes hallazgos del pensamiento indio acabarán por ser reconocidos, bajo el disfraz del léxico filosófico, y a pesar de él. Es imposible, por ejemplo, no reparar en uno de los más grandes descubrimientos de la India: el de la conciencia-testigo, la conciencia libre de sus estructuraciones psicofisiológicas y de su condicionamiento temporal, la conciencia del «liberado», es decir de aquel que ha conseguido liberarse de la temporalidad y que, por lo mismo, conoce la verdadera, indecible libertad. La conquista de esta libertad absoluta, de la espontaneidad perfecta, constituye el objeto de todas las filosofías y de todas las técnicas místicas indias, pero es principalmente por medio del Yoga, por una de las múltiples formas del Yoga, que la India creyó poder asegurarla. Es la razón principal por la cual hemos considerado útil redactar una exposición suficientemente completa de las teorías y prácticas del Yoga, relatar la historia de sus formas y destacar el lugar del Yoga en el conjunto del espiritualismo indio.

Hemos comenzado la elaboración de este libro después de tres años de estudios en la Universidad de Calcuta (1928–1931) bajo la dirección del Profesor Surendranath Dasgupta, y luego de una estadía de seis meses en el ashram de Rishikesh, Himalaya. La primera versión, escrita en inglés, traducida por nosotros mismos al rumano y retraducida al francés por algunos amigos, apareció en 1936 con el título: *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne* (Bucarest–París. Librería Orientalista Paul Geuthner). Los de-

fectos propios de la juventud e inexperiencia se encontraban allí empeorados por desdichados malentendidos debidos a la doble traducción: más aún, el texto se hallaba desfigurado por gran cantidad de errores idiomáticos y de imprenta. A pesar de tan graves imperfecciones, el trabajo fue bien recibido por los especialistas: las opiniones de Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer, v. Pappesso, para no citar sino a los desaparecidos, nos animaron hace ya tiempo a preparar una nueva edición. Las correcciones incluidas y el material agregado tuvieron por resultado un texto que se aparta sensiblemente de la edición de 1936, Con excepción de algunos párrafos, el libro ha sido completamente reescrito con el propósito de adaptarlo, en lo posible, al punto de vista actual. (Una parte de esta nueva versión había sido ya utilizada en el libro publicado en 1948: *Techniques du Yoga*.) En las notas marginales, sólo hemos conservado un mínimo de referencias. Las bibliografías y lista de temas, la precisión exigida por ciertos aspectos más particulares del problema y, en general, todas las discusiones técnicas, han sido agrupadas al final de la obra en forma de apéndices breves. Hemos querido presentar un libro accesible al lector no interiorizado, sin alejarnos del rigor científico: los indianistas encontrarán material complementario y elementos bibliográficos al final del libro. ¿Será necesario agregar que ninguna de las bibliografías es exhaustiva?

Hemos utilizado las traducciones francesas de los textos sánscrito y pali que nos han parecido convenientes. Si en la traducción de los *Yoga Sutra* y de sus comentarios nos hemos apartado alguna vez de las interpretaciones corrientes, lo hacemos teniendo en cuenta la enseñanza oral de nuestros maestros hindúes, y en primer lugar la del Profesor Surendranath Dasgupta, con quien hemos traducido y comentado todos los textos importantes del *yoga-darsana*.

Tal cual se presenta, el libro se dirige en particular a los especialistas en historia de las religiones, a los psicólogos y

a los filósofos. La mayor parte de su contenido está dedicada al comentario de las diferentes formas de la técnica *yoga* y a su historia. Hay excelentes trabajos sobre el sistema de Patanjali, en especial los de Dasgupta; no hemos creído necesario extendernos en demasía sobre ese tema, ni tampoco sobre las técnicas de meditación budista, pues a ese respecto disponemos de abundante literatura crítica. Hemos insistido, al contrario, sobre los aspectos menos conocidos o estudiados en forma imperfecta: las ideas, el simbolismo y los métodos *yogas*, tal como se expresan en el tantrismo, la alquimia, el folklore y la devoción aborígen.

Hemos dedicado esta obra a la memoria de nuestro protector, el Maharajah Sir Manindra Chandra Nandi de Kassimbazaar, quien nos permitió, por medio de una beca, nuestra estada en la India, y a la memoria de nuestros más caros maestros: Nae Ionescu y Surendranath Dasgupta. A las enseñanzas del primero le debemos nuestra iniciación y orientación filosóficas. En lo que respecta a Surendranath Dasgupta, no solamente nos introdujo en el corazón del pensamiento indio: durante tres años fue, a la vez, nuestro profesor de sánscrito, nuestro maestro y nuestro *guru*. ¡Que los tres descansen en la paz de su fe!

Empezamos la preparación de esta nueva edición hace ya tiempo, pero no hubiéramos podido llevarla a cabo sin la ayuda de felices circunstancias. Al acordarnos una beca para investigación, la Bollingen Foundation, de Nueva York, nos permitió consagrarnos durante varios años a este libro: que los directores de la Fundación reciban aquí mi agradecimiento más sincero. Gracias a nuestros queridos amigos, el doctor René Laforgue y Delia Laforgue, pudimos, desde 1951, trabajar en condiciones inesperadas; tienen asegurada nuestra más honda gratitud. Finalmente, nos sentimos particularmente obligados hacia nuestro excelente amigo, el doctor Jean Gouillard quien, también esta vez, quiso leer y corregir el manuscrito francés de esta obra; es un verda-

dero placer para nosotros expresarle todo nuestro reconocimiento.

MIRCEA ELIADE

París, 15 de setiembre de 1954.