

## YOGA Y CRISTIANISMO

*Walter, Gardini*

El tema de las relaciones entre yoga y cristianismo ya ha sido tratado por distintos autores en numerosos ensayos(1). Lo retomamos para aclarar algunos aspectos que en general se olvidan o tergiversan.

Nos referimos a las dos corrientes más importantes y más difundidas en la India como en Occidente: el **raja-yoga**, cuyo texto básico se halla en los Aforismos de Patánjali y el **bhakti-yoga** que predomina en el **Bhagavad Gita**(2). El **raja-yoga** se fundamenta en el sistema Samkhya, el **bhakti-yoga** se relaciona con el Vedanta. Los dos sistemas comparten algunos puntos que pertenecen a la esencia misma del hinduismo y difieren en otros, como aparece en este esquema:

**Samkhya (Patánjali)**

**Vedanta**

### Elementos comunes

orientación ultraterrena y espiritual  
evolución  
estructura de la materia: gunas  
“yo soy Dios”  
transmigración  
poder alienante de la ignorancia  
vida como dolor  
normas éticas  
meditación - iluminación (**samadhi**)

1. Entre los estudios más importantes señalamos: J.M. Dechanet, *La voie du silence*, Desclée, París, 1959 (trad. esp. Bilbao 1962); J.M. Dechanet, *Yoga chrétien en dix leçons*, Desclée, París 1964; L. Lambert, “El ancien Yoga et l’homme nouveau”, en *Rythmes du monde*, 1960 (34), n. 3-4, pp. 160-179; P. Regamey, “Un Yoga chrétien”, en *Vie spirituelle*, agosto 1955, pp. 135-151. Esta revista ha dedicado a este tema muchos artículos; F. García-Salve *Ejercicios Yoga para todos*, Mensajero, Bilbao, 5 ed. 1982; F. García-Salve, *Yoga para jóvenes*, Mensajero, Bilbao, 3 ed. 1980; I. Quiles, *Qué es el Yoga*, Depalma, Buenos Aires, 1987.

### Elementos específicos

dualismo (espíritu y materia)  
 materia realmente existente  
 pluralidad de los espíritus  
**Sat-Cit**  
 fin del yoga: separación

### Elementos específicos

monismo  
 ilusión (**maya**)  
 unicidad  
**Sat-Cit-Ananda**  
 unión impersonal

Existe también una versión budista del yoga que se ha desarrollado paralelamente a la hinduista y llega hasta nuestros días(3).

Todo esto prueba que el yoga puede vivir en diversos contextos filosófico-religiosos. Sobre esta premisa se fundamentan los estudios y los experimentos que se hacen en muchas naciones para insertar y practicar el yoga en un contexto cristiano.

### Puntos de contacto

Todos reconocen que entre el yoga de Patánjali y del Bhagavad Gita existen muchos puntos de contacto con el cristianismo. Ellos son:

- una orientación trascendente. No puede existir el yoga para los que no aceptan una visión espiritual de la existencia.
- un núcleo de principios éticos, que se conecta con una moral aceptada por todos los pueblos, de cualquier religión y en todos los tiempos (**yama y niyama**).
- la valoración del cuerpo y su fortalecimiento a través de una gimnasia especial como medio para el logro de un mayor equilibrio espiritual (**asanas, pranayama, pratyahara**).
- ejercicios de control de la mente para llevarla progresivamente, de la atención y meditación sobre objetos materiales a realidades espirituales generales y personales y a la Realidad Ultima hasta llegar al trance (**dharana, dhyana y samadhi**).

Entre estos ocho grados (**angas**), clasificados de una manera muy ordenada y analizados profundamente por Patánjali, pero presentes también en el Bhagavad-Gita, hay una plena coincidencia. Las dife-

2. Para los *Aforismos sobre el Yoga* citamos la traducción de W. Gardini en *Yoga clásico*, Hastinapura, Buenos Aires, 1990; para el *Bhagavad Gita El evangelio de la acción desinteresada*, con introducción y notas de Gandhi, Kier, Buenos Aires, 1989.
3. Kankitsu Lijma, *Buddhist Yoga*, Japan Publications, Tokyo 1975.

rencias empiezan cuando se pasa de la práctica a la doctrina. Allí aparecen presupuestos filosóficos y teológicos distintos.

## Diferencias

En primer lugar una concepción monista de Dios y la consecuente identificación de toda la realidad con El, según el adagio: *tat twan asi*, “tú eres Aquello”, “todo es Uno”.

En el marco de esta perspectiva se niega la doctrina de la creación. Todo procede por un proceso evolutivo sin ningún salto de cualidad a través de los distintos reinos: humano, animal, vegetal y mineral.

Como se desvaloriza la idea de personalidad en Dios, así prácticamente, se niega la personalidad del hombre. La que nosotros experimentamos es fruto de una ilusión (*maya*) y, poco a poco, en la medida en que avancemos en la lucha contra la ignorancia, saldremos de nuestro espejismo para disolverse totalmente en Dios como una gota en el océano.

La unión del espíritu con el cuerpo es puramente accidental, como la de un vestido con el hombre que lo lleva. Esto facilita las sucesivas transmigraciones a través de distintos cuerpos por un largo período de tiempo hasta llegar a la total extinción del *karma*.

Las realidades mundanas tienen un valor psicológico pero no ontológico. Son, también ellas, fruto de *maya*; hay que liberarse de su poder de fascinación que esclaviza a lo que es perecedero.

Se llega al Absoluto practicando las técnicas propuestas en los ocho grados (*angas*), con nuestros esfuerzos y sobre todo con la agudeza de la mente para discernir el Ser del no-ser.

Esta es la doctrina que se desprende de los dos textos clásicos citados y de sus intérpretes más autorizados: Aurobindo y Sivananda.

Las diferencias con la doctrina y la antropología cristiana son numerosas y muy importantes. El Dios cristiano es creador, uno y trino. Interviene en la historia revelándose y enviando a su Hijo. Cristo asume una verdadera naturaleza humana; vive, goza y sufre con los hombres, los redime con su muerte y sigue viviendo en la historia, plenitud de la revelación divina.

El hombre es unión sustancial de alma y cuerpo, una realidad única e irrepetible. Es reflejo de Dios, participa de la naturaleza divina, pero nunca se identifica con ella. Está llamado a conocer y amar a Dios con sus obras y, sobre todo, con la gracia divina. El período de la vida humana es uno solo. No habrá una transmigración sino una resurrección de los muertos.

No asombra que dos autores que han practicado la gimnasia yoga, que han estudiado los sistemas clásicos del yoga y los han divulgado en sus obras, declaren abiertamente que “la doctrina filosófico-religiosa, tal como ha sido concebida y es practicada y enseñada por los maestros yogas del hinduismo, es incompatible con el cristianismo y, en consecuencia, resulta peligroso practicar los ejercicios yogas cuando se los vincula con dicha doctrina”(4). Es la conclusión a la cual llegan todos los estudiosos católicos que han analizado este tema. Al mismo tiempo todos coinciden con esta afirmación del P. Quiles: “Se puede separar la gimnasia y las técnicas psicológicas de la doctrina religiosa; pueden practicarse aquellas y prescindir de ésta. El cristiano puede en tal caso, practicar el yoga como ejercicio físico y como técnica psicológica, pero en su propio horizonte religioso”(5).

Esta postura no es compartida por ciertos sectores evangélicos que consideran al yoga “un camino de apostasía que conduce a la perdipción”(6). Otros que practican el yoga con maestros de la India o con sus discípulos hindúes, presentan objeciones con relación a los presupuestos doctrinales cristianos.

Para estos últimos presentamos algunos aspectos, sacados del *Bhagavad-Gita* y de sus más destacados comentaristas, que pueden ayudar a comprender mejor la posición cristiana(7).

4. I. Quiles, *op. cit.* p. 85. “El espíritu del yoga real (raja) es incompatible con la esencia del cristianismo y, sin ninguna duda, está en contradicción con la experiencia de los santos” (Dechanet, *La voie du silence*, p. 24).
5. I. Quiles, *op. cit.* p. 85. Esta conclusión es compartida también por K.G. Jung, por otro lado muy abierto al pensamiento oriental: “Es necesario que el Occidente elabore su yoga, un yoga construido sobre los fundamentos del cristianismo” (“*Aproche de l'Inde*”, en *Cahiers du Sud*, París, 1949, pp. 324). “La primera cautela del occidental que quiera sacar provecho de una disciplina que en la vida de sus inventores, no era más que un arte y nada más, será pues, dissociar prácticas y teorías; sacar los ejercicios de la atmósfera de la religión hindú, para devolverlos a su naturaleza original, antes de insertarlos en un clima cristiano. Semejante tarea pue de parecer ardua, pero es realizable” (Dechanet, *op. cit.* p. 67).
6. M. Basilea Schlink, *Los cristianos y el yoga*, Asunción, Hermandad Evangélica, 1980, p. 14. “Aun si cree practicar yoga cristiano, al final, el discípulo del yoga pasa del reino de Jesús al reino del demonio y de las tinieblas, lo que uno nota de ordinario cuando ya es demasiado tarde” (p.9).
7. Nos referimos sobre todo a Sivananda, *Simbad Bhagavad Gita*, Durban 1962; Auarobindo, *La Bhagavad Gita*, Michel, París, 1962; S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, Allen Unwin, London 1960; R.C. Zaehner, *The Bhagavad-Gita*, Clarendon, Oxford, 1969.

## Un dios persona

El **Gita** repite varias veces que “Dios es todo”. Es clara su conexión con la doctrina tradicional monista. Sin embargo, existen pasajes que presuponen una concepción teísta.

Afirma Krishna en 9,5: “Considera mi divino poder. Siendo el sostén de todos los seres Yo no estoy en ellos; mi ser los trae a la existencia”. La misma idea en 7,12: “Sabe que todos los elementos constitutivos de la materia (**gunas**) proceden sólo de mí, pero Yo no estoy en ellos”.

Existe una distinción entre Dios y sus criaturas. Estas son plasmadas en virtud de la acción divina, pero sus modificaciones no afectan la realidad íntegra de la Divinidad, la cual no depende de nadie mientras que todo depende de ella. Ninguna criatura, ni el universo entero, puede agotar la infinita realidad divina. Ningún proceso finito puede representar, de una manera completa, al Absoluto.

Estas estrofas excluyen la doctrina monista según la cual todo es Dios. Más bien se podría hablar, como hacen algunos, de pan-enteísmo: cada cosa existe en Dios, como afirma el cristianismo.

Otros datos confirman y aclaran esta conclusión. Uno de los aspectos más característicos y originales del **Gita** es la doctrina del **avatara**, el descenso a la tierra de Vishnú en la persona de Krishna.

En el **Gita** todas las prerrogativas del Dios impersonal se atribuyen a Krishna, que se presenta en forma humana, se comporta como un hombre, se ocupa de las cosas humanas y enseña al hombre la senda de la salvación. Conforta a Arjuna, abrumado y confundido, le da pruebas de su amor y se manifiesta repetidamente como Quien “ama a todos”.

Arjuna responde a las manifestaciones de bondad del Señor, con actos de adoración y con invocaciones de ayuda. Los devotos se dirigen a él con todo su ser. Se entabla así una relación de fe y de amor, la cual no sería posible sin una diferencia entre Dios y el hombre. El diálogo presupone un yo y un tú. De hecho esto no existía en las **Upanishads**, para las cuales Dios era indiferente a las vicisitudes humanas e inmóvil. Sólo en el **Gita** aparece un Dios con sentimientos de ternura y compasión. Esto se debe a la superación de la visión panteísta por la teísta: Dios no es un Absoluto impersonal, Algo, sino Alguien que ama al hombre y respeta su individualidad y, por eso, establece con él un diálogo de amor. Este es el verdadero mensaje del **Gita**.

Otro argumento en favor de la postura teísta es la adopción que el Gita hace en muchos pasajes, de la doctrina del Samkhya. En esta corriente filosófica se denomina al Espíritu eterno e infinito como **purusha** (persona) y se lo distingue de todas las criaturas y de los otros espíritus. A él se dirige Arjuna llamándole Persona eterna y divina (10,12), Persona suprema (10,15), Persona primordial (11,18).

Un reflejo de esta doctrina se puede encontrar en 6,30: “Aquel que me ve a mí en todo y que ve todo en mí, nunca se aleja de mí ni Yo de él”.

El sujeto de esta oración es “el hombre establecido en el *yoga*” que ya ha llegado a la meta última porque vive siempre en la luz de Dios presente en su alma y en todos los seres. Esta unión no lleva a una unión impersonal y a una desaparición de la individualidad. La visión de la que se habla, presupone la dualidad del vidente y de lo que se ve, de los seres y de Dios presente en ellos. Se establece así un diálogo con Dios. “En mí fija tu mente, hacia mí dirige tu devoción, a mí ofrece tus sacrificios, a mí rinde tus homenajes”(9, 34).

En 12,2-5 se añade un argumento de carácter psicológico, Krishna no excluye que se puede adorar a lo inmanifestado e impensable pero los mejores yoguis son los que se unen a El “ llenos de devoción” porque “es muy difícil para los mortales encarnados alcanzar lo inmanifestado”.

La importancia del Gita consiste en haber presentado un nuevo ideal de la divinidad. El Brahman, principio neutro, impersonal, sin atributos de la tradición upanishádica, podría satisfacer a los filósofos, pero no hablaba a la imaginación y era incapaz de movilizar a las masas. El Gita lo sustituyó con un Dios lleno de amor, que se hace compañero y amigo del hombre. Este fue el secreto (18,68) de su éxito.

## Personalidad humana

Al Tú de Dios corresponde el yo del hombre. La estrofa 17 del capítulo segundo usa el neutro para hablar del alma individual (“aquello imperecedero”) y podría hacer pensar en una unidad indistinta. Existen, sin embargo, otros textos que inclinan a concluir en favor de la doctrina de una pluralidad de almas presente en el Gita.

El 15,7 se define como “una partícula del Señor”. El universal infinito, fraccionándose, daría vida a un ser humano particular, como la experiencia demuestra.

En 13,20-21 se describe el origen del hombre con las categorías

del Samkhya: unión del Espíritu concebido como singular y distinto, con la materia.

El texto más explícito es 2,12:

“Yo nunca dejé de existir, ni tú, ni estos reyes; ni ninguno de nosotros dejará de existir en el futuro”. El Yo se refiere a Krishna, el tú a Arjuna y “estos” son los soldados listos para la guerra.

Shankara comenta: “La forma plural se refiere a la distinción de los cuerpos y no significa que haya distinción entre un alma y la otra”. Sin embargo, Ramanuja acepta la clara distinción existente, que define como esencial, y sostiene que cada alma individual es eterna. Con Ramanuja concuerdan, entre otros, Zaehner y Radhakrishnan. “Característica particular del hombre, escribe este último, es el hecho de poseer un principio interior que le confiere cualidades únicas, que no son comunes a todos los seres. Ningún individuo es igual a otro. Cada persona es un ser distinto, irrepetible, insustituible, dotado de una forma única”.

También la manera de describir la liberación última “en el cielo de Krishna” nos lleva a la misma conclusión. Las almas “se convierten en Krishna” (4,10), “se unen a él” (13,18;14,2), “entran en él” (8,5), “alcanzan su manera de ser” (14,19;7,24). Krishna es el Ser que permanece inmutable en todos los seres contingentes, aunque divididos (18,20). Los liberados llegan a un estado equivalente al suyo, es decir, son divinizados y trasladados a un nivel distinto del que se vive en el mundo normal. ¿Cómo entender esta divinización?

La interpretación tradicional, encabezada por Shankara, sostiene en línea con el pensamiento de las **Upanishads**, la perfecta identificación con el Principio Supremo.

Otros, inspirándose en Ramanuja, hablan de una participación en la naturaleza divina que permite una relación interpersonal entre el alma y Dios. Para ellos, Krishna no es una “energía cósmica” sino un Señor vivo que dialoga con el hombre a lo largo de todo el poema y que pide la práctica del amor. En los estadios más altos de perfección se establece una interpenetración y una inhabitación del alma en Dios y de Dios en el alma. “El hombre establecido en el yoga, nunca se aparta de mí ni Yo de él. Vive y se mueve en mí” (6,30-31). Esta comunión no puede terminar en el más allá a menos que se termine el amor.

Comentando los textos arriba mencionados, Radhakrishnan escribe: “La vida eterna, como se describe en estos pasajes, no es un perderse en un Absoluto indefinido. El alma que se salva se hace semejante a

Dios y toma la forma de un ser inmutable, eternamente consciente de la realidad de aquel Señor supremo que asume las más variadas formas cósmicas. No se trata de identidad de naturaleza sino de una semejanza cualitativa, de una igualdad de atributos y de propiedades”(8). Esto coincide perfectamente con la concepción cristiana.

### **Igualdad y distinción de todas las religiones**

Se enseña a menudo en algunos institutos de yoga, que todas las religiones son iguales y se califica al cristianismo como intolerante y exclusivista. ¿Qué dice el **Gita** al respecto?

Retomando la doctrina tradicional, Krishna afirma:

“Cualquiera que sea la forma de culto que un devoto sigue con plena fe, Yo aseguro su fe en ese culto”(7,21).

Krishna no rechaza la fe que los hombres sienten en otras divinidades, al contrario, le confiere valor.

“Aun aquellos que rinden culto a otros dioses con una fe íntegra, sólo a mí me rinden culto” (9,23). Todas las divinidades son manifestaciones de la divinidad suprema que es Krishna; el culto que se les rinde tiene como destinatario al propio Krishna. Todos veran a un solo y mismo Dios.

“Cualquiera sea la forma con que los hombres vienen a mí, así voy Yo a ellos” (4,11).

Sin embargo, la respuesta divina difiere según el grado de perfección de la divinidad que uno elija. “Como es su fe, así es el hombre” (17,3). El objeto hacia el cual se dirige la fe, en la medida en que el alma se concentra en él, atrae y modela la mente y el corazón. El **Gita** advierte que existe un culto a dioses que “no están de acuerdo a lo establecido” (9,23). Existen dioses imperfectos y espíritus malos. Debido a la ignorancia, uno puede engañarse y elegir a dioses falsos, sustitutos del Dios verdadero (17,4).

“Privados de conocimiento debido a diferentes anhelos, los hombres buscan refugio en otros dioses y ponen su fe en diversos ritos, guiados por su propia naturaleza” (7,20). “Los que honran a los dioses van a los dioses; los que rinden culto a los antepasados van a los ante-

8. “El Dios personal es el símbolo de la unidad de todos los valores supremos. Puede experimentarse como la manifestación fenoménica del ser bajo cierto grado de intensidad de amor y devoción, del mismo modo que el agua incolora y informe del mar se muestra, con cierto grado de temperatura, como el blanco iceberg dotado de forma y tamaño definidos” (H. Chauduri. *“Psicología yoga”*, en T. Tart, *Psicologías transpersonales*, Bs.As., Paidós, II, 43).

pasados; los que veneran a los espíritus van a los espíritus; los que me veneran sólo a mí, vienen a mí" (9,25).

Esta estrofa introduce el tema de la superioridad de Krishna y la necesidad de dejar a todos los otros dioses porque, aunque buenos, son inferiores y no pueden asegurar la total liberación que coincide con la eliminación de todas las ataduras del Karma. Dice Krishna: "Acude a mí, tu único refugio" (18,66). La devoción a él debe ser total, exclusiva e íntegra, no pensando nunca en nada diferente" (8,14). "Hay que consagrarse sólo a él" (8,22). El capítulo noveno es el que más insiste sobre esta exclusividad: "Piensa solamente en mí y en nada más" (9,22). Los que "no reconocen lo que Yo soy se extravían" (9,24). "Dedícalo todo a mí" (9,27). "Vuelve hacia mí con devoción total" (9,30). "Haz de mí tu meta" (9,34).

Algunos comentaristas, han visto en esto una manifestación de exclusivismo contraria a una proclamada tolerancia religiosa(9). Cada religión que pretenda ser verdadera y presentarse como tal, excluye a las otras. Cuanto más uno profundiza su fe y más se identifica con ella, percibe sus valores y quiere comunicarlos a los otros. Si es un creyente sincero, verá también sus imperfecciones y sus límites y los de su institución; apreciará cuanto de positivo existe en otras religiones y establecerá un diálogo con ellas, para enriquecerlas y ser enriquecido.

El intolerante, al contrario, se transforma en un fanático que quiere imponer con la fuerza sus ideas despreciando o destruyendo las de los otros. Esta no es la postura del Gita. Simplemente no acepta que la tolerancia se transforme en una cómoda indiferencia o en un eclecticismo que no quiere asumir responsabilidades y para el cual, todas las religiones se equivalen, no sólo subjetivamente sino también objetivamente. El diálogo con todas las creencias, deben realizarse a partir de la identificación con una en particular.

Esta es también la postura del cristianismo con relación a Cristo, "la Vida, la Verdad y el Camino". Los primeros discípulos expresaron su fe de esa forma: "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (Hech. 4,12). Reconocían, sin embargo, que Dios "quiere la salvación de todos".

La doctrina tradicional de la Iglesia siempre enseñó que Dios juz-

9. "Se ha hablado muchas veces de la tolerancia religiosa del Gita. Yo siento no verla. Todo lo que quiere decir Krishna, es que él representa el objeto único y verdadero de toda devoción religiosa. El admite solamente su religión". (M. Marcovich, *Bhagavadgita o Canto del Bienaventurado*, Aguilar, Bs.As., p. 43).

ga a cristianos y no cristianos según sus obras, su buena fe y la rectitud que los guía en su actuar. Hubo períodos, muy lamentables, en que los cristianos se alejaron de estos principios. En los últimos documentos y mediante varias iniciativas, la Iglesia reafirmó su voluntad de diálogo y colaboración con adeptos de otras religiones, ya que “ella nada rechaza de lo que en las religiones no cristianas hay de verdadero y de santo”(10).

### El mantra OM y los otros mantras

En los **Aforismos** de Patánjali se recomienda el uso del **mantra OM**, la “palabra sagrada” y el símbolo tan íntimamente conectado con Ishvara, el Señor (I,27-29). “Se necesita su repetición continua y la meditación sobre su significado”. Es el uso del **mantra**, cargado de poder, que permite despertar la energía que permanece dormida en nosotros y captar las vibraciones divinas en las que estamos sumergidos.

El **Gita** conoce esta práctica. “Los que siguen el culto védico ejecutan los actos de sacrificio, de limosna y de austeridad, prescriptos por las Escrituras con el OM siempre en los labios” (17,24). Hay que pronunciar el OM sobre todo en punto de muerte para poder alcanzar la meta suprema (8,13): la liberación del cielo de las reencarnaciones y la identificación con Dios. Se identifica el OM con Brahman (17,13), con Krishna (7,8) y se lo asocia con Sat, lo real, lo existente, el alma del universo.

Sin embargo, el **Gita** no se limita al OM, ni considera que sea el **mantra** más importante. Conforme a su propósito, el de destacar la superioridad de Krishna sobre el Brahman inmanifestado, afirma que “Krishna es el **japa**” (10,25), el nombre que debe ser repetido mental y vocalmente. En efecto, los devotos “se enseñan unos a otros con el nombre de Krishna siempre en los labios”. De ahí el **mantra** bien conocido “Hare Krihsna, hare Krishna, hare Krishna, Krishna, Krishna, hare, hare”.

El **Gita** deja libre la elección del **mantra**, pero presenta y aconse-

10. En una declaración del Concilio Vaticano II se define al hinduismo como la religión “en que los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía y buscan la libertad de las angustias de la vida ascética, a través de una profunda meditación o bien buscando refugio en Dios como amor y confianza”. Es clara la referencia al raja, jñana y bhakti yoga. Se habla también del yoga en una reciente Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana, 1989.

ja, su **mantra** preferido. El **yoga** budista, practicado en el Tibet, adoptó otro distinto: "OM mani padme hum" y el budismo amidista japonés eligió: "Namu Amida butsu"(11).

También el cristianismo tiene sus **mantras**: hosannah, alleluya, amén y, sobre todo, el nombre de Jesús pronunciado sólo o con invocaciones: "Ven Señor Jesús", "Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí". Este último mantra fue adoptado por los hesicistas, miembros de una escuela, el hesicismo, que empezó en Egipto en siglo IV con los primeros grandes anacoretas, se desarrolló en el monacato sinaítico y encontró su pleno desarrollo en Grecia en el monte Athos (siglo XIV). De Grecia pasó a Rusia y constituye una de las características o, como alguien dijo, "el corazón" de la espiritualidad ortodoxa rusa.

La continua invocación del nombre de Jesús está unida a posturas del cuerpo, control de la respiración, postraciones, concentración en el corazón. Todos estos elementos están muy conectados con la práctica del **yoga** y demuestran que hay una larga tradición en el cristianismo que valora el cuerpo en estrecha relación con el perfeccionamiento espiritual, aunque no llegue a la perfección del **Hatha-yoga**.(12).

## Técnica y gracia

El **raja-yoga** reflejado en los **Aforismos**, se presenta como la técnica elaborada por un hábil psicólogo. Se dirige al ser humano, acosado por el dolor y, a través de las ocho etapas ya mencionadas, intenta armonizar cuerpo-mente-corazón y espíritu, para lograr la plena liberación de los conflictos existenciales. Se trata de un proceso global, progresivo y dinámico orientado hacia lo positivo e inspirado en las reacciones y las exigencias más íntimas de la psique humana. Es sufi-

11. G. Gisper-Sauch, "A polemic syllabe", en *Vidyajyoti*, vol. 45, 1981, n. 5, pp. 232-238. En los centros de **yoga** abiertos a miembros de varias religiones, en general, se usa la palabra OM. Es oportuno explicar su sentido que, para un hindú, está referido al Brahman considerado en sus tres aspectos, que lo manifiestan como creador, conservador y transformador. Se aplica al pasado, el presente y el futuro en la perspectiva de la eternidad, y también al cuerpo, el alma y el espíritu unificados por el Yo Supremo. "En el OM se funden todas las trinidades, con OM existen todos los objetos" (Sivananda). Cada creyente podrá aplicar el OM al Principio Último de su fe. En centros cristianos será conveniente adoptar mantras cristianos que, como se ha visto, existen y tienen una larga tradición.

12. Entre los muchos textos sobre el hesicismo se puede ver: A. Bloom, "L'Hesychasme, Yoga chretien", en *Yoga* por J. Masni, París 1953, pp. 177-195; F. Poli, *Yoga ed Esicismo*, EMI, Bologna 1981, con amplia bibliografía; H. Mugica, *Camino del nombre*, Patria Grande, Bs.As., 1985; *Relatos de un peregrino ruso*, Patria Grande, Bs.As., 1978; *La filocalia de la oración de Jesús*, Lumen, Bs.As., 1979.3.

ciente comparar el programa que propone Patánjali con los métodos modernos de control mental para ver cómo, después de 2000 años, no se ha añadido prácticamente nada nuevo, aparte de la terminología adaptada a nuestro tiempo(13).

En este camino, “largo y difícil” como lo define Patánjali (I,12-15), aparece la figura de Ishvara con el OM relativo (I,23-27). Se “puede” utilizar su imagen junto a otros medios, pero Ishvara es sólo un “maestro”, un “ser especial”, un modelo, no el término último del yoga.

En la perspectiva de los **Aforismos**, hay que dejar a Ishvara para seguir solos el camino hacia el encuentro con el “sí mismo” individual. El **raja-yoga** es una autorrealización, realizada por medio del autoconocimiento, el autocontrol y la autoliberación. Sin embargo, se debe observar que el “sí mismo” de Patánjali (como el de Samkhya) es “la Conciencia pura que reposa en su naturaleza” (IV,34). El ser humano, recorriendo el camino del yoga, se aparta de las seducciones de las apariencias, se libera de todas las envolturas que significan una atadura a la materia finita, aún las más íntimas como el pensamiento, las ideas y las palabras, y logra así, tomar conciencia de su verdadera naturaleza divina, infinita, omnipotente y eterna. La mirada hacia el “sí mismo” está dirigida en realidad a Dios, al Dios que yo soy. En esto, Samkhya y Vedanta coinciden.

Esta liberación parece lograda en Patánjali sólo con medios humanos. No existe la plegaria hacia Ishvara, cuya presencia, por otro lado, es puramente facultativa y, de hecho, no existe en el Samkhya. El **samadhi** sería, pues, una conquista y no un don.

El tema de la gracia (**prasada**), vislumbrado en las **Upanishads**, aparece muy claramente en el **Gita**. Se conocen y se recomiendan todos los medios humanos presentes en los **Aforismos**, pero Krishna dice a su discípulo Arjuna que no puede ser visto “ni por el estudio de los **Vedas**, ni por severas austeridades, ni por ofrendas, ni por medio de ritos” (11,47). En este capítulo once, aparece cuatro veces el término **prasada**. Arjuna, consciente de sus debilidades e imperfecciones implora la gracia y la misericordia de Krishna. Y éste “para favorecerle se revela por medio de su poder único”.

El capítulo 18, que menciona cinco veces la gracia, describe como ella actúa (56-75). Permite superar todos los obstáculos en el camino hacia la autorrealización y alcanzar la liberación suprema. Arjuna re-

sume así su acción: "Por tu gracia, oh Krishna, mi ilusión ha sido destruida y he recobrado mi entendimiento. Me siento seguro, mis dudas se han dispersado" (18,73). De estos pasajes se desprende que el hombre recibe algo a lo que no tiene derecho y que sólo con una ayuda especial puede alcanzar la meta final a la que aspira(14).

Existe una coincidencia perfecta entre las afirmaciones del *Gita* sobre la gracia y la doctrina cristiana, como se puede apreciar por estas palabras de Jesús: "El que permanece en mí como yo en él, ese da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada" (Jn.15,5). Y también estas palabras de Pablo: "No yo, sino la gracia de Dios conmigo" (1 Cor.15,10); "No se trata de querer y de correr, sino de que Dios tenga misericordia" Rom. 9,16).

## Conclusión

Los aspectos analizados prueban, una vez más, que el yoga tiene diversos trasfondos doctrinales. Por eso no se pueden estudiar como algunas veces se hace, las relaciones del cristianismo con el yoga en general.

Algunos, como Dechanet, toman sólo el **raja-yoga**; pero no es el único, ni el más común en los centros occidentales. Se le reprocha, desde un punto de vista cristiano, la ausencia de un enfoque devocional y una excesiva concentración sobre el "sí mismo". Sin embargo la oración está presente, como lo prueba el uso del **mantra OM**, aunque se deje a la libre elección de los practicantes. El "sí mismo", como se ha visto, es el Ser infinito, pura autoconciencia. Existe una trascendencia bien marcada: ensimismarse es endiosarse.

Por lo que se refiere al **bhakti-yoga**, a la visión impersonal de Dios y del hombre, habría que añadir la perspectiva personal del *Gita*. También lo que dice el *Gita* sobre la igualdad de todas las religiones y la superioridad de Krishna con el mantra relativo, puede ofrecer motivos de reflexión.

De esta manera se acentúan los puntos de contacto señalados en la primera parte y se aclaran las diferencias.

Se pueden entender, entonces, estas palabras de Swami Siddheshwarananda, sacadas de un libro voluminoso y serio, dedicado a "**El raja-yoga de San Juan de la Cruz**":

"Cuando, numerosos visitantes indianizantes vienen a vernos y de-

14. Otros textos en el *Gita* reafirman esta doctrina (10,8-11;12,7) que Zaehner en su comentario califica como "absolutamente nueva en el hinduismo".

ploran con sentimientos de inferioridad que no exista en la tradición occidental ningún equivalente del raja-yoga indio, les aconsejamos que lean reiteradas veces las obras completas de San Juan de la Cruz, igual que lo hemos hecho nosotros; y podemos decir sin vacilar, que consideramos a San Juan de la Cruz como el Patánjali de Occidente”(15).

Para el *Gita*, I. Quiles observa que sus palabras “pueden ser fácilmente asimiladas por los cristianos”(16) y E.O. James percibe en ellas “un eco genuino del Evangelio cristiano”(17).

No obstante todas estas coincidencias, los tres autores citados admiten claramente las diferencias entre un yoga en un contexto hindú y un yoga en un contexto cristiano. Son las que hemos señalado y se centran sobre todo, en el carácter único de Cristo y en su encarnación históricamente documentada, con su pasión, muerte y resurrección.

Estas diferencias unidas a las coincidencias, son las que hacen la realización de un yoga cristiano posible, necesaria y oportuna(18).

*Walter Gardini*

15. Ediciones Orión, México, p. 28. Según el mismo Swami Sideswarananda San Juan de la Cruz “no se limita a uno de los cuatro yoga, sino que los integra a todos. En este sentido se lo puede llamar maestro de un Yoga integral. Entre los místicos cristianos, San Juan de la Cruz pudo ser el yogui por excelencia, porque es el único que conjuga armoniosamente todos los elementos de los diversos yoga, que se mantienen unidos por la supremacía de la fe cristiana”.
16. I. Quiles, Presentación a *El Bhagavad-Gita de acuerdo a Gandhi*, Kier, p. 13.
17. E.O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973, p. 195.
18. Para la profundización de este tema como de los aspectos característicos del bhakti yoga cfr. W. Gardini, *Teoría y práctica del yoga según el Bhagavad Gita*, Kier, 1992.