

# Dos definiciones de yoga.

Comentario al artículo de Patxi Lizardi.

El desconocimiento de las definiciones de yoga es un ejemplo más del de la desvinculación del yoga frente a la educación espiritual tradicional, la religión, el estilo de vida, y en definitiva, de los lugares comunes que se han mantenido históricamente hasta hace poco en oriente, y que han ido desapareciendo, desde hace ya cinco siglos, en occidente, con la llegada del pensamiento moderno. El yoga moderno, difícil de detectar, adolece en las aulas de yoga de un programa educativo completo capaz de aportar un sentido totalizador a la vida. La falta de formación en el profesorado, la influencia excesiva del misticismo y del espíritu moderno (anti-tradicional) hace que el yoga se presente como un yoga ateo, un yoga para el que Dios ha muerto, y donde lo que impera es sentirse bien, el entronamiento de la vitalidad, y la ascesis desligada de la búsqueda de conocimiento metafísico.

## Regresando a las raíces: dos definiciones de yoga.

En la *Bhagavad Gītā*<sup>1</sup> el Señor Kṛṣṇa presenta un método para neutralizar los apegos y aversiones mediante el cultivo de una doble práctica de yoga que está contenida en dos actitudes particulares: La actitud hacia la acción y la actitud hacia los frutos de la acción. Este método doble se llama *karma-yoga*. Este *karma-yoga* está recogido, fundamentalmente, en los versos 2.47, 2.48 y 2.50. Los versos 2.48 y 2.50 son definiciones clasiquísimas de lo que se entiende en la *Gītā* por yoga, *yoga-vidyā*, o *karma-yoga*.

Estas dos definiciones del yoga, como definiciones, están al mismo nivel que la definición más popular de yoga, la de Pātañjali (yoga es la restricción de las fluctuaciones de la consciencia). Son dos definiciones dadas exclusivamente en la *Gītā*, amén de las que podamos escoger en las *Upaniṣads*. Pātañjali conoce bien la tradición; en su tratado hace un exquisito análisis de las prácticas ético-morales y les otorga una importancia fundamental. Sin embargo, a pesar de que los adeptos al yoga conocen los principios ético-morales descritos en los *sūtras* dedicados a *yama* y *niyama*, raro es encontrar a aquel que las acepte como prácticas efectivas-reales, y se ponga a practicarlas con igual entusiasmo y metodología que cuando practica *āsana* y *prāṇāyāma*.

### Primera definición: La habilidad en elegir la acción moral correcta.

*buddhiyukto jahātīha ubhe sukṛtaduṣkṛte  
tasmād yogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam*

2.50 «Aquel que está dotado de esta ecuanimidad de mente, abandona el bien y el mal aquí en este mundo. Por lo tanto, comprométete a este *karma-yoga*. *Karma-yoga* es discreción (*kauśalam*) en la acción.»

---

<sup>1</sup> En el artículo vamos a seguir los comentarios de la *Gītā* ofrecidos por Pujya Swami Dayananda Sarasvati, que, a su vez, son fiel reflejo del *Bhāṣya* de Śāṅkarācārya

La palabra *kausalam* es una palabra, frecuentemente, malentendida. Se suele traducir «*karmasu kausalam*» como «discreción, habilidad, destreza en la acción». Algunos dan a entender que esta definición de yoga supone cierta habilidad, en el sentido de una suerte de eficiencia en ejecutar la acción. Si esto fuese así, cualquier persona eficiente en su trabajo sería un yogui. Piensen en un carterista. ¿Alguna vez han visto actuar a estos individuos en la plaza de Sol de Madrid? La habilidad para deslizar sus manos en los bolsillos de sus víctimas es prodigiosa. ¡Eso sí que es habilidad en la acción! Aún así, no podemos decir que los carteristas sean yoguis. Nuestro carterista será muy habilidoso en ejecutar sus acciones, sin embargo, se ha olvidado que su deseo por ganar más seguridad (*artha*), más dinero o más placer (*kāma*) no ha de oponerse al conjunto de normas para la interacción humana (*dharma*).

En este verso 2.50, el yoga se entiende como “*yogaḥ karmasu kausalam*”. La palabra *kausalam* significa habilidad o destreza, pero no en la acción «a secas», sino en la elección de las acciones morales, en la habilidad de interpretar y elegir qué acciones son adecuadas, desde un punto de vista moral. La elección de la acción no puede ser indiscriminada, ha de estar sometida y ha de ser adecuada a ciertas normas (*dharma*) para la interacción humana. Por tanto, la palabra *kausalam* implica que yoga es la elección correcta con respecto a la acción.

¿Y cómo se sabe que la acción es adecuada? En primera instancia, la elección de la acción ha de guiarse por lo correcto e incorrecto, incluso si la elección está en contra de nuestras preferencias personales, de nuestros apegos y aversiones (*rāga-dveṣa*)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Es fundamental conocer la psicología y dinámica de los *rāga-dveṣa* para poder entender el papel del *karma-yoga*. Normalmente *rāga-dveṣa* se traduce como apegos y aversiones. *Dveṣa* es la aversión. Ésta se entiende fácilmente: representa aquello que causa repulsión, rechazo, aquello que se trata de evitar. *Rāga* se traduce como apego, gusto, inclinación, pasión. Es aquello que nos atrae, aquello que nos gusta pero que gusta de forma que empieza a crear una atadura, es decir, que, sin tal objeto, cualidad, persona, etc., dejamos de ser felices, dejamos de sentirnos completos. Es tal el valor que le damos a un objeto, a una persona, a una situación, a una cualidad, que sin ella, no nos sentimos bien. Por eso se traduce como apego, porque crea un deseo vinculante. También hay deseos no vinculantes, es decir, que aunque uno los persiga y busque satisfacerlos, su satisfacción o insatisfacción no crean un sentido de frustración, de ansiedad o incompletitud aunque no se satisfagan.

Por ejemplo, para una persona adulta, conseguir una canica nueva no supone un deseo vinculante, pero para un niño, sí. Sin embargo, para un adulto prescindir de su Audi A6 o de su hijo, sí que puede verse como un deseo vinculante, como un apego, porque en ausencia de ellos no se siente completo. Por eso, es necesario diferenciar entre deseo y deseo vinculante. Hay deseos que no crean apego, y deseos que sí lo crean. Los deseos vinculantes crean apego, y se llaman *rāga*.

Pujya Swami Dayananda Sarasvati en *The Teachings of the Bhagavad Gītā*, ed. Visión Books, pág. 47 dice «Todos vivimos en un mundo privado condicionado por la sociedad, la cultura, la religión, la familia, los profesores. etc. Como resultado de esta influencia contamos con preferencias, con inclinaciones y aversiones. Cada uno prefiere determinados objetos cuya posesión es símbolo de felicidad. Igualmente cada uno reconoce objetos en cuya presencia se siente infeliz. También hay objetos que causan indiferencia, su presencia o ausencia no crea felicidad o infelicidad. Así, nadie ve los objetos del mundo tal y como son, sino tal y como aparecen a la mente, con sus peculiares valores de gusto y aversión. De tal modo, que las búsquedas de una persona estarán condicionadas por la estructura de los valores que otorga a sus *rāga-dveṣa*. Uno piensa que será más feliz y seguro, adquiriendo los objetos que a uno le gustan y desasiéndose de los que le disgustan. El deseo de ser feliz le lleva a uno a adquirir y rechazar de acuerdo a sus *rāga-dveṣa*. Así, la felicidad es, por tanto, incierta puesto que depende del éxito de las búsquedas de cada uno; además los gustos y aversiones no son constantes. Un objeto que suscita nuestro amor hoy, puede ser considerado un objeto de odio

¿Cómo sabemos que es correcto o incorrecto? Podemos recurrir a los saberes tradicionales que hablan del *dharma*, por ejemplo, a las escrituras, y a aquellos que las conocen, y que las practican. Ésta es también una práctica de yoga, una práctica cognitiva. También parece obvio que cada individuo intuye la acción moral correcta de forma universal. Y lo sabe porque intuye la máxima: «Trata a los demás justo como esperas que ellos te traten a ti.» Al carterista no le gusta ser robado, sin embargo, roba a otros. ¿Por qué? Porque no tiene yoga, no tiene *kausalam*, no tiene ninguna habilidad en interpretar y elegir las acciones morales. Tampoco cuenta con una valoración por los valores en sí mismos, o con el beneficio que representa seguir una vida moral. Al carterista le da igual el otro al que roba. Sólo actúa por su propio interés, por sus propias preferencias, por sus apegos y aversiones. La presión por satisfacerlos es mayor que su sentido moral porque desconoce o desprecia los frutos (las consecuencias) visibles (*dr̥ṣṭa phala*) inmediatos o futuros e invisibles (*aḍṛṣṭa phala*) inmediatos o futuros derivados de oponerse al dharma. En otras palabras, el valor que otorga a la satisfacción de su deseo es mayor que el valor que otorga al orden moral (*dharma*). Desconoce los resultados tanto positivos (*puṇyam*) como negativos (*pāpam*) de la acción que ésta producirá de forma inmediata, o en el futuro. También actúa *adharmicamente*, primordialmente, por ignorancia ontológica, por desconocimiento del ser. Y en base al desconocimiento del ser, de sí mismo, y de Dios, trata de llegar a ser, a través de una vida de devenir (*samīāra*), es decir, a través de las búsquedas de *artha* y *kāma*.

### **Segunda definición: La ecuanimidad ante los frutos de la acción.**

*karmaṇyevādhikāraṣṭe mā phaleṣu kadācana  
mā karmaphalaheturbhūrmā te saṅgo'stvakarmani*

*2.47 Tu elección está en la acción únicamente, no en los resultados. No consideres que seas la causa de los frutos de tu acción, ni caigas en la inacción.*

*yogasthaḥ kuru karmāṇi saṅgam' tyktvā dhanañjaya  
siddhyasiddhyoḥ samo bhūtvā samatvam' yoga ucyate*

*2.48 Establécete en este yoga, y dedícate a realizar tu deber. Realiza las acciones abandonando el apego y permaneciendo en equilibrio ante el éxito y el fracaso. Esta ecuanimidad (samatvam) de mente se le llama yoga.*

Otra de las definiciones clásicas del yoga, la ecuanimidad de mente, ha confundido a muchos academicistas y profesores que la han interpretado en el sentido de actuar sin esperar un resultado. Esta no puede ser la intención de Kṛṣṇa en este verso ya que, si fuese así, Kṛṣṇa no enseñaría a Arjuna sin esperar que Arjuna entendiese. Nadie actúa sin esperar algún resultado. Entonces, ¿qué significa? El verso 2.47 es muy claro: «*Tu elección está en la acción únicamente, nunca en los resultados.*» El resultado está determinado en el momento que se actúa. No se puede evitar el *karma-phala*, el resultado o fruto de la acción. Si tiramos por un precipicio

---

mañana. De esta manera, si uno se siente engañado por la vida, no es por el mundo objetivo, sino por las propias fantasías anidadas en los gustos y aversiones.»

una máquina de vapor, nadie puede esperar que ésta no se despeñe. Tampoco podemos esperar que un cuerpo no caiga a menos de 29,43 metros por segundo. Los resultados de la acción están gobernados por leyes que no están bajo nuestro control. Nos encontramos en un mundo que está gobernado por leyes (físicas, biológicas, epistemológicas, cosmológicas...) que no han sido creadas por ningún ser humano. Nacemos de acorde a leyes y la recolección de los resultados de la acción también es conforme a leyes. La relación entre una acción y sus resultados está gobernada por la ley de la naturaleza, que podemos intentar entender, pero nunca cambiar.

El autor de estas leyes es lo que llamamos Dios, o en sánscrito, *Īśvara*. Es por sus leyes que se obtiene un resultado en particular, no por mi elección. Así, el Señor dice: «*No consideres que tú seas la causa de los frutos de la acción*». Si fuésemos la causa, seríamos omniscientes y omnipotentes, conoceríamos todas las variables involucradas en una resultado, y además, seríamos todo-poderosos. En realidad, lo que viene a explicarnos Kṛṣṇa es muy sencillo: que no podemos salirnos siempre con la nuestra. Podemos trabajar en una dirección y estimar un resultado, pero no podemos ser la causa de los resultados de la acción por la simple limitación de nuestro cuerpo, mente y sentidos. Kṛṣṇa no está dando un consejo gratuito, ni tampoco supone ésta una visión derrotista, como pudiese interpretar algún liberal ilustrado. Lo que nos propone es una visión realista, objetiva.

Los resultados están engendrados por leyes que no están bajo nuestro control. Cuando nos disponemos a actuar, puesto que tenemos gustos y aversiones, —que demandan ser satisfechos— esperamos un resultado, incluso sabiendo que los resultados no están bajo nuestro control. La expectativa del resultado, que es natural, no es el problema; El problema está en nuestra reacción a los resultados cuando éstos sobrevienen. Si el resultado es totalmente contrario a nuestras expectativas, a pesar de toda nuestra disposición y voluntad, Kṛṣṇa nos alienta a que no reaccionemos y nos consideremos unos fracasados. Por eso dice: «*Realiza las acciones permaneciendo en equilibrio ante el éxito y el fracaso*». Es posible prevenir tal reacción si se disfruta de una actitud surgida del entendimiento de la naturaleza de las acciones y sus resultados. Permanecer en equilibrio requiere apreciación de los diferentes órdenes en el mundo, requiere apreciación de *Īśvara*, de Dios. Una acción produce un resultado que es inherente en la acción misma. No se puede esperar lo que no está contenido en una acción. Nadie es el creador de las leyes que gobiernan el resultado de las acciones. Tampoco nadie conoce todas las leyes que se ponen en juego para producir un resultado, pero sabemos que las cosas funcionan de acorde a las leyes y que existe armonía en el funcionamiento del universo.

Por ejemplo, no sentimos gratitud por el banquero cuando recibimos el dinero de nuestra empresa todos los meses. El banquero es sólo un instrumento que hace posible que recibamos el dinero. De manera similar, las leyes son sólo instrumentos del Señor que otorga el resultado de la acción. Cuando se entiende este hecho, se desarrolla una actitud especial: se aprecia que el resultado de cada acción procede del Señor.

¿Cuál es la actitud hacia un objeto que recibimos en la iglesia bajo la eucaristía o en un templo hindú o sikh? En la eucaristía, recibimos las especies del pan y el vino, que por medio de la consagración se convierten en cuerpo y sangre de Jesucristo. En un templo hindú recibimos frutas, flores, ceniza, dulces y otros objetos que han sido consagrados, y que son considerados como procedentes del Señor. Estos objetos son

aceptados de una forma muy diferente que si las recibiésemos en otro lugar. Podemos tomar una flor del jardín, no obstante, existe una diferencia en la respuesta si tomamos la misma flor al recibirla después de ofrecerla al Señor en el altar. ¿Qué es lo que suscita este cambio de actitud? La flor ofrecida en el altar es considerada como una bendición del Señor y no como una simple flor bella. En sánscrito tenemos una palabra, *prasāda*, para estos objetos que recibimos como bendición del Señor. La actitud que se muestra hacia un objeto bendecido es *prasāda buddhi*, una aceptación llena de gracia proveniente de cualquier cosa que se considera con reverencia.

De esta manera, por un cambio de actitud, una simple flor obtiene el estatus especial de *prasāda*. Si aceptamos el resultado de las acciones como *prasāda*, a pesar de que el resultado tangible permanece igual, la visión del resultado cambia. De este modo, podríamos actuar impulsados por los deseos pero apreciando el hecho de que el resultado procede del Señor, es decir, que es moldeado según sus leyes. Esta actitud genera ecuanimidad porque entendemos que no somos la causa única de los frutos. Hay otras variables que no controlamos, y hay un factor desconocido, el Señor, que lo apreciamos como dador de los frutos.

El fruto es, por tanto, *prasāda* del Señor. Cuando se posee esta actitud, se aceptan los resultados con una mente abierta, sin aprehensión, tal y como se acepta cualquier *prasāda*. Cultivar esta actitud de *prasāda buddhi* hacia los resultados de la acción es yoga. Cuando una situación se acepta como *prasāda*, la mente disfruta de *prasānnata*, alegría. Esta alegría es una bendición porque cuando está presente, los apegos y aversiones no son capaces de crear una reacción en la mente, una reacción que concluya que somos fracasados o exitosos. Cuando se obtiene un resultado, que no es el que se esperaba, sea un resultado considerado éxito o fracaso, los apegos y aversiones son neutralizados si aceptamos los frutos como *prasāda*. Mediante esta actitud de *prasāda buddhi* los apegos y aversiones no son el factor que juzga los resultados ni a la persona.

Mediante el cultivo de esta actitud, se evita el sufrimiento —y el remordimiento— cuando los frutos de la acción no son cómo deseábamos que fuesen. Así, ni la acción ni su fruto crea atadura y apego. En realidad, es la reacción de la mente al fruto de la acción lo que crea esta atadura. Algunos dicen que lo que se ha de abandonar son los propios apegos y aversiones, el propio deseo. ¿Es posible abandonarlos como si nos quitáramos una camisa o un sombrero? En realidad no tenemos apegos y aversiones, tenemos un valor por ellos. Los gustos y aversiones, nuestras preferencias, constituyen nuestro *ethos*, nuestro *ordo amoris*<sup>3</sup>, el tejido de

---

<sup>3</sup> Max Scheller en *Ordo amoris*, ed. Caparrós Editores, pg. 22, describe brillantemente el valor de conocer la estructura de los valores: « Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre. [...] Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y el odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser ejemplar. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema [...] Es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, de las costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla estructura

nuestra propia personalidad. No se pueden eliminar como si quitásemos la hierba en el jardín. Incluso si somos impulsados por los gustos y aversiones, si no reaccionamos ante el fruto cuando sobreviene, los *rāga-dveṣa* son neutralizados. El fruto de una acción está rara vez en concordancia con lo que anticipamos. Si el resultado es mejor de lo esperado, nos sentimos exitosos, pero si es peor, nos consideramos fracasados. Pero si se toman los frutos de forma objetiva, los gustos y aversiones no crean un sentido de éxito o fracaso.

Volvamos al caso del carterista, el cual parece estar interesado en saber si es un yogui. El carterista podría decirnos:

*«Cuando fallo al robar una cartera, no me frustró; lo tomo como la gracia de Dios, como prasāda. Incluso si la policía me echa el guante, aún en ese caso, tomo el resultado con ecuanimidad. Antes de actuar, sé que hay dos posibilidades: puedo fallar y ser detenido ó puedo llevarme el botín. Las dos opciones son posibles, y estoy preparado para ambas sin sentirme exitoso o fracasado. No me desespero cuando soy detenido porque sé que no soy la causa de los frutos de la acción. Sé que mi deber es robar carteras, y actúo en consonancia. En cada robo, llevo en mi pecho la foto de mi Iṣṭa-devata (de la deidad preferida) que me acompaña y me da fuerza para seguir adelante».*

Desde el punto de vista de esta definición de yoga (verso 2.48), el carterista tiene bastantes requisitos para ser un yogui. Pero no lo es por lo que dijimos anteriormente. El carterista no cumple con la otra actitud y definición de yoga (verso 2.50), la de la destreza en elegir la acción moral correcta. El carterista elige robar sabiendo que a él mismo no le gusta ser robado. Elige una acción *adharmica* desestimando el perjuicio del otro, y el perjuicio que se hace a sí mismo por desconocer los frutos perniciosos (*pāpam*) de la acción futura que la acción *adharmica* contiene en sí misma.

Por este motivo, existen dos actitudes han de aplicarse conjuntamente para que podamos hablar de yoga: Una, la ecuanimidad sobre los frutos de la acción, y dos, la destreza en elegir la acción moral correcta.

### **Un yogui no es yogui sin apreciación del Señor.**

Ahora bien, cabría considerar si una persona pragmática o una persona ética encajarían en esta definición de karma-yoga. Una persona pragmática o ética no incorpora la apreciación del Señor (*Īśvara*) como dador de los frutos de la acción. No incorpora la comprensión de la totalidad de los diferentes órdenes; Carece de un sentido totalizador de la vida. Por eso, no puede ser un karma-yogui. Para ser un yogui, un *karma-yogi*, es necesaria la apreciación del Señor, la mano visible del Señor en la vida de uno mismo y en el mundo que nos rodea. Sin esta visión, el yoga es un yoga cortocircuitado, un yoga incompleto.

Como estudiantes de yoga, ¿incorporamos estas definiciones en nuestras acepciones y prácticas? Porque se tiende a enseñar el yoga sin el Señor, como si el yoga

---

de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la formula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto»

fuese una disciplina aparentemente atea, libre de todo contenido religioso. Desde luego, esta visión encaja mejor en el esquema moderno, brutalmente utilitario, propio de la mentalidad burguesa e industrial, propia del practicante liberal del yoga. Para los que afirman que el yoga es ateo, sería recomendable que estas personas dedicasen más tiempo a estudiar la *Bhagavad Gītā*, las *Upaniṣads*, y los *Purāṇas*. Lean y comprueben hasta qué punto el yoga es ateo. Porque disminuir un poquito la práctica de *trikōnāsana* y dedicar más tiempo, al estudio, no viene mal.

El caso es que nos preguntamos cómo se incorpora estas definiciones de yoga, que acabamos de ver, en las prácticas que no incorporarán la educación tradicional, es decir, las prácticas reduccionistas del yoga, prácticas que se desprenden de la visión totalizadora de la cultura védica. Los que presentan u omiten la enseñanza del yoga desligada de su cultura, seleccionando a la carta lo que puede ser consumido—como una mercancía— por el practicante moderno, argumentan que todos estos «detalles», que todo el conocimiento de la práctica de *karma-yoga*, lo ha de encontrar el adepto en su intimidad, con muchos años de práctica, con mucho tiempo de cocción. Argumentan que estos detalles brotarán del espíritu, de forma espontánea, según evolucione la práctica de *āsana* y *prānāyāma*, a lo largo de décadas de práctica ininterrumpida. Es decir, que lo que nos están diciendo es que no nos tenemos que preocupar, que no hace falta la educación, que no hace falta enseñanza, ya que todos estos «detallitos» surgirán con las prácticas-técnicas. Esta es la impostura pagana que predomina hoy. Una mentira a todas luces.

Precisamente recuerdo una conversación con profesor sénior de Yoga Iyengar donde él mismo comentaba que uno de los aspectos que más costaba a los practicantes avezados era, precisamente, crear un sentido de devoción, de apreciación del Señor, es decir, un sentimiento religioso. No me extraña.

### **Cuatro razones para el descoyuntamiento del yoga.**

Podríamos señalar cuatro razones básicas de este descoyuntamiento: La falta de formación tradicional en los que enseñamos yoga, la creencia de que las visiones ortodoxas (*darśanas*) son sistemas cerrados, la influencia del misticismo y de las técnicas meditativas utilizadas para trascender la mente, y el peso del pensamiento moderno de occidente. Vamos a repasar de forma esquemática las tres primeras. La cuarta razón es, en realidad, la verdadera raíz del meollo. La influencia de este espíritu anti-tradicional es, lo que precisamente, nubla visión necesaria para aunar las piezas del puzle. El análisis de este causa obliga al adepto del yoga a interesarse en otro tipo de saberes: lingüísticos, políticos, filosóficos, históricos, antropológicos, estéticos, etc. Saberes que, con demasiada frecuencia, son despreciados por parte del buscador espiritualista, y que, sin embargo, son esenciales para captar las falacias que pululan en ambiente.

1) La primera razón de este desprendimiento radica en el **vacío educativo que existe en las aulas de yoga, vacío del credo intelectual, moral y espiritual**. Un estudiante ortodoxo, en la India, conoce las catorce categorías de conocimiento védico y los cinco *darśanas*, es decir, está imbuido de la educación tradicional. Porque precisamente la educación es tradición. El escritor británico G.K. Chesterton, en *Lo que está mal en el mundo*, ed. Ciudadela, lo describe así: «La educación supone la transmisión de ciertos hechos, de visiones, de normas de conducta al último recién

nacido. Hoy se habla en las escuelas liberales que el dogma ha de separarse de la educación. Precisamente el dogma es, en realidad, lo único que no puede separarse de la educación. El dogma es educación. Un profesor que no es dogmático es simplemente un profesor que no enseña».

El maestro de B.K.S. Iyengar, Sri Krishnamacharya, recibió en su infancia las enseñanzas védicas de su propio padre, en el *gurukulam*, y, después en su juventud, completó los estudios y disciplinas correspondientes a alguien que busca sabiduría y la liberación. No sólo las completó sino que recibió honores como *Veda Kesari*, y destacó en asignaturas como gramática sánscrita y lógica. Hasta tal punto era un *antevasin* (el que busca la sabiduría hasta el final) que le solicitaron ser el pontífice del Pancakāla Math, uno de los *maths* más importantes en la tradición *Vaisnava*. Además, adquirió el nivel de *ācārya* en *nyāya*, *mīmāṃsā*, *vedanta*, *sāṅkhya* y *yoga*. Es decir, en cinco de los seis *darśanas*. Tal era el grado de sabiduría tradicional en Krishnamacharya. Y esta coincidencia no es una casualidad o un caso aparte. Este tipo de vida era lo normal hasta hace poco para un *mumukṣu*. Éstos títulos no eran considerados como logros académicos, como podrían ser considerados en Occidente hoy, sino como logros espirituales. Para que nos hagamos una idea vaga del parecido que podría tener en occidente esta educación, se podría comparar la educación védica con la educación de un seminarista católico, o de un escolástico, o a la de un filósofo (no profano) de la antigüedad. Si nos apuramos, vemos más parecido en Pitágoras, Juan Escoto Eurígena ó Santo Tomás de Aquino que un practicante moderno que viste unos pantalones bombachos y hace *trikoṇāsana*. Porque, si mantiene una disciplina yóguica, y además, busca la sabiduría, entonces, estamos hablando de un gigante como Krishnamacharya

Krishnamacharya conocía la importancia fundamental de la sabiduría y la educación vedica; así se demuestra en la enseñanza que impartió en las diferentes fases de su vida, no sólo en su época más juvenil, cuando enseñaba en Mysore, a sus alumnos adolescentes como B.K.S. Iyengar o Pattabhi Jois. Creo que sería justo estudiar un poco más la vida de este maestro cuando surjan dudas acerca del entretrejimiento de los diferentes saberes, y de la posición que ocupa el yoga en la visión de conjunto.

Quizás sea beneficioso poner en duda esta asunción tan burlesca de seleccionar ciertos aspectos del yoga, y olvidarse del «resto» como si se pudiesen desechar. Esta actitud de selección no es realista porque conlleva una representación sólo parcial del tema tratado en su totalidad. Y decimos que no es realista porque todos estos aspectos de la cultura védica que no se enseñan, quedan considerados como algo complementario, secundario o incluso residual. La cultura védica, y por ende, la yóguica, no puede ser recortada e interpretada cómo a uno le venga en gana. La tradición, que es una palabra muy desprestigiada hoy en el ambiente moderno, se encarga de transmitir el conocimiento revelado. El maestro tradicional es un *śrotriyam*<sup>4</sup> y un *Brahmaniṣṭha*<sup>5</sup>. Ambos requisitos han de estar presentes. Ser un *śrotriyam* es una

---

<sup>4</sup> El que ha escuchado y aprendido de otro maestro el *shastra*. Es un experto en el *shastra*, y conoce (técnicamente) la terminología, los *prakriyās* (los métodos) de enseñanza, las objeciones, etc. Un *śrotriyam* puede ser guru o nó. Pero siendo *śrotriyam*, al menos se tiene la garantía de que sabe técnicamente de lo que habla y ha sido sometido a un entrenamiento. Un médico ha de haber estudiado medicina, conoce la terminología. Puede ser un buen médico o nó pero, para empezar se ha formado como médico. Es un *śrotriyam* en medicina.

<sup>5</sup> Aquel que está establecido en la visión de *Brahman*.



garantía de seguridad en la transmisión del conocimiento. La tradición previene la confusión, las interpretaciones personales, previene los errores que otros ya han cometido. Y aporta conocimiento que no se pueden encontrar de otra forma. Además, previene el reduccionismo. Este aspecto de reducir, de recortar por dónde uno quiere encaja muy bien en el adepto moderno que pretende crearse una espiritualidad y religión personalizada, a la carta, según sus *rāga-dveṣa*. Por ejemplo, el practicante moderno, en general, no le agrada, o no tiene la disposición interior y el tiempo, para dedicar su tiempo a estudiar ontología, moral, teología, etc... Le es más fácil ir a una clase de *āsana* para despejarse y sentirse bien. También hay otro tipo de practicante que quiere experiencias cada vez más intensas. Quiere sentir. Quiere expandir su percepción sensible. Quiere más *work-out*. Quiere «caña».

¿No es este tipo de comentario, el de la «caña», de lo que se habla en los vestuarios después de las clases de yoga? ¡Qué caña nos ha dado hoy! — Suelen decir algunos—. ¿Algún día oiremos decir «¡Que discernimiento tan claro sobre *ātmā* y *anātmā*!»?

### La elección de B.K.S. Iyengar

Algunas veces hemos oído decir que B.K.S. Iyengar ha eliminado la paja del trigo en la enseñanza del yoga. Esta es una cuestión debatible. Si bien BKS Iyengar ha creado un método finísimo, y ha logrado llevar el yoga a un gran público, gracias, en parte, al tipo de trabajo que implica su método; un trabajo objetivo y de aplicación universal. Lo que ponemos en duda, reside en si es necesario quitar la paja, dependiendo de lo que se entienda por paja, es decir, por ejemplo, por lo que es superficial, secundario o innecesario.

Quizás para BKS Iyengar es posible quitar la paja. Él conoce su tradición, y bajo su interpretación pueda discernir qué es lo que funciona mejor para la mayoría de sus alumnos, o para un determinado público. Esto es posible para él, pero no para los que carecen de una visión totalizadora, propia de una religión, o de una filosofía no-profana. Quien se toma la práctica de *āsana* cómo un sistema cerrado, sin visión alguna que moldee la práctica, se conformará con un sistema incompleto. Quien sea ya religioso, o cuente con una fuerte tendencia hacia lo espiritual, o con una visión totalizadora del mundo, aprovechará mejor lo que pueda ofrecer *āsana* como disciplina. Indudablemente, también lo aprovechará el ateo o el agnóstico pero en menor medida, porque el que no cuenta con una visión totalizadora, tendrá que tomar esa visión de algún lado, ya que *āsana-prāṇāyāma*, de por sí, no se la va a ofrecer; *āsana-prāṇāyāma*, aclarará lo que uno ya conozca, ayudará a asimilar pero no creará la visión.

Porque el vacío en la educación que se imparte en las clases de yoga, en nuestra escuela, surge, en parte, de la propia elección de la enseñanza principal que B.K.S. Iyengar ha considerado oportuna. B.K.S. Iyengar ha enseñado y enseña en sus clases *āsana* y *prāṇāyāma* ligadas a su interpretación personal de los *Yoga Sūtras*. No es una enseñanza desligada de la cultura yóguica. Él es un maestro en los *Yoga Sūtras* y en otros textos del yoga *darśana*. B.K.S. Iyengar ha debido de escribir más de veinte libros sobre yoga después de dedicar toda su vida al mismo asunto. Y su yoga no es un yoga

ligerito o moderno, sino tradicional; pero aunque él mismo ha dedicado toda una vida de reflexión y vivencia de esta cultura yóguica, sin embargo, parece, que no ha conseguido transmitir ese mismo afán investigador a sus alumnos. Y parece que no ha querido introducir en su enseñanza principal, la educación espiritual tradicional; no quiere decir que su enseñanza no sea tradicional, o que no se ajuste a los *Yoga Sūtras*, sin embargo, que sepamos, no se enseñan las catorce categorías<sup>6</sup> de la educación espiritual tradicional. Y no estoy criticando lo que se enseña en las clases, sino precisamente lo que se deja de enseñar. Por ejemplo, que sepamos, no se enseña, en su instituto de Pune, los *Vedas*. Sería raro que se enseñase la parte (*karma-kanda*) de los *Vedas* que contiene rituales, pero no sería extraño, al contrario, más bien lo normal, que se enseñasen las parte (*jñāna-kanda*) de los *Vedas* que contiene el autoconocimiento, es decir, las *Upaniṣads*. Las *Upaniṣads* no son temas complementarios o residuales. Considerarlo así, es desconocer el yoga, que es una visión *vaidika*, es decir, que acepta los *Vedas* como fuente canónica. Es como si en el cristianismo no se enseñase el nuevo testamento. ¿Qué es lo que se enseñaría sin la Biblia? ¿La angeología de San Isidoro? Nos preguntamos qué clase de completitud puede tener la enseñanza sino hay *Upaniṣads* ni *Bhagavad Gītā*. Tampoco se enseña gramática, imprescindible para estudiar los *Vedas*. Ni tampoco métrica. Y tampoco se enseñan los *Yoga Sūtras* o la *Bhagavad Gītā*, al detalle, de forma sistemática, es decir, con el uso gramatical, y palabra por palabra. Es verdad que en Pune hay conferencias todos los meses. Son conferencias donde se da un repaso a un capítulo de la *Gītā* en una hora. Claro, pero esto no es una enseñanza sistemática. Es como si practicásemos *āsana* una hora al mes. ¿Qué clase de profundización va a surgir con una conferencia de una hora al mes?

También es necesario comprender la biografía de B.K.S. Iyengar para entender cuál ha sido su *dharma*, y la repercusión que ha logrado su trabajo en revitalizar algunas áreas del yoga. En primer lugar, B.K.S. Iyengar no recibió una educación espiritual tradicional como la recibió su maestro Krishnamacharya. Tampoco Krishnamacharya no le enseñó todo lo que le habría podido transmitir. Sólo le transmitió una parte. Sin embargo, B.K.S. Iyengar vivió con él durante, al menos, dos años, en su casa, y esto, parece haber sido suficiente motivo para plantar las semillas de un titán del yoga.

Claro que B.K.S. Iyengar contó con otro tipo de gracia, de méritos acumulados, de predisposición, y de esfuerzo para poder llevar a cabo su obra acorde con su

---

<sup>6</sup> El *Yājñavalkya smṛti* presenta las catorce categorías en el siguiente verso:  
*purāṇa-nyāya-mīmāṃsā-dharmaśāstra-aṅgamiśritāḥ*  
*vedāssthānāni vidyānāṃ dharmasya ca caturdaśa*

“Los *Vedas* junto con *purāṇa-nyāya-mīmāṃsā-dharmaśāstra* y los seis los *vedāṅga-s* son las catorce fuentes de conocimiento y de *dharma*.”

Los cuatro *upāṅga-s* son: Los *purāṇa-s* (mitología), *nyāya* (lógica), *mīmāṃsā* (análisis) y el *dharmaśāstra* (los códigos de conducta). Los seis *vedāṅga-s* son: *śikṣā* (fonética), *vyākaraṇa* (gramática), *nirukta* (etimología), *chandas* (métrica), *kalpa*, (rituales), *jyotiṣa* (astrología y astronomía). Los *vedāṅga-s* y los *upāṅga-s* constituyen las diez disciplinas de conocimiento que complementan los *Vedas*.

*svadharma*; quizás haya sido el maestro que más ha contribuido a propagar el yoga en occidente. Es una obra que requiere toneladas de *punya*; pero, por otro lado, en el sentido de haber recibido una educación tradicional, tampoco se puede esperar peras del olmo para que B.K.S. Iyengar desarrollara su proyecto de forma análoga a su maestro. Y podemos apreciar un fenómeno similar entre B.K.S. Iyengar y su hijo, Prashant Iyengar. Prashant abre dimensiones de estudio y práctica que su padre no ha desarrollado.

Los discípulos más cercanos a B.K.S. Iyengar tampoco han recibido una educación tradicional completa en la cultura védica. Si no ha habido énfasis en este espíritu ortodoxo tradicional dentro de la escuela, dentro de Pune, es improbable que los profesores tampoco transmitamos a los alumnos este tipo de educación, ya que, en primera instancia, no la hemos recibido del maestro. De aquí, este desprendimiento e incompletitud con respecto a la educación tradicional.

Quizás sea el momento de preguntar a los profesores de Yoga Iyengar sobre esta cuestión irresuelta que constituye una vació en la enseñanza. Pero lo más incomprensible, para mí, reside en saber por qué Patxi Lizardi, contando con una formación filosófica occidental, conociendo bien la religión cristiana católica, y en gran medida, parte de la cultura védica, es decir, contando con una visión totalizadora, lo que extraña es cómo no se ha decidido a poner en marcha un programa educativo tradicional completo. Porque habiendo recibido esa educación, y sabiendo que esa educación marca una diferencia radical, lo que llama la atención, reside, en que no se haya decidido a compartirla ampliamente, o al menos, a estimular vívidamente esa búsqueda, con la misma profusión y consagración que se ha dedicado a la enseñanza y difusión del yoga Iyengar en España. Quizás tenga sus razones. Con todo, los alumnos que albergan inquietudes de naturaleza filosófico-religiosa, al solicitar esa orientación, tendrán que dirigir sus miradas a otra parte. Y quizás sea así, y no hace falta darle más vueltas. Tal vez, el fuerte de esta escuela sea el método y la disciplina con la que B.K.S. Iyengar ha bendecido al mundo. Si el Yoga Iyengar adolece de estas premisas en su constitución, y no puede hacer frente a ellas, al menos, lo más cuerdo, sería remitir a sus estudiantes a otros profesores que si pudieran transmitir el conocimiento carente. El problema está en saber si el yoga *darśana* puede contener ese conocimiento. Porque posiblemente, no.

Y es la visión del Vedanta la que aquí juega aquí un papel crucial para el estudiante de yoga, porque en el yoga de Pāñjali no va a encontrar la claridad y el tipo de conocimiento que el Vedanta presenta. Empero, estudiar Vedanta si que incluye las catorce categorías de conocimiento védico, si que incluye la educación tradicional. También incluye yoga. Yoga entendido como las definiciones de *karma-yoga* que hemos visto al principio, y yoga como disciplina física y mental. Las dos juntas, la disciplina de yoga y la visión totalizadora del Vedanta, componen un tándem perfecto. Quien se haga preguntas y la disciplina del yoga no sea suficiente para encontrar respuestas, quizás ese alumno pueda considerar el estudio del Vedanta.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ya que mencionamos este aspecto, aprovechamos para indicaros la existencia de un curso gratuito de Vedanta, en castellano, de la *Bhagavad Gītā*, que puede ser descargado en <http://vedanta.es/bhagavad-gita-curso/>. Creemos que es el material de estudio más comprensivo, riguroso, detallado y claro que ha caído en nuestras manos. Creemos que este

El alumno informado tiene el derecho moral a solicitar esta enseñanza tradicional, y el profesor honesto, que no mire sólo por el interés del gremio, también tiene la obligación de reflexionar sobre esta carencia. No deberíamos conformarnos con una educación incompleta. Si la reflexión de esta comunidad de yoga se ocupa, en una gran mayoría, en debatir sobre cuestiones técnicas, tales como, si los muslos giran hacia dentro o hacia fuera en *ūrdhuva dhanurāsana*, entonces, algunos preferirán dirigir su mirada hacia ríos más anchos.

También nos preguntamos cuantos alumnos y profesores han solicitado estas enseñanzas. Nos viene a la memoria la historia de la *Chāndogya Upaniṣad* entre un padre (Uddalaka) y su hijo Shvetketu (He dejado un fragmento de este diálogo al final del artículo). ¿Cuántas preguntas recibe B.K.S. Iyengar de terapia y cuantas recibe sobre el significado del verso II.16 de la *Bhagavad Gītā*? No es que la terapia sea inferior al conocimiento del verso dieciséis, pero la terapia no es el objetivo principal del yoga, y el verso dieciséis, sí. Se puede empezar con la terapia, sí, pero en algún momento habrá que plantearse qué significado tiene este verso.

También es frecuente escuchar que, en las clases de yoga, no se enseñan estos aspectos tradicionales porque se afirma que no se es nadie para juzgar las motivaciones del alumno. Si bien una persona puede acudir al yoga por razones diferentes, y serán respetables, lo que no será tan respetuoso hacia el alumno, consiste en no mostrar la totalidad de lo que es el yoga. Porque entonces no es yoga. O será un yoga a medias. Será otra cosa, será muy sincero y eficaz, habrá método para trabajar, seremos fieles al maestro, seremos buenos alumnos obedeciendo a nuestro profesor, pero no seremos honrados.

Como estudiantes necesitamos ser expuestos a la totalidad del programa educativo independientemente de que nos guste o nos disguste, independientemente de que nuestro maestro pueda enseñar o transmitir esa enseñanza en su totalidad. Si un maestro no enseña el programa educativo completo, no quedará otro remedio de acudir a otro profesor que nos enseñe lo básico: la *Bhagavad Gītā*, las *Upaniṣads*, *Los Yoga Sūtras*. Pero con una calidad de enseñanza de igual dedicación que cuando se enseña *āsana*. Una cosa es enseñar sin haber recibido educación tradicional (leyendo un libro aquí y otro allá), y otra muy diferente, la de enseñar con una educación que se ha recibido directamente de otro maestro. Claro, que a lo mejor es pedir mucho esfuerzo. Quién sabe, si estamos demasiado exigentes. Posiblemente no se puede encontrar todo en un mismo profesor.<sup>8</sup>

Resultaría ridículo pensar que a un estudiante de medicina no se le enseñara el funcionamiento del corazón porque se pensara que éste conocimiento es difícil.

---

material será un punto de inflexión decisivo para aquellos que anhelan un tipo de sabiduría que no encuentran en la disciplina del yoga.

<sup>8</sup> Por esta razón, ya hemos indicado, que la forma más directa y sencilla, resultará en acudir a un profesor de Vedanta, siempre que se elija un camino ortodoxo dentro de esta cultura védica. Y aunque se profese otra religión distinta, estudiar Vedanta será muy provechoso, por muchas razones.

También resultaría ridículo que un sacerdote cristiano no hablase sobre el problema que plantea la trinidad porque se pensara que sólo se puede hablar de aquellos temas que son asumibles con facilidad por sus seguidores. El mismo ejemplo vale para el alumno de yoga no religioso que acude al yoga. Resulta que no se habla sobre Dios, resulta que no enseñan las escrituras porque se piensa que esos temas no son los fundamentales. Pero, ¿de qué estamos hablando? Se exige una variedad particular de esfuerzos, para una determinada práctica, y no se menciona en absoluto otra variedad de esfuerzos que queda completamente eclipsada. Patxi Lizardi señala el esfuerzo necesario en la práctica, una cierta dureza personal para abordar el camino del yoga. Nadie habla de no esforzarse o de ser un apóstol de la vida fácil. ¿Qué es más fácil practicar *trikoṇāsana* o la gramática de *Pāṇini*? Al re-centrar el yoga no se debería olvidar la vida de Krishnamacharya, y la educación tradicional. Porque si no se hace este esfuerzo integrador, yo me pregunto dónde queda la honestidad intelectual de aquel que conoce la complejidad y hondura del yoga, y sin embargo, muestra una parte del asunto.

El cristianismo católico no rebaja sus exigencias ni su mensaje para con sus fieles porque éstos piensen que es demasiado para ellos. El sacerdote no deja de enseñar los mismos temas de siempre aunque un creyente venga a la iglesia a pasar el rato, otro acuda por sincero interés espiritual u otro por motivos políticos. Aunque el sacerdote no juzgue las motivaciones detrás de las búsquedas de sus fieles, éste enseña lo que la tradición ha enseñado durante siglos, independientemente de lo que piensen sus seguidores o los intelectuales del momento. Y aunque pasen los siglos, en occidente, la iglesia es la única institución tradicional que se mantiene aún viva. Habrán sucedido revoluciones liberales, políticas, sociales, industriales, tecnológicas; la iglesia sigue estando ahí, con los mismos temas. Lo mismo sucede con las escuelas de enseñanza tradicionales en la India como Advaita Vedanta, quizás la única que puede presumir de contar, a día de hoy, con un método de transmisión tradicional y completo. Sin embargo, en yoga somos exigentes con el esfuerzo de *āsana* y hacemos las rebajas de enero en cultura, sabiduría, religión y educación. ¡Un negocio pésimo!

Para construir juntos el edificio, no hace falta esperar quince años para comenzar esta labor arquitectónica. En paralelo a la enseñanza de *āsana-prānāyāma* deberían existir clases de los textos clásicos enseñados con un formato tradicional. Habrá que conocer el Vedanta porque los *darśanas* vedicos no son sistemas, no son escuelas cerradas. Cada cual asimilará según su madurez y evolución. Es mucho más fácil (y comercial) para un profesor no enseñar qué se dice sobre Dios, qué se dice sobre la moral, qué se dice sobre la liberación, qué se dice sobre la reencarnación, que mantener un discurso técnico y aséptico donde se pide un gran esfuerzo ascético; Lo malo es que este tipo de esfuerzo es incapaz de dilapidar la ignorancia sobre temas fundamentales. El esfuerzo en la acción no es opuesto a la ignorancia. Lo único que es opuesto a la ignorancia es el conocimiento, y para conseguir conocimiento, hace falta enseñanza. Hace falta Vedanta. Y esto ha sido siempre así, se ponga cómo se ponga el mismo d'Artagnan.

2) La segunda razón de este descoyuntamiento, **reside en la creencia de que cada *dársana* está cerrado sobre sí mismo**. Esto no era antes así. El ejemplo más cercano a nuestra escuela de yoga está en Krishnamacharya. La creencia es que el yoga, de Pāṇjali, no necesita nutrirse de las categorías de conocimiento védicas. Y tampoco

del Sāṅkhya, del Vedānta o del Nyāya. El mismo Pāṭāñjali escribió (se supone) el mahābhāṣya, el comentario de los Kātyāyana's *vārttikas* sobre el trabajo de gramática del Aṣṭādhyāyī de Pāṇini. ¿Cuántos de los devotos de Pāṭāñjali ha abierto alguna página de este trabajo sánscrito? <sup>9</sup>

3) La tercera razón comporta más peso y calado. **Se trata de la influencia desproporcionada de las técnicas de concentración y meditación.** El yoga de Pāṭāñjali quiere restringir las fluctuaciones de consciencia. Quiere silenciar los contenidos de la mente. Para llegar a la liberación, y para que el ser sea revelado (como si el ser estuviera encaramado detrás de la mente) es imprescindible suspender la mente. Esta proposición la analizaremos en el siguiente artículo con más detalle. Como consecuencia de esta proposición, de suspensión de la mente y de sus técnicas derivadas, los profesores y los alumnos modernos, crean toda una farfolla en contra del conocimiento, de la palabra y el verbo, para revelar y eliminar la ignorancia del ser. La ignorancia, es el verdadero problema, y no la mente, como se suele creer. Ta y como hemos dicho antes, y volvemos a repetir: Lo único opuesto a la ignorancia es el conocimiento, así como, la luz es lo opuesto a la oscuridad.

Puesto lo que se busca es un estado experiencia «más allá» de la mente, surgen todas las reacciones típicas: que si el conocimiento es intelectual y propio de los académicos, que si el ser trasciende todo contenido mental, que si las palabras no alcanzan lo «inefable» y «sublime» del ser, —inefable y sublime se ha de pronunciar con mucha espuma en la boca—, que si el conocimiento es como un mapa pero que lo importante es experimentarlo en la práctica, etc., etc.

Un tipo de practicante moderno es el que ha leído unos cuantos libros, por su cuenta, y cree que la educación tradicional, a la que nos referimos, consiste en leer libros, normalmente libros de otros modernos. En base a esta ilusión, compara los frutos de su práctica de yoga, que son muchos, con la escasa luz que obtiene al leer un libro o al atender una conferienzucha. Es normal que sienta rechazo ante la teoría y el conocimiento. Existen en el «mercado» infinidad de teorías y opiniones (todas aparentemente válidas) convirtiendo la búsqueda, como dice Chesterton: «es una batalla de luces cegadoras, sin una sombra que las de forma. La tarea de la cultura no es una tarea de expansión, sino muy decididamente de selección, y también de rechazo».

Este tipo de practicante moderno acuciado por las presiones competitivas de la sociedad industrial carece del ocio interior para llevar un estilo de vida más sosegado que invite a la reflexión. De modo que, lo más práctico y efectivo será concebir — y limitar— el yoga a *āsana*, es decir, al compromiso con la acción, despreciando la contemplación, y el conocimiento. La acción se ajusta mucho mejor al espíritu anti-tradicional occidental que al espíritu tradicional oriental.

---

<sup>9</sup> Si tanta devoción existe por Pāṭāñjali, ¿cuál es el motivo de no estudiar sánscrito? En la invocación a Pāṭāñjali se le agradece por sus enseñanzas de yoga para purificar la mente, y se le agradece su trabajo de gramática para purificar el habla. Es el mismo Pāṭāñjali quien insta al estudio de la gramática sánscrita.

No criticamos la importancia y el lugar que tiene la técnica de restricción de la consciencia o del propio *aṣṭāṅga* yoga como disciplina englobada dentro del *karma-yoga*. Lo que criticamos es otra cosa: que esta técnica no ha estado desvinculada de los saberes tradicionales, y ahora, se nos intenta convencer del valor que hay que darle a la ascesis, cuando ésta, por sí sola (sin *Brahma-vidyā*) no es más que un ciego conduciendo a otro ciego.

Terminamos con el extracto del dialogo de la *Chāndogya Upaniṣad*. Diálogo que nos recuerda al practicante de yoga moderno en la forma de Shvetaketu.

*[...] En una ermita dentro del bosque vivía un sabio, Uddalaka Aruni, con su hijo, Shvetketu. Cuando Shvetketu se hizo adolescente, su padre le envió al Gurukulam para completar su educación, tal y como era costumbre en aquellos días. Shvetketu regresa de su educación después de doce años. Uddalaka le pregunta:*

*—Hijo, ¿Qué has aprendido mientras estuviste en el gurukulam?*

*— He aprendido todo lo que podía ser conocido. — Replicó Shvetketu.*

*Cuando Uddalaka escuchó estas palabras, se quedó pensativo y en silencio durante unos instantes. ¡Qué orgulloso se ha vuelto mi hijo! Tal concepción sólo nace de la ignorancia. Mi hijo no ha captado la esencia del conocimiento de Brahman, conocimiento que confiere humildad.*

*Shvetketu observó el cambio en la cara de su padre y le pregunto:*

*— ¿Por qué te has quedado tan pensativo y en silencio, padre?*

*—Querido hijo. —Contestó Uddalaka —Dices que has aprendido todo lo que podía ser conocido. Si es así, debes de conocer aquel conocimiento por el cual lo no conocido se hace conocido y lo que es invisible se hace visible.*

*—No, no lo conozco. —Contestó Shvetketu, algo desconcertado (al saber que su maestro no le había enseñado a alguien como él). Pero, por favor, enséñame, Padre. Con mucha alegría y amor, Uddalaka comenzó a impartir la enseñanza sobre Brahma-vidyā. [...]*

Shvetaketu, a pesar de haber recibido la educación de su maestro, no solicita a su profesor lo más esencial, el tema que libera, el tema fundamental, *Brahma-vidyā*. Nos preguntamos si ocurre lo mismo con el practicante moderno de yoga.