

EL YOGA MODERNO COMO RETORNO ESOTÉRICO DE LO DIVINO

XAVIER RIUTORT

UNED

INTRODUCCIÓN

El Yoga Moderno supone un ejemplo privilegiado de prácticas y discursos de lo que implica el cuidado de sí en la modernidad. Centrado en valores modernos como la salud, la felicidad y la libertad, el yoga actual muestra un territorio donde se ponen en juego diferentes fuerzas en la época post-colonial y tardo-industrial. A lo largo de las líneas que siguen mostraremos qué se está perdiendo con la tecnificación, la mercantilización y la privatización del yoga en la actualidad.

Por ello analizamos hasta qué punto el yoga está influenciado por los ideales de la modernidad, en qué medida se inserta en el programa del progreso. También se analizan en las páginas que siguen las influencias metafísicas, y por tanto violentas, ya que partimos de que existe una vinculación profunda entre la modernidad y la violencia ejercida por la metafísica. El yoga actual quiere ser un yoga no-violento, regido por el espíritu de *ahimsā* (la no-violencia). Para ello deberemos también desarrollar sus consecuencias a nivel filosófico.

El yoga no está envasado al vacío, está en contacto directo con un momento y un lugar, que determinan su pre-comprensión. No se puede importar sin más un yoga pre-moderno. Para entender el yoga actual es básico ser conscientes de nuestra época como la época del fin de la metafísica, o la época del nihilismo consumado. Veremos como el nihilismo y lo que se ha venido llamando la muerte de Dios abre un lugar para otras formas de espiritualidad.

Partimos de que el yoga no es neutro, de que sus técnicas siguen una filosofía concreta, en este caso en gran medida el New Age, que influenciará el discurso y la práctica del Yoga Moderno. La llamada Nueva Era es la forma secularizada del esoterismo occidental, que propone en su discurso una refundamentación metafísica y una resacralización. Buena parte del Yoga Moderno adopta como suyas sus premisas, ya que al reinterpretar

las tradiciones índicas lo hace a través del filtro moderno del New Age, que marca las traducciones y la comprensión que se pueda tener de los yogas premodernos. Por otra parte nos centraremos en la teología política del New Age, las implicaciones políticas de sus discursos sobre lo divino.

Antes de continuar se hace necesaria una precisión. En este estudio hablamos en términos generales del yoga, refiriéndonos sobre todo a los discursos que hablan del yoga, a la literatura metodológica del Yoga Moderno, es decir, aquellas propuestas escritas, difundidas e incorporadas en las prácticas concretas que se dan en las escuelas, academias, gimnasios, asociaciones de vecinos y casas privadas. Nos referimos a la influencia precisamente de estos discursos, a su lenguaje, a su filosofía, sobre las prácticas concretas. El análisis que sigue no es por tanto de las personas, practicantes, o prácticas, sino de los lenguajes del yoga en la modernidad. De la misma manera al tratar del New Age nos referimos al discurso que se ha generado, no a cómo cada persona lo vive, lo siente y lo practica. En general, tanto al hablar de Yoga Moderno como de New Age, no hablamos de la espiritualidad que se da en las personas, en cómo viven estos discursos y estos métodos, sino en la propuesta de la literatura yóguica y en las posibles implicaciones filosóficas. Somos conscientes de que la espiritualidad del yoga, así como del New Age, es mucho más que sus discursos y de las propuestas metodológicas, de la misma manera que el cristianismo vivo no puede limitarse a la teología de los eruditos y a la doctrina de la Iglesia institucional.

1. YOGA MODERNO Y TRANSNACIONAL

¿Qué hacemos cuando practicamos yoga? ¿a qué llamada responde? ¿desde dónde lo hacemos? ¿qué tipo de cuidado de sí se realiza? Estas preguntas son claves para comprender el sentido de esta práctica, para entender en qué posición estamos, qué ponemos en relación, qué posibilitamos y qué cambiamos en nuestras vidas.

Es básico para poder comenzar a contestar estas preguntas ser conscientes del lugar que tiene el yoga en nuestra sociedad, ya que no es lo mismo practicar yoga en la India premoderna que hacerlo ahora, en pleno siglo XXI, en las sociedades occidentales. También es fundamental conocer su composición y sus influencias, ya que no es un producto envasado al vacío, sino marcado por el tiempo y el lugar en el cual se practica.

Para unos simple terapia, para otros una filosofía práctica, para otros la vía de unión con lo divino, el yoga forma parte del estilo de vida de millones de personas, personas que se acercan por diferentes motivos, buscando un *cuidado de sí* que comparte ciertos rasgos. Por mucho que algunos quieran reducirlo a una moda, las técnicas y filosofías del yoga están siendo incorporados en las vidas de sus practicantes. Pero a diferencia de lo que pueda parecer en un primer momento, este yoga practicado en nuestras sociedades, que llamamos *yoga moderno transnacional*, es un híbrido¹ nuevo surgido del encuentro

¹ Efectivamente consideramos el yoga actual como un híbrido, no sólo en su sentido de fruto surgido de la unión de dos elementos diferentes, sino sobre todo en su sentido griego. *Hybris* denotaba la desmesura; desde esta óptica, el Yoga Moderno es desmesurado primero por su desequilibrio y desproporción de fuerzas y de elementos,

post-colonial de India y Occidente. Como se desprende de los estudios de Elizabeth De Michelis (*A history of Modern Yoga*) y Mark Singleton (*Yoga body*), en los cuales nos basamos para hacer esta reflexión, su composición es mezcla de gimnasia occidental, terapias alternativas de auto-sanación, prácticas hipnóticas del mesmerismo, pensamiento positivo del New Thought y versiones calisténicas del *haṭha-yoga* medieval, así como de reinterpretaciones teosóficas y ocultistas de tradiciones índicas como el Vedānta, el Sāṃkhya-Yoga y el Tantra.

En la medida que es una interpretación occidental y moderna de las tradiciones sapienciales del sur de Asia, forma parte de la tradición occidental. A ello se refieren los términos *yoga moderno* y *yoga transnacional*, un yoga surgido en la modernidad (occidental) en diferentes países, capaz de saltar las fronteras. Consideramos que no tiene sentido ya buscar un yoga premoderno y auténtico en nuestra época moderna y postmoderna, sino ser conscientes de dónde se sitúa nuestra pre-compresión a la hora de incorporar estos nuevos yogas, a la hora de aplicar este cuidado de sí.

Nuestro yoga es *moderno* en tanto y cuanto asume el discurso de la modernidad como propio; en este sentido la mayoría de los *gurús* modernos (los primeros maestros de yoga indios que vinieron a Occidente para enseñar esta disciplina) comunican el yoga desde el discurso de la modernidad, un discurso aprendido de Occidente. En su estudio pionero *A History of Modern Yoga* Elizabeth De Michelis define el yoga moderno con las siguientes palabras:

The expression ‘Modern Yoga’ is used as a technical term to refer to certain types of yoga that evolved mainly through the interaction of Western individuals interested in Indian religions and a number of more or less Westernized Indians over the last 150 years. It may therefore be defined as the graft of a Western branch onto the Indian tree of yoga. Most of the yoga currently practised and taught in the West, as well as some contemporary Indian yoga, falls into this category. Being only one and a half centuries old, it may well be the youngest branch of the tree of yoga, and it seems to be the only one to have stretched across the oceans to continents other than Asia. The definition ‘Modern’ seems precise enough to describe its age (it emerged in modern times) and geographico/cultural spread (it is pre-eminently found in developed countries and urban milieus worldwide). It also seems open ended enough to allow for further definition and elaboration (based on De Michelis 2002: 3)².

por su bricolaje transfronterizo; y segundo por su meta “moderna” infinita, hacia lo infinito. En tanto se dirige hacia lo infinito, y pospone su meta, nunca puede llegar a ésta.

² De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004, p.2: «La expresión Yoga Moderno es usada como un término técnico para referirnos a ciertos tipos de yoga que se desarrollan principalmente a través de la interacción de individuos occidentales interesados en religiones indias y un número de indios más o menos occidentalizados en los últimos 150 años. Puede por tanto ser definido como injerto de una rama Occidental dentro del árbol indio del yoga. La mayor parte del yoga que se practica y se enseña actualmente en Occidente, así como algún yoga indio contemporáneo, cae dentro de esta categoría. Habiendo existido sólo durante un siglo y medio puede que sea el yoga más joven dentro del árbol del yoga, y parece ser el único que ha atravesado los océanos hacia continentes diferentes de Asia. La definición “Moderno” parece suficientemente precisa para describir su edad (emerge en tiempos modernos) y alcance geográfico/cultural (se encuentra en países desarrollados y en

El citado estudio ha sentado precedente en las investigaciones sobre el yoga actual. En éste muestra los aspectos del Yoga Moderno, así como sus conexiones con la tradición esotérica y ocultista occidental mediante el vínculo del Neo-Vedanta de Vivekananda. Ella es quien acuña el término *yoga moderno* para referirse al yoga practicado en la modernidad. Pero, si bien su definición tiene implícita la idea de modernidad a la cual nos referimos, en su estudio enfatiza otros aspectos, como la contemporaneidad. En nuestro estudio queremos continuar el camino abierto en *A history of Modern Yoga*, y profundizar en las implicaciones de un yoga en la modernidad, ver qué supone un yoga “moderno” a nivel filosófico. En su estudio no hay análisis del nihilismo, ni siquiera apenas de la secularización. De hecho la mayor parte de los estudios sobre el yoga (al menos en lengua inglesa) se hacen desde la disciplina académica de la historia de las religiones, normalmente relatos historicistas que asumen cierta filosofía de la historia, es decir cierta manera de entender la historia bastante diferente a la de nuestra hermenéutica. Siguiendo su invitación a la “elaboración”, más adelante analizaremos en qué medida es *moderno* el yoga practicado en Occidente.

Por otro lado, para hablar de este yoga occidental, Mark Singleton, en su libro *Yoga Body: the Origins of Modern Posture Practice* utiliza el término *yoga transnacional*. Si bien abraza buena parte de lo defendido por De Michelis, enfatiza el carácter fronterizo y cultural (espacial incluso), antes que su carácter temporal, que por otra parte puede llevar a malentendidos. Como explica el autor: «I take “transnational” in this context to indicate a flow of ideas, beliefs, and practices that extends or operates across national boundaries»³.

El yoga transnacional empieza con los *gurús* indios que llegan a Occidente. Estos maestros del yoga empiezan a traducir y enseñar su idea del yoga a las lenguas de Occidente, especialmente al inglés. Es precisamente este idioma la *lingua franca* del yoga transnacional, como apunta Singleton⁴; las traducciones e interpretaciones se han hecho sobre todo a través de esta lengua. Las traducciones están pues influenciadas y determinadas por el dominio y grado de uso del inglés, así como del conocimiento de los conceptos filosóficos usados en la literatura filosófica en este idioma. Cada término tiene sus connotaciones e historia en Occidente. En general domina el lenguaje esotérico

ambientes urbanos a lo ancho del planeta). Parece también suficientemente abierta como para permitir definiciones y elaboraciones posteriores (basado en De Michelis 2002:3)» [NT]. Este texto es uno de los estudios pioneros en el yoga moderno. En él tenemos uno de los primeros intentos clasificatorios de las manifestaciones sociales de esta rama del yoga, hechos desde la academia. Como se irá viendo debemos bastante a las líneas comenzadas en dicho estudio. En el fondo, no hacemos sino profundizar, reinterpretar e investigar dentro del campo de estudio abierto por esta autora.

³ Singleton, M. *Yoga Body*, Oxford, New York, 2010, p.10: “tomo «transnacional» en este contexto para indicar un flujo de ideas, creencias, y prácticas que se extienden u operan a través de fronteras nacionales” [NT]. Este estudio, también fruto de una tesis doctoral, prosigue las investigaciones hechas por De Michelis en *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004. Si bien la autora se centraba en los inicios del yoga moderno, el autor se centra en el yoga postural y en sus relaciones con la gimnasia.

⁴ Si bien Singleton M. *Yoga Body*, Oxford, New York, 2010, p.9, menciona el status del inglés en el yoga no ahonda en las implicaciones lingüísticas que tiene este hecho.

ocultista, heredado de la teosofía y el trascendentalismo. Un inglés propio, nuevo, que Srinivas Aravamudan incluiría dentro de lo que llama precisamente “Guru English⁵”, el inglés de los *gurús*, para diferenciarlo del inglés del Reino Unido o los Estados Unidos, por ejemplo.

En general hablaré de yoga *transnacional* cuando quiera enfatizar el carácter transfronterizo y cultural de la rama occidental del yoga. Cuando hable de yoga *moderno* lo haré para enfatizar sus implicaciones *modernas*, en qué medida se inserta en el discurso de la *modernidad*.

2. YOGA: MÉTODO Y DIVERSIDAD

Recordemos que el yoga, todo yoga, no deja de ser un método aplicado a una filosofía concreta, un cuidado de sí vinculado a una manera de entender e interpretar.

Entendemos el término “yoga” no tanto como Unión (tal y como se suele hacer en los textos y discursos del Yoga Moderno), sino como “yugo”, como los “métodos” aplicados en las diferentes tradiciones ascéticas del sur de Asia. Así es como lo recoge buena parte de la historia de las religiones al tratar de los orígenes del término; tal y como explica Mircea Eliade en el famoso libro *Le yoga*⁶ (p.16): «étymologiquement, il dérive de la racine *yuj*, “lier ensemble”, “tenir serré”, “atteler”, “mettre sous le joug”, qui commande aussi le latin *jungere*, *jugum*, l’anglais *yoke*, etc. Le vocable *yoga* sert en général, à designer toute technique d’ascèse et toute méthode de méditation»⁷.

Todo *yoga*, todo *método*, irá relacionado con una “filosofía”, sea ésta explícita o no, ya que el método por sí sólo no es suficiente. Todos los yogas van acompañados (por lo menos) de una “filosofía”, de una cosmovisión determinada, de una Verdad. Así, uno de los términos en sánscrito para indicar un sistema filosófico es *darśan*. Como explica Raimon Pannikar acerca de los diferentes *darśan*: «como la misma palabra *darśana* sugiere (de la raíz *drś* [ver]), estos sistemas no pretenden ser una simple especulación racional, sino “visiones” del mundo, *Weltanschauungen*, que proporcionan no tan sólo ni primariamente una simple descripción de lo que las cosas sean, sino un camino consciente de salvación; son teologías o filosofía en el sentido vital e integral

⁵ En su libro *Guru English*, a través de diferentes fuentes (desde formas románticas, neoclásicas, nacionalistas y postmodernas del continente indio) muestra un inglés de vocación cosmopolita, que asume el discurso de la modernidad como propio, que se acerca al lenguaje científico y tecnológico, también en lo religioso y lo espiritual, en lo yóguico. Éste no sería un inglés, un discurso, atrapado por el colonialismo o postcolonialismo, al revés, según el autor, “*Guru English*” da una marca india al lenguaje internacional, rediseñando el lenguaje desde el fondo espiritual indio. Lejos de haber sido apropiado por el colonialismo, el “*Guru English*”, como estrategia de supervivencia, asume una posición de poder dentro de los discursos de los nuevos movimientos religiosos y del New Age, resituando lo secular y lo sagrado.

⁶ Si bien el libro *Le yoga* de Mircea Eliade supone un antes y un después en los estudios académicos sobre el yoga, su visión está marcada por quien fuera su maestro, un gurú moderno del yoga: Swami Sivananda.

⁷ “Etimológicamente deriva de la raíz *yuj*, «ligar de manera conjunta», «sujetar de manera apretada», «arnés», «poner bajo el yugo», que también conjuga el latín *jungere*, *jugum*, el inglés *yoke*, etc. El término *yoga* sirve en general, para designar toda técnica de ascesis y todo método de meditación” [NT].

de la palabra. Cada *darśan* es en el fondo una escuela de espiritualidad»⁸. De la misma manera el Yoga Moderno acompaña una filosofía, no es una técnica neutra envasada al vacío, sino que responde a una *visión* determinada, aunque sea esta visión más cerca del esoterismo occidental que de las tradiciones sapienciales del sur de Asia, como veremos.

La diversidad y discontinuidad que encontramos al hacer el relato histórico hace difícil definir el *yoga* de manera cerrada y conceptual. Para aproximarnos, podemos apuntar que los yogas se caracterizan por ser métodos integrados en caminos espirituales; son las disciplinas (ya sean corporales, o mentales) que usan determinados linajes con onto-teologías propias. Son los métodos que se usan, los yugos que se aplican, para acercarse al Misterio en diferentes tradiciones índicas. Al interpretar y leer los textos, cada linaje entenderá el alma de una manera determinada, su mapa determinará un itinerario corporal, emocional, mental y espiritual, así como una brújula para llegar a la meta buscada. A su vez, la manera de entender el mapa, las coordenadas y la meta, harán que se tenga una idea diferente del lugar del Ser, de la Divinidad, de hacia dónde hay que escuchar. Como muestran los estudios de historia del yoga⁹ los caminos del yoga serán múltiples, con una gran diversidad de enfoques. Esta multiplicidad afecta al yoga moderno, a su habitar y construir en común. Los diferentes manuales de instrucciones plantean distintas teologías políticas; el juego de fuerzas internos decide no sólo una ontoteología, sino una práctica ética y política, de ahí que sea oportuno hablar de *teología política* al hablar del yoga moderno. Este concepto ayuda a pensar la relación entre la religión (o al menos el pensamiento acerca de lo divino) y la política (así como la sociedad en sus diversas manifestaciones). Ya desde Nietzsche la filosofía viene reflexionando sobre las implicaciones sociales y políticas de las diferentes teologías y religiones; éstas no son neutras a nivel social, sino que determinan un tipo de sociedad. Si bien el discurso del yoga (tanto el moderno como el premoderno) suele ser apolítico, o al menos, no se preocupa de la política, por considerarla demasiado *mundana*, pensamos que cualquier forma de yoga puede tener implicaciones políticas.

En pleno siglo XXI no se pueden dejar de lado los estudios sobre la religión a la hora de entender el yoga actual. Como venimos diciendo, el yoga no es un producto envasado al vacío, ni es un método inmaculado que pervive igual a lo largo del tiempo, sino que depende en gran medida de la cosmovisión a la cual va asociado, así como del momento en el cual surge y de la sociedad donde se practica.

⁸ Raimon Pannikar en *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 2000, p.100.

⁹ Si bien la historia del yoga (y no solo la historia del yoga moderno) está en su niñez, contamos con bastantes estudios sobre los diferentes momentos del yoga en el sur de Asia. Sirva como ejemplo de la producción actual el libro conjunto editado por David Gordon White *Yoga in practice*, Princeton University Press, Princeton, 2012, donde se muestra la gran diversidad de métodos (y filosofías) del yoga a lo largo de la historia en lo que llamamos “India”. En lengua castellana destaca el reciente estudio de Adrián Muñoz, *Radiografía del hathayoga*, El Colegio de México, México, 2016, donde da muestra de la diversidad “dinámica” del yoga y de los diferentes laberintos (con sus enredos y salidas) que proponen los diferentes linajes, de sus textos, discursos y prácticas.

3. ÉXODO Y RETORNO DE LO DIVINO

Podemos ver al Yoga Moderno como la respuesta a una insatisfacción vital, a una búsqueda de sanación, de unión que acabe con la sensación de separación. Tal y como muestra De Michelis en *A History of Modern Yoga*, el yoga actual plantearía un camino terapéutico a nivel físico, emocional, mental y espiritual. No sólo buscaría curar a nivel anatómico, sino también del desencanto de nuestra sociedad secularizada. Podemos incluso afirmar que buena parte de sus practicantes ven el yoga como alternativa al materialismo y a la tecnificación, que se dan en esta época de la modernidad tardía.

El yoga, como *cuidado de sí*, tiene *cura* de la existencia humana. En diferentes momentos este cuidado ha implicado diferentes métodos y diferentes visiones, si bien posiblemente apuntara hacia el mismo núcleo espiritual. En el caso del yoga moderno cabe situarlo en el momento actual, de secularización y privatización de las religiones, de abandono de los cristianismos. En esta situación de desencanto los cristianismos institucionalizados (como el catolicismo¹⁰) habrían sido incapaces para muchas personas de dar una respuesta “espiritual”; de ahí el éxodo hacia nuevos movimientos religiosos y hacia técnicas ascéticas y emancipatorias de inspiración asiática, como es el yoga.

Como muestran las investigaciones sobre el Yoga Moderno ya mencionadas, el yoga se ha ido secularizando en su paso por la modernidad, asumiendo formas muy diferentes a las surgidas en suelo asiático hace siglos. El yoga moderno es transnacional, fusión de Occidente y Oriente.

Este yoga, nuevo en su día, pero ya viejo, forma parte de la sociedad occidental. Este yoga es fruto del final de la modernidad y de la metafísica; así, coincidiría con la muerte de Dios en Occidente anunciada por Nietzsche, con el exilio, éxodo y deserción de los cristianismos. No podemos ver el yoga moderno como una continuidad de la tradición india o como un producto envasado al vacío, listo para consumir, sin relación con la época que lo ha gestado y hecho posible. El yoga moderno coincidiría con el giro espiritual y religioso que da la filosofía en Occidente, el retorno de lo divino como diría Teresa Oñate¹¹. Según nosotros el acercamiento al Yoga Moderno es una búsqueda espiritual, religiosa si se quiere, secularizada, desde el éxodo de los cristianismos, así como de otras religiones tradicionales. Ya que la secularización del yoga en Occidente asume por tanto

¹⁰ Francisco Diez de Velasco en su libro *Religiones en España: historia y presente*, analiza, entre otras cosas, los cambios vividos en el catolicismo en nuestro país, y la aparición de nuevos movimientos religiosos, aportando diferentes respuestas a por qué muchas personas deciden abandonar el catolicismo institucional para optar por alternativas.

¹¹ En *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* Teresa Oñate sigue el giro religioso dado por su maestro Gianni Vattimo para proseguir un camino que le proporcione otro inicio de la filosofía, para abrir otra espiritualidad no cristiana (a diferencia del giro religioso cristiano del mismo Vattimo) basada en la teología de los presocráticos; un pensar lo divino ni mítico ni antropomórfico, que no borre la diferencia ontológica entre lo divino y lo mortal; un pensar de lo divino no-humano, como ser de la *physis* y ser del lenguaje; un pensar el *theion* plural racional que se abre tras leer al Aristóteles pagano, ni cristianizado ni islamizado.

formas propias, por ello creemos que la hermenéutica¹² occidental del siglo XX y XXI puede ayudarnos a entender dónde se sitúa y desde dónde emerge, y a dar una respuesta a las preguntas que plantea.

Esta insatisfacción puede ser pensada en parte como síntoma del nihilismo, de la Muerte de Dios y de la época del fin de la Metafísica, tal y como los entiende la hermenéutica ontológica¹³ desarrollada por los Hijos de Nietzsche, en el linaje filosófico de Heidegger, Gadamer, Vattimo y Oñate. Interpretando el yoga actual desde esta tradición filosófica, desde su análisis del nihilismo, la metafísica, la modernidad y la secularización, nos abrimos a una nueva manera de entender la divinidad, la religiosidad y la espiritualidad en nuestra época. Tras una época donde ha imperado el ateísmo y el agnosticismo en filosofía asistimos al retorno esotérico de lo divino. Y por lo que hace al Yoga Moderno, descubrimos su vínculo filosófico con el esoterismo occidental secularizado del New Age, sus implicaciones metafísicas y su refundación fundamentalista.

Ante el espacio que deja la muerte de Dios al final de la modernidad se abren dos alternativas. Una que podríamos llamar *hipermoderna*, se hace cargo de la utilidad de la religión, piensa las religiones en tanto técnica y referencia, y prosigue hacia el infinito el programa de dominio de la modernidad; quiere atrapar lo divino, controlarlo a través de la psicología propia (que entiende como la sede de toda divinidad); se reduce así lo divino a lo humano, a una antropología y una psicología. La otra alternativa en cambio se abre al Misterio, a lo indisponible, entiende lo divino desde el símbolo (no desde la referencia), y libera los lenguajes simbólicos de las diferentes tradiciones religiosas desde un principio de no-violencia.

Cabe señalar que esta vuelta de lo divino responde en muchos casos a cierto utilitarismo (como se verá), a cierto pragmatismo. La religión se ve como algo práctico. Hanegraaff, en su libro *New Age Religion and Western Culture*, señala la importancia

¹² Consideramos que existe una relación entre hermenéutica y no-violencia. La hermenéutica considera que no existen hechos sino interpretaciones. Rorty nos da una explicación de lo que es hermenéutica y en qué se separa de la epistemología: “Somos ‘epistemólogos’, dice Rorty, cuando comprendemos perfectamente lo que ocurre y queremos codificarlo con miras a extenderlo, profundizarlo, enseñarlo, fundarlo. Somos necesariamente hermenéuticos cuando no comprendemos lo que ocurre y somos bastante honestos para admitirlo...”. La cita está tomada de Vattimo en *Al fin de la modernidad* p.133. En este sentido muchos yogas se considerarían epistemologías (bajo este prisma); por el contrario, consideramos que buena parte de los budismos (tanto los tradicionales como los que han llegado a Occidente) se podrían considerar como hermenéutica, en tanto ciertas cuestiones “ontológicas” se dejan abiertas. Recordemos los sermones de Śākyamuni el Buda que exhortan a no hacer según qué tipo de preguntas por la imposibilidad de obtener su respuesta.

¹³ En esta nueva hermenéutica que seguimos en nuestro estudio es importante distinguir entre ontología y metafísica. Vattimo recuerda: “Las acepciones en juego: «Onto-logía» o lenguaje (*lógos*) como lugar donde se da el ser (*óntos*); el lenguaje *del* ser, indisoluble del ser *del* lenguaje para todo aquí y ahora. «Meta-física» como no-lugar (*a-tópos*), del más allá del lenguaje y de la *naturaleza*. Más allá y después de todo aquí y ahora. En esa tensión crítica: la de la ontología como alteración de la metafísica, se inscribe la filosofía hermenéutica” (en Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 2002, p.15-16). Esta es la definición de ontología que tomamos a lo largo de nuestro estudio, que choca con otras maneras de entender esta palabra. La metafísica como recuerda Vattimo, es un *atopos*, un no-lugar, es un proyectarse hacia una promesa, hacia un más allá, silenciando el ser del presente, del momento, dejando cualquier emancipación posible para el futuro que nunca llega. La liberación del yoga moderno visto bajo este prisma suena también a promesa metafísica.

que tuvo en esta línea el conocimiento de la historia de las religiones, así como el estudio fenomenológico de la religión y la exploración de su psicología. Gran parte del éxito de la espiritualidad y religiosidad del New Age se basaría precisamente en este pragmatismo; la abundancia de técnicas terapéuticas responde a este elemento práctico, este cuidado de sí tecnológico y utilitarista. El mismo Yoga Moderno responde a la necesidad de aplicar una técnica que nos aporte resultados psicológicos y médicos.

4. NEW AGE COMO RETORNO OCULTISTA DE LO DIVINO

Al leer el estudio ya citado de De Michelis nos damos cuenta de la gran influencia que tiene el New Age sobre el Yoga Moderno. De esta investigación se desprende que la mayoría de escuelas, métodos y estilos actuales del yoga actual (herederos de yogas enseñados por gurús modernos) tienen una filosofía Neo-Vedanta, muy influenciada por el lenguaje del esoterismo occidental y especialmente por el discurso ocultista del New Age. Al mismo tiempo muchos nuevos yogas (sin vínculo directo con estos gurús) cogen directamente la filosofía del New Age como propia. En general apenas se conocen las filosofías de India, las tradiciones sapienciales del subcontinente asiático. Apenas se lee directamente y lo que se conoce es a través de traducciones de segunda o tercera mano, pasadas casi siempre por el filtro Neo-Vedanta y New Age.

Para entender el New Age nos ha sido básico el estudio de Hanegraaff, *New Age religion and western culture*. Siguiendo al historiador holandés, por New Age entenderemos tanto la *religiosidad* (o *espiritualidad* si se quiere) esotérica secularizada que se desarrolla en el siglo XIX, como el mismo movimiento (basado en esta religiosidad) que empieza a ser auto-consciente en los años 70. Buena parte de la literatura llamada de *Autoayuda*¹⁴ pertenecería, o estaría en relación directa, con esta *religiosidad* y con este movimiento, así como bastantes terapias alternativas. El estudio histórico que hace Hanegraaff sirve como base para reflexiones sobre todos estos fenómenos sociales (la literatura de autoayuda, las terapias alternativas), así como el Yoga Moderno (como muestra la prolífica investigación de De Michelis, por ejemplo).

Así, tal y como explica la autora de *A History of Modern Yoga*, si bien el núcleo filosófico de la mayoría de yogas actuales es el Neo-Vedanta, tanto en sus inicios en Occidente de la mano de Vivekananda, y después de Yogananda, como de sus desarrollos con los *gurús* modernos (Iyengar, Vishnudevananda, Satyananda, Pattabi Jois, Yogui

¹⁴ Actualmente es todo un fenómeno editorial la literatura llamada de autoayuda. Ésta es una mezcla de psicología, *coaching*, así como cierta filosofía banalizada y reducida a doctrina. No es casualidad por tanto que haya sustituido el lugar de la psicología y la filosofía en las estanterías de las librerías, que haya tomado su lugar. La misma literatura yóguica puede entenderse en parte como autoayuda, pues está pensada para ser leída y consumida directamente, y ser aplicada de manera “autónoma”. Son manuales de uso privado, una tradición que curiosamente, en el caso del yoga, empieza con las enseñanzas postales, como cuenta Strauss en *Positioning Yoga*; desde Yogananda, Sivananda o Satyananda han usado la vía postal para transmitir sus enseñanzas; la distancia por tanto nunca ha sido un problema para el yoga moderno. Este género contribuye a la privatización de la religión, fragmentándola en píldoras intercambiables y haciendo de ésta un producto individual.

Bajan, y un largo etcétera), el yoga está influenciado por el New Age, comparte lugares y espacios, lenguaje y terminología, discursos y prácticas. El mismo Neo-Vedanta, en su estrategia y proceso de adaptación frente al colonialismo, fue permeado por el discurso esotérico occidental y encuentra en él su lenguaje y traducción. Es importante por tanto analizar el New Age para ser conscientes de las influencias en las interpretaciones que el Yoga Moderno hace de la tradición india. Cualquier estudio que niegue esta relación estará obviando una influencia fundamental en la configuración del yoga en la actualidad.

Hanegraaff en su relato histórico sobre el New Age, considera a éste en tanto religión, como esoterismo ocultista secular. Considera que apenas se le han dedicado estudios serios y que por tanto se le desconoce. En sus páginas aborda las vertientes más importantes, los textos clave, su desarrollo histórico, su hermenéutica y su manera de interpretar, así como sus principales características. Si bien menciona su relación con el orientalismo, no reduce el New Age a ser una inspiración de Oriente ni de sabidurías asiáticas, al revés, considera que éste es fruto de la misma tradición del esoterismo occidental, que el New Age bebe directamente de las fuentes del esoterismo, el gnosticismo, el hermetismo, el trascendentalismo y un largo etcétera. Visto desde este prisma (y así es como lo desarrolló por ejemplo Elizabeth de Michelis), es sobre todo el yoga (y la concepción que tenemos de India) el que es influenciado por el New Age, y no al revés; según él los términos y técnicas asiáticos son apropiados para ser usados en su propia lógica (en los movimientos religiosos de la Nueva Era, Oriente, e India por tanto, es más bien un símbolo al cual se adhieren muchos autores para legitimar sus discursos). El historiador concibe el New Age como heredero directo del esoterismo que viene del hermetismo y del esoterismo renacentistas, así como de otras tradiciones helenistas y místicas. Ve el New Age como la consecuencia y cristalización de todo un desarrollo del esoterismo occidental, como su secularización desde el siglo XVIII influenciado por la Ilustración y la Contrailustración, el Romanticismo y el Idealismo Alemán. Llega a su madurez a finales del XIX en su forma ocultista, la forma que se encontraría Vivekananda, el primer *gurú* moderno. Aquello que diferencia esta forma de esoterismo de las precedentes es su carácter ocultista, ya que explica los fenómenos místicos y religiosos desde la causalidad; en cierta manera busca unir la ciencia y la religión, la razón y la fe, mediante la gnosis, explicando todo fenómeno religioso desde la ciencia, reduciendo todo proceso místico y filosófico a psicología.

El nombre de New Age se debe a que sus miembros esperan (y pronostican) una Nueva Era de cambio y evolución espiritual. De una manera o de otra, todas sus vertientes creen en que vendrá una nueva época que sustituirá a la actual. Hanegraaff distingue entre dos tendencias: una *sensu stricto*: más dura, que proviene de la Teosofía; y otra *sensu lato*: más débil, más psicológica, proveniente del *New Thought* (Nuevo Pensamiento), del trascendentalismo, y de la llamada “religión armónica”. La primera tendencia cree que este cambio será fortuito y externo (con intervención extra-terrestre y/o divina); la segunda tendencia que se deberá a un progreso espiritual de la misma humanidad, progreso al cual debemos contribuir.

Tal y como explica el autor, en su *sensu lato* (que es el que nos interesa ya que es el que tiene más influencia sobre el yoga moderno), está caracterizado por su *mundanidad* (*this-worldliness*), su *holismo* (respecto a la ciencia, la religión, la vida, la salud, y cualquier aspecto de la existencia) y su *evolucionismo* (el universo se va desarrollando en un progreso creciente, así como las personas que también van creciendo espiritualmente hablando). Por otra parte *psicologiza* la religión a la vez que sacraliza la psicología; como explica Hanegraaff, los descubrimientos en la historia y fenomenología religiosas dieron a los esoteristas explicaciones “científicas” acerca de la religión pero también acerca de la psicología, por ello toda psicología revelaría un contenido sagrado (religioso) y toda religión acercaría los misterios de la psique desde un lenguaje diferente. Al mismo tiempo considero (y esto es muy importante para el Yoga Moderno y quizá no está suficientemente explicitado por Hanegraaff) que estos desarrollos en la historia de las religiones ayudaron a tejer un meta-relato psico-teológico, el cual ve constantes universales en las religiones y en sus espiritualidades.

Según cuenta Hanegraaff, el New Age se caracteriza además por ser un criticismo cultural con la cultura hegemónica (especialmente con el cristianismo dogmático y con el materialismo cartesiano y el newtonismo), y por proponer alternativas a tendencias culturales y religiosas hegemónicas.

En muchos sentidos este New Age se asemeja no sólo a las tradiciones esotéricas del sur de Asia, sino incluso a la hermenéutica ontológica, especialmente en su aspecto crítico, si bien las diferencias son muy palpables como se verá.

5. LA MUERTE DE DIOS Y EL NIHILISMO

Como ya indicamos, cabe ver y leer el Yoga Moderno desde la óptica del nihilismo y de la muerte de Dios, desde el relato que ha ido enhebrando la hermenéutica heredera de Nietzsche. Esto nos da un punto de vista muy interesante y revelador para comprender nuestro objeto de estudio. Es importante subrayar que la Muerte de Dios debe entenderse de una manera simbólica (epocal y metafórica si se quiere, no teológico-apologética).

Para comprender aquello que llamamos Muerte de Dios y nihilismo nos han sido básicos las reflexiones filosóficas de Gianni Vattimo, especialmente *El fin de la modernidad*, así como *Las aventuras de la diferencia*. El filósofo italiano ha dedicado gran parte de su obra a entender el acontecimiento del nihilismo y sus consecuencias debolistas.

Siguiendo a Vattimo, este evento que es la Muerte de Dios¹⁵ nos ha hecho ser conscientes en Occidente (en la tierra del Ocaso) de aquello que llamamos nihilismo. Este nihilismo al que nos referimos y acogemos no es simplemente aquello que se suele

¹⁵ Para pensar y repensar el nihilismo y la muerte de Dios recomendamos encarecidamente todo el artículo de Martin Heidegger “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” recogida en castellano en el libro *Caminos del Bosque*. En estas páginas el filósofo alemán piensa las consecuencias filosóficas (y no teológico-apologéticas) que esta frase tiene para la historia de la Metafísica.

entender por nihilismo en la calle, es decir, no es (sólo) la actitud nihilista (normalmente considerada negativa, aniquiladora de realidades). Nietzsche describía el nihilismo como *cuando del ser ya no queda nada*. Desde los estudios hermenéuticos de los hijos de Nietzsche como Heidegger y Vattimo, podemos traducirlo como *la falta de fundamentos*, no sólo en nuestra vida, en nuestra manera de ver el mundo, en nuestra “psicología”, sino en la misma ciencia y metafísica. Ya no hay fundamentos inamovibles y eternos, no hay “nada” que sea cerrado y definitivo; u otra manera de decirlo, “*no hay hechos sino interpretaciones*”. Este nihilismo se da al mismo tiempo que la Muerte de Dios, del Fundamento en mayúsculas. Habría por tanto una conexión profunda entre la Muerte de Dios y el nihilismo, tanto que en ocasiones denotan lo mismo¹⁶.

Gianni Vattimo nos muestra en estudios como *El fin de la modernidad* o en su giro espiritual cristiano de *Crear que se cree*, que el proceso de la secularización (así como el nihilismo o la Muerte de Dios) en el cual estamos inmersos es fruto del mismo cristianismo y de su vocación nihilista y debilitadora, así como de la ciencia y la teología nacidas de la misma metafísica occidental. El mismo cristianismo implica la muerte de Dios. Nietzsche indica, en la *Gaya Ciencia* 357, que han sido los mismos fieles que le han matado con su veracidad, como relata Vattimo: «Dios ‘muere’, muerto por la religiosidad, por la voluntad de verdad que sus fieles siempre cultivaron y que ahora los lleva a reconocer también en Dios un error del que en lo sucesivo se puede prescindir»¹⁷.

La secularización, el proceso de hacer profano, no-sagrado, secular (del siglo), ha ido debilitando las estructuras metafísicas, disolviendo los fundamentos y las esencias, algo relacionado con la religión sagrada, ultramundana. La secularización sería, según Vattimo, consecuencia del mismo cristianismo y de su historia de la salvación. En este proceso la religión va relevándose a esferas privadas, y las religiones dejan de tener control y poder sobre las sociedades.

Vattimo ve una implicación de este proceso de secularización del cristianismo con el debilitamiento de las estructuras y con el nihilismo. De ahí que no todas las lecturas del nihilismo sean negativas. El autor nos recuerda en sus estudios filosóficos el carácter emancipador del nihilismo, en tanto y cuanto disuelve (o al menos revela) la violencia de la metafísica (y por tanto de las religiones metafísicas). Este nihilismo consciente de su *oportunidad* sería el llamado “nihilismo consumado”, que ya aparece en los textos de Nietzsche. Según el filósofo italiano: «el nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) *chance*. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales»¹⁸. Y este nihilismo no deja de ser una despedida, una despedida de la modernidad y de todo

¹⁶ Según Vattimo, en *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987 (p.105), para Nietzsche “nihilismo es aquella situación en el cual, como en la revolución copernicana, “el hombre se aparta del centro hacia la X”. Para Nietzsche esto significa que el nihilismo es una situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición (lo que, en otros términos, Nietzsche llama la muerte de Dios)”.

¹⁷ Vattimo en *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.147

¹⁸ Vattimo en *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.23

lo que representa (la metafísica, la fundamentación, etc.) y una partida, un éxodo como alternativa.

Tal y como explica Vattimo el nihilismo activo, consciente de ser nihilista, se inaugura con la máxima de Nietzsche de que “no existen hechos sino interpretaciones”. El mundo deviene fábula, al mismo tiempo que se da el fin de los Meta-relatos¹⁹. El nihilismo no tiene porqué superarse, sino que forma parte de nosotros, es nuestro destino, no sólo individual (como quizá ya viera el Buda Śākyamuni), sino sobre todo colectivo.

Bajo nuestro punto de vista, la Muerte de Dios dejaría una vacante, abriría un lugar, que puede ser llenado por el Retorno de lo Divino.

Es en esta muerte del Dios cristiano donde se sitúa el Yoga Moderno, en este proceso de secularización, en el éxodo, en la búsqueda de un nuevo dios, de una nueva espiritualidad y religiosidad. Precisamente para decirlo en palabras de Vattimo, la muerte de Dios «ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión (...), para una renovada posibilidad de la experiencia religiosa»²⁰. Por ello la postmodernidad no puede simplemente obviar el problema de Dios, que es el problema de los fundamentos. En la medida en que se va realizando la modernidad, se va produciendo la secularización, se va debilitando la metafísica; el destino de la metafísica pasa precisamente por la modernidad, por la muerte de Dios, el nihilismo y la secularización. Su solución está implícita en su destino, una solución que se da tanto con el giro lingüístico de la filosofía como con el giro religioso. El mismo ateísmo sería un paso en el giro religioso, por ello hay que aceptarlo como momento necesario.

Entendemos que buena parte del yoga moderno obvia el problema, el enigma, de la muerte de Dios, re-mitificando el mundo, re-sacralizándolo y divinizándolo desde la seguridad (insegura y violenta) de la metafísica.

6. EL YOGA MODERNO COMO FORMA NEW AGE

Visto así, desde los estudios mencionados (tanto las investigaciones sobre el Yoga Moderno como los estudios hermenéuticos de Vattimo) el yoga actual no sería tanto la recuperación o reproducción de un método ascético dentro de una tradición sapiencial india, como la reinterpretación y apropiación New Age de ciertas prácticas y técnicas índicas, como una alternativa al nihilismo y a la Muerte de Dios, así como una re-

¹⁹ El final de la modernidad va acompañada del fin de los metarrelatos, en palabras de Oñate, en *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, “el final de la modernidad consiste justamente en eso: en la pérdida de credibilidad y legitimidad de los meta-relatos mítico-metafísicos reajustados *racionalmente* con pretensiones de aceptación y duración infinitas” (p.147). Hay una relación intrínseca entre el mito y la metafísica, en tanto y cuanto se considera al mito como fundamento, como meta-explicación. En cambio si el mito se ve como fábula, y no como explicación fundamental, entonces se abre la posibilidad de la liberación de lo simbólico, en tanto el mito se desmitifica.

²⁰ Vattimo, en *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003a., p.26. En este libro, ya en pleno giro religioso, el filósofo italiano desarrolla las consecuencias de de la secularización en el cristianismo, así como la aplicación del *debolismo* en el catolicismo, reflexionando desde el nihilismo y la muerte de Dios. La *kenosis* vista como clave hermenéutica puede ser toda una inspiración para desplegar las consecuencias de la encarnación y el vaciamiento en los saberes y métodos índicos.

mitificación del mundo ante el desencanto de la secularización. El Yoga Moderno buscaría curarnos de la insatisfacción, no sólo con una práctica sanadora e higiénica, sino otorgándonos una seguridad metafísica, basada en un “nuevo” Dios, en una nueva religiosidad. Estaríamos hablando de un cuidado de sí metafísico y tecnológico.

Vattimo nos aporta luz sobre esta relación entre metafísica, violencia y seguridad, o necesidad de seguridad más bien. En *El sujeto y la máscara* explica: «la metafísica revela su conexión con una situación originaria de inseguridad y de violencia»²¹. Si bien en principio se crea para liberarnos de la inseguridad producida por la violencia que supone existir (respecto a la naturaleza) y darnos tranquilidad, acaba siendo ella misma violencia, pues solo en tanto violencia sobre un estado de cosas nos da seguridad, perpetuando la inseguridad. «Nacida en una situación de amenaza y de violencia, la metafísica es ella misma, a su vez, un acto violento»²².

Si queremos ser fieles al espíritu de *ahimsā* (en el cual se basa el Yoga Moderno), el espíritu de la no-violencia, debemos erradicar la violencia en cualquier ámbito, incluso a nivel filosófico y metafísico, y aquí es donde entraría la aportación de la Filosofía Occidental. La hermenéutica proporciona por tanto un análisis de la violencia del cual carece tanto el yoga premoderno como el moderno. A partir de estos análisis hermenéuticos comenzamos a ser conscientes de las implicaciones metafísicas (y por tanto violentas) del yoga que practicamos, de sus discursos y doctrinas. Es tarea de la filosofía por tanto ayudar al mismo yoga a deshacerse de fundamentalismos y seguridades metafísicas.

En este sentido el destino del Yoga Moderno va ligado al destino de la Metafísica en Occidente. La mayor parte de estos yogas buscarían re-encantar el mundo con la simbología y terminología índicas filtradas por el New Age, para poder así huir de esa desmitificación, debilitamiento y desencantamiento que se ha venido dando con la secularización.

Esto no implica que se deba descartar el New Age y el Yoga Moderno; pero si queremos ser fieles al espíritu de no-violencia y emancipación es importante hacernos conscientes de las consecuencias violentas de la metafísica para poder desarrollar otra filosofía más immanente (pero no reduccionista), otra ontología no fundamentalista y no-violenta (sin caer tampoco en un relativismo).

Como contraste con estas metafísicas tenemos el enfoque filosófico de la mayor parte de budismos²³ que se enseñan y practican en Occidente, tradiciones sapienciales que,

²¹ Vattimo en *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 2003b, p.177.

²² *Ibid.*, p.177.

²³ Las tradiciones sapienciales de los budismos son bastante diferentes en sus concepciones a los yogas que pertenecen tanto a la tradición Sāṃkhya-Yoga, como a la tradición del Vedānta (o del Neo-Vedanta). La clave está precisamente en su relación con el “fundamento”, con el nihilismo, con la metafísica, y su posible deconstrucción para posibilitar una ontología postmetafísica y no-violenta. Se hace completamente necesario por tanto el diálogo entre la ontología hermenéutica (todavía en su infancia en tanto nihilismo activo, siguiendo la idea que tiene Vattimo) y las distintas tradiciones budistas, tradiciones que han desarrollado diferentes formas de lo que el filósofo italiano llamaría “nihilismo activo”. Son más de 2500 años de hermenéutica “nihilista”, no fundamentalista, que

desde su inicio en el sur de Asia, dan respuesta a la insatisfacción que nace del nihilismo, precisamente desde el mismo nihilismo, abrazándolo en cierta manera²⁴, y rechazando todo fundamento.

La “filosofía” del Yoga Moderno, su cosmovisión, comparte muchas características con el New Age, hasta tal punto que se podría decir que su filosofía es la filosofía New Age. La mayoría de *gurús* indios que han enseñado en Occidente (empezando por Vivekananda) enseñan un yoga Neo-Vedanta, un Vedānta ocultista basado en el New Age, como bien cuenta De Michelis en su estudio.

Al igual que el New Age, el Yoga Moderno ve la vida desde la óptica del crecimiento personal; la vida es una oportunidad de aprendizaje, de desarrollo del potencial humano. En general tiene una cosmología *intramundana* y monista, en el sentido de que entiende que incluso los fenómenos místicos, pueden ser explicados desde la ciencia, ya que pertenecen a este mundo. Cualquier otra esfera no es más que otra calidad e intensidad espiritual de una misma realidad. El Yoga Moderno se adhiere al meta-relato del New Age y de esta nueva *ciencia* que da explicación *científica* a cualquier fenómeno y a cualquier tradición mística y/o religiosa, e incluso fenómenos paranormales. Dios es el universo, es el Ente Supremo, que se expresa en el mundo, que crea el mundo desde dentro, ya que también es el mundo. No es Dios externo que crea desde fuera (como en el cristianismo hegemónico), sino desde dentro, estableciéndose lo que a tradición filosófica llama panteísmo y que preferimos llamar monismo. Es una filosofía que ante el desencanto del mundo, ante el nihilismo, busca re-encantar la realidad, explicando lo que tradicionalmente se consideraba ultramundano y/o metafísico desde un discurso cientificista, causalista, dando explicación causal a cualquier experiencia mística y cualquier tradición religiosa. Tanto el Yoga Moderno como el New Age, contribuyen a la consolidación de un meta-relato integrador que sintetiza ciencia y religión, que explica y reapropia toda forma de religión y espiritualidad, buscando, y encontrando, la Verdad, que sólo puede ser Una, si bien su discurso sincretista “tolerante” acepta diversos lenguajes como ejemplos discursivos de transmitir una verdad compartida. La historia de las religiones sirvió de inspiración a una cosmovisión que entiende que toda religión y espiritualidad no son sino los frutos culturales de unas constantes psicológicas humanas. Como comenta Hanegraaff, en el New Age se da tanto una psicologización de la religión como una sacralización de la psicología. Lo que sucede a nivel trans-psicológico, a

pueden inspirar en los estudios de la hermenéutica occidental. El budismo (al menos en los discursos de Śākyamuni el Buda) desfundamenta la metafísica védica, sus absolutos (el ātman por ejemplo), y el *Brahman* visto como absoluto y fundamento (que quizá no incluiría ciertas lecturas de algunas Upaniṣad), de ahí su “nihilismo”, su deconstruccionismo característico, que hacen de él toda una fuente de inspiración para cualquier reflexión nihilista, incluso para un posible yoga postmoderno, que abraza el espíritu de la no-violencia (y por tanto el nihilismo).

²⁴ No deja de ser curioso que el budismo Mahāyāna ve como complementarios, y necesarios para el cuidado de sí (...y entre-sí), *śūnyatā* (lo que hemos traducido como vacuidad, vacío o incluso nada) y *karuṇā* (que se suele traducir por compasión, pero que también podríamos traducir por amor, o incluso no-violencia). En este sentido para comprender la vacuidad es necesario entender la compasión, y viceversa. En base a esta lectura, se puede hacer una crítica a ciertos estudios filosóficos que dejan de lado el aspecto compasivo.

nivel místico-psicológico es sagrado, y de la misma manera, todo fenómeno místico se puede explicar de manera psicológica. Las diferentes tradiciones religiosas pueden ser reducidas a un mínimo denominador común. Así se establece cierto monismo (por no hablar de reduccionismo, ya que parece olvidar el Misterio) entre el más allá y el más acá, entre aquello secular y aquello sacro, y entre Dios (el Ser Supremo) y el mundo, entre el Ser y el ente, disipando el Misterio hacia el que apuntan precisamente las tradiciones sapienciales del sur de Asia, especialmente los no-duales.

El New Age ve cualquier experiencia como una oportunidad sacra de crecimiento psicológico. El desarrollo del potencial humano lleva (en una psico-lógica) hacia la unión, o sintonización, con lo divino, con la Mente Universal, con Dios, en una progresión jerárquica de niveles de espiritualidad. A más espiritualidad más conexión con Dios, y más comprensión de qué es la vida. El Yoga Moderno (por ejemplo de la escuela de Satyananda) aplica un método yóguico a una filosofía metafísica, que siguiendo a Vattimo podríamos considerar como nihilismo reactivo, ya que busca un reforzamiento metafísico en la búsqueda jerárquica, esotérica y progresiva del Fundamento Absoluto; substituyendo ese Dios muerto por un nuevo Dios monista y totalizador, el Ente y Valor Supremos, donde del Misterio (del Ser diría la tradición de la ontología hermenéutica) ya no queda nada. Consideramos que el Brahman del Vedānta o el Puruṣa del Sāṃkhya, no pueden ser reducidos a este “Dios” del Neo-Vedanta y del New Age. Ya no queda rastro del Misterio, o de la diferencia ontológica entre el Ser y el Ente, ya que todo modo del ser es reducido a Ente; los modos, misterios, despliegues son reducidos a un cálculo de causas, de movimientos cinéticos, sean éstos físicos, o psicológicos.

Si, tal y como indica Heidegger, el proyecto de la Metafísica es el dominio de la Tierra, en el caso de la metafísica del New Age, podemos decir que la empresa es el dominio no sólo de la Tierra sino del mismo “Cielo”, de las “Esferas Superiores”. Su dominio de la materia llega hasta la mente y el espíritu, en un cálculo infinito de las emociones y los pensamientos, en la búsqueda de la omnisciencia de Dios, de la Mente Universal. Así, en esta tecnificación de la espiritualidad, el yoga se convierte en ciencia tecnológica, desapareciendo todo rastro de las tradiciones sapienciales índicas, a las cuales, supuestamente, se remite. En tanto New Age, despliega y ejerce un proyecto evolucionista que sitúa toda libertad y liberación en una promesa futura y lejana, en un crecimiento personal infinito, participando de lleno en la empresa del progreso de la modernidad y la globalización.

7. LA MODERNIDAD

El yoga actual puede considerarse moderno en tanto y cuanto asume como propio el programa y la empresa de la modernidad. Dentro de la ontología hermenéutica la modernidad es entendida como el relato, el mito, del progreso, de la evolución social, hacia un horizonte ideal. No es simplemente, como aclara Oñate: «la modernidad estética (Baudelaire), o las Vanguardias, o en general los movimientos que reaccionaron

contra la rigidez y las limitaciones del realismo burgués del XIX»²⁵, tampoco se puede limitar a la época «científico-tecnológica de las sociedades industriales, o al mundo de la hegemonía burguesa que puede remontarse al Renacimiento, consolidarse en la Revolución Francesa, plasmarse en los ideales de la Ilustración y consolidarse a lo largo del XIX y el XX»²⁶. Es mucho más, es un destino del Ser, de la historia que en su vorágine atrapa a buena parte del planeta, y, por supuesto, a los discursos y prácticas del Yoga Moderno. Según Heidegger la modernidad empieza de manera simbólica con la filosofía de Platón²⁷, y llega hasta nuestros días. Modernidad es el vínculo entre metafísica, ciencia moderna y moderna tecnología. El Yoga Moderno, como tal, adopta la metafísica occidental, así como su proyecto hacia el más allá, hacia un infinito irrealizable por imposible y por carecer de límites abarcables. Esta forma transnacional de yoga es la traducción, interpretación y reducción científica de disciplinas, tradiciones y simbologías milenarias; a su vez es la aplicabilidad de las técnicas del *Haṭha-Yoga* y de otros yogas a la vida privada, reduciéndose a utilidad higiénica, a tónico espiritual y mental; se reduce toda su simbología a técnica, a un pragmatismo de resultados prácticos. En cuanto tal, el Yoga Moderno entra no sólo en la modernidad, sino lo que Oñate ha llamado *hipermodernidad*²⁸. Este yoga *hipermoderno* se reduciría a cálculo infinito en su búsqueda de salud higiénica y en su control de la psicología personal, de ahí la importancia de las técnicas calculadoras y controladoras.

Como ya se ha indicado, uno de los fines de la modernidad, del «programa de la Metafísica-Ciencia-Técnica no es otro que el de dominar el mundo»²⁹. Los discursos y prácticas del yoga moderno apuntan a esta lucha y carrera por el control, a la Voluntad de Poder, ya que quieren dominar el mundo del propio cuerpo, de la propia mente y del propio espíritu, en una proeza titánica³⁰. Poco hay de apertura al Misterio. El yogui moderno se erige en su propio médico, psicólogo y psiquiatra; el hombre ya no sólo domina el exterior, la naturaleza, sino la naturaleza que él mismo es, el mundo que es; se controla y domina a sí mismo, creándose una dualidad interna entre el controlador y aquello controlado. A pesar de su discurso supuestamente declarado *advaita* (no-dual),

²⁵ Oñate en su libro *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Dykinson, Madrid, p.86.

²⁶ *Ibid*, p.16.

²⁷ Tal y como explica Oñate en *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, “la voz modernidad nombra para Heidegger, diciéndolo de modo esquemático y obviamente provocativo, la historia entera de Occidente, desde Platón hasta la era del nihilismo cumplido en el momento tecnocrático y tecnológico de la civilización total-planetaria: el nuestro” (2004, p.16).

²⁸ *Ibid*, p.87. La misma obsesión milimétrica por algunas formas de yoga moderno (por ejemplo cierto yoga postural), así como la exploración microscópica del alma (de la misma BSY) puede ser entendida desde esta *hipermodernidad*.

²⁹ *Ibid*, p.88.

³⁰ Gier en su libro *Spiritual Titanism* ve buena parte de la historia del yoga como hazaña titánica. Inspirándose en posiciones postmodernas (como por ejemplo la heurística de las Tres Transformaciones de Nietzsche) el autor analiza formas extremas de humanismo, lo que él llama *titanismo*. Son formas que aspiran a la divinización, en una voluntad de poder desmesurada. Una de las mejores críticas al concepto de humanismo, y a sus consecuencias, es el escrito de Heidegger, “Carta sobre el «Humanismo»”, que podemos encontrar en castellano en el volumen *Hitos*.

el Yoga Moderno se desarrolla como dualidad, y en este sentido, también es paralelo a la modernidad, o incluso cierta *hipermodernidad*.

El proyecto del Yoga Moderno por su parte (desde Vivekananda hasta Satyananda y otros gurús modernos, como explican De Michelis y Strauss) abraza los ideales de progreso de la modernidad, y declara precisamente el yoga como herramienta central y fundamental, de esta carrera planetaria, como la contribución más importante de India a la modernidad, al cosmopolitismo y a la globalización. En la interpretación lineal del tiempo de este proyecto metafísico-científico-técnico de la modernidad se emplazan a su vez los ciclos de la tradición india y las escatologías como metempsicosis serial, un gradualismo postergado integrado en la linealidad del tiempo moderno (esto casaría con la filosofía de Swedenborg, fundamental en la configuración del esoterismo secularizado del New Age tal y como explica Hanegraaff en su estudio). La modernidad ha situado la emancipación siempre en la lejanía de un futuro inalcanzable, su lógica se articula en ese posponer precisamente. La modernidad se basa en la infinitud, en el todo como infinito, inalcanzable, totalizador. Buena parte de los discursos del yoga moderno muestran un método entendido como un camino gradual, bien hacia la liberación, bien hacia la salud total; un camino en definitiva con apariencia infinita. El camino de perfeccionamiento de la postura y el bucear por la conciencia devienen infinitos, la conciencia deviene insondable, un proyecto de descubrimiento sin principio ni final, el crecimiento personal dibuja su proyecto hacia el infinito, como una promesa de emancipación dejada hacia el no-lugar, hacia la meta-física.

El desplegarse-replegarse del Uno ha sido declinado en diferentes filosofías del sur de Asia. El Yoga Moderno recupera, reinterpreta y apropia las tradiciones del Vedānta, del Yoga, del Sāṃkhya y del Tantra. Son tradiciones que explican en lenguajes propios y ontológicos la henología, pero que son interpretados metafísicamente por el gradualismo del Yoga Moderno. El mismo *tiempo* es explicado en el Yoga Moderno de manera lineal, como sucesión de *karmas*. Recordemos que precisamente las soteriologías asiáticas buscan salir de esos ciclos escatológicos, proponiendo nuevas maneras de entender el tiempo desde la eternidad. El Yoga Moderno presuntamente busca liberarnos de esos *karmas*, pero con el lenguaje que utiliza, con el cálculo milimétrico de causas y consecuencias, con su interpretación del yoga, perpetúa la cadena, el *samsāra*, la dependencia dual y lineal.

Pero al mismo tiempo que se va consumando la modernidad y que se va concretizando en la *hipermodernidad*, se va abriendo también la postmodernidad, toda una noche del Ser que pasa a través del nihilismo y el debilitamiento de los fundamentos. Un nihilismo activo que no nos tiene que llevar hacia el relativismo tampoco; la huida del absolutismo y fundamentalismo no tiene que llevarnos al anti-humanismo tecnológico y tecnócrata. Es necesario un nihilismo metodológico, lleno de debilitamiento hacia la metafísica. Ante la noche oscura hace falta continuar, no ir hacia atrás. El Yoga Moderno tendrá que aplicar a su vez el nihilismo activo, sino quiere simplemente enrocarse en la modernidad o en una *hipermodernidad* donde se busca la utilidad de la técnica yóguica y la salud

total inalcanzable y utópica. Ante la muerte de Dios no puede simplemente sustituir el cadáver por otro dios-fundamento, otro absoluto, tenga la etiqueta de Brahman, Puruṣa, Śūnyata, o Śiva. El paso a través de la noche oscura pasa por reconocer el cadáver, no por abrazar una ciencia totalizadora, una técnica de salud, o una promesa escatológica. Buena parte de las diferentes derivas del Yoga Moderno son una búsqueda de refugio, un obviar el problema, un cambio de nombres y etiquetas, un parche ante la insatisfacción y el sufrimiento, cuidados de sí que perpetúan la inseguridad y la violencia. El peligro del Yoga Moderno es verse reducido a una técnica, a un cálculo, ya sea corporal (yoga *postural*) o mental y espiritual (yoga *psicosomático* y yoga *meditacional*), siguiendo la clasificación de Elizabeth De Michelis. La técnica es importante, pero no por ello se debe reducir el yoga a herramienta tecnológica. El Segundo Heidegger ya nos advertía contra la técnica desmesurada, el *hybris* de la tecnología, la reificación extrema del mundo (como espacio y como tiempo) y del mismo hombre en existencias, la reducción de todo a un mismo rasero, a un cálculo, a una uniformidad, a una lectura del mundo científicista (sean sus lenguajes positivistas, historicistas u ocultistas). Además por esta reificación, las tradiciones sapienciales se fragmentan y privatizan, en productos de consumo privados que engordan las existencias intercambiables de los mercados, en este caso, del mercado del Yoga Moderno. La técnica sólo es un momento leónido, siguiendo la metáfora de las Tres Transformaciones del Zaratustra de Nietzsche³¹. La Voluntad de Poder es el nihilismo llevado al extremo, donde el hombre se sitúa como el amo del mundo, al cual domina mediante la técnica. La tecnificación llevada a cabo en la historia de la metafísica, en la modernidad, va ligada al auge del positivismo, de la ciencia, del discurso científicista, del historicismo y del psicologismo. Sus efectos en el Yoga Moderno son claros bajo la óptica que proporciona la hermenéutica de la ontología estética. El yoga actual reduce los Campos Ontológicos de la tradición india a Estados (Alterados) de Conciencia psicológicos, y, en su *hipermodernización*, a referencias testables y testadas con sensores que miden la intensidad y extensión de dichos estados. La vivencia ontológica, un habitar y un pensar que va más allá de una mera experiencia y sensación, es reducida a una referencia, a un estado; ya no es símbolo que abre nuevos mundos, nuevas interpretaciones, sino la constatación del modelo científicista, un meta-relato que inserta en su interior cualquier variante y diferencia. De esta manera cualquier campo ontológico de distintas tradiciones soteriológicas, es reducido a un mismo denominador, a una misma manera de entender cualquier religión, cualquier espiritualidad, el Neo-Vedanta subyacente se entroniza como ciencia religiosa y espiritual. La ciencia, sobre todo la psicológica, aplicada a la religión, un empirismo preocupado en constatar estados psicológicos, modulaciones físicas en la dualidad del cuerpo y del mundo, el alma como un cálculo. En ese afán medidor se abren los infinitos atómicos y los infinitos gigantescos, la misma alma nunca es alcanzada, el símbolo-*ātman* deviene mero proceso sólo alcanzable, supuestamente, por el *gurú* entendido

³¹ Véase la nota 30 sobre el estudio de Gier.

míticamente, que se propone como hierofante imprescindible, vínculo con lo divino. Este cálculo se inserta en la búsqueda de progreso, siguiendo la huida infinita hacia delante, buscando nuevos horizontes que explorar, aplicada al cuerpo propio, al alma, a la mente, como naturaleza que hay que dominar.

Bajo mi punto de vista la mayor parte de los discursos del Yoga Moderno, en lugar de salir, de cortocircuitar la lógica kármica del *samsāra*, de romper las cadenas de causalidad escatológicas, proponen un Excel a la práctica yóguica, al desarrollo postural de la perfección anatómica en su búsqueda higienista, culturista y esteticista, así como a la meditación, midiendo los estados de conciencia, aumentando el abismo de la dualidad, en lugar de ir creando y abriendo no-dualidades en las diferentes relaciones del sujeto-objeto, del interior-exterior, del ser-ente. En la medida que el Yoga Moderno siga esta medición *ad infinitum* del cuerpo y el alma sacrificará los cuerpos, las mentes, las almas y los espíritus a la utilidad y al pragmatismo, a la adaptabilidad al sistema imperante, al capitalismo y al consumismo. La fragmentación de las prácticas y discursos es homóloga de su privatización y mercantilización. La actitud de espera y la aceptación del Ser y del Misterio se traduce en el Yoga Moderno por resignación y obediencia (simbolizadas a través del respeto incondicional al *guru*). Las prácticas, muchas veces, son llevadas a cabo como tónicos, como parches, para ir tirando adelante nuestras vidas en las sociedades tardo-industriales. Se canalizan las emociones, se controla la mente, para vivir mejor, cuando mejor es sinónimo de adaptación. Y en eso, en la adaptación al capitalismo, el Yoga Moderno (en tanto moderno) deviene perfecto.

Si hacemos caso de los estudios de Hanegraaff y de De Michelis la técnica del yoga es una de las puntas de lanzas de la filosofía New Age; su lenguaje lo podemos escuchar cada vez más en la boca de la gente, en las redes sociales y en los *media*. Aquí, en concreto, al referirnos a filosofía New Age, entendemos la palabra “filosofía”, tal y como se entiende y se usa en la calle, es decir, una manera de estar en el mundo, una cosmovisión que determina nuestras decisiones y acciones. En este sentido el New Age propone cosmovisiones para transformar la vida entera, para sintonizar con la Mente Universal. Es un lenguaje que se va extendiendo a diferentes registros de la sociedad, a través de los productos y existencias del Yoga Moderno, de la literatura de “autoayuda”, de las terapias alternativas y de la psicología de origen americano.

8. EL REDUCCIONISMO DEL NEW AGE DE LAS TRADICIONES SAPIENCIALES Y YÓGUICAS ÍNDICAS

El esoterismo secular del New Age (en parte por las semejanzas que guarda con el esoterismo del sur de Asia) usa el yoga como el método idóneo para incorporar sus cosmovisiones (ya que, no olvidemos, se trata de un movimiento con una rica diversidad). En efecto, existen semejanzas entre este nuevo y moderno esoterismo secular de Occidente, que es el New Age, y el esoterismo de las tradiciones sapienciales de India. Pero curiosamente estas similitudes, han hecho desaparecer precisamente, sus

particularidades. Si bien dice ser homólogo al esoterismo oriental, no podemos reducir las dos tradiciones a una misma supuesta *filosofía perenne*. Como indica Hanegraaff la apelación a las tradiciones índicas es sobre todo un reclamo, Oriente es sobre todo un símbolo de espiritualidad. Sí cabe hablar de adaptación de ideas índicas, en tanto reapropiación terminológica para darle un uso propio.

En este proceso de adaptación y apropiación no debemos ver los sujetos espirituales del sur de Asia como meras víctimas desheredadas. Como muestran por ejemplo los estudios de Aravamudan y de van der Veer³², los mismos *gurús* aceptan esta transformación como estrategia política, para a su vez apropiarse del discurso de la modernidad, y devenir interlocutores privilegiados y portavoces no sólo del Yoga Moderno y del neo-hinduismo, sino también del discurso heredero del orientalismo; cabe ver incluso los yogas modernos y los nuevos movimientos religiosos hindúes como formas de reapropiación del discurso esotérico occidental, así como del discurso cosmopolita de la espiritualidad universal. Con esta estrategia de adaptación los *gurús* se han apropiado de cuotas de poder importantes dentro de los nuevos movimientos religiosos y del ambiente del movimiento New Age. Varios estudios³³ sobre *gurús* modernos muestran estos micro-poderes y este uso de los discursos y prácticas modernas del yoga.

Por ejemplo se puede recordar la concepción de la reencarnación y *karma* en el *Sāṃkhya-Yoga* del *Yogasūtra*³⁴, para ilustrar estas similitudes y diferencias con el New Age. Aquello deseado en el tratado atribuido a Patañjali no es una progresión del alma (al estilo de Swedemborg) o un crecimiento personal en el alma que deba ser realizado a lo largo de diferentes reencarnaciones humanas. La idea de transmigración que encontramos en suelo índico es diferente; para empezar no es una cadena de reencarnaciones humanas, en el cual el alma se encarna para llevar a cabo un aprendizaje que le hará evolucionar y progresar espiritualmente. Bajo esta cosmovisión escatológica el alma que transmigra normalmente vive existencias animales, ya que la existencia humana es bastante excepcional. No se trata en el sur de Asia de un evolucionismo espiritual progresivo a través de la reencarnación del alma en diferentes cuerpos. El *yogi* que propone el *Yogasūtra* busca precisamente salirse de esta cadena de transmigraciones, no llevar un cálculo de progresión y mejora de su alma en términos de aprendizaje. La transmigración es una losa, no una oportunidad.

De la misma manera, el uso que se hace del término *karma* es bastante diferente. Si bien la tradición del sur de Asia entiende el mundo, el siglo, en tanto cadena de causas y

³² Nos referimos por ejemplo a *Guru English* de Aravamudan y *The Modern Spirit of Asia* de Peter van der Veer, que sirven para aportar equilibrio respecto a los estudios de Said, que entendía el orientalismo como la apropiación de los discursos de Asia por parte del Colonialismo occidental.

³³ Cabe mencionar los siguientes volúmenes colectivos: *Gurus of Modern Yoga* (editado por Singleton y Goldberg), *Gurus in America* (editado por Forsthoefel y Humes), y *Homegrown Gurus* (editado por Gleig y Williamson).

³⁴ Para el estudio de este texto remitimos a la edición de Òscar Pujol *Yogasūtra. Los aforismos del Yoga*. El sanscritista catalán traduce, explica y prologa este texto fundacional teniendo en cuenta los comentarios clásicos de la tradición. Es una excelente edición que cuenta con los aforismos en sánscrito, en alfabeto devanagari.

efectos, aplicando una causalidad al mundo que vivimos, sus sabidurías emancipadoras proponen precisamente salir de esta causalidad, no perpetuarla ni hacer apología de ésta, como hace el New Age. Esta cosmovisión ocultista ve la causalidad como algo que nos hace aprender, lo que nos pasa es algo que sucede para aprender, para nuestro aprendizaje. Si bien la teleología *Sāṃkhya* busca la experiencia y la emancipación, no necesariamente integra esta idea New Age de la experiencia que nos permite el crecimiento personal. No se trata de que nuestra “persona” crezca en el *Sāṃkhya-Yoga*, sino precisamente cierta disolución de esta persona, de todo lo material y “mental”. No se trata de acercarnos a Dios, a la Mente Universal, al Universo, o sintonizar con esta energía universal, sino precisamente aislarse de este Ente, soltar todo lazo. La sabiduría del *Sāṃkhya*, la filosofía que acompaña el *Yogasūtra*, es una acción extática, más que un movimiento cinético de mejora y progresión. El camino gradual del método no es sino la puerta, la técnica, para lograr la salida, la acción extática que propone su filosofía.

9. IMPLICACIONES TEOLÓGICO-POLÍTICAS

Cómo se conciba el yoga, desde qué filosofía se practique yoga, no es un asunto banal, sin importancia. El que desconozcamos la filosofía que impregna una práctica y una metodología determinada no quiere decir que carezca de filosofía. Por una parte, los discursos del New Age nos han hecho pensar durante mucho tiempo que cualquier método y cualquier filosofía de la tradición yóguica forma parte de la *filosofía perenne*, y que por tanto es un tanto indiferente qué yoga se practica, qué filosofía se sigue. Por otra parte domina el discurso que afirma que la técnica por sí misma es suficiente, que cualquier yoga (o religión), nos llevará a la meta, que es la misma para todos los métodos y tradiciones. Todo lo contrario. Como ya se ha indicado, toda reflexión acerca de la divinidad y/o la religiosidad implica unas posiciones comunitarias, unas posiciones políticas y por supuesto implicaciones éticas. El camino por tanto será completamente diferente si se sigue una filosofía u otra. La concepción del *karma* y del tiempo que se tenga por ejemplo, determinará la práctica política y ética.

Esta manera de relacionar política y religión no es nada nueva, no sólo la ontología hermenéutica se dedica a lo que llamamos teología política, la misma filosofía de la religión, la reflexión filosófica occidental sobre la religión, Dios y la espiritualidad, se ha encargado de subrayar estas relaciones. A nivel contemporáneo podemos destacar los estudios de Marx y Engels, así como de Weber acerca de la relación entre capitalismo y protestantismo. Pero si bien es normal analizar de una manera crítica el cristianismo institucional desde el New Age (y desde el yoga), no lo es tanto el auto-análisis. Su status de *meta-relato* hace que se considere a sí mismo como hecho científico, como algo dado y definitivo, como una verdad inamovible y auto-explicable; al considerarse las filosofías, creencias y teorías del New Age como *hechos* científicos se consideran que están más allá de toda crítica, que se sostienen por sí solas.

Apuntábamos de hecho que el New Age se distingue por ser un criticismo cultural, por hacer crítica social. Pero pocas voces (quizá cabe destacar la de Wilber) dentro del movimiento New Age son críticas con la filosofía y religión New Age. Lejos de ser *hechos*, a nuestro modo de ver, no son sino *interpretaciones* de la religiosidad y espiritualidad. Será interesante ver en qué medida supone un cambio social la aplicación de su filosofía, en qué medida su Nueva Era es nueva y diferente con respecto a nuestra época o en que medida no es sino una de sus culminaciones posibles. Debemos preguntarnos si su propuesta es emancipadora o sino es una consecuencia de la misma modernidad, sino será incluso *hipermodernidad*. El mero criticismo no hace de un movimiento una fuerza emancipadora.

Ya en el *Postscript* de su libro, Hanegraaff se preguntaba por el destino político del New Age. Reflexiona en esas líneas³⁵ sobre los posibles escenarios que preveía el sociólogo Robert N. Bellah en 1976 para EEUU: un escenario liberal, basado en la acumulación de riqueza y poder, donde continúa la erosión de la religión y la moralidad; un escenario neo-fundamentalista, que ante una posible bancarrota social se refugiaría en un autoritarismo tradicional (posiblemente un protestantismo de derechas); así como un escenario revolucionario, si bien no imposible, bastante improbable, que conseguiría renovar la sociedad y traer una nueva era.

Según Hanegraaff, veinte años después del pronóstico de Bellah (escribe a finales de los 90', más de veinte años antes de que escriba yo estas líneas) Occidente sigue el modelo liberal (neoliberal le llamaríamos hoy en día). Y a finales de los 90' comenta que el New Age no ha llegado (lo cual se puede afirmar también ahora), y que el movimiento de alternativa muestra síntomas de haber sido apropiado por la cultura utilitaria neoliberal. Según el historiador esta anexión se daría sobre todo por la fuerza comercial del liberalismo, capaz de incluir el New Age en su programa. Duda por tanto de su poder emancipador, ya que responde a la lógica del mercado, y plantea si el New Age es una fuerza emancipadora o no.

Nosotros también consideramos clave preguntarnos por la naturaleza política del movimiento New Age, así como del Yoga Moderno. Si queremos que una nueva época sea posible, una nueva época libre tanto del neoliberalismo o del neo-fundamentalismo se hace necesario pensar otra New Age, no fundamentalista ni abocado al mero consumismo neoliberal, de ahí que insistamos en la crítica y el análisis, no con fines a desprestigiarlo sino precisamente a pensar otra *nueva era*, otra época espiritual libre de lo violencia y el fundamentalismo. En la segunda década del siglo XXI tanto el escenario neoliberal como el escenario neo-fundamentalista continúan bien presentes, como podemos ver en nuestra actualidad con los gobiernos de Trump, el Brexit, el auge de los partidos de extrema derecha en Europa, las disyuntivas en el 2017 entre Rutte y Wilders en Holanda, Clinton y Trump en EEUU, o Macron y Le Pen en Francia. Por otra parte el escenario revolucionario dista mucho de ser una realidad, y parece ser que el New Age (y el Yoga

³⁵ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, SUNY, Albany, 1998, p.523-524.

en tanto moderno y ocultista) contribuye más al neoliberalismo o neo-fundamentalismo, como veremos, que a una posible emancipación.

¿Yoga neoliberal?

Actualmente el yoga ha adaptado demasiado el discurso dominante de la sociedad actual, una sociedad tardo-industrial, capitalista, con una economía fuertemente neoliberal; los yogas modernos son un producto más dentro del mercado, y sus discursos y prácticas ayudan en el proceso de privatización y mercantilización. Podemos comprar clases de yoga y así rellenar ese espacio, y tiempo, vacíos. El Yoga (en tanto moderno, no nos cansaremos de repetirlo), lejos de suponer una práctica liberadora, nos ayuda a adaptarnos, a sobrevivir o sobrellevar, nuestras vidas precarias.

Buena parte del yoga se ha convertido en mera pieza de la maquinaria neoliberal, ha sido insertado en su lógica utilitarista. Ciertas voces contraponen este yoga “desvirtuado” a un yoga “auténtico” (con un modelo premoderno³⁶), siguiendo con un modelo esencialista, sí que aciertan bastante en su crítica al utilitarismo creciente dentro de la escena del yoga moderno. El único problema a nuestro modo de ver es que reivindicar un “yoga auténtico”, premoderno, prácticamente imposible de alcanzar. Si bien como símbolo y referencia tienen su lugar, querer volver a la premodernidad nos hace tener que desandar todo aquello recorrido en la modernidad. A nuestro modo de ver, es necesario releer por supuesto la tradición de la historia del yoga, pero no necesariamente emular los yogas antiguos.

¿Por qué el yoga es utilitarista? Porque se vende como útil, como eficaz, es un producto útil, que nos ayuda a adaptarnos a la vida privada del capitalismo, y al trabajo asalariado. Los mismos *gurús* al ensalzar las virtudes del yoga recurren en gran parte a su utilidad. El discurso del utilitarismo (muy presente en el mundo anglosajón con el que los *gurús* modernos tomaron contacto en sus viajes a Occidente y en el proceso de transmisión y traducción) recorre el sentido del Yoga Moderno; su secularización, privatización y mercantilización llevan de lleno a la utilidad.

Miles de empresas e instituciones educativas introducen yogas (y técnicas de meditación) para mejorar el rendimiento, sea laboral o pedagógico. Toda una biotecnología de control, dejando de lado todo el sentido ontológico y emancipador de estas tradiciones sapienciales. En este sentido podemos afirmar que existe la tendencia a introducir filosofías neoliberales en las prácticas concretas de las técnicas yóguicas. El mismo contexto transforma la técnica. Sí que existe un hueco donde la técnica pueda introducir emancipación en el contexto, pero siempre que introduzca una ontología

³⁶ Podemos destacar en el movimiento del Yoga Moderno en España a Ramiro Calle, que apuesta por un yoga auténtico. Es importante señalar que el yoga al que apunta es un yoga ciertamente moderno. Si bien este yoga “auténtico” no es heredero de las tradiciones más gimnásticas de Krishnamacharya, Iyengar y Pattabi Jois, sí que está en el linaje de gurús como Sivananda, maestros del yoga ciertamente *modernos*. La figura de Calle es fundamental para entender el desarrollo del yoga en España y para acercar, cuando faltaban estudios sobre ello, las tradiciones sapienciales del sur de Asia. Valga como ejemplo de su literatura el libro *La sabiduría de los grandes yoguis*, Ediciones B, Barcelona, 2013.

emancipadora y no meramente la técnica desnuda. Es decir, una técnica respiratoria por ejemplo se puede usar para aceptar un *status quo* y para soportar un control, o para introducir un cambio o resistencia dentro de la sociedad, o incluso para incorporar visiones ontológicas heredadas en los linajes hermenéuticos.

Buena parte de los yogas en la actualidad tienen una utilidad terapéutica, higiénica o cosmética. Con ello no queremos decir que la búsqueda de salud en sí misma sea utilitarista, pero deberemos tener en cuenta para qué se busca la salud, con qué fines se da este determinado cuidado de sí. No será la mismo si se busca para rendir más en el trabajo, para podernos adentrar más en una meditación que nos proporcione mayor calidad extática o para obtener un cuerpo fuerte y sano que contribuya a la lucha por la independencia de India³⁷.

Hay que subrayar que dentro de este panorama neoliberal las tendencias solipsistas de las filosofías y técnicas índicas son reconducidas hacia cierto narcisismo. Por ejemplo el pensamiento positivo puede ser una apología de la realidad, así como la idea de que aquello que nos pasa es para nuestro aprendizaje; el yogui moderno se centra en su pensamiento y en su estilo de vida; ya que considera que cada uno es responsable de lo que le pasa, que nosotros construimos la totalidad de lo que nos pasa, debemos centrarnos en nuestro aprendizaje interior, en nuestro pensamiento positivo que crea nuestra realidad; así, no es importante transformar las vidas de las otras personas ya que son ellos los únicos realmente responsables de aquello que les pasa. Este tipo de pensamiento que subscribimos al New Age y que consideramos que *no* forma parte de las tradiciones sapienciales de India, ha hecho mucho daño a los movimientos sociales y a los procesos emancipadores en nuestras sociedades. El yogui que busca alternativas ya no construirá, o ayudará a construir, un proceso social, sino que se centrará en adaptarse y a crear pensamiento positivo interno, esperando que la ley de la atracción le traiga aquello que desea. El yoga se convierte en adaptativo y utilitarista; por ello también se le ha llamado a este Yoga Moderno el yoga de la prosperidad. En cierta manera el New Age ha secuestrado la espiritualidad, aceptando el *status quo* neoliberal, y buscando a través del pensamiento positivo atraer la riqueza y la prosperidad, muy diferente por tanto del yoga premoderno de tendencia ascética. No sorprende bajo este análisis que el Yoga Moderno haya cuajado tanto en las sociedades tardo-industriales.

¿Yoga fundamentalista?

Curiosamente tanto el New Age como el Yoga Moderno critican los fundamentalismos del cristianismo, pero han sido incapaces de ver su propio fundamentalismo, o al menos el fundamentalismo de ciertos *gurús*, de ciertos discursos e incluso de ciertas prácticas. Paradójicamente al constituirse en meta-relato el New Age y el Yoga Moderno se creen

³⁷ Según muestran estudios como *Yoga in Modern India* de Alter, *Positioning Yoga* de Strauss o *Yoga Body* de Singleton, el desarrollo del Yoga en la India colonial en la primera mitad del siglo XX responde en parte a una estrategia de adaptación de los movimientos independentistas, nacionalistas y anti-colonialistas en el *British Raj*.

en posesión de la Verdad, y por tanto no tocados por el fundamentalismo. Precisamente es lo contrario, el mismo meta-relato y el fundamentalismo están unidos; el meta-relato se auto-instaura como fundamento. Las diferentes religiones, ciencias o filosofías al establecerse como meta-relato, como relato que explica todo y que está en posesión de la verdad, hace que tenga menos tolerancia y que sólo acepte (“tolere”) al otro, en tanto y cuanto lo absorbe en su discurso (y su jerarquía).

Nuestro antídoto es el nihilismo y la hermenéutica, la epistemología que entiende que está en posesión de la Verdad es fundamentalista en nuestra opinión; sólo asumiendo la incapacidad para afirmar Verdades y Hechos, nos libramos del fundamentalismo, de la violencia de los fundamentos. La misma ciencia actual se basa en el método hipotético-deductivo, un método que huye de fundamentos y de constantes inamovibles, su método es provisional. Un yoga no fundamentalista no instaaura una Verdad, un fundamento eterno que podemos alcanzar, definido y cerrado (como un Hecho), sino que entiende las verdades desde el cambio, el evento y el proceso, como algo que se da, que se va dando y que no está dado para siempre. Muchos yogas han derivado en visiones cerradas, repetidas hasta la saciedad, en discursos cerrados, transmitidos en franquicias que reproducen el mensaje fundamentalista de los *gurús* modernos, su Verdad, una verdad totalitaria y totalizadora. La palabra del *gurú* se ha considerado como la Verdad revelada, dada y definitiva.

Por otra parte como ya se ha indicado, cierto tipo de yoga tiende a la secta, y de hecho, la cúspide social de sus jerarquías se encuentra en el *gurú* y su modelo fundamentalista de sociedad se puede ver en el *ashram* (neo-monasterio hindú moderno). Su concepto de la religiosidad y la espiritualidad es bastante mítico, sólo que su *mito* no necesariamente es una mitología al uso (en ocasiones también), sino esta ciencia religioso-yóguica que proponen. Se sustituye el Dios muerto del cristianismo por otro Dios, un Dios no muy diferente, también fundamentalista en tanto es el fundamento y sustancia de la realidad, la persona, la sociedad y el mundo en general.

Estas dos derivas principales suelen ir cogidas de la mano, hay un vaivén y una zozobra neoliberal-neofundamentalista. Bajo este punto de vista, tanto en las derivas neoliberales como en las neo-fundamentalistas, el Yoga Moderno y el New Age (en tanto modernos, utilitaristas y fundamentalistas) carecen de una posibilidad real emancipadora. El querer una nueva época diferente, u ofrecer una alternativa, no es garantía de emancipación. Veinte años después del estudio de Hanegraaff está más claro, siempre que se quiera ver. Una tercera vía es posible siempre que se haga una crítica consciente de los vínculos y las implicaciones de estas dos tendencias ya expuestas. El yoga necesita ser consciente de sus derivas teológico-políticas si quiere efectivamente ser alternativa, si quiere ser fiel al espíritu emancipador de la no-violencia.

10. CHANCE NO-VIOLENTA

Como hemos visto los yogas no son neutros políticamente; los diferentes discursos, las diferentes filosofías, tienen implicaciones sociales. La técnica en sí no es liberadora,

como quizá pensaban en la época premoderna. El yoga necesita incluir una perspectiva social si quiere realmente ser *socialmente* emancipador. Es su filosofía y su teología política la que hace que un yoga tenga una tendencia política u otra, no la “técnica” en sí. La historia de los yogas (y aquí incluimos métodos de meditación del budismo por ejemplo) puede verse desde el posicionamiento político; tenemos tendencias conservadoras y tendencias emancipadoras, yogas en convivio con el poder y yogas de resistencia; desde yoguis consejeros de reyes a yoguis guerrilleros. Sólo que en nuestras sociedades muchas personas de tendencia progresista y/o de izquierda en su práctica de yoga van incorporando teologías políticas del New Age originalmente ajenas a su idiosincracia, por desconocimiento de las filosofías con las que dichos yogas están en contacto. Esto posiblemente haya ocasionado pérdida de fuerza en los movimientos sociales.

Un yoga realmente emancipador no sólo en sentido psicológico, sino también en sentido político, está por construir debido a que ha sido monopolizado por *gurús* de tendencia conservadora y/o liberal. Apenas tenemos un yoga nihilista consumado y cabal; si acaso en los yogas “budistas” (ya sea por filiación directa o por mera inspiración filosófica), o en algunos yogas postmodernos (como algunos de los *homegrown gurus* que menciona el libro de Gleig y Williamson³⁸).

Evidentemente no todo es blanco y negro. No todo yoga es fundamentalista o nihilista, opresor o emancipador. Si bien los practicantes de yoga están atravesados por esta filosofía ocultista de tendencia fundamentalista y de consecuencias neoliberales, al mismo tiempo la época de la técnica proporciona una posibilidad, una chance, de abrazar el nihilismo y de abrirnos a un retorno de lo divino no metafísico y extático. En nuestra época, poco a poco consciente de las teologías políticas de los yogas se abre un nuevo yoga; ante un yoga moderno, utilitarista y fundamentalista, se abre un yoga “postmoderno”, emancipador y nihilista.

Curiosamente si algo caracteriza al yoga transnacional actual es su voluntad no-violenta, ya que se inspira en la restricción (*yama*) de *ahimsā* (la no-violencia). Esta restricción es una observación del texto fundacional *Yogasūtra*, y sirve de base ética para el yoga actual. Llevándolo a cabo hasta sus últimas consecuencias se necesita proseguir la tarea del debilitamiento de toda metafísica, posibilitando aperturas para esta nueva espiritualidad, despojándola de toda violencia, sea física, psicológica o simbólica. Actualmente conocemos las implicaciones violentas de la misma metafísica; por tanto un yoga que se precie de no-violento, debe incorporar filosofías a su vez no-violentas y desenmascarar la violencia de los yogas modernos. En esta línea es necesario

³⁸ En el libro editado por Gleig y Williamson, *Homegrown Gurus*, podemos leer acerca de gurús contemporáneos, occidentales, que plantean formas postmodernas de yoga transnacional. La aparición de yogas que renuncian a toda forma de violencia física o simbólica, y que apuestan por formas de cuidado de sí más próximas, benévolas, democráticas, y menos fundamentalistas, apunta a este cambio de paradigma dentro del movimiento del Yoga Transnacional, nuestra reflexión también formaría parte de este cambio, de este giro, dentro de la escena yóguica.

abrirnos a la postmodernidad, abrazar el nihilismo para acabar con los fundamentalismos metafísicos; se trata de posibilitar otra historicidad no metafísica, y otra manera de entender la sociedad, para alumbrar un cuidado de sí que nos conecte con el espíritu del amor, la amistad, la compasión y la ecuanimidad, las moradas sublimes de las que habla el *Yogasūtra*.

Por otra parte este yoga postmoderno necesita volver su mirada hacia el Misterio del ser. La privatización del yoga, su reduccionismo (su monismo cientificista y ocultista), lleva a lo que Heidegger apuntaba como el Olvido del Ser³⁹. En el cuidado de sí se hace necesario ese giro, esa vuelta, ese retorno, hacia el Ser, y hacia su Misterio, quizá esta vez con lecturas no-duales inspiradas en las corrientes filosóficas postmodernas.

Como comenta Hanegraaff⁴⁰, el simbolismo privado y la disipación del misterio están conectados. El movimiento New Age tiende a hacer cada individuo en el centro de su mundo simbólico; al mismo tiempo tiende a buscar la salvación en sistemas de explicación universal, meta-relatos diríamos nosotros, que no dejan ninguna pregunta acerca de la existencia humana sin respuesta.

Se trataría, dentro de este cuidado de sí que es el yoga actual, de volver al Misterio, sin caer en fundamentalismos o trascendentalismos ultramundanos y escatológicos; abrazando la inmanencia pero sin caer en reduccionismos monistas y cientificistas, o en relativismos blandos. Este necesario cuidado de sí ya no puede asentarse en una seguridad metafísica, en hechos y fundamentos; se basa en un cuidado del amor, la amistad y la compasión, de manera individual pero también comunitaria. Quizá solo abrazando esta vacuidad postmoderna podamos devenir una serenidad, una felicidad y una compasión que no nos pase factura.

BIBLIOGRAFÍA

- Alter, J.S. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton, New Jersey, 2004
- Aravamudan, S. *Guru English. South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton, New Jersey, 2006
- Arnau, J. *Cosmologías de India*, FCE, Madrid, 2013
- Calle, R. *La sabiduría de los grandes yoguis*, Ediciones B, Barcelona, 2013
- Carrette, Y. y King, R. *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London, 2004
- Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad*, Kairós, Barcelona, 2008
- De Michelis, E. *A history of modern yoga*, Continuum, Londres, 2004
- Diez de Velasco, F. *Religiones en España: historia y presente*, Akal, Madrid, 2012
- Eliade, M. *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954

³⁹ Cavallé en *La sabiduría de la no-dualidad* (donde compara la figura de Nisargadatta con Heidegger) dedica algunas de sus páginas a reflexionar acerca del Olvido del Ser en los movimientos esotéricos actuales, en las terapias alternativas y en el yoga moderno.

⁴⁰ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, SUNY, Albany, 1998, p.524.

- Filliozat, P.-S. *Le sanskrit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992
- Flood, G. (editor) *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, Oxford, 2003
- Forsthoefel, T.A. y Humes, C.A. (editores) *Gurus in America*, SUNY, Albany, 2005
- Foucault, M. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Pre-Textos, Valencia, 2014
- Gadamer, H-G. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2012
- , *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2010
- , *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001
- Gier, N.F. *Spiritual Titanism: Indian, Chinese and Western Perspectives*, SUNY, New York, 2000
- Gleig, A. y Williamson L. (editores) *Homegrown Gurus*, SUNY, Albany, 2013
- Goldberg, E. *The Path of Modern Yoga*, Inner Traditions, Vermont, 2016
- Hanegraaff, W.J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany, 1998
- Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001
- , *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010
- , *Hitos*, Alianza, Madrid, 2014
- Ishvarakrishna (edición de Villegas, L.) *Samkhya-karika. Las estrofas del Samkhya*, Kairós, Barcelona, 2016
- Mallinson, J. “Haṭhayoga’s Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities” en *Journal of Indian Philosophy* 41.1, pp. 225–247, 2014
- Muñoz, A. *Radiografía del haṭhayoga*, El Colegio de México, México, 2016
- Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000.
- , “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Rev. Filos.* 5, pp 99-134, 2003
- , *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004
- , (editora) *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Dykinson, Madrid, 2009.
- , (editora) *El retorno teológico-político de la inocencia (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson, Madrid, 2010
- Pániker, A. *Índika. Una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, 2011
- Pannikar, R. *La experiencia filosófica de India*, Trotta, Madrid, 2000
- , *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona, 2005
- Pujol, O. *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona, 2016
- Radakrishnan, S. *Indian Philosophy vol.2* Oxford, New Delhi, 2008
- Renou, L. *El hinduismo*, Paidós, Barcelona, 1991
- Said, E. *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979
- Satyananda, S. *Kundalini Tantra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1996 (1984)
- , *Yoga Nidra*, Yoga Publications Trust, Munger, 1998 (1976)
- , *Meditaciones de los Tantras*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000a (1974)
- , *Four Chapters on Freedom*, Yoga Publications Trust, Munger, 2000b (1976)
- , *Nine principal Upanishads*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004a (1975)
- , *Yoga and Kriya*, Yoga Publications Trust, Munger, 2004b (1981)
- , *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, 2006 (1969)
- , *Dynamics of Yoga*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013 (1966)
- , *Bihar School of Yoga, The Vision of a Sage*, Yoga Publications Trust, Munger, 2013

- Singleton, M. *Yoga Body*, Oxford, New York, 2010
- Singleton, M. y Byrne, J. (editores) *Yoga in the Modern World*, Routledge, London, 2008
- Singleton, M. y Goldberg, E. (editores) *Gurus of Modern Yoga*, Oxford University Press, Oxford, 2014
- Smith, D. *Hinduism and modernity*, Blackwell, Oxford, 2003
- Strauss, S. *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005
- Tola, F. y Dragonetti, C. *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona, 2008
- Vattimo, G. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987
- , *Poesía y ontología*, Universitat de València, 1993
- , *Las aventuras de la diferencia*, Ediciones 62, 1986
- , *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003a.
- , *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 2003b
- Veer, P.van der, *The Modern Spirit of Asia*, Princeton, New Jersey, 2014
- Von Glasenapp, H. *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007
- White, D.G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996
- , *Kiss of the Yogini. "Tantric sex" in its South Asian contexts*, the University of Chicago Press, Chicago, 2003
- , *Sinister yogis*, the University of Chicago Press, Chicago, 2009
- , (editor) *Yoga in practice*, Princeton University Press, Princeton, 2012
- , (editor) *Tantra in practice*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 2013
- , *The Yoga Sutra of Patañjali. A biography*, Princeton University Press, Princeton, 2014