

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

# Y

Y. Véase x.

YAJUR-VEDA. Véase VEDA.

YANG. Véase YIN, YANG.

YANG-CHU fue uno de los primeros pensadores chinos que instauraron la doctrina conocida con el nombre de taoísmo (VÉASE). Sin embargo, se atribuye usualmente la fundación del taoísmo a Lao-tse por haber desarrollado lo que Yang-Chu había, al parecer, insinuado solamente. De hecho, Yang-Chu parece haber recomendado simplemente la vuelta del sabio —y en principio de cada uno— hacia sí mismo sin haber todavía proclamado, como Lao-tse y Chuang-tse, la existencia de un principio único, el *Tao*, desde el cual es posible justamente semejante regreso. Las doctrinas de Yang-Chu fueron violentamente combatidas por Mencio (v.); de hecho, se atribuye con frecuencia a la oposición de Mencio el que el nombre de Yang-Chu fuera relativamente olvidado después de la aparición de Lao-tse y de Chuang-tse.

YEHUDA HA-LEVI [Yehuda ben Semuel ha-Levi; en árabe: Abu-l-Hasan ibn al-Levi (ca. 1070-1143) nac. en Tudela, a orillas del Ebro (no en Toledo, como se suponía antes), se trasladó pronto a Córdoba y luego a Granada. Tras un viaje a Castilla regresó a Andalucía hasta que emprendió la peregrinación a Tierra Santa. Se ha afirmado que murió en Jerusalén, pero lo único que se sabe de cierto es que pasó muchos años en Egipto, especialmente en El Cairo. El pensamiento de Yehudá ha-Leví es interesante por dos razones: por estar en la confluencia de las civilizaciones hebrea, árabe y cristiana, y por representar la posición judía ortodoxa frente a las religiones cristiana y musulmana, pero también frente al pensamiento filosófico-teológico de origen griego (ya fuera platonizante, ya aristotelizante). Subrayamos 'y', porque las dos razones —aunque aparentemente contrarias— son igualmente

operantes. En efecto, se ha observado con frecuencia que en la doctrina ortodoxa judía del autor se han infiltrado no pocos elementos de las mencionadas religiones, así como de la filosofía, particularmente de las tendencias neoplatónicas tal como fueron elaboradas por Algazali.

La obra principal de Yehudá ha-Leví es de carácter apologético: el llamado *El Kuzarí o*, en su texto árabe original, *Kitab al-huyya wa-l-dalil fi nusr al-din al-dalil*, es decir *Libro de la prueba y del fundamento sobre la defensa de la religión menospreciada*, en cinco discursos. El nombre *El Kuzarí* se debe a que el autor presenta en su obra a un rey pagano —el rey de los Kuzares— que quiere conocer la verdadera religión y que, después de acudir a los filósofos (aristotélicos), a los cristianos y a los musulmanes, solamente encuentra la verdadera creencia en las fuentes bíblicas, de las que le habían hablado ya los cristianos y musulmanes, pero que solamente un sabio judío *ortodoxo* (Yehuda ha-Leví ataca también las sectas heréticas del judaísmo, especialmente a los caraítas) le revela en toda su verdad e integridad. Dentro del marco de esta fabulación Yehudá ha-Leví hace, pues, una apología del judaísmo y de lo que llama "la verdadera revelación". Ahora bien, no obstante el carácter primordialmente edificante y apologético de la obra, no faltan en ella, según antes apuntamos, los conceptos teológicos y filosóficos. Ello se ve en el problema del ser y de los atributos divinos, en su explicación de la Voluntad de Dios — que es el Verbo de Dios— y en su estudio de la relación entre la libertad del hombre y la Providencia (que el autor resuelve en el sentido de la existencia de una armonía). Se advierte inclusive en la parte más crítica (Discurso quinto), donde muchos conceptos aristotélicos y neoplatónicos son usados con el fin

de combatir las interpretaciones entonces vigentes de las respectivas filosofías.

Yehudá ha-Leví es autor también de muchas poesías. Entre ellas resulta especialmente interesante para conocer el pensamiento religioso del autor el *Himno de la Creación* (o *Qe-dusa*), que Menéndez y Pelayo tradujo en *La ciencia española* (ed. 1931, tomo II). *El Kuzarí* fue traducido al hebreo por Yehudá ibn Tibbón, en Granada. Del hebreo se tradujo al castellano por el rabino Jacob Aben-dana (*Cuzary, traducido en la lengua santa por Yeuda Aben Tibon, y traducido del Ebrayco en español y comentado por Jacob Abendana*). De esta última traducción hay una reedición en el Vol. I de la Colección de filósofos españoles y extranjeros: Yehudá ha-Leví, *Diálogo filosófico* (Madrid, 1910), a cargo de Bonilla y San Martín, con apéndice de M. Menéndez y Pelayo. Traducción latina de Johannes Buxtorf, con comentario de G. Brecher; Basilea, 1660. Edición con traducción alemana por H. Jolowicz y D. Cassel; Leipzig, 1841-1853, con referencias bibliográficas: 2a ed. Cassel, 1869. Textos árabe y hebreo por H. Hirschfeld: *Das Buch M Chazari*; Leipzig, I, 1886; II, 1887. — Véase D. Kaufmann, *jehuda Halevi. Versuch einer Charakteristik*, 1877. — D. Neumark, *Jehuda Halevis Philosophy in Its Principles*, 1908. — Emil Berger, *Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis*, 1916. — Moses König, *Die Philosophie des Jehuda Halevi und des Abraham ibn Daud*, 1929. — M. Ventura, *Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzarí*, 1934. — José María Millas y Vallicrosa, *Yehudá ha-Leví como poeta y apologista*, 1947.

YIN. Véase YIN, YANG.

YIN, YANG. Una de las más destacadas escuelas en la historia de la filosofía china (VÉASE) es la escuela del Yin y del Yang (o escuela Yin-Yang). Los términos Yin y Yang designan dos principios opuestos, pero a la vez complementarios. El Yin representa lo masculino, la luz, la

## YO

firmeza, la actividad, etc.; el *Yang*, lo femenino, la oscuridad, la blandura, la pasividad, etc. Estos dos principios son universales; se aplican a todo lo real y, por lo tanto, también a la Naturaleza, cuyos fenómenos son explicados por medio de la interacción de *Yin* y de *yang*. Los pensadores que elaboraron la doctrina Yin-Yang establecieron con frecuencia numerosas correlaciones de estos principios con elementos del universo (substancias materiales, cualidades, números, etc.). Algunos autores concibieron el *Yin* y el *Yang* como dos elementos impalpables en los cuales todo se halla sumergido. Otros destacaron los elementos de actividad y pasividad respectivamente: el *Yin* crea, mientras el *Yang* detiene y fija, pero ambos son igualmente necesarios para el buen equilibrio del universo. La teoría del *Yin-Ying* es, además, una especie de teoría universal de la compensación de los opuestos, análoga a algunas de las teorías sustentadas en Grecia en la época de los presocráticos: ("la desmesura clama a la desmesura": Esquilo) cuando el *Yin* avanza demasiado, el *Yang* lo detiene para equilibrarlo, y viceversa. Todo sucede, pues, según las alternativas de *Yin* y de *Yang*. Algunos autores consideraron el *Yin* y el *Yang* como dos de los diez elementos fundamentales del universo, junto con varias substancias materiales (madera, fuego, tierra, metal, agua), el cielo, la tierra y el hombre.

YO. Es usual analizar el significado e implicaciones del concepto del "yo" desde un punto de vista psicológico. El término 'yo' designa entonces la realidad a la cual se refieren todos los hechos psíquicos. Este "referirse" puede ser interpretado de muy diversas maneras. Por un lado, se trata de una referencia análoga a la que existe entre los accidentes y la substancia; los hechos psíquicos serían entonces accidentes que inherirían a un yo substancialmente concebido. Por otro lado, se trata de la referencia de los hechos a la unidad dinámica de ellos. Esta unidad puede ser, por lo demás, entendida de muy diversas maneras: o como un centro o foco que de alguna manera responde a la noción de substancia, o como una simple coordinación, o como la base fisiológica y fenoménica de la cual las actividades psíquicas son

## YO

epifenómenos. Finalmente, se trata de la referencia de los hechos a una llamada estructura significativa, no constituida ni substancial ni sintéticamente. Estas diversas interpretaciones del yo sobrepasan, sin embargo, con frecuencia la consideración meramente psicológica. En verdad, el yo psicológico es el llamado yo empírico; al lado de él se habla de un yo puro o no empírico, del cual es un género el yo trascendental de Kant. Con ello se advierte ya que por lo menos hay tres planos en que puede ser estudiado el concepto del yo, o psicológica o gnoseológica o metafísicamente. En cada uno de estos planos pueden darse diversas interpretaciones. El yo puede ser entendido entonces nuevamente como síntesis de hechos o vivencias, como punto de referencia o como "realidad", pero cada una de estas interpretaciones no es igualmente válida para el yo psicológico, gnoseológico o metafísico. Aun más. Inclusive cuando consideramos el yo como una realidad, ésta puede estimarse o desde un punto de vista substancial o desde un punto de vista dinámico. En este último caso tenemos en el yo el ejemplo de un ser que consiste en su continuo hacerse a través de una historia. Los problemas planteados por la noción del yo están estrechamente relacionados con las cuestiones relativas a la conciencia (VÉASE) y a la persona (v.). De ahí la extrema dificultad de una discriminación entre las diversas doctrinas y los distintos planos. Esto se hace evidente sobre todo en el concepto del yo tal como ha sido sustentado por el idealismo alemán. Cuando Fichte concibe el Yo como la realidad anterior a la división en sujeto y objeto, como la realidad que se pone a sí misma y, con ello, pone su opuesto, entiende, sin duda, el Yo metafísicamente, como algo capaz de contener, en tanto que forma particular suya, la conciencia empírica, pero a la vez no puede evitar las implicaciones psicológicas del concepto. Lo mismo ocurre con el concepto kantiano. Kant entiende el yo como la unidad que acompaña a todas las representaciones, como el "yo pienso" que constituye la apercepción pura. El yo, gnoseológicamente hablando, es la unidad trascendental de la apercepción, unidad cuyo carácter objetivo la distingue de la unidad

## YO

subjetiva de la conciencia, que es, según Kant, "una determinación del sentido interno mediante la cual lo diverso de la intuición se da empíricamente para reunirse de este modo". Mas este yo es simplemente un yo para el conocimiento. En la medida en que se le plantean a Kant los problemas derivados del paso de la razón teórica a la razón práctica, se le hace imposible mantener la pura concepción de la unidad trascendental aperceptiva. Entonces resulta necesario incluir el yo dentro de una realidad más amplia y, en verdad, dentro de aquella realidad que, en vez de preceder a la sociedad y la historia (ficción, según Dilthey), debida a la explicación genética, es la historia misma, el verdadero "sujeto biográfico". Los intentos de superar estas limitaciones han sido especialmente abundantes en la filosofía contemporánea, donde el yo ha sido repetidas veces concebido como algo distinto tanto de un yo empíricamente limitado por una clase especial de psicología como de un supuesto yo puro o trascendental. Tanto el carácter exclusiva y limitadamente cognoscente del yo como su mera fenomenalidad han sido rechazados sin que ello haya significado el intento de regresar a una definición de índole predominantemente substancialista. Inclusive cuando Gustav Teichmüller define el yo como una "coordinación", la entiende como el "punto común de referencia para todo ser real e ideal dado a la conciencia" (Cfr. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, ed. J. Ohse, 1889, pág. 167). Las reflexiones sobre el yo, desde Maine de Biran a Dilthey, y más allá, se hallan penetradas de este espíritu. El primer momento de estas interpretaciones ha estado constituido o por la negación de la pura fenomenalidad o por el rechazo de la substancialidad; sólo ulteriormente se ha intentado ver en el yo algo que tiene o inclusive es las propiedades radicales de una mismidad que no se identifica tampoco con el puro permanecer de una realidad dentro de sí misma. Una ontología del yo, distinta de la tradicional, pero al mismo tiempo destinada a refundamentarla esta última, ha sido, pues, postulada. El yo no ha sido en este caso ni lo que simplemente es, ni tampoco meramente aquello que de-

## YO

viene; la historicidad del yo no ha sido tampoco identificable con su fenomenalidad. Para limitarnos a algunos jalones esenciales, veamos lo que ocurre al respecto en varios pensadores contemporáneos. Para Husserl, por ejemplo, el yo primitivo, centro necesario de referencia, era primeramente inencontrable, pues tan sólo podía percibir el "yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de atención especial, quedando *fuera y dentro* muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo". Mas posteriormente ha sostenido que no puede dejar de admitirse un yo puro, el cual presenta una "trascendencia peculiar, una trascendencia en la inmanencia" y que consiste, en última instancia, en ser sujeto histórico. Por esta aproximación del yo puro a la unidad de la percepción ha podido justamente la fenomenología de Husserl, "sin dejarse extraviar en la pura aprehensión de lo dado", convertirse en una "egología trascendental". Mas esta egología no parece todavía suficientemente "concreta". Todo lo que hemos dicho en el artículo sobre la noción de conciencia puede, por consiguiente, utilizarse, por lo menos analógicamente, para entender el yo. La vuelta a la "interioridad" del yo se ha hecho patente en varias tendencias contemporáneas. Según Louis Lavelle, el yo es interior a sí mismo y sobrepasa toda dualidad entre el ser y el conocer. Es una "actividad interior a sí", que está, según los momentos, en estado de tensión o en estado de distensión. "Así —escribe Lavelle— yo soy un ser que se hace a sí mismo, y no un ser que se mira como siendo. No hay, pues, conocimiento de sí, en el sentido de que este conocimiento suponga una conciencia de sí que anula tal distinción, pues ella me permite aprehender siempre mi ser en estado naciente, en el acto mismo por el cual, a cada momento, no ceso de crearlo." Con lo cual, el acto por el cual el yo toma conciencia de sí anticipa el ser del yo y, en cierto sentido, le da este ser. De ahí la diferencia entre "yo" y "el yo". Por eso Ortega concibe este yo que yo soy como algo esencialmente existente, como un *quien* que, sin embargo,

## YO

no excluye la posibilidad de un pensamiento de su propia realidad. El yo que es mi realidad es, por consiguiente, la mismidad. No es un concepto vacío en el cual se aloje posteriormente el yo que soy, sino un concepto que surge en la medida en que mi yo se hace a sí mismo. Este hacerse requiere, empero, según Ortega, la circunstancia, pero no es simplemente el resultado de ella. En verdad, el yo concreto es el resultado dinámico de un hacerse a sí propio que no depende enteramente ni de la circunstancia ajena, ni es tampoco el efecto de una supuesta actividad substancial. Así, el yo propio parece eludir toda naturaleza y coincidir con su propia historia. Pero esta historia no se puede realizar, creemos, sin que a su vez el yo propio no quede vinculado a la realidad de la persona (VÉASE). "Con lo cual no sostengo —hemos escrito en otro lugar— que nos las habernos con una persona que tiene por ventura una historia, sino con una persona que no puede entenderse salvo históricamente. *Mutatis mutandis* puede decirse que 'la substancia personal' en que consiste el hombre es lo que subsiste por derecho propio y es perfectamente incomunicable. Pero no por ser un supuesto de índole racional, sino un supuesto cuya 'naturaleza' es histórica y dramática. La persona humana sería, así, 'una substancia individual de naturaleza histórica'" (*El ser y la muerte*, 1962, pág. 188).

En los párrafos anteriores hemos tocado con frecuencia un punto que algunos autores consideran central con respecto a la noción de "yo": es el que se refiere al carácter substancial o no substancial de la realidad designada. Examinaremos ahora brevemente este problema al hilo de las varias opiniones típicas mantenidas al respecto especialmente en el pensamiento contemporáneo.

Estas opiniones pueden reducirse a tres: (1) La de quienes siguen adhiriéndose a las concepciones "clásicas", según las cuales el yo es una substancia, tanto si ésta es considerada como un "alma substancial" como si se le atribuyen los caracteres de la "cosa"; (2) La de quienes niegan toda sustancialidad al yo y sostienen que el yo es un epifenómeno, o una pura función, o un complejo de impresiones o de sensaciones;

## YO

(3) La de quienes buscan una solución intermedia, ya sea por medio de una combinación ecléctica, o bien a base de un principio distinto. Las tres opiniones pueden rastreadarse en muy diversos períodos de la historia de la filosofía occidental, pero se han manifestado con particular claridad desde el momento en que el dualismo cartesiano de las sustancias pensante y extensa dio lugar a múltiples ensayos para solucionarlo (monismo, pluralismo, etc.) y sobre todo desde el instante en que el fenomenismo contemporáneo replanteó la cuestión de la índole del yo con todo radicalismo y no sólo bajo el aspecto de la relación "cuerpo-alma", sino también desde el punto de vista de otras relaciones: "yo-mundo" —incluyendo en el mundo el cuerpo—, "interior-exterior", "realidad psíquica-realidad física", etc., etc. Numerosos ejemplos podrían proporcionarse de cada una de estas opiniones. Varios han sido ya indicados en los párrafos anteriores. Nos limitaremos ahora a destacar algunos intentos contemporáneos correspondientes a la tercera de las citadas posiciones.

Figuran entre ellos muchas de las teorías actuales de la persona (VÉASE) que afirman a la vez su continuidad y su trascendencia; las concepciones de Whitehead tal como se hallan expuestas en la doctrina cate-gorial de *Process and Reality*; la teoría del yo mantenida por De Witt Parker en su libro *Expérience and Substance* (1914); los varios intentos actuales para dar una solución distinta de la tradicional al problema del cuerpo (v.); las teorías sobre la realidad psicológica de Scheler, Pfänder y Maximilian Beck; las tesis de Ortega sobre vida, alma y espíritu; la doctrina sobre el yo de R. Frondizi. Este último autor se ha ocupado con particular detalle del problema del yo, defendiendo una idea del mismo igualmente opuesta al substancialismo tradicional y a la negación de toda subsistencia tal como es postulada por varios filósofos em-piristas radicales. Según Frondizi, el yo no es una experiencia entre otras, ni el conjunto de las experiencias, sino algo más, un "plus" que, sin embargo, no puede ser identificado con una substancia intemporal y en sí no sometida a cambio. El yo cambia, pero a la vez es permanen-

## YO

te; es, en rigor, "lo siempre presente", "lo estable" dentro del cambio. El yo puede ser definido entonces como una realidad cuyo carácter fundamental es el ser funcional. Por eso las experiencias y actos del yo no le son accidentales, y por eso poseen una "unidad estructural". A ello hay que agregar, según Frondizi, el carácter no independiente del yo (es decir, su no preexistencia en el mundo, y su integración o autoconstitución en su trato activo con el mundo y con otros yos), lo cual equivale a reconocer su intencionalidad.

Todas las doctrinas hasta aquí referidas pertenecen a la historia de la llamada filosofía occidental. La llamada filosofía oriental se ha ocupado asimismo del problema del yo, aun cuando la significación del concepto sea en muchos casos harto distinta de la que tiene entre los autores occidentales. Uno de los ejemplos más conocidos de esta reflexión sobre el problema del yo es la que proporciona el budismo. Esta tendencia niega, en rigor, el yo, y, con ello, la conciencia (que no es sino una de las propiedades que se atribuyen al yo). Lo que llamamos 'Yo' —la "individualidad"— es, según los budistas, un engaño: resulta de una inadmisble identificación de una realidad con el individuo. Ahora bien, el Yo puede descomponerse en un cierto número de factores últimos, de los cuales conviene destacar cinco: la materia, el sentimiento, la percepción, el impulso y la conciencia. Suponer que estos factores componen el Yo es, según los budistas, un puro acto de imaginación. Ciertamente esta doctrina budista no es propiamente hablando una explicación teórica del yo, sino un método con el fin de llegar a comprender que el hombre debe descargarse del fardo de la individualidad. Pero semejante método no sería posible si la individualidad no fuera denunciada como un engaño y, por consiguiente, sin una cierta "idea" de ella que, traducida al lenguaje occidental, parece acercarse al fenomenalismo extremo y en particular al "fenomenalismo idealista".

Mencionamos, en orden simplemente cronológico de aparición, varias obras (sistemáticas e históricas) sobre el problema, y los problemas, del yo, de la identidad o identificación del yo,

## YO

etc. Hay que completar esta bibliografía con la de otros artículos (por ejemplo, HOMBRE, PERSONA).

P. Asmus, *Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie*, 1873. — Th. Lipps, *Das Ich und das Tragische*, 1892. — G. Gerber, *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, 1893. — Arthur Drews, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, 1897. — Walleser, *Das Problem des Ich*, 1903. — G. Kafka, *Versuch einer kritischen Darstellung über der neueren Anschauungen über das Ichproblem*, 1910. — K. Oesterreich, *Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*, I, 1910. — Id. id., *Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich*, 1928. — Charles Gray Shaw, *The Ego and Its Place in the World*, 1913. — Tohn Laird, *Problems of the Self*, 1917. — H. De Witt Parker, *The Self and Nature*, 1917. — G. Lehmann, *Psychologie des Selbstbewusstseins*, 1923. — Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, 1925 (trad. esp.: *El Yo y el Super-Yo*, en la edición de *Obras completas*, por L. López Ballesteros citada en la bibliografía del artículo PSICOANÁLISIS). — William Ernest Hocking, *The Self: Its Body and Freedom*, 1928. — Carl Gustav Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928 (trad. esp.: *El Yo y lo Inconsciente*, 1935). — O. Jansen, *Das erlebende Ich und sein Dasein*, 1932. — Mensching, *Zur Metaphysik des Ich*, 1934. — Jean Nogué, *Essai sur l'activité primitive du moi*, 1936. — Heinrich Giesecke, *Das transzendente Ich bei Fichte. Kritischer Versuch unter besonderer Berücksichtigung phänomenologischer Gesichtspunkte*, 1936. — Louis Lavelle, *Le moi et son destin*, 1936. — Id. id., *Les puissances du moi*, 1948. (trad. esp.: *Las potencias del yo*, 1954). — A. C. Mukerji, *The Nature of Self*, 1938. — A. Cosentino, *Temps, Espace, Devenir, Moi. Les sosies du néant*, 1938. — N. J. J. Balthasar, *Mon moi dans l'Être*, 1946. — B. Guzzo, *L'io e la Ragione*, 1947. — Giovanni Emmanuele Barié, *L'io trascendentale*, 1948. — Kurt Bach, *Auferstehung des Ich*, 1948. — P. M. Symonds, *The Ego and the Self*, 1951. — Risieri Frondizi, *Substancia y función en el problema del yo*, 1952 (trad. inglesa con algunas modificaciones: *The Nature of the Self: a Functional Interpretation*, 1953). — L. Hvde, *I Who Am; a Study of the Self*, 1954. — James Brown, *Subject and Object in Modern*

## YOG

*Theology*, 1955 [Sobre Kierkegaard, Heidegger, M. Buber y K. Barth]. — Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, 1958 (trad. esp.: *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica*). — F. J. Mott, *The Nature of the Self*, 1959. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time*, 1961. — John MacMurray, *Persons in Relation*, 1961 [Gifford Lectures, 1954]. — Benjamin Meynard, *The Nature of Ego: A Philosophical Study*, 1962. — Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, 1963.

YOGA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*astika*) de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Patañjali, siendo el texto básico el *Yoga-sutra*, llamado también *Patañjala-sutra*. El sistema fue elaborado en el curso de los siglos por muchos autores: Vyasa, Vijnana Bhiksu, Bhoja, etc. A partir de una cierta época el sistema Yoga fue combinado eclécticamente con el sistema *Sankhya*, siendo muy común presentarlos conjuntamente con el nombre *Sankhya-Yoga*. Nosotros nos atendremos aquí únicamente al segundo.

En muchos respectos el sistema Yoga o *el Yoga* representa el lado práctico (o de aplicación) del sistema *Sankhya* (lo cual no significa primacía cronológica de éste con respecto a aquél). Sobre la base de los puntos capitales de la escuela *Sankhya*, en particular de la interpretación teísta de esta escuela, el sistema Yoga acentúa la necesidad de liberación (véase MOKSA) y elabora con gran detalle los medios fisiológicos y psíquicos de que el sabio debe valerse con el fin de alcanzarla. El principio de esta liberación es el desasimio del Yo (yo espiritual y supra-empírico) respecto al mundo externo — al cual pertenece no sólo el cuerpo, sino también el entendimiento y el yo empírico. La cesación de las funciones corporales, de las percepciones sensibles, de las operaciones del entendimiento y de la conciencia del yo empírico son la condición indispensable para alcanzar semejante desasimio, en el curso del cual el yo espiritual llega a tener conciencia de sí y luego de su vinculación o unión (*yoga*; Cfr. 'yugo') con *purusa* (véase PRAKRITI y PURU-SA, SANKHYA), con lo universal (is-

## YOG

vara) y con el sumo *Brahman*. Todo lo que hace la existencia miserable o desazonada —el dolor, la inquietud por los bienes y su pérdida, etc.— se desvanece ante el estado de completa libertad de nuestro yo espiritual.

Dos son los aspectos tratados con más detalle en los manuales del Yoga: la descripción de las funciones de la vida mental y la enumeración de los medios mediante los cuales se alcanza el Yoga. En cuanto a la primera, nos limitaremos a destacar que hay, según el sistema, varios niveles de vida mental, que van desde la inquietud pasando por la distracción hasta la completa concentración (*samprajñata yoga*) o, mejor aun, hasta la

## YOG

completa cesación de actividad mental (*asamprajñata yoga*). En cuanto a la segunda, los tratadistas del Yoga distinguen entre varias vías para alcanzar la unión, según que se siga el camino del conocimiento, de la emoción o de la acción, y señalan que hay ocho medios (o *yogañgas*): abstención del mal, cultivo del bien, adopción de posturas corporales en reposo, entrenamiento respiratorio, abstención de actividad de los sentidos, atención fija, contemplación continua y completa absorción.

Una de las manifestaciones contemporáneas más influyentes de la filosofía Yoga es la propuesta por Sri Aurobindo en su llamada "Yoga integral".

## YOG

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, 1930. — Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, 1936, 2a ed.: *Le Yoga. Immortalité et liberté*, 1945 (trad. esp.: *Yoga. Inmortalidad y libertad*, 1957). — Id., id., *Techniques du Yoga*, s/f. (trad. esp.: *Técnicas del Yoga*, 1961). — Sri Aurobindo, *Bases of Yoga*, 1936. — Id., id., *On Yoga*, I, 1956. — M. Eliade, *Le Yoga; immortalité et liberté*, 1945. — Harvey Day, *Yoga. Theory and Practice*, 1946 (trad. esp.: *El Yoga. Teoría y práctica*, 1956. — Paul Masson-Oursel, *Le Yoga*, 1954 [Que sais-je?, 643]. — Ernest Wood, *Yoga*, 1959. — Archie J. Bahm, *Yoga: Union with Ultimate*, 1961.