

Y

Yepes, Francisco de

Ya en otras voces o palabras se dice algo de este hijo mayor de Gonzalo de Yepes y → Catalina Alvarez, y hermano mayor de San Juan de la Cruz (por ejemplo en: Familia del Santo, Arévalo, Gálvez, Torrijos, Duruelo).

Nació en Fontiveros en 1530. Participó en los desplazamientos obligados de su madre Catalina en busca de mejor suerte familiar, una vez muerto Gonzalo. Se casó en Arévalo con Ana Izquierdo. Siete de sus hijos murieron de pequeños. Una hija abrazó la vida contemplativa en las Bernardas de Olmedo, muerta en olor de santidad.

Establecido en → Medina desde 1551(?) hasta su muerte. Tejedor y albañil, era analfabeto. Vida pintoresca, entre vagabundo y entregado a la piedad y a la oración. Se confesó muchos años con los jesuitas y después con los carmelitas calzados, siendo terciario del Carmen. Tipo original, lleno de lances y peleas con los demonios. Compone y canta coplas. Especie de juglar “a lo divino”. Analfabeto, se sirve de secretarios para escribir sus cosas y deja de este modo dos declaraciones sobre su santo hermano. Pobre de

solemnidad, acumula sus reservas de modo que pudo hacer su testamento donde determina que se le entierre, con misa cantada, diácono y subdiácono, etc., “en el monasterio de Nuestra Señora del Carmen, dentro de la capilla mayor”. Deja sus bienes, agradecido, a las personas que le han ayudado y atendido en sus necesidades y enfermedades; mandas para que se digan misas por su alma. Lo más preciado que tenía, la famosa reliquia de fray Juan, se la deja a una viuda, en cuya casa ha vivido los últimos años y donde morirá. Así: “Mando a Costanza Rodríguez la reliquia de fray Juan de la Cruz, mi hermano, que fue carmelita descalzo, y más el escapulario que traigo de Nuestra Señora del Carmen, para que ruegue a Dios por mi alma”. Al socaire de esta reliquia sanjuanista, los devotos le socorrían notablemente. Hizo el testamento el 29 de noviembre de 1607 y murió al día siguiente, “día de San Andrés Apóstol, en viernes, media hora antes de entrar en el día del sábado”.

José Vicente Rodríguez

Yepes, Gonzalo de → Familia

Yoga y Juan de la Cruz

La palabra “Yoga” proviene de la raíz sánscrita “yug”, que lleva consigo la idea de “unir, unciar, reunir, enyugar” dos cosas o realidades antes separadas. Puede comprobarse fácilmente la vecindad semántica de “yoga” con el “jugum” latino, el castellano “yugo”, el alemán “Joch” y el inglés “yoke”. Nada extraño si se tiene en cuenta que todos ellos proceden, como “yoga”, de la misma raíz indo-europea.

a. *Noción y concepto del yoga*

El significado etimológico nos lleva a su noción real. “Yoga” puede referirse a un final ya alcanzado. Designa entonces la unión (= yoga) del cuerpo con la mente, de la mente con el espíritu, del espíritu individual (jivatman) con el Espíritu Supremo (Atman-Brahman). Esa unión a todos los niveles lleva consigo el estado de Sat-Chit-Ananda: existencia absoluta-conciencia absoluta-felicidad absoluta, y es la realización de lo divino en el hombre.

Pero “yoga” puede indicar también el camino mismo hacia esa meta. Es entonces un método o técnica para caminar hacia la unión, método o técnica inspirados en la cosmovisión propia del hinduismo.

b. *Origen del Yoga*

El origen del Yoga se pierde en la noche de los tiempos. El hecho de haber sido durante siglos una disciplina puramente oral dificulta la fijación de una fecha aproximada. De todas formas hay que concederle varios miles de años de existencia como tal disciplina, si bien hay que admitir que se fue per-

feccionando sustancialmente a través de las diversas épocas.

Si del origen cronológico pasamos al real, hemos de buscarle en aquellos hombres que, insatisfechos de una religión ritualista, se retiraron a las montañas para penetrar en el conocimiento de sí mismos.

El Yoga como sistema filosófico y disciplina rigurosamente ordenada fue compilado por **Patanjali** en los célebres *Yoga-Sutras* o “aforismos del Yoga”. Es llamado el *Raja-Yoga* o Yoga Real (regio).

c. *Las bases doctrinales de la meditación yoga*

Para la filosofía Yoga tal como nos la presenta Patanjali, existen dos realidades radicalmente distintas: la *Materia* o sustancia material (*Praktri*) y el *Espíritu Puro* (Atman, Purusha, etc.). Pero no se trata del esquema occidental alma-cuerpo.

La *Materia* no se reduce a la materia densa perceptible por los sentidos ordinarios y estudiado por la macrofísica. *Materia* o *Praktri* es para el Yoga todo lo que es o tiene movimiento, todo lo que es flujo y por tanto está sujeto a cambio. Así es *praktri* en el hombre no sólo su cuerpo físico, sino también:

a) El mundo de la mente, es decir, nuestra vida psíquica, nuestros procesos mentales (*cittawrittis*), nuestra actividad pensante, nuestra mente subconsciente (*vasanas*), nuestras emociones, sentimientos, instintos, etc. b) El mundo de la “razón” o intelecto: es el centro del “yo”, el sentimiento de individualidad, el punto de referencia de todo lo que sucede en el mundo de la mente. Si en éste se dan los sentimientos, las

emociones, el flujo psico-mental, etc., en el mundo de la “razón” se da el “yo” siento, sufro, gozo, pienso. Por ser el centro del yo es el centro de la conciencia moral.

El *Espíritu Puro* (Atman, Purusha) escapa a nuestra psicología científica y por ello es muy difícil tratar de dar de él una idea. Las descripciones de los místicos occidentales (la “séptima morada” de → S. Teresa, el “centro del alma” de S. Juan de la Cruz, la “centella divina” del Maestro Eckhart, etc., el “inconsciente colectivo no-estructurado” de C. G. Jung y el “estado de vacío de conciencia” tal como ha sido estudiado por Carl Albrecht), pueden acercarnos a la comprensión de lo que es el espíritu para el Yoga. El espíritu es la más alta manifestación de la Energía Universal y responde al “Sí-Mismo” frente al pequeño “yo” individual. Es la conciencia del puro ser, del pleno ser.

Si el mundo de la mente y la razón tienen una dimensión temporal y espacial, el centro del Espíritu no tiene dimensión alguna, ni siquiera la del tiempo, porque está situado más allá de todo lo que es contingencia, flujo, movimiento. Es eterno, no nacido y por lo mismo inmortal. Sólo su manifestación en la existencia individual tiene un comienzo y un fin.

d. *La existencia como separación y dolor*

Para el Yoga la existencia en el mundo es ontológicamente una “caída” y una separación de la esencia verdadera; por eso, todo su empeño estará fijado en superar y anular dicha existencia en cuanto equivale a la “individualidad” y al mundo-psicomental. Con otras palabras, el Yoga es un camino para la

liberación del Espíritu o Sí-Mismo de su ligadura a la sustancia material o mundo del psiquismo y del ego.

La *verdadera realidad* sólo se halla en ese Espíritu o “Sí-Mismo” idéntico a Brahman o principio divino del Universo conforme a la fórmula *Atman es Brahman*. Se encuentra, por tanto, más allá de los pensamientos, de la mente, del yo individual, del conocimiento o conciencia común. Mente, pensamientos, estados de conciencia son reales psicológicamente, pero irreales y falsos metafísicamente, porque son flujo continuo, espejismo, ilusión. Son sólo manifestaciones provisorias de la materia cósmica que no tienen consistencia real y llevan en sí mismos la marca de la desaparición y la tendencia al reposo final.

No hay ninguna relación verdadera entre el Espíritu o Sí-Mismo y la mente y el ego racional, ya que, como se ha indicado, el Espíritu y la sustancia material son dos realidades radicalmente distintas; entre ellas no hay más que una conjunción externa y de hecho, ya que dentro de esa conjunción fáctica el “Sí-Mismo” como tal no es afectado.

La existencia concreta, individual (que es la conjunción de hecho del Sí-Mismo con el complejo mundo de la sustancia material) equivale a dolor por la ignorancia (avidya) que el hombre tiene de la distinción radical entre la *Praktri* y el *Purusha*, entre la sustancia material y el Espíritu o Sí-Mismo, es decir: proviene de la identificación en el orden cognoscitivo y vivencial de nuestra mente, de nuestro flujo psico-mental, de nuestros estados de conciencia, en una palabra, de nuestro pequeño “yo” con nuestro Espíritu.

e. *El camino hacia la liberación*

Mientras en el hombre mande la energía mental, la conciencia normal, la identificación mente-espíritu, aunque el cuerpo físico, la mente y su centro el “ego” desaparezcan con la muerte el Sí-Mismo, seguirá atado a una nueva mente, a un nuevo “yo”, a un nuevo cuerpo físico en otra existencia individual, sujeto al ritmo incesante de nacimiento-muerte-nacimiento (doctrina de la reencarnación o ley del *Karma* establecida por vez primera con toda claridad en los *Upanishads*).

La liberación del *samsara* o rueda de existencias sucesivas se logra sólo por la superación de la ignorancia de la distinción entre mente y Sí-Mismo. Para esa superación no basta ni es efectivo un mero saber teórico, sino que es necesario cambiar la conciencia ordinaria que se mueve en el campo del conocimiento racional por una conciencia/conocimiento superior intuitivo mediante la suspensión y abolición experimental del funcionamiento normal de la mente. El Yoga es, por eso, un camino para conocer-experimentar-superar-suprimir los estados de conciencia. De ahí la definición del Yoga dada por Patanjali: “El Yoga consiste en suprimir las modificaciones del contenido mental” (*Yoga-Sutras* 1, 2): no sólo sus torbellinos y vaivenes, sino también la propia actividad de la mente que debe ser reducida al silencio. “Entonces el contemplador está instalado en su propia naturaleza” (ib. 1-3).

Cuando se llega a la abolición de la conciencia normal ilusoria dominada por la ignorancia (*avidya*) de la verdadera realidad, el Sí-Mismo se desprende de su asociación al “yo” y se reintegra plenamente al seno de la sustancia uni-

versal. A la conciencia normal sucede la “Iluminación” o *Samadhi*, que es la pura intuición de la verdad y la felicidad sin límites: se realiza el *Sat-Chit-Ananda*. El individuo ya no se siente centro de referencia, sino que se vive esencialmente como gota del océano universal; en esa vivencia ya no es posible concebir o vivir la gota como separada del océano universal de vida, ni poner en ella el centro de gravedad: gota y océano son una unidad absoluta; la gota ya no tiene vida, existencia o sustancia propia y diferente. Desaparece todo sentimiento de división u oposición interna y en relación al mundo: ya no hay oposición entre el yo y el no-yo porque ya no hay “yo”; ya no hay oposición entre el “yo gozo - yo sufro”, porque esa oposición sólo la puede sentir el que tiene un “yo” y vive identificado con él; ya no hay oposición entre el sí y el no porque eso es propio de la mente llamada racional que no es capaz de ver y vivir la realidad de forma inmediata y en toda su profundidad y verdad, y por eso siempre puede encontrar un sí junto a un no y viceversa.

f. *Jnana-Yoga y Bhakti-Yoga*

Lo anteriormente dicho puede aplicarse de alguna manera a todas las vías espirituales del hinduismo, pero representa más directamente la cosmovisión y camino del yoga del conocimiento o *Jnana-Yoga* que busca la experiencia de la trascendencia mediante la conciencia intuitiva. Yoga del conocimiento es el de los aludidos *Yoga-Sutras* de Patanjali y también el de la filosofía *Vedanta* de Shankara (s. VIII-IX d. de J.). El *Vedanta* de Shankara lleva a su extremo la tendencia monista y trascendentalista de los *Upanishads*. Para Shankara y su

escuela, la *Realidad*, expresada mitológicamente con el nombre de Brahman, es única, y lo que llamamos “realidades” no son más que diversas manifestaciones provisorias de la única Realidad sin que ésta quede implicada en dicha manifestación. El Universo como suma de “realidades” es una pura ilusión (maya), una proyección del “ego” que sólo es capaz de ver y vivir individualidades en las que queda preso y esclavizado. No sólo el Universo es proyección ilusoria del “ego”, sino también el Dios personal, es decir, Dios como un “yo”. La *unión* del hombre con Dios, que significaría la unión de dos “yos”, debe ser superada por la experiencia suprema del *advaita* o no-dualidad de la Realidad.

Muy distinta que la vía del *advaita* shankariano, y expresamente opuesta a ella, es la de la *bhakti*, de la cual el *Bhagavadgita* (s. III-IV a.d. C.) es la más alta y venerada exposición. Su máxima figura intelectual es Ramanuja (hacia 1050-1137 d. de C.). La vía *bhakti* ve a Dios como realidad personal, más grande que el Universo y distinta de él, aunque la ausencia de la idea de creación no permita identificar al Dios de la *bhakti* con el del monoteísmo bíblico. El camino hacia Dios no es el conocimiento intuitivo, sino la *bhakti*, el amor entregado e incondicionado. La experiencia final no es tampoco la de unidad, sino la de *unión* por el amor de dos realidades distintas, Dios y el hombre. La liberación final no es la de fusión con el Absoluto apersonal mediante la pérdida de individualidad, sino la eterna relación amorosa con Dios.

g. *Juan de la Cruz y el Yoga*

Las descripciones del camino espiritual y de la experiencia suprema en el

hinduismo recuerdan las de los místicos cristianos. Se suele asimilar la mística del Maestro Eckhart a la de Shankara: ambas serían, más que místicas, metafísicas religiosas que buscan la recuperación de la perdida unidad más allá de la ilusoria multiplicidad y del ilusorio Dios personal; unidad primordial que en Shankara se llama “*advaita*” y en Eckhart “*deitas*”. La condena del Maestro Eckhart por los teólogos de la corte papal de Avignon ha pesado desde entonces sobre la figura de este insigne dominico, pero hoy puede considerársele totalmente rehabilitado como teólogo místico cristiano; no obstante es evidente que, si se le quiere poner en parangón con alguna de las líneas místicas del hinduismo, ésta sería la de Shankara. Como éste, Eckhart enseña una mística intelectual, una vía del conocimiento identificador que lleva al teólogo dominico a afirmar que no puede contentarse con la → Trinidad y que necesita penetrar más allá: en el abismo sin nombre de la unidad.

J. de la Cruz, en cambio, cuando es comparado con la mística hinduista, aparece como el *bhakti* cristiano por excelencia: su Dios no encaja ni en el “*advaita*” shankariano ni en la “*deitas*” eckhartiana, sino que es siempre y sin vacilación alguna el Dios personal trinitario: la → unión con la Trinidad cristocéntrica, aunque con un cristocentrismo tocado de neoplatonismo que tiende al Verbocentrismo, es el motivo de la entrada en la noche, de las etapas y del final del camino. En J. de la Cruz la “unidad” no es el más allá de la Trinidad, sino lo contrario: el núcleo y sentido más profundo de la unidad es la Trinidad, o lo que es lo mismo: la reali-

dad última no es unidad absoluta, sino dialogicidad y relación.

Además de compartir con la línea bhakti del hinduismo la doctrina del → Dios personal, J. de la Cruz comparte también el camino del amor entregado como el único medio para unirse con Dios. Todo, naturalmente, *mutatis mutandis*: con la diferente impronta que deja en cada una de las dos místicas la cosmovisión hinduista o la fe cristiana.

Pero quizá sea más acertado ver en J. de la Cruz una excelente base de diálogo tanto con la línea shankariana como con la línea bhakti. En esta vía hinduista, centrada totalmente en el amor y devoción a Dios, no encontramos los geniales análisis que del conocimiento humano y de la necesidad de trascender el conocimiento racional hace el Gnana-Yoga, y dentro de él la filosofía religiosa de Shankara. A ese análisis, con expresiones muy parecidas a las de las vías hinduistas del conocimiento, se acerca J. de la Cruz en su → purificación tanto activa como pasiva

del entendimiento para que pueda ser poseído por la fe.

BIBL. – a) General: DANIEL ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, Madrid, Editorial Católica, 1982; Id. “Liberation-The Hindu view”, en *Teresianum*, 36 (1985) 401-419; Id. “Lo Yoga”, en *RivVitSpir* 32 (1978) 431-469; Id. “La santità secondo l’hinduismo”, ib. 34 (1980) 578-593 (el autor se refiere a la vía bhakti); SRI AUROBINDO, *La vida divina*, 3 vol., Buenos Aires, 1980; B. GRIFFITHS, *El matrimonio entre Oriente y Occidente*, Madrid, Paulinas, 1985; J. MONCHANIN, *Mystère de l’ Inde, mystère chrétien*, Paris, Fayard, 1974.

b) Particular sobre J. de la Cruz: BRUNO DE JÉSUS-MARIE, “Mystique hindoue, mystique chrétienne”, en *EtCarm* 1952, 148-170; SWAMI SIDDHESVARANANDA, *Pensiero indiano e Mistica carmelitana*, Roma, 1977. El autor relaciona la doctrina de S. Juan de la Cruz con todos los tipos de yoga. Gran admiración por el místico carmelita a quien considera el gran yogui de Occidente; H. LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, Centurion, 1991; J. MENDONSA, *The concept of perfection in the Bhagavadgita and in the writings of St. John of the Cross*, Roma, Teresianum, 1980; L. GARDET-O.- L. LACOMBE, *L’expérience du soi. Étude de mystique comparé*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981; SANTIAGO GUERRA, “San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente”, en *RevEsp* 49 (1990) 501-541.

Santiago Guerra